

(Transducere) *Lusitana*

10

*Diretta da Mariagrazia Russo*

Questa collana di traduzione intende presentare al pubblico italiano opere saggistiche, narrative, teatrali e poetiche delle letterature e delle culture dello spazio geografico di lingua portoghese. I testi a fronte, quando presenti, sono riprodotti in lingua originale, mentre le traduzioni sono eseguite sia da docenti lusitanisti sia da giovani promesse della professione traduttiva. Saggi di lingua, storia e letteratura arricchiscono la presente collana.

*Comitato Scientifico*

Mariagrazia Russo  
Luís Filipe Barreto  
Isabel Drumond Braga  
José Eduardo Franco  
Ana Cristina Costa Gomes  
Sérgio Nazar

*Direttori di serie*

Alba Graziano, *Anglia*  
Raffaele Caldarelli, *Slavia Occidentalis*  
Ornella Discacciati, *Russica*



INSTITUTO CAMÕES/PORTUGAL

Esta obra foi publicada com o apoio do  
Instituto Camões/Portugal

In copertina disegno a pastello di Masha Mattioli

© Sette Città, 2017

I edizione giugno 2017

ISBN: 978-88-7853-757-6



Edizioni **SETTE CITTÀ**

Via Mazzini, 87 • 01100 Viterbo  
tel 0761 304967 • fax 0761 1760202

info@settecitta.eu • www.settecitta.eu

PAROLE CHIAVE | PALAVRAS CHAVES

Donna	Mulher
Emancipazione	Emancipação
Interculturalità	Interculturalidade
Lusofonia	Lusofonia
Società	Sociedade

**DONNE, CULTURA E SOCIETÀ**  
**NEL PANORAMA LUSITANO E**  
**INTERNAZIONALE**  
**(SECOLI XVI-XXI)**

*a cura di Maria Antonietta Rossi*





Parlare oggi di donna sembra diventato, almeno in Occidente, uno stereotipo generalizzato e banalizzato. In realtà questo tema presenta ancora aspetti non esplorati, soprattutto se guardato in una prospettiva interculturale (e interlinguistica, giacché il testo che qui si presenta lascia vive le 4 lingue scelte da ciascun autore) atta a cogliere diverse metodologie scientifiche e vari approcci umani.

È questo il motivo che ha spinto un gruppo di studiosi di varie Università a riunirsi attorno a tale argomento per approfondire aspetti ancora non del tutto sviluppati e non sufficientemente approfonditi: prima un convegno internazionale tenutosi a Viterbo nel 2011 e ora il volume (pubblicato grazie anche al contributo dell'*Instituto Camões*) che, oltre a raccogliere quegli interventi, amplia e rilegge la tematica muliebre, coronando gli sforzi di queste e quelle riflessioni congiunte. Gli studi di genere (*gender studies, études de genre, Geschlechterforschung*) nella presente raccolta di contributi rappresentano così una lettura inter-, multi- e pluridisciplinare di quei tracciati storico-culturali (attraversando i tempi dal XVI secolo ai nostri giorni) e linguistico-letterari (solcando larghi spazi geografici, e poliedrici approcci metodologici dal mito alla realtà, dalla poesia al romanzo, da raggruppamenti semantici e morfologici all'esame di aggettivi uniformi), legati all'identità femminile, alla sua costruzione e produzione, alla modalità interpretativa in una socialità nuova capace di osservare da vicino il rapporto tra l'individuo e il suo saper realizzare comunità e cultura, anche laddove tutto ciò sembri sottaciuto e demistificato: una ricerca, se si vuole, attenta all'esame di quelle situazioni (ora di acquiescenza, remissività e adattamento; ora di sovversione, ribellione e riluttanza; ora di descrizione, neutra esposizione e narrazione; ora di esaltazione, celebrazione ed elogio) in cui emergono figure politiche di spicco e di rilievo accanto a immagini sociali vicine, in senso più ampio, alle "minoranze" e alle "disuguaglianze" che vivono nella nostra realtà quotidiana. Un volume sul tema della donna, che Maria Antonietta Rossi si è qui presa cura di organizzare e assemblare, è quindi solo un avvio per poter aprire nuove porte, nuovi incontri, nuovi dibattiti culturali.

*Mariagrazia Russo*



Il presente volume, incentrato sul rapporto esistente tra donna, cultura e società, tematica profondamente analizzata in contesto accademico, si inserisce all'interno dei *Women's Studies*, campo di ricerca che, attraverso un approccio multidisciplinare, si prefigge di esaminare la figura muliebre all'interno delle società patriarcali, dove il genere femminile si delinea e si costituisce in seguito all'influenza di paradigmi sociali e culturali che influenzano il ruolo della donna all'interno della comunità di appartenenza. La secolare distinzione fra genere maschile e femminile ha determinato il consolidamento di ruoli ben definiti, per entrambi i sessi, all'interno della società: tale differenziazione, da un lato, determina il rispetto nei confronti dell'altro sesso e, dall'altro, mette in gioco la concezione del "diverso" e il grado di tolleranza nei suoi confronti.

Attraverso i contributi degli autori che hanno partecipato a questa miscellanea si vuole percorrere un iter culturale in dimensione diacronica, dal secolo XVI al XXI, che presenta al lettore diverse tipologie di donna in contesto lusitano e internazionale, ossia modelli femminili che hanno costruito la propria identità e il proprio ruolo sociale in funzione della cultura patriarcale e del potere politico del periodo storico di riferimento.

La condizione della donna è stata a lungo caratterizzata da una situazione di inferiorità, dal momento che spesso si è classificato il genere femminile come privo di razionalità e soggetto all'influenza delle passioni, condizione che implicava anche una sottomissione di tipo intellettuale rispetto all'uomo.

A causa di questo mancato riconoscimento delle capacità cognitive, alla donna è stato per molto tempo riservato solo il ruolo di custode del focolare domestico che si prende cura della famiglia e dell'educazione della prole, e si dedica ad attività che richiedono un minore sforzo intellettuale. Questa concezione patriarcale da parte della collettività ha determinato una vera e propria segregazione dell'essere femminile fin dalla giovinezza entro le mura domestiche, dove la donna è stata costretta a sottostare dapprima ai voleri del padre e poi a quelli del marito.

Nonostante questa diffusa condizione di inferiorità sociale e intellettuale, la donna ha spesso rivestito ruoli di spicco nelle società, anche in quelle di tipo patriarcale. Ne danno conto, all'interno di questo volume, alcuni contributi di taglio storico, letterario e cinematografico che mettono in rilievo diverse tipologie femminili, nella costruzione delle rispettive

identità opponendosi alla forte influenza dei canoni mentali della cultura di appartenenza. Difatti, l'intento della presente miscellanea consiste nel presentare al pubblico non solo il modello della donna come custode del focolare domestico, ma anche icone femminili storiche e letterarie di grande spicco e notorietà che capovolgono completamente la tradizionale immagine di inferiorità della figura muliebre. Il genere femminile viene così analizzato da diverse prospettive investigative che coinvolgono il campo linguistico, storico, letterario e cinematografico.

Il volume si apre con il contributo di Mariagrazia Russo che affronta la tematica del genere femminile dal punto di vista linguistico e morfologico attraverso l'analisi di specifici sostantivi e aggettivi dell'idioma lusitano: la divisione dicotomica flessiva in maschile e femminile è il risultato di un progressivo processo di evoluzione endogena del portoghese collegata al susseguirsi di determinate fasi storiche. La delineazione del *gender* linguistico rappresenta quindi una costruzione culturale in tutti gli idiomi esistenti, in quanto la lingua diventa il riflesso dei canoni mentali del parlante, le cui strategie comunicative si concretizzano in peculiarità diastratiche che connotano lo status sociale di appartenenza del parlante.

Maria Antónia Lopes, invece, presenta un percorso storico-culturale che descrive la tradizionale condizione di inferiorità e di subordinazione della donna nel periodo compreso tra il XVI e il XIX secolo: intellettuali, pensatori e teologi di ogni epoca storica associano la figura femminile a determinati stereotipi che sono divenuti universali e indiscussi all'interno della società occidentale. Considerando sin dall'antichità il mito del peccato originale come criterio principale di giudizio, l'uomo ha da sempre interpretato il genere femminile come un essere corrotto per natura, responsabile della sofferenza dell'intera umanità. Tale concezione misogina ha generato il cristallizzarsi di cliché nella mentalità patriarcale del periodo storico esaminato, preconetti che considerano la donna come un essere diabolico, immorale e irrazionale, circostanza che implica la conseguente sottomissione della stessa alla volontà paterna e maritale. Maria Antónia Lopes propone questo iter storico attraverso l'analisi di opere che hanno esaminato il ruolo della donna all'interno della società portoghese tra il XVI e il XIX secolo, come *A malícia das mulheres* di Baltazar Dias (?-c.1540), *Espelho de casados* (1540) di João de Barros (1522?-1553) e *Carta apologética em favor e defesa das mulheres* di Gertrudes Margarida de Jesus (?-1761?).

Il volume prosegue con studi interessanti su personaggi femminili che rivoluzionano l'immagine tradizionale della donna come custode del focolare domestico, che hanno rivestito il ruolo di Regine in diverse nazioni e continenti segnando profondamente la storia del proprio Paese, capovolgendo gli schemi mentali misogini della società occidentale e orientale allora vigenti: Zingha (1583-1663), sovrana dei territori attualmente appartenenti all'Angola e al Congo tra i secoli XVI e XVII; Maria Casimira Sobieska

(1641-1716), Regina consorte di Giovanni III di Polonia (1629-1696) che ha soggiornato a lungo nella capitale romana dopo la morte del marito; Maria Francesca Elisabetta di Savoia (1646-1683), sovrana di Portogallo dal 1666 al 1688 come moglie dapprima di Afonso VI (1643-1683) e in seguito di Pedro II (1648-1706), che vive in prima persona la *Guerra da Restauração*; Maria Sofia Elisabetta di Neuburg (1666-1699), seconda moglie del già citato Pedro II.

In seguito, Arianna Ciocca, laureatasi recentemente con una tesi di laurea magistrale incentrata sull'analisi pragmatico-conversazionale dei dialoghi presenti nell'*Historica Descrizione de' tre regni di Congo, Matamba et Angola* di Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo (1621-1678), presenta la figura della Regina di Matamba, Zingha, i suoi canoni mentali e la propria interiorità sofferta durante l'amministrazione del Regno, attraverso un'indagine pragmatico-comunicativa delle sequenze narrative orali presenti nel volume, mediante le quali l'autrice ricostruisce i pensieri, i sentimenti e i significati culturali delle azioni intraprese da questo interessante personaggio. Difatti, grazie allo studio conversazionale condotto, si evince un profondo cambiamento della monarca a livello interiore: da terribile e spietata tiranna a fervida e umile cristiana, tormentata nel proprio animo dal desiderio di preservare, da un lato, il proprio popolo e la sua etnia dalla dominazione politica portoghese e, dall'altro, la propria reputazione nel ferreo rispetto delle tradizioni socio-culturali.

Francesca De Caprio, a seguire, delinea la singolare personalità di Maria Casimira Sobieska che, dopo la morte del consorte Giovanni III, decide di ritirarsi nella capitale romana con la sua famiglia e il suo seguito: il viaggio intrapreso dalla sovrana rappresenta una vera e propria missione politica, regolata da un rigido cerimoniale che lo stesso Stato Pontificio è obbligato ad adottare per riceverla presso la Santa Sede, dove la Regina formalizza la sua conversione al Cattolicesimo. Tale decisione spirituale implica una svolta fondamentale per la storia della Chiesa, dal momento che l'intervento di Maria Casimira contribuisce, da un lato, a ristabilire il prestigio europeo del Papato, indebolitosi in seguito alla pace di Westfalia del 1648 e, dall'altro, a rinvigorire in prima persona la vita culturale di Roma, divenendo anche l'artefice del mutamento architettonico e strutturale della città eterna.

Su medesime figure regali si focalizzano gli studi di Isabel M. R. Mendes Drumond Braga e di Paulo Drumond Braga. La prima ritrae la personalità e la vita sofferta di Maria Francesca Elisabetta di Savoia, importante figura della storia del Portogallo del secolo XVII. La Regina, costretta a sposare Alfonso VI di Portogallo per ragioni politiche, è stata da sempre ammirata dal popolo lusitano per la sua umiltà, purezza, bellezza e per il suo ardente spirito di devozione al Cattolicesimo: la sovrana sembra quindi incarnare l'immagine archetipica della Vergine Maria. In campo politico, la donna mostra un carattere forte e vigoroso dapprima accanto

al primo consorte e successivamente al secondo marito, Pedro II di Braganza, durante la *Guerra da Restauração*, nonostante le sue cagionevoli condizioni di salute che la porteranno a morire di sifilide nel 1683.

Paulo Drumond Braga dal canto suo descrive invece la personalità di Maria Sofia Elisabetta di Neuburg, Regina di Portogallo dal 1687 al 1699 come seconda consorte di Pietro II, vedovo nel 1684 di Maria Francesca Elisabetta di Savoia, dalla quale aveva avuto la figlia Isabella Luisa (1669-1690). A soli venti anni questa sovrana, dall'animo buono e umile, assume la guida del Paese insieme al marito che la sostiene nelle sue opere di beneficenza nei confronti di orfani, malati e vedove in stato di grande povertà: l'indole generosa e caritatevole della donna conquista quindi fin da subito il favore del popolo lusitano. Maria Sofia, icona di altruismo ed esempio di fervente devozione nei confronti della Santa Chiesa, è costretta a un tragico destino, dal momento che si ammala in poco tempo a causa di un herpes zoster che le sfigura completamente il volto. La scomparsa della Regina causa una forte costernazione nel popolo, poiché si è era sempre prodigata per il benessere del prossimo attraverso le sue numerose opere filantropiche.

Dopo questi ritratti di sovrane che hanno segnato la storia delle loro nazioni attraverso la propria personalità, il volume prosegue con lo studio di Carlo Pelliccia che analizza le figure muliebri occidentali all'interno del *Seiyō Kibun*, opera del 1715 realizzata dall'intellettuale neoconfuciano Arai Hakuseki (1657-1725), la cui traduzione italiana, in versione inedita, è stata realizzata dal missionario trevigiano Lorenzo Contarini (1921-1998), oggi custodita presso l'Archivio generale saveriano di Roma (ASR). Nel testo l'autore descrive tre modelli di genere femminile comuni nella società occidentale, categorie che si riscontrano tra l'altro in tutti i contributi di questa miscellanea: donne dell'alta aristocrazia, come Regine, principesse e duchesse, che godono di fama nell'Europa Moderna; donne riguardanti l'ambito religioso, menzionate soprattutto nelle Sacre Scritture come Eva, simbolo del peccato originario, e Maria, incarnazione dell'Immacolata Concezione; donne semplici che vivono con rettitudine e risolutezza la propria quotidianità.

Stefano Pifferi, descrive la percezione sagace e critica dell'intellettuale Giuseppe Baretta (1719-1789) sulla società e sulla donna lusitana all'interno delle lettere familiari redatte durante il soggiorno in Portogallo, tematica già affrontata nell'ambito della lusitanista, tra gli altri, dalle studiosse Giulia Lanciani<sup>1</sup> e Maria Eugénia de Montalvão Freitas Ponce de Leão<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Giulia Lanciani, *O Portugal de Baretta*, in «Estudos Italianos em Portugal», Instituto Italiano de Cultura em Portugal, Lisboa, n. XLIII-XLIV, 1980-1981, pp. 139-158.

<sup>2</sup> Maria Eugénia de Montalvão Freitas Ponce de Leão, *Giuseppe Baretta e as suas cartas de Portugal*, introdução, tradução e comentário, M.E.M.F. Leão,

Durante il viaggio nelle terre iberiche, la figura femminile viene stereotipata da Baretti in base ai canoni mentali vigenti, secondo cui il genere femminile è condannato a una condizione di immoralità e di ignoranza a causa della sua natura irrazionale e delle scarse capacità intellettive: difatti la donna portoghese è vista come una peccatrice, una creatura lasciva e infedele arretrata mentalmente a causa della poca istruzione che essa riceve.

Il contributo presentato in questo volume da chi scrive mostra invece altre peculiarità della donna lusitana attraverso l'analisi dei personaggi femminili presenti nei *Contos para a Infância* (1877) del poeta Abílio Guerra Junqueiro (1850-1923), racconti appartenenti alla letteratura di genere infantile ed editi allo scopo di riscoprire le antiche tradizioni e i valori popolari della nazione portoghese. La presenza femminile risulta minima all'interno della raccolta, come nella maggior parte delle fiabe tradizionali lusitane e internazionali: donne e adolescenti sono subordinate rispetto ai protagonisti maschili, circostanza che rispecchia appieno la dura condizione del gentil sesso alla fine del secolo XIX sia in Portogallo, sia in Europa. Essendo la società lusitana estremamente patriarcale e cattolica, la donna riveste nei *Contos* il classico ruolo identitario di angelo del focolare domestico, la cui vita è circoscritta alla sfera familiare, luogo dei tradizionali lavori femminili (come cucire, ricamare e pulire) e dove la stessa ricopre il duplice ruolo di madre e di moglie, occupandosi dell'educazione della prole e mostrando dedizione nei confronti del consorte nel massimo rispetto dei costumi morali.

Il volume prosegue con la descrizione di diversi ruoli femminili all'interno della letteratura contemporanea lusitana e internazionale, come nel contributo di Masha Mattioli che analizza il genere femminile come fonte d'ispirazione poetica nelle opere di Léopold Sédar Senghor (1906-2001): la donna africana, nonostante sia costretta a vivere una condizione esistenziale discriminata e subalterna, costituisce la vera anima della società. Come madre, ella rappresenta un'indiscussa autorità morale, poiché è responsabile dell'educazione delle nuove generazioni e dello sviluppo della personalità dei propri figli durante i primi anni di vita.

Anche Azzurra Rinaldi esamina il modello della donna africana, analizzando però le interazioni dialogiche dei personaggi muliebri nei romanzi *Ventos de Apocalipse* (1999), *O Sétimo Juramento* (2000) e *Niketche. Uma História de Poligamia* (2002) della scrittrice mozambicana Pauline Chiziane (1955). Attraverso i dialoghi intersessuali tra uomo e donna, che caratterizzano la diegesi delle opere, si innescano relazioni di potere che condannano il genere femminile a una completa condizione di sudditanza nei confronti della volontà dei personaggi maschili. La posizione subalter-

---

Coimbra, 1969; Eadem, *Cartas de Portugal*, sep. da «Revista da Universidade de Coimbra», Universidade de Coimbra, Coimbra, 1970, vol. XXI.

na della donna si riflette quindi anche nel linguaggio da essa adoperato: le strategie comunicative non solo riflettono il genere di appartenenza, ma lo costruiscono in base ai canoni culturali della società di origine.

Annabela Rita, invece, presenta la scrittrice portoghese Natália Correia (1923-1993) come esempio di personaggio femminile poliedrico ed emancipato, caratterizzato da una personalità vigorosa, energica e libera dalle convezioni sociali che si manifesta appieno nella variegata produzione letteraria. La figura muliebre per questa autrice, a differenza degli stereotipi che hanno caratterizzato la poesia, la drammaturgia e la narrativa di stampo tradizionale analizzate dagli altri autori di questa raccolta, diviene l'archetipo per eccellenza della sensualità, dell'eroticismo e della libertà passionale, immagine inconsueta che ha causato la censura di molte opere di Natália Correia.

Anche Bianca Maria Filippini presenta un personaggio letterario: Faribā Vafi (n. 1962), scrittrice iraniana protagonista del "secolo della prosa femminile" nell'Iran contemporaneo, caratterizzato da una narrativa innovativa rispetto al passato per una maggiore diversificazione di temi, linguaggi e tecniche compositive. Nei romanzi di questa autrice le donne sono personaggi di umili condizioni che affrontano un percorso interiore per ricostruire la propria soggettività, dal momento che il ruolo di angelo del focolare domestico causa insoddisfazione per l'elevato senso di responsabilità loro richiesto.

Rita Corsi, invece, analizza lo stereotipo della donna come strega, simbolo del male che diviene capro espiatorio per spiegare ciò che razionalmente non si può comprendere, un modo per esorcizzare le paure dell'umanità. Nel suo contributo si esamina così il caso di Tituba, protagonista del romanzo *Io, Tituba strega nera di Salem*, della scrittrice francese Maryse Condé (n. 1937) pubblicato a Parigi nel 1986 dalla casa editrice Mercure: la donna è una giovane schiava di origine caraibica accusata di istigare le donne e le fanciulle bianche alla stregoneria, determinandone la persecuzione.

Infine, Sonia Maria Melchiorre analizza casi di personaggi femminili omosessuali all'interno di tre opere cinematografiche italiane dell'epoca contemporanea: *Immacolata e Concetta* (1980) di Salvatore Piscicelli (n. 1948), *Benzina* (2001) di Monica Stambrini (n. 1970) e *Viola di Mare* (2009) di Donatella Maiorca (n. 1957). Le protagoniste rappresentano una tipologia di donna moderna, dal momento che ricostruiscono la propria identità e sessualità al di là delle convenzioni sociali e culturali che hanno influenzato la produzione letteraria e cinematografica nel corso dei secoli.

Maria Antonietta Rossi

MARIAGRAZIA RUSSO

1. GENERI GRAMMATICALI E CLASSI DI NOMI

In linguistica i generi grammaticali sono classi di nomi/aggettivi (per questo definiti anche classi nominali/aggettivali) preposte a organizzare, in base al significato e/o al significante, l'orizzonte culturale dell'umano, per lo più assegnando a ogni termine un'unica classificazione<sup>1</sup>. Le lingue indoeuropee possiedono da uno a tre classi (femminile, maschile e neutro), ma si conoscono anche altre lingue, come alcuni ceppi del gruppo caucasico, il cinese, il thainlandese, il turco o l'ungherese - solo per fare alcuni esempi -, che non possiedono genere, mentre altre che ne possiedono da quattro (inclusendo, oltre ai già citati, anche il genere misto) sino a un centinaio.

Per cui, se le lingue romanze assumono una divisione dicotomica flessiva in maschile e femminile, già la lingua da cui esse ebbero sviluppo si articolava su tre unità, contemplando il neutro che ha lasciato vestigia più o meno evidenti. Ma ampliando l'orizzonte linguistico si può constatare come i generi nominali nascano anche da ulteriori distinzioni come vivente e non vivente; animato e inanimato (come molte lingue degli indiani d'America); umano e non umano; razionale e non razionale; maschile e altro; umano maschile e altro; forte o pericoloso e debole o impotente; aumentativo e diminutivo: tutto ciò per mettere in evidenza come in alcune società la distinzione può non includere l'elemento femminile, determinando l'opposizione nominale su altre categorie che vedono prevalere il maschile o l'umano maschile e tutto il resto, o il forte rispetto al debole. Nell'abkhazo per esempio, una lingua caucasica nord-occidentale, la classe nominale "umano femminile" è assimilata al "non umano". Nell'alambak, una lingua parlata in Papua Nuova Guinea, il genere femminile include anche le cose che racchiudono e proteggono (come le case e gli scudi), gli animali bassi corazzati o contratti e aperti come le tartarughe e le rane. Ci troviamo cioè di fronte a classificazioni di genere legate alle forme. La classificazione elaborata dalla lingua dyirbal o djirubal, di alcuni aborigeni australiani, considera il concetto di donna legato all'acqua, al fuoco e alla violenza, diversificando gli altri generi come oggetti animati e uomini da un lato, frutta e verdura commestibili dall'altro e tutte le altre cose al di fuori delle tre categorie citate.

Pur fissandosi su una lingua romanza come il portoghese, sarà quindi

<sup>1</sup> Per un approccio al concetto morfologico di genere cfr. Anna M. Thornton, *Morfologia*, Carocci Editore, Roma, 2005, in particolare pp. 56-58.

necessario non perdere di vista il contesto in cui la problematica è da inscrivere.

## 2. CRITERI DI CLASSIFICAZIONE DEL GENERE NEI SOSTANTIVI E NEGLI AGGETTIVI<sup>2</sup>

Se i sostantivi, secondo le categorie più o meno definite e più o meno classificabili, possiedono in sé la marca caratterizzante di genere, gli aggettivi per la loro funzione di adattamento frastico non possiedono una matrice identificativa di genere: essa viene loro attribuita dal sostantivo stesso, seguendo le cosiddette regole di concordanza, o dalla situazione discorsiva.

### A. GENERE LOGICO O GENERE NATURALE

In generale per i nomi si può affermare che esistono alcune regole più o meno esatte per definire il genere, soprattutto se si parte da esseri animati collegati all'aspetto sessuale: un genere, questo, che la linguistica suole definire come genere logico o genere naturale. All'interno della biformità di questo genere, facilmente individuabile, possiamo registrare nell'ambito della lingua portoghese alcuni femminili

- con uscita in *-a* in opposizione alla *-o* del maschile (come *o aluno, a aluna*);

- con aggiunta di *-a* nelle uscite per consonante (come *leitor, leitora*);

- con aggiunta di *-a* laddove la parola (soprattutto aggettivi di nazionalità) termina in *-s*: *inglês > inglesa*, ecc.

- con mutamento del gruppo finale *-dor* e *-tor* in *-triz* (come *actor, atriz; imperador, imperatriz*);

- con il cambiamento della finale *-ão* in *-oa* (come *leão, leoa; abegão, abegoa* 'fattore/fattoressa'), *-ã* (come *irmão, irmã*) oppure *-ona* (come *comilão, comilona*);

- con variazione del suffisso *-esa* in alcuni aggettivi legati a titoli nobiliari ed ecclesiastici quali *consul > consulesa; duque > duquesa; marquês > marquesa; príncipe > princesa; prior > prioresa* (anche se non

<sup>2</sup> Cfr. Maria Antónia Mota, *A categoria gramatical género, nos nomes e adjetivos do português: algumas reflexões*, in «Diadorim» (Rio de Janeiro, Especial), 2016, pp. 150-164 (con bibliografia), visibile in <http://www.revistadiadorim.letas.ufrj.br/index.php/revistadiadorim/article/viewFile/641/370> (settembre 2016).

<sup>3</sup> In questo gruppo possono essere assimilati tutti quegli aggettivi con valore anche sostantivale che si riferiscono a professioni o qualifiche uscenti in *-dor/-tor*: si citano i primi di un ampio spoglio *abafador* ("asfissiante"), *abalizador* ("geometra"), *abalroador* ("investitore"), *abarcador* ("accaparratore"), *abastecedor* ("fornitore"), *abatedor* ("macellatore"), *abdicator* ("abdicatario"), *ablutor* ("chi lava"), *avaliador* ("giudice"), *abdutor* ("adduttore"), *abençoador* ("chi benedice"), ecc.

sono pochi i casi di uscita popolare diversa come *baroa* invece di *baronesa*) o professioni *jogral* > *jogralesa*, o altri ambiti *vampiro* > *vampiresa*; *tigre* > *tigresa*;

- con uso di forme completamente diverse (come *pai* e *mãe*; *homem* e *mulher*; *rapaz* e *rapariga*; *boi* e *vaca*; *carneiro* e *ovelha*).

All'interno dei sostantivi uniformi il processo di identificazione avviene invece attraverso:

- l'affiancamento di marche specifiche come articoli o aggettivi per le parole con uscite comuni in entrambi i generi (*o/a atleta*, *avestruz*, *abestruz* "struzzo", *cabecilha* "capobanda", *camarada*, *chefe*, *cliente*, *colega*, *colegial*, *compatriota*, *fã*, *gambá* "sariga", *herege*, *indígena*, *intérprete*, *jovem*, *mártir*, *mascote*, *policial*, *suicida*; molte parole con suffisso *-ista*: *anarquista*, *artista*, *dentista*, *jornalista*, *jurista*, *pianista*, *taxista*; e altre con *-ente/-ante*: *o/a agente*, *doente*, *estudante*, *gerente*, *imigrante/emigrante/migrante*, *servente*, cui si possono aggiungere anche parole non legate al mondo umano come *o/a agravante*);

- nel caso di parole epicene, con l'accostamento di altri termini che ne definiscano il genere per sciogliere l'indeterminatezza della promiscuità, come nel caso del mondo animale in cui alcuni soggetti vengono distinti come *macho* e *fêmea* (tra i più noti sono assegnati al genere maschile *o abutre-fêmea*, *o abutre-macho*, oppure *a fêmea do abutre* o *o macho do abutre* così come per *besoiro/besouro* "maggolino", *canguru*, *caranguejo* "granchio", *carapau* "spinarello", *cavalo-marinho*, *condor*, *corvo*, *crocodilo*, *elefante*<sup>4</sup>, *escorpião*, *gavião* "sparviero", *gorila*, *hipopotamo*, *jacaré* "caimano, alligatore", *mosquito* "moscerino, zanzara", *panda*, *pernilongo* "avocetta", *pinguim*, *piolho* "pidocchio", *polvo* "polpo", *rinoceronte*, *rouxinol* "usignolo", *sabiá* - in questo caso si usa spesso anche *o sabiá* o *a sabiá* -, *sapo* "rospo", *tatu* "tatù, armadillo", *tigre* - anche se esiste la forma *tigresa* -, *urubu*, *zebu*; sono assegnati invece al genere femminile *a águia-fêmea* o *a águia-macho* oppure *a fêmea da águia* o *o macho da águia*, così come per *andorinha* "rondine", *anta* "tapiro", *aranha* "ragno", *arara* "ara", *baleia*, *barata* "blatta", *borboleta*, *capivara* "porcellino acquatico", *cobra*, *coruja* "civetta", *foca*, *formiga*, *gaivota* "gabbiano", *girafa*, *hiena*, *mosca*, *onça*, *pantera* "pantera", *pulga*, *sardinha*, *serpente*, *tamanduá*, *tartaruga*, *zebra*);

- nel caso invece di parole *sobrecomens*, con l'accostamento di espressioni quali *de sexo feminino* o *masculino*, oppure semplicemente *feminino* e *masculino* oppure attraverso altri elementi caratterizzanti aggettivali (ma

<sup>4</sup> Esiste però anche la parola *elefanta* per "elefantessa", ma è meno usata. Si includono in questa categoria anche tutti gli animali che hanno come base questo elemento *elefante marinho*, *elefante do mar*.

<sup>5</sup> Cfr. Celso Cunha, Luís Filipe Lindley Cintra, *Nova Gramática do Português Contemporâneo*, Sá da Costa, Lisboa, 2002, p. 196.

non l'articolo) per disambiguare le eventuali incertezze. Sono così ascritte al genere femminile: *a criança* (il bambino), *a criatura*, *a pessoa*, *a testemunha* (il testimone), *a vítima* (la vittima) per le quali è rimasta vitale la sola forma femminile attribuita a entrambi i generi (si noti che *criança* e *testemunha* si discostano dall'italiano). Forse altre riflessioni potrebbero essere avanzate sulla tipologia femminile assegnata a questo genere di parole, in particolare *a vítima* (che rimane femminile in tutte le lingue romanze). Mantengono la forma maschile: *algoz* "carnefice", *anjo*, *apóstolo*, *carrasco* "boia", *cônjuge*, *defunto*, *ente*, *gênio*, *ídolo*, *indivíduo*, *membro*, *monstro*, *nené/neném* "bimbo, pupo", *ser*, *verdugo* "giustiziere".

Ma pur in questa casistica di genere naturale, con un rapporto simmetrico ed equipollente<sup>6</sup>, che rispetta il normale sviluppo delle lingue romanze, il portoghese presenta una peculiarità: il passaggio da maschile a femminile per semplice apertura vocalica. Sono in particolare i termini: *sogra* (o)/*sogra* (ɔ), *avô* (o)/*avó* (ɔ), ai quali possiamo affiancare aggettivi quali *novo* (o)/*nova* (ɔ). Nel caso *sogra* e *nova* il mutamento della vocale atona avviene senz'altro per metaforesi, ove le vocali postoniche influenzano l'apertura delle vocali toniche. Ma nel caso di *avô* (o)/*avó* (ɔ), dove la sequenza grafica è invece immutata, non ci troviamo di fronte né a metaforesi né ad armonia vocalica: la differenziazione vocalica della -o finale nasce esclusivamente dalla differenziazione della categoria di genere. Il cambiamento buccale è orientato per tutti i casi a una maggiore apertura della vocale: una categorizzazione di tipo fonologico che sembra verosimilmente legata al concetto ancestrale di varco assegnato al mondo femminile.

#### B. RAGGRUPPAMENTI SEMANTICI

A parte l'animatezza, per il resto della gerarchizzazione i confini delle classi nominali sono piuttosto arbitrari e cambiano in base alle culture, anche se in qualche modo sempre classificabili in un orizzonte di organizzazione di linee semantiche per ciascuna lingua. Mi piace considerare come appartenenti a una certa linea semantica alcuni nomi cari alla lingua portoghese che terminano in -or, come *cor*, *dor*, *flor*, rispettivamente derivati da forme della III declinazione ora neutre come COLOREM, ora maschili come DOLOREM e FLOREM, che sono stati invece introiettati nella classificazione portoghese nella loro forma femminile. Questo processo avviene in Portogallo già alla fine del Cinquecento visto che Duarte Nunes de Leão (1530-1608) utilizza questi tre termini nel suo genere attuale. L'assegnazione di tali forme alla sfera del femminile si deve, a mio avviso, a un'assimilazione analogica con altre forme che hanno avuto ampia

<sup>6</sup> Uso l'espressione di Peter H. Matthews, *Morfologia. Introduzione alla teoria della struttura della parola*, il Mulino, Bologna, 1979 (tit. or. *Morphology. An Introduction to the Theory of Word-Structure*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974: tr. it. Graziella e Diego Zancani), p. 63.

fortuna nel mondo galego-portoghese. In particolare mi riferisco alla formula cortese *Senhor* presa in epoca medievale in prestito dal provenzale e a lungo lasciata in ambito poetico nella sua forma invariata. Tale elemento lessicale, utilizzato da giullari e trovatori, da re e nobili signori, può aver costituito un modello linguistico che è andato poi a incidere su altri lessimi con medesima terminazione. Del resto nell'area gallo-romanza i medesimi termini *douleur* e *couleur* presentano medesimo genere femminile.

Potremmo forse ascrivere a una gerarchizzazione culturale anche la permanenza dal latino al portoghese (in tutta l'area romanza comune solo al sardo) alla sfera femminile della parola *árvore*, da ARBOR. Eppure questo termine, originariamente femminile, nel XVI secolo appare invece in Portogallo come maschile (Duarte Nunes de Leão). Il genere femminile viene ripreso, e in modo definitivo, alla fine del secolo XVI. Ciò fa quindi supporre che su questo termine possa essere intervenuto un fattore di recupero etimologico dovuto a una scelta culturale. Se da un lato potremmo etichettare l'assegnazione del genere a semplici fenomeni evolutivi di tipo morfosintattico, dall'altro non può non interrogarci la logica semantica di assegnamento che viene a celarsi dietro ciascuna classificazione.

### C. RAGGRUPPAMENTI MORFOLOGICI

Gli aspetti morfologici collaborano ovviamente alle assegnazioni gruppalì. I raggruppamenti sono infatti a volte forniti anche da elementi di tipo puramente formale come le marche suffissali: si pensi per esempio ai suffissi *-ung* in tedesco che sono femminili, o *-lein* e *-chen* che sono neutri (assegnando paradossalmente anche a parole quali *Mädchen*, ragazza, e *Fräulein*, signorina, il genere neutro). Il genere in questo caso è quindi identificabile attraverso forme produttive legate al nome quali il suffisso (come le lingue romanze) o il prefisso (come per esempio il finlandese). Una riflessione in questa direzione è applicabile anche ai nomi portoghesi il cui suffisso in *-agem*, a partire dal Cinquecento, determina l'assimilazione al gruppo femminile (*a folhagem*, *a garagem*, *a paisagem*, *a passagem*). Se infatti nel *Leal Conselheiro* di D. Duarte (1433-1438) troviamo ancora espressioni oscillanti come “*outro linguagem*” accanto a “*dereita linguagem*”, nella grammatica di Fernão de Oliveira del 1536 le forme in *-agem* sono già codificate nel loro genere femminile. Rimane tuttavia al maschile il cristallizzato *abencerragem*, ossia il membro degli Abencerragi la cui storia si diffuse nella *Historia de los bandos de Zegrías y Abencerrajes o Guerras civiles de Granada* del 1595.

Il morfema *-agem*, se si configura come sostantivo comune ai due generi nella parola *selvagem* (o/a *selvagem*), sembra avere invece aspetti di ambiguità relativamente al termine *personagem*. Recentemente, soprattutto

<sup>7</sup> Cfr. D. Duarte, *Leal Conselheiro*, pp. 372-373.

to nel portoghese del Brasile (forse influenzato anche dalla forte presenza di Italiani che possono aver determinato un appiattimento sulla tipologia di genere da loro usata) e poi estesosi nel portoghese del Portogallo, il lessema *personagem* sta assumendo una oscillazione classificatoria di genere sempre più forte. Per fare un esempio, in internet - consultato recentemente per questo studio - inserendo il gruppo *o personagem* si sono trovati 5.650.000 risultati, mentre per *a personagem* se ne sono riscontrati solamente 1.250.000, numeri che in un sondaggio protratto per alcuni mesi ha portato alla constatazione che l'uso della forma maschile sta ormai quasi soppiantando quella femminile. La parola *personagem* che veniva utilizzata nella forma femminile indistintamente per la donna e per l'uomo si sta invece sempre più adattando al genere della persona a cui essa si riferisce, distanziando quindi la classificazione femminile - maschile. È vero che il sistema internet presenta una forte percentuale di siti brasiliani rispetto a quelli portoghesi, ma l'uso del maschile è ormai ampiamente penetrato anche nei siti del Portogallo in modo quasi paritario per le due forme (147.000 della forma maschile contro i 169.000 di quella femminile). Per questa parola che indica una categoria umana potrebbe non essere casuale (oltre che per le ragioni suddette) la scelta progressiva di categoria sessuale verso una direzione semantica separata per generi anziché quella morfologica femminile unitaria. La classificazione arbitraria del genere, a volte legata all'ambito morfologico, può quindi venire a subire nel tempo influenze di altro tipo per lo più semantico dove agiscono condizionamenti sociali dovuti a contatti interculturali o a scelte anche collettive.

Un discorso a parte merita il suffisso *-ina* che si configura come terminante femminile di alcuni nomi propri: *Alexandrina, Angelina, Carmelina, Celestina, Clementina, Guilhermina, Joaquina, Josefina, Leopoldina*. Ma il medesimo suffisso è utilizzato anche per rendere al femminile parole come *czar/tsar (czarina/tsarina), heroi (heroína)*.

Del resto, per altre parole terminanti in *-e* (sia per la sfera dell'umano sia per altre categorie gruppali) il portoghese ha optato ora per il genere maschile (*abacate* "avocado", *abade* "abate", *abate* "abbattimento", *abdome/abdómem* "addome") ora per quello femminile come nel caso di malattie (*abartrose, diartrose*), di processi chimici o biologici (*abiogénese*), di materiali (*abiquite/abiquita* 'arseniato di rame', *dinamite, himalaite, grafite*), di termini della flora (*alface*).

Esistono però casi (tra cui alcuni di quelli citati) in cui la chiusa in *-e* ha generato scelte ambivalenti entrando perfettamente nella norma l'uso femminile come quello maschile: *o/a champanhe, o/a champanha*. Oppure casi in cui l'uscita finale si modifica forse per un migliore adattamento al genere, *-a -e: o derma/a derme*, sino a creare confusioni e inversioni d'uso nell'articolo soprattutto a livello informale ma mantenendo entrambi il medesimo significato. Tanto che si arriva alle due diverse forme tra il por-

toghese europeo e quello usato in Brasile in forme quali, rispettivamente, *o duchela ducha*.

A questi andranno affiancati quei vocaboli femminili uscenti in *-e* per i quali l'adeguamento popolare alla forma femminile ha portato il cambiamento di vocale finale: *a pirite* divenuta soprattutto in Brasile *a pirita* (e tutti i suoi derivati: *arsenopirite*, *calcopirite*, ecc.); *a marcassite* passata a *a marcassita*; *a patinete* a *a patineta*.

Nel caso delle parole uscenti nella vocale *-e*, seguita o meno da consonante, l'attribuzione di genere pare subire molta oscillazione soprattutto tra le parole a carattere sanitario. Ma se la variazione di genere risulta già normata in molte parole come *o/a diabete* oppure *diabetes*; *o/a acne*, altre parole risultano invece dai maggiori dizionari ancora assegnate esclusivamente a generi definiti, ferma restando poi l'incertezza nell'uso. Si nota a questo riguardo il caso di *herpes*, sostantivo grammaticalmente maschile secondo la norma: il fenomeno si presenta piuttosto interessante in quanto oggi giorno in internet è utilizzato con una frequenza doppia al femminile rispetto all'uso della forma al maschile<sup>8</sup>. Si potrebbe supporre che l'uso sia dato da aspetti di diatopia, circoscrivendo l'uso della forma femminile soprattutto all'ambito brasiliano, ma la verifica dimostra invece che l'alternanza del genere è presente in tutto l'ambito della lusofonia; altra variante potrebbe essere rappresentata da elementi di diastratia, ma si nota invece il caso di situazioni sicuramente colte in cui ricorre anche l'uso della forma femminile; si potrebbe ipotizzare una flessibilità dovuta alla diafasia ma constatiamo come gli aspetti dell'oralità e della scrittura non variano tra loro in questo caso; così come si potrebbe assegnare l'uso a varianti diamesiche che non sembrano invece fornire particolari indizi di sistematizzazione dal momento che la problematica è stata rilevata in trasmissioni radiofoniche così come in testi internet, giornali ecc.. Si vedano a mo' di esemplificazione i seguenti passi: il primo è tratto da una delle più note fonti di informazioni in internet, Wikipedia, dove si nota l'alternanza in uno stesso brano tra forma maschile e forma femminile; il secondo è un passo di un dottore brasiliano che usa tranquillamente la forma *herpes* al femminile (site: <http://www.minhavidia.com.br/saude/temas/herpes-simples>. Dr. Vitor Manoel Silva dos Reis):

1. Herpes simples, também denominado apenas herpes, é uma doença viral causada pelo vírus da herpes simples. As infecções são classificadas de acordo com a parte do corpo infectada. A herpes labial afeta a boca ou a face, podendo causar pequenos grupos de bolhas ou apenas inflamação da garganta. A herpes genital pode apresentar sintomas quase imperceptíveis ou bolhas que se rompem e provocam pequenas úlceras, que se curam ao

<sup>8</sup> Si registrano 492.000 usi al femminile contro 182.000 al maschile (rilevamento effettuato tramite google).

fim de duas a quatro semanas. [...] O herpes manifesta-se em ciclos alternados de períodos de doença ativa seguidos de períodos sem sintomas. [...] Entre outras doenças causadas pelo vírus da herpes simples estão o paronígio herpético quando afeta os dedos, queratite herpética quando afeta os olhos, encefalite herpética quando afeta o cérebro, e herpes neonatal quando ocorre em recém-nascidos, entre outras. [...] A herpes genital é considerada uma infeção sexualmente transmissível.

2. A transmissão do vírus da herpes simples se faz principalmente por contato direto entre pessoas, mesmo que não haja lesão ativa. [...] Existem muitas doenças diferentes que podem causar lesões similares à herpes, principalmente na região genital, por isso a consulta com um especialista é tão importante.

#### D. RAGGRUPPAMENTI FONOLOGICI

Accanto a criteri di tipo ora semantico ora morfologico una terza possibilità classificatoria può essere assegnata all'ambito fonologico<sup>9</sup> soprattutto per quanto concerne esseri inanimati: i nomi terminanti nella lettera *-o* atona possono così essere facilmente assimilati al maschile e quelli terminanti in *-a* atona al femminile. Su modelli animati quali, per esempio, *menino/menina*, vengono ascritti al maschile parole, solo per mostrare alcuni termini che si discostano dall'italiano, come *barco*, *banco*, *sapato*, *medo* ecc. (che hanno un corrispettivo italiano femminile: "barca", "banca", "scarpa", "paura"); così come al femminile termini quali *dívda*, *medula*, *rolha* (che hanno il corrispettivo italiano al maschile: "debito", "midollo", "tappo").

A questi però non possiamo non affiancare lessemi che terminano in *-a* pur essendo maschili (come per esempio "*o clima*, *o fantasma*, *o morfema*, *o planeta*"<sup>10</sup>), o, per citarne alcuni divergenti dall'italiano, *o canalha*, *o guia*, *o indígena*, *o mapa* - "la canaglia", "la guida", "l'indigeno", "la mappa"); oppure parole che pur terminando in *-o* sono femminili (come *a mão*, di medesimo etimo latino e stessa risoluzione italiana, "la mano"). In particolare sulla forma *mapa* (dal latino MAPPA, con il significato di "tovagliolo", "panno steso") possiamo dire che nel secolo XVI il termine era femminile come in latino. Il lessema venne assunto nell'ambito maschile prevalentemente nel periodo della monarchia duale e quindi forse per influenza della lingua spagnola dove pur tuttavia oscillò per lo meno sino a Cervantes (1547-1616). Un discorso più complesso riguarda l'assegnazione di genere dei nomi terminanti in *-ão* per i quali risultano essere maschili (a parte il citato caso di *mão*) i lessemi concreti, mentre femminili i cosiddetti

<sup>9</sup> Cfr. Greville G. Corbett, *Gender*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 7-69.

<sup>10</sup> Questi termini sono riportati da Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, *Grammatica portoghese*, LED, Milano, p. 80.

astratti: per cui avremo il femminile *comparação* (“paragone”), *abafação*<sup>11</sup> (“soffocamento”, che si affianca al più comune s. m. *abafo*) - contrari al genere scelto invece dall’italiano - ma il maschile *balcão* (“balcone”) - che all’italiano invece si accosta. L’assimilazione del mondo astratto alla realtà femminile non può non indirizzare ancora una volta a relazioni di tipo culturale che intercorrono tra scelte di genere e sistema classificatorio morfologico.

Se per l’italiano (le cui parole terminano abbondantemente in *-a* e *-o*) l’impianto fonologico può offrire una casistica più facilmente riconoscibile (con tutte le eccezioni del caso, come per esempio “la soprano”), per il sistema portoghese la terminazione in consonante non sempre facilita l’assegnazione (per citare nomi che si discostano dall’italiano: *a baobab*, “il baobab”, *o papel*, “la carta”, *o fim*, “la fine”/“il fine”, *o alcácer*, “la fortezza”, *o alcaçuz*, “la liquirizia”). L’assegnazione del genere ci è data in questi casi solo da determinanti limitrofi a ciascun termine, ossia dall’articolo o da aggettivi che gli dovessero essere affiancati. Alcune considerazioni potrebbero essere avanzate relativamente alla parola *fim* (oscillante nel genere anche in latino): in Portogallo è usata al maschile nei secoli XIII e XIV (D. João I, *Livro da Montaria*, 1358-1433), è poi impiegata al femminile nel secolo successivo per essere infine utilizzata nella sua forma iniziale. Ancora oggi non sono però scarse le oscillazioni tra maschile e femminile soprattutto in espressioni quali *o fim do mundo/a fim do mundo* (anche se questa seconda formula è considerata come appartenente al registro più popolare e meno sorvegliato).

Un caso particolare ma a questi assimilabile è dato dalle parole terminanti nelle vocali toniche *-i* e *-u*, seguite o meno da consonante, il cui genere per un italofono non è identificabile immediatamente: *o abacaxi* (“l’ananas”), *o abatis* (“l’abbattuta”), tra le tante.

In termini popolari non sono pochi i casi di livellamento di genere a vantaggio del femminile per tutte quelle parole che terminano in *-a*, come *planeta*, *fantasma*, *cometa* che per il portoghese standard sono invece maschili. Medesima casistica si può rilevare con alcune parole uscenti in *-a* come quelle legate al mondo della sanità quali *eczema* o *aneurisma* di genere maschile il cui uso sporadico al femminile sembra più determinato dall’uscita in *-a* (quindi di tipo fonetico) che non da altri fattori. Alle 2.630 occorrenze di “*a eczema*” presenti su *google*, cui dovremo ovviamente sottrarre tutti quegli abbinamenti nati dalla combinazione preposizione *a* + sostantivo, contro le 32.500 dell’uso nella forma maschile, conferma nettamente come l’attrazione più che per contenuto semantico sembra data da aspetti di altro tipo. E per quanto concerne la parola *aneurisma* di genere maschile la forma femminile sembra più presente in *chat* con linguaggi

<sup>11</sup> Esiste tuttavia anche il termine *abafadura*, s. f.

familiari e poco controllati che non in contesti di tipo scientifico e professionale. Che le forme maschili uscenti in *-a* vengano spesso usate in modo confuso anche nella forma femminile lo dimostrano parole come *diadema*. In entrambi le occorrenze la casistica sembra comunque totalmente orientata verso il mondo dell'informalità: nel <http://www.dicionarioinformal.com.br/diadema/> si trovano così espressioni quali «*A diadema ostentada no casamento da princesa era um Cartier*».

Non possiamo considerare alcune varianti locali, soprattutto nella zona di confine con la Spagna, dove alcune parole assumono il genere della lingua vicina, in particolare per *sal, mel, leite* che in portoghese sono maschili mentre in alcune zone di frontiera assumono valore femminile. Discorso a parte merita invece il sostantivo MARE neutro della terza declinazione in latino, passato a maschile in portoghese pur mostrando invece tracce di femminile (come in francese e come alcune accezioni dello spagnolo) in composti come *baixa-mar* “bassa marea” e *preia-mar* “alta marea”.

In questo contesto possono essere contemplate anche quelle parole che presentano incertezza nella loro attribuzione, vedendosi assegnate - un po' per diastria un po' per diatopia - ora al genere femminile ora a quello maschile più o meno accettati dalla norma. Alcuni esempi possono anche chiarire la causa dell'alteranza di genere. Il frutto *guaraná*, per esempio, appartiene al genere maschile, ma, ricavandosi da esso succhi di frutta con il genere femminile (*a guaraná*) per analogia con altre note bibite come a Coca Cola, a Pepsi, ecc., passa spesso a essere usato al femminile, facilitato ulteriormente dalla finale in *-a*. Medesimo effetto produce la parola *sentinela* di genere femminile che viene invece spesso usato al maschile dato il soggetto che ne sviluppa il ruolo. Per comprendere fino a che punto si spinge l'ambiguità d'uso sarà sufficiente prendere in esame la descrizione compiuta in rete da <http://conceitos.com/sentinela/> dove viene definita esattamente l'etimologia della parola al riguardo, cui segue però un articolo ove l'uso che se ne fa è totalmente al maschile: «*O papel do sentinela no exército. [...] Os sentinelas ficam situados no exterior dos quartéis [...]. Se o sentinela não cumprisse com essa função certamente o recinto militar ficaria desprotegido [...]*».

Forse medesimo approccio antropologico potrebbe essere riservato alla parola di genere femminile *libido* (uscente in *-o*) spesso usata popolarmente al maschile o in modo alternato in medesimi contesti. Si veda per esempio il seguente passo tratto dalla rete (<http://www.snqc.org/alimentos-para-aumentar-o-libido/>): «*Ter um libido baixo para homens é muito mais comum do que sabemos e podemos acreditar. [...] Você também sabe que o que você come pode afetar sua libido?*».

Che sia l'ambito a determinare il cambiamento di genere o che sia invece più semplicemente l'antica origine latina del termine uscente in *-EM* (CALCEM), e come tale di ambigua assegnazione, è anche la parola *a cal*

di genere femminile, spesso usata al maschile *o cal* (è il comportamento contrario del termine *o caudal* di genere maschile usato invece a volte al femminile *a caudal*).

Fenomeno diverso ma in parte assimilabile è anche il termine femminile *aguardente* (“l’acquavite”), che viene però popolarmente usato al maschile forse proprio perché (se non se ne vuole vedere esclusivamente la caratteristica uscita oscillante in *-e*) consumato in ambiti prevalentemente e stereotipatamente frequentati da uomini. Anche altri prodotti particolarmente legati al mondo maschile se terminanti in *-e* subiscono oscillazione di genere passando da femminili a maschili: si vedano per esempio i casi già citati come parole afferenti al genere femminile uscenti in *-ite*, come *dinamite*, *grafite*, che a volte popolarmente vengono usate al maschile. Non sembra riguardare invece questa logica socio-antropologica il termine femminile di *alface*, “lattuga”, che viene usato anche usualmente nella forma maschile, tanto che uno dei siti più frequentati in termini didattici (<https://duvidas.dicio.com.br/o-alface-ou-a-alface/>) sente la necessità di dover ricorrere alla seguente spiegazione:

A forma correta de escrita da palavra é a alface, porque a palavra alface é um substantivo feminino. Dizer o alface está errado. Devemos utilizar a palavra alface sempre que quisermos referir uma erva muito usada para fazer salada, normalmente com folhas de cor verde-clara, grandes e lisas.

Exemplos:

Vou jogar esta alface fora porque já está muito murcha.

A alface pode ser comida à vontade por quem quer emagrecer.

Na feira, o preço da alface está muito caro.

A dúvida acerca do gênero da palavra alface surge visto a palavra terminar na vogal e, não havendo vogal que marque o feminino (a) ou o masculino (o). Existem, no português, muitas palavras terminadas em *-e* que apresentam a mesma forma no masculino e no feminino, como o cliente/a cliente, o agente/a agente, o estudante/a estudante,... Contudo, esta regra não se aplica à palavra alface, nem a muitas outras palavras da língua portuguesa, que têm um gênero definido: a mascote, o doce, a face, o lance,...

A errada utilização da palavra alface no masculino também sofre influência da designação do conjunto das suas folhas como o pé de alface.

Exemplos:

Esta alface está muito bonita.

Este pé de alface está muito bonito.

A quanto qui esposto si può forse anche ritenere che l’uso dell’articolo maschile di fronte alla parola *alface* potrebbe essersi determinato nel tempo anche per evitare la cacofonia nell’incontro delle due *a* (articolo + iniziale di parola).

### 3. COMPORTAMENTO DI PAROLE COMBinate (CONCORDANZA)

La classificazione dei nomi per genere determina spesso il comportamento di categorie di altre parole combinate con i nomi stessi. Nelle lingue indoeuropee in base al genere del nome (e non per tutte nella medesima misura) vengono cioè modificate anche alcune parti del discorso strettamente connesse con il termine preso in esame: la combinazione o concordanza, qualora attivata, investe soprattutto campi quali l'aggettivo, l'articolo e il pronome. Si pensi per esempio all'inglese dove non varia l'articolo, variando eventualmente solo alcuni aggettivi e pronomi come i possessivi. In altre realtà idiomatiche, come in alcune lingue bantu e caucasiche, in base alla classe nominale di appartenenza vengono invece modificati anche altri elementi, quali per esempio il verbo e la preposizione. Il rispetto della concordanza, ove presente, rientra nel sistema linguistico di processi codificati la cui flessione è soprattutto a favore del sostantivo modificatore maschile in qualsiasi posizione esso si venga a collocare (p. es.: *le mele e i limoni sono maturi; i limoni e le mele sono maturi; as maçãs e os limões estão maduros; os limões e as maçãs estão maduros*). nettamente diverso è il comportamento della concordanza nella fase dell'oralità in cui l'aggancio grammaticale avviene invece per lo più sull'ultimo elemento del discorso per cui *as maçãs e os limões estão maduros; ma os limões e as maçãs estão maduras*.

#### A. FORME -ÊS, -OL

Anche la flessione aggettivale combinatoria ha comunque avuto nel tempo un suo percorso di oscillazione: aggettivi terminanti in *-ês* e in *-ol* hanno difatti visto un loro adattamento di genere solamente dopo la metà del XVI secolo: João de Barros parlava di "*lingoa portugues*", Gil Vicente de "*gente Portugues*" e André de Resende utilizzava espressioni quali "*a boa gente espanhol*". Un genere femminile quindi la cui presenza combinatoria non si veniva a riflettere sugli aggettivi circostanti.

#### B. AGGETTIVI UNIFORMI

Anche tra gli aggettivi, così come per i sostantivi, un ampio spazio è occupato dagli aggettivi uniformi, individuabili per la loro terminazione in consonante (p. es. *fácil*<sup>12</sup>, *comum*, *pior*, *simples*, *feliz*), tranne il gruppo *-ês* tonico e *-ol* (di cui abbiamo già parlato), oppure la loro uscita in *-e* (*abaixante*, *abafante*, *abalroante*, *abdicante* "rinunziatario", *abducente*

<sup>12</sup> Si indicano di seguito alcuni aggettivi uscenti in *-l*: *abacial*, *abaixável*, *abalável*, *abandonável*, *abdicável*, *abdominal*, *abismal/abissal* (reso invece maschile nei concorrenti *abismoso* e *abissico*), *austral*, *banal*, *boreal*, *brutal*, *casual*, *central*, *especial*, *final*, *imperial*, *impessoal*, *infernal*, *magistral*, *material*, *meridional*, *municipal*, *musical*, *ocidental*, *oriental*, *piramidale*, *presencial*, *racional*, *setentrional*, *transcendental*, *usual*.

“adducente”, *aberrante*, *abjurante* “chi abiura”, *abnorme*, *alegre*, *humilde*, *triste*, così come tutti gli aggettivi in *-ense* che definiscono appartenenza, p. es. *fluminense*, *parisiense*, ecc.).

#### 4. IL GIOCO DEI SUFFISSI NEL CAMBIO DI GENERE:

-O/-MENTO/-DOR VS -ÇÃO/-DURA/-DELA/-ANÇA

Numerosi sostantivi, nati da neologismi creatisi nel tempo o da prestiti o da classicismi - solo per citare alcuni fenomeni che li possano aver generati-, presentano un loro sinonimo di diverso genere come per lasciare al locutore l'opzione nella scelta da effettuare. Per citare alcuni di essi si vedano per esempio i seguenti gruppi: *abafamento*, *abafo* vs *abafação*, *abafadura*; *abaixamento* vs *abaixadura*; *abalançamento* vs *abalançada* (“slancio”, “coraggio”); *abanação* vs *abanadela*, *abanadura* (“scossa”); *abandalhamento* vs *avandalhação* (“avvilimento”, “degradazione”); *abasto* vs *abastança* (“abbondanza”), ecc.

#### 5. IL CAMBIO DI SIGNIFICATO CON CAMBIO DI GENERE

Dobbiamo infine considerare quel gruppo, non scarsissimo, di parole che cambiano significato nel cambiare genere. Alcuni casi:

- *cabeça* che al maschile indica il capo di un gruppo o di un partito, e al femminile la parte del corpo;

- *caixa* che al femminile indica la cassa, ma al maschile chi lavora dietro la stessa cassa;

- *cisma*, con il valore di scisma al maschile ma di idea fissa, mania, preoccupazione al femminile;

- *corneta*, che significa cornetta al femminile, ma trombettiere al maschile;

- *cura* per indicare il prete, il curato, il sacerdote al maschile, e la cura (medica o di altro genere) al femminile;

- *grama*, il cui significato al femminile corrisponde alla pianta graminacea e più in generale all'erba, mentre al maschile indica l'unità di peso corrispondente alla parola italiana “grammo”. Non è difficile rilevare tuttavia che l'uso frequente che viene fatto di quest'ultimo significato sia adattato al femminile: per cui invece del corretto *trezentos gramas* si sente spesso dire *trezentas gramas*;

- *guarda*, con valore di “guardia” se al maschile, e di “affidamento” se al femminile (p. es. “*A guarda da criança concedida ao pai*”);

- *lente* come professore universitario al maschile, ma con lo stesso significato italiano di “lente” al femminile.

Per alcuni termini il cambio di genere, su latino, ripercorre le stesse differenze della lingua italiana: *o/a moral* “il morale, la morale”; *capital* “il capitale, la capitale”; *coral* “il corallo/la corale, il coro”; *rádio* “il radio, la radio”. Al contrario, se per l'italiano spino e spina sono usati in contesto

piuttosto equivalente in portoghese *espinho* si riferisce prevalentemente a “spine” nell’ambito della flora e *espinha* è usato invece per le spine di pesce.

Ancora più articolata è la parola già citata *guia* che al femminile è da intendersi, tra le altre cose, come l’atto di guidare, di governare, di dirigere; lo stradario; la briglia del cavallo; e al maschile, secondo il dizionario on-line Priberam: «*Livro que contém indicações úteis; [Figurado] Coisa, ideia ou pessoa que orienta; Publicação que pretende o ensino prático de algo*». Ma nel significato di persona che guida un gruppo con scopi turistici o assimilabili, il suo uso di sostantivo uniforme muta secondo l’articolo, avendo così *o guia* se uomo e *a guia* se donna.

## 6. CONCLUSIONI

In questo rapido sguardo si è quindi voluto osservare più da vicino il fenomeno del genere all’interno della lingua portoghese, considerato in alcune delle sue variabili sociolinguistiche, ponendo in particolare l’accento su come a volte le forme scelte dal parlante siano commisurate alla dimensione che egli tende a dare, in modo cosciente o meno, al linguaggio stesso. L’ampliamento della casistica e l’esame del ventaglio d’uso nei vari contesti del parlato e dello scritto potranno mettere maggiormente in luce come la questione di genere penetri più di quanto non si creda nella nostra pratica colloquiale di tutti i giorni.

## ESTEREÓTIPOS DE “A MULHER” EM PORTUGAL DOS SÉCULOS XVI A XIX (UM ROTEIRO)

MARIA ANTÓNIA LOPES

### INTRODUÇÃO

A opinião comum atual atribui com frequência a um passado remoto o que foram os estereótipos femininos prevaletentes no século XIX: um ser emotivo, frágil ou mesmo enfermo, mas naturalmente abnegado e dócil, cuja vocação instintiva era a maternidade e o serviço aos outros. Na verdade, essas imagens (ou estereótipos ou representações - não vou entrar aqui nessa discussão) oitocentistas eram diferentes das que haviam dominado os discursos ocidentais desde a Antiguidade, pois antes do Romantismo as elites ideológicas insistiam noutras características: a perversidade e a perigosidade das mulheres, as quais configuravam a sua inferioridade moral. Em comum, partilhavam a crença na sua menoridade intelectual e biológica a carecer de permanente vigilância e proteção. É sobre alguns desses estereótipos de género (de corpo, de personalidade e de funções) que este texto se debruçará.

Os discursos constroem ideias fora da realidade concreta, mas também eles se tornam realidade vivida (e não só pensada) porque modelam comportamentos. E estes, por sua vez, podem forçar à mudança das representações mentais. Como se exercem essas relações dialéticas entre o pensado e o vivido<sup>1</sup> em espaços, tempos e grupos sociais concretos, é investigação muito mais árdua do que esta que se propõe. Os estereótipos partem da convicção de que todas as mulheres se integram numa essência atemporal, decorrente do primado biológico e/ou religioso-moral, que as configura completamente. Não há, portanto, mulheres sujeitos da História, mas o “eterno feminino” determinado por uma ordem cosmológica, imutável, inquestionável. Essência/identidade feminina que tantos de forma inconsciente ainda perfilham, mesmo no meio académico, sendo bem revelador o uso não refletido do singular “a mulher”.

Quando em 1987 apresentei a minha tese de Mestrado *Mulheres, espaço e sociabilidade*<sup>2</sup>, com o capítulo introdutório «O discurso normativo preexistente», o tema estava pouco explorado, embora não inédito<sup>3</sup>. Referi-me,

<sup>1</sup> Faço esta distinção apressada apenas por facilidade de linguagem porque o pensamento (espontâneo ou meditado) é tão vivido e tão real como a ação.

<sup>2</sup> Publicada dois anos depois: Maria Antónia Lopes, *Mulheres, espaço e sociabilidade. A transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*, Livros Horizonte, Lisboa, 1989.

<sup>3</sup> Remeti então para Ângela Mendes de Almeida, Maria Helena Vilas-Boas e

então, muito brevemente, a autores dos séculos XVI à primeira metade de Setecentos que opinaram sobre mulheres: Gonçalo Fernandes Tranco-so, Dr. João de Barros<sup>4</sup>, Rui Gonçalves, Baltazar Dias, Duarte Nunes de Leão, padre António Vieira, Diogo Paiva de Andrada, Martim Afonso de Miranda, D. Francisco Manuel de Melo, padre Bartolomeu do Quental, Luís de S. Francisco, Cristóvão de Almeida, Matias Aires, frei Lucas de St.<sup>a</sup> Catarina, Rafael Bluteau, Félix José da Costa, além da produção feminina (nomeadamente Soror Maria do Céu e Paula da Graça) e, como é óbvio, aos e às que escreveram no período que me ocupava. Passaram 30 anos e este campo de investigação está hoje muito mais trabalhado.

Embora não se insira numa perspetiva feminista nem mesmo na disciplina da História das Mulheres, destaco o livro de Maria de Lurdes Fernandes *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*<sup>5</sup>, além de várias obras de outros estudiosos que se têm debruçado sobre o pensamento de autores concretos acerca das mulheres ou sobre mulheres escritoras<sup>6</sup>. Possuímos também agora importantes instrumentos de trabalho, entre os quais realço *Um século de periódicos fe-*

---

Alvim, Charles Ralph Boxer, Raymond Cantel, Jacinto do Prado Coelho, Maria da Luz Marques da Costa, João Palma Ferreira, Violeta Crespo de Figueiredo, Fernando Taveira da Fonseca, Ester de Lemos, Sebastião Tavares de Pinho, Mendes dos Remédios, Maria José Moutinho Santos, Maria Beatriz Nizza da Silva, Maria Regina Tavares da Silva, Carlos Veloso.

- <sup>4</sup> Costuma ser indicado com o título académico para o distinguir do homónimo contemporâneo autor da *Gramática* e das *Décadas*.
- <sup>5</sup> Instituto de Cultura Portuguesa/FLUP, Porto, 1995. São também importantes muitos outros seus artigos.
- <sup>6</sup> Conceição Flores, *As Aventuras de Teresa Margarida da Silva e Orta em terras de Brasil e Portugal*, Opção, Natal, 2006; Raquel Bello Vásquez, *Mulheres do século XVIII. A Condessa de Vimeiro, Ela por Ela*, Lisboa, 2006; José Eduardo Franco, Maria Isabel Morán, *O Padre António Vieira e as mulheres. O mito barroco do universo feminino*, Campo das Letras, Porto, 2008; Maria Luísa Malato Borralho, “Por acaso hum viajante...”, *A vida e a obra de Catarina de Lencastre, 1.<sup>a</sup> viscondessa de Balsemão (1749-1824)*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2008; Betina dos Santos Ruiz, *A retórica da mulher em polémicas de folhetos de cordel no século XVIII. Os discursos apologéticos de Paula da Graça, Gertrudes Margarida de Jesus, L.D.P.G. e outros (quase anónimos)*, tese de Mestrado apresentada à FLUP, Porto, 2009; William de Souza Martins, *Representações femininas na obra do padre Manuel Bernardes (1644-1710)* in «Locus: Revista de História», 2011, n. 2, v. 17, pp. 35-55. Panorâmicas gerais, mas carecendo de boa sustentação ao nível da Historiografia, podem encontrar-se em Teresa Joaquim, *Menina e Moça. A construção social da feminilidade, séculos XVII-XIX*, Fim de Século, Lisboa, 1997 e em Luísa Marinho Antunes, *A malícia das mulheres. Discursos sobre poderes e artes das mulheres na cultura portuguesa e europeia [da Antiguidade ao século XX]*, Esfera do Caos, Lisboa, 2014.

*mininos: arrolamento de periódicos entre 1807 e 1926* de Maria Ivone Leal e *A mulher. Bibliografia portuguesa anotada (1518-1998)* de Maria Regina Tavares da Silva<sup>8</sup>, guia indispensável a precisar de ser continuado com a produção científica que se seguiu. Saliento também as antologias de textos femininos organizadas por Isabel Morujão<sup>9</sup> e Vanda Anastácio<sup>10</sup>, além da produção ensaística destas duas autoras, a primeira especialista na literatura monástica feminina dos séculos XVI-XVIII e a segunda na obra e figura da marquesa de Alorna<sup>11</sup>.

### 1. MISOGINIA MULTISECULAR NO OCIDENTE EUROPEU

Trace-se rapidamente o pano de fundo em que surgiram os textos portugueses sobre as mulheres<sup>12</sup>. O discurso dos teólogos, médicos e juristas caracterizava, desde a Antiguidade, o ser feminino como um ser inferior, preso à *imbecillitas* da sua natureza corrompida. A depreciação crescente das mulheres na cultura ocidental resultou da ação conjunta desses três tipos de intelectuais. Partia-se do mito do pecado original e da expulsão do Paraíso por culpa da primeira mulher, para se concluir que as mulheres (“a mulher”, como se dizia, porque partilhavam todas a mesma essência inata) eram malévolas por natureza, além de responsáveis pelo sofrimento humano. Como se sabe, Agostinho de Hipona (354-430) agravou as consequências desta falta primeira e associou-a ao pecado sexual. Tanto ele como os textos patrísticos que o precederam, demonizaram a sexualidade

<sup>7</sup> Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, Lisboa, 1992.

<sup>8</sup> Edições Cosmos, Lisboa, 1999.

<sup>9</sup> *Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII (impressos)*, in «Lusitania Sacra», 1995, 7, 2ª série, pp. 253-338.

<sup>10</sup> *Uma antologia improvável. A escrita das mulheres (séculos XVI a XVIII)*, Relógio d'Água, Lisboa, 2013. Não recolhe apenas autoria feminina, incluindo textos de homens que dissertaram sobre as mulheres.

<sup>11</sup> Além dos artigos, ver em especial os livros: Vanda Anastácio, *A marquesa de Alorna (1750-1839)*, Prefácio, Lisboa, 2009 e Isabel Morujão, *Por trás das grades. Poesia conventual feminina em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2013.

<sup>12</sup> Súmula a partir de (e para quem remeto): Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*. *Une cité assiégée*, Hachette (Poche), Paris, 1999 [1978]; M. A. Lopes, *Mulheres, espaço e sociabilidade*, op. cit.; Gisela Bock, *Le donne nelle storia europea*, Laterza, Roma, 2008 [2000]; Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, *Les femmes à l'époque moderne (XVe-XVIIIe siècles)*, Belin, Paris, 2003; Merry Wiesner-Hanks, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015 [2008]; Scarlett Beauvalet-Boutouyrie, Emmanuelle Berthiaud, *Le rose et le bleu. La fabrique du féminin et du masculin*, Belin, Paris, 2016.

de, no que seguiram tendências filosóficas gregas, afastando-se aqui da doutrina judaica comum. Assim com facilidade encontramos na Patrística expressões fortemente misóginas. «Mulher, és a porta do diabo. Persuadiste aquele que o diabo não ousava atacar de frente. Foi por tua causa que o filho de Deus teve de morrer; deverias andar sempre vestida de luto e de andrajos», escreve Tertuliano (c.160-c.220). «Adão foi induzido ao pecado por Eva e não Eva por Adão. É justo que aquele que foi induzido ao pecado pela mulher seja recebido por ela como soberano», afirma, por sua vez, Santo Ambrósio (340-397). E podemos ler em São João Crisóstomo (349-407): «em meio a todos os animais selvagens não se encontra nenhum mais nocivo do que a mulher». Quanto a Santo Agostinho, afirma que a alma de homens e de mulheres é igual, mas o corpo destas, contrariamente ao masculino, não reflete a alma, impedindo o exercício da razão e da espiritualidade. A mulher, encerrada no seu corpo animalesco, padece de *imbecillitas*. Assim se arreigou um profundo desprezo pelas mulheres a quem se recusavam as capacidades dos homens. Ora, todos estes padres da Igreja continuaram a ser citados até ao século XX.

Um tipo de raciocínio muito vulgar nas Idades Média e Moderna, verdadeiro malabarismo intelectual que decorria do poder quase mágico que se atribuía às palavras e ao Latim, era o de tomar o signo significante pelo signo significado. Ensinava-se que mulher (MVLIER) era claramente o acrónimo de Maldade/Vaidade/Luxúria/Ira/Fúria (Eríneas)/Ruína. Ou, noutro jogo de palavras, este do oratoriano português Manuel Bernardes (1644-1710): «não sem razão corpus e porcus, e no italiano, como nós, corpo e porco, e no espanhol cuerpo e puerco, no francês corps e porc, se parecem no nome, porque também se parecem na condição, amando por delícias as imundícies»<sup>13</sup>.

Por sua vez, o saber médico da Antiguidade também pontificou durante as Idades Média e Moderna. Assentava essa ciência no pressuposto da existência nos organismos humanos de quatro humores ou fluidos (sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra) e de quatro qualidades (quente, frio, seco e húmido) que influenciavam o corpo e o temperamento. Segundo o pensamento aristotélico e galénico, tudo o que é quente e seco é superior ao que é frio e húmido (a parte débil, doente) porque o calor e a secura fomentavam o uso do espírito, da razão, da força, da criatividade e da honestidade, enquanto o frio e a humidade provocavam a baixeza, o desejo desenfreado, a irracionalidade, etc. Ora, o corpo masculino era considerado quente e seco e o feminino frio e húmido. Além disso, as mulheres eram dominadas pelo útero, órgão com vida própria, um ser vivo dentro delas, embora noutros casos seja descrito como um campo, uma terra.

Quanto à gestação, para Aristóteles (séc. IV a. C.) as mulheres eram

---

<sup>13</sup> Cit. por William S. Martins, *Representações femininas*, op. cit., p. 49.

apenas incubadoras, sendo o homem o único a reproduzir-se. Como seres distintos e superiores que eram, só podiam gerar homens, mas circunstâncias acidentais verificadas na matriz feminina, em certas ocasiões particularmente frias e húmidas, faziam degenerar o sémen e produziam mulheres. Assim, todas as mulheres são machos mutilados e imperfeitos, o que S. Tomás de Aquino (c.1225-1274) irá repetir: «o pai deve ser amado mais do que a mãe, por ser ele o princípio ativo da geração, enquanto que ela é o passivo». Por tal razão, quando um casal só gerava filhas, a culpa era da mulher, cujo útero não funcionava como devia e estragava a boa semente. E por isso, também, se compreendia o repúdio dessa esposa, ou, mais tarde, quando a Igreja impôs a indissolubilidade do casamento, a busca de impedimentos que pudessem sustentar uma declaração de nulidade do casamento.

Já Hipócrates (sécs. V-IV a. C.) e depois Galeno (sécs. II-III), porque acreditavam que a mulher é cópia do homem, exatamente com os mesmos órgãos em estado menos perfeito, defendiam a existência de sémen masculino e de sémen feminino, embora este mais fraco, menos importante, mas responsável pelo sexo da criança. Durante a Idade Média, prevaleceram as teorias médicas aristotélicas, mas gradualmente Galeno vai ganhando importância. Harvey (1578-1657) fala de ovos das mulheres, mas outros, como Leeuwenhoek (1632-1723), reafirmam as ideias de Aristóteles porque com o microscópio conseguiram ver os espermatozoides. Os óvulos só serão identificados em 1827.

Sendo, portanto, as mulheres consideradas entes inferiores tanto ao nível fisiológico, como intelectual, espiritual e moral, a lei não podia equipará-las aos homens. Se o direito de base germânica era menos grave para elas, com a crescente influência do Direito Romano acentuam-se na Idade Moderna as incapacidades jurídicas das mulheres, sobretudo casadas, que irão ainda diminuir no século XIX.

Regressemos aos eclesiásticos. O galego frei Álvaro Pais ou Alvarus Pelagius (c1275-1352), que foi bispo de Silves, escreveu em 1330 uma obra importante sobre a situação difícil que a Igreja então vivia: *De statu et planctu Ecclesiae*. Mas dedica-se também a descrever a personalidade feminina e, baseando-se em textos sagrados, atribui-lhe 102 vícios. A todas as mulheres, porque são perversões inerentes à sua natureza: lascívia, gula, inveja, maledicência, orgulho, ambição, preguiça, etc. Para Jean Delumeau, esta obra é «*le document majeur de l'hostilité cléricale à la femme*»<sup>14</sup>. Foi reeditada nos séculos XV e XVI.

Com a Reforma Católica do século XVI<sup>15</sup> cresce a importância da evan-

<sup>14</sup> J. Delumeau, *La peur en Occident*, op. cit., p. 415.

<sup>15</sup> Porque não interessa à situação portuguesa, não refiro as alterações produzidas pela reformas protestantes, mas sempre direi que, entre ganhos e perdas, as

gelização dos povos, com recurso à catequese, sermão, cânticos, iconografia, prática dos sacramentos. Referindo-me apenas à confissão e à difusão dos manuais de confessores, destaquem-se as *Instruções aos confessores* de S. Carlos Borromeu (1538-1584), que a Igreja reeditou ao longo da Idade Moderna e que transmitia «*la peur panique de la femme et le dogme de sa foncière infériorité*»<sup>16</sup>. Na verdade, era o pânico de sucumbir à sedução. A exaltada e inflexível piedade barroca cultivou o horror da carne, do prazer, e o ideal de vida como Calvário para se obter a salvação. A crença na imundície intrínseca da carne, provocavam repugnância pelo corpo impondo a mortificação. E, é claro, implicava que os homens se afastassem das mulheres, que acima de tudo eram corpos, e nelas próprias a interiorização da culpa e o sentimento de nada valer.

Todavia, desde os finais da Idade Média que se percebera que o recurso à depreciação e insultos permanentes pouco poderiam contribuir para levar as mulheres a ser boas cristãs. E assim surgem textos sobre as qualidades que também elas possuem ou podem desenvolver e que, de imediato, suscitam argumentos contrários. Nasce, para durar séculos, a chamada *querelle des femmes* que é, na verdade, uma *querelle des sexes* e inclui uma *querelle du mariage* e que foi muito mais do que uma simples querela literária<sup>17</sup>. Uma “polémica perenne”, como lhe chama Mónica Bolufer, porque no século XVIII continuava acesa e parecia ser, para muitos coevos, uma preocupação central do seu tempo<sup>18</sup>. Na verdade, reacendeu-se, como sucedera também no Renascimento. E não por acaso: é que nessas épocas fecundas em transformações e acréscimo de dignidade da pessoa humana, as mulheres não foram, em geral, contempladas. Por isso o título do clássico texto de Joan Kelly-Gadol, *Did Women Have a Renaissance?* (1977). Não tiveram, pelo menos em muitos aspetos, como não foram abrangidas por muitas conquistas do Iluminismo nem pelos direitos de cidadania conferidos pelas revoluções liberais. Por isso, a periodização tradicional da Historiografia pouco respeita à situação real das mulheres. Nessas épocas de avanços civilizacionais para os homens (na verdade, apenas para alguns segmentos minoritários), o que sucedeu às mulheres dos grupos sociais que deles participaram e beneficiaram, foi que o fosso aumentou entre elas e o outro sexo. Por essa razão fundamental e porque o ambiente era propício aos questionamentos, nesses períodos de mudança de para-

---

imagens e vivências concretas das mulheres protestantes não melhoraram mais do que as das católicas.

<sup>16</sup> J. Delumeau, *La peur en Occident*, op. cit., p. 423.

<sup>17</sup> Cfr. G. Bock, *Le donne nelle storia europea*, op. cit., pp. 7-50.

<sup>18</sup> Mónica Bolufer, *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, Institució Alfons el Magnànim/Diputació de València, València, 1998, p. 11.

digmas o debate sobre a posição relativa entre os sexos e as suas auto e hetero-representações explode.

## 2. ESTEREÓTIPOS FEMININOS PORTUGUESES (SÉCS. XVI-XVII)

É num desses contextos de *querelle des femmes* que se insere o folheto quinhentista português *A malícia das mulheres*, de Baltazar Dias (?-c.1540), reeditado até ao século XIX e que reproduz todas essas imagens femininas negativas muito divulgadas. É também nele que se explica e compreende a publicação de outros livros como o pioneiro *Espelho de casados* (1540) do Dr. João de Barros (depois de 1553) que, ao fazer a apologia do casamento, apresenta uma visão muito favorável das mulheres, e os também pioneiros *Privilégios e prerrogativas do género feminino* (1557) de Rui Gonçalves (?-c.1557) e, num outro ambiente de querela posterior, a *Bondade das mulheres vendicada e malícia dos homens manifesta* (1715) de Paula da Graça (?-1730?)<sup>19</sup>, todos claramente filóginos, tal como o são Félix José da Costa (1701-pós1760) na sua *Ostentação pelo grande talento das damas contra seus émulos*, de 1741, onde defende a superioridade intelectual feminina, assim como o faz Gertrudes Margarida de Jesus (?-1761?) nas suas primeira e segunda *Carta apoloética em favor e defesa das mulheres* (1761).

Sublinho duas constantes nestes textos de orientação filógina: nenhum questiona a subordinação das mulheres casadas, imposta pela Natureza e por Deus. E ao longo dos quatro séculos aqui em apreço poucos conseguiram perspetivar os dois sexos como idênticos. Seres radicalmente distintos, logo seres hierarquizados pela diferença. A questão de sexo superior/inferior era tópico em que inevitavelmente caíam homens e mulheres quando se debruçavam sobre o tema. Paula da Graça, que não reconhece superioridade evidente em nenhum dos sexos, constitui uma das poucas exceções. Mas voltemos aos estereótipos.

Intrinsecamente má, a mulher representava um perigo para os homens, continuava a ensinar-se no século XVII. Dizia o padre António Vieira (1608-1697) que «mulher e fazenda são as duas cousas que mais apartam do Céu e os dous laços do Demónio, em que mais almas se prendem e se perdem»<sup>20</sup>. Considerava-a ambiciosa, vaidosa e sensual e por isso fonte de perdição. A mulher é tagarela, maldizente e lasciva, é interesseira e propensa ao capricho e mau gosto, frequentemente «preguiçosa, golosa, andeja, muito faladeira», como caracterizara Gonçalo Fernandes Tranco-

<sup>19</sup> Inserida no projeto “Obras pioneiras da cultura portuguesa”, preparo neste momento a edição comentada dessas obras do Dr. João de Barros, Rui Gonçalves e Paula da Graça.

<sup>20</sup> Cit. por Raymond Cantel, *La place de la femme dans la pensée de Vieira*, in «Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien», 1965, n. 4, p. 38. Sobre o pensamento de Vieira, ver J. E. Franco, M. I. Morán, *O Padre António Vieira e as mulheres*, op. cit.

so (c1520-1596) uma rapariga cujos defeitos conduziram à morte<sup>21</sup>. Do mesmo sentir é Martim Afonso de Miranda (1ª ½ século XVII), para quem «a mulher é gastadora, irresponsável, vaidosa e amiga do luxo», «facilmente corrompida pela ociosidade» e pelo uso de vestes desonestas «com graves perigos para a sua honra, pois arrasta os homens ao grave pecado da concupiscência». Diogo Paiva de Andrada (1576-1660) acusa-a de «irresponsabilidade, liberalidade, vaidade, ociosidade, amor ao luxo e desejo de ver e ser vista»<sup>22</sup> e o padre Manuel Bernardes (1644-1710) reproduz na *Nova Floresta* este impressionante (e perturbador) repositório:

O que é a mulher?/Naufrágio em terra/Fonte do mal/Tesouro de impureza de malícia/Companhia mortífera/Ruína dos olhos/Morte das almas/Flecha no coração/ Perdição dos jovens/Cetro do inferno/Mestra da concupiscência/Causa diaboli/Repouso da serpente/ Consolo do diabo/Dor inconsolável/ Caminho de fogo/ Malícia incurável/ Ofensa dos que se salvam/Amor vergonhoso/Besta impudente/Ímpeto sumamente imoderado/Violadora dos mais sublimes segredos/Triunfo das trevas/Inspiradora de crimes/ Mestra do prazer/Conselheira do suplício eterno/ Prudência terrena/Cegueira do homem/ Pugna voluntária/Calamidade quotidiana/Naufrágio do homem/Arma do diabo/ Entretenimento diurno/ Hospedagem dos lascivos/ Serpente vestida/Tempestade doméstica/Monstro selvagem/Albergue de adúlteros/Loucura desejada/Morte adornada/Escola de demónios<sup>23</sup>.

Para superarem a animalidade e perversidade naturais, vivendo na sua inferioridade e sujeição, as mulheres tinham um único caminho: seguir o modelo da Virgem Maria. Assim, a mulher ideal devia ser assexuada, passiva, recolhida, silenciosa, obediente, conformada, trabalhadora e modesta. Quando em Portugal dos séculos XVII e XVIII se enalteciam as mulheres, os vocábulos utilizados eram gravidade, sisudeza, modéstia e recato. Mas entre todos os atributos o que conferia maior estima social era a virgindade. As outras virtudes eram subsidiárias dessa. A clausura, a segregação, foi a via incansavelmente proposta por todos os que se dedicaram a preceituar modos de vida às mulheres.

«O edifício não se move do lugar onde o puseram e assim deve ser

<sup>21</sup> *Contos & histórias de proveito & exemplo*, edição fac-similada da impressão de 1575, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1982, f. 2. A obra foi muito apreciada, com sete edições no século XVII e cinco no XVIII.

<sup>22</sup> Carlos Veloso, *Imagem e condição da mulher na obra de autores portugueses da 1ª metade do século XVII* in *A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais*, Instituto de História Económica e Social da FLUC, Coimbra, 1986, vol. II, pp. 261-262.

<sup>23</sup> Original em latim citado em tradução por W. de Souza Martins, *Representações femininas*, op. cit., pp. 36-37.

a mulher, tão amiga de estar em casa, como se a casa e a mulher foram a mesma cousa», sentenciava o padre António Vieira<sup>24</sup>. Duarte Nunes de Leão (c.1530-1608), Martim Afonso de Miranda, D. Francisco Manuel de Melo (1608-1666) e tantos outros, todos exaltam as virtudes da clausura e advogam que mesmo dentro de sua casa a mulher se retire para compartimentos mais discretos quando de visitas.

Mas também se insistia no discernimento, no saber pensar, dizer e estar, a “discrição”. Claro que a sabedoria era saber estar, pensar e dizer como mulher, na obediência, modéstia, paciência, devoção a Deus e ao marido que o representa na Terra, isto é, na interiorização da sua inferioridade, mesmo que cultivadas nas Letras e nas Artes, como já o eram, de facto, as mulheres da realeza e meios cortesãos portugueses dos séculos XV e XVI. Contudo, essa cultura era instrumentalizada para melhor servir a Deus na função que lhes atribuía.

Duarte Nunes de Leão, e é apenas um exemplo, depois de enaltecer as damas portuguesas pela sua honestidade e recolhimento (lugar comum ao tempo) e pelo «grande animo que sempre mostraõ em cousas de sua honra & no governo de suas pessoas & familias» (na tradição bíblica da mulher forte), elogia-as também pela «subtileza dos engenhos para as letras e outras artes»<sup>25</sup>. O severo padre António Vieira na oração fúnebre a D. Maria de Ataíde, em 1649, utilizando um artifício retórico, diz que há três queixosas com este falecimento: a Idade (D. Maria tinha 24 anos), a Gentileza e a Discrição<sup>26</sup>.

Em 1666, Luís de S. Francisco [?-1696] louva a rainha D. Luísa de Gusmão: «muyto perfeyta, sabia, discreta, e valerosa», embora acrescenta que muitas vezes pedia a opinião dos ministros «advertindo-os por algumas vezes, que ella por ser mulher o não entendia»<sup>27</sup>. E Cristóvão de Almeida (1620-1679), dois anos depois, elogia D. Inácia da Silva em termos equivalentes: «Era flor na discrição, era flor na formosura, era flor na nobreza e era flor na virtude», mas acrescenta a sua explicação: era «huma alma de hum varão, que informava o corpo de huma mulher»<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Cit. por R. Cantel, *La place de la femme dans la pensée de Vieira*, op. cit., p. 31.

<sup>25</sup> *Descrição do reino de Portugal*, Simão Thaddeo Ferreira, Lisboa, 1785, pp. 336 e 353 (1ª ed.: 1610).

<sup>26</sup> *Oração funebre que disse [...] no anno de 1649. Nas exequias da senhora D. Maria de Ataíde, filha dos condes de Atouguia, dama do Palacio*, Domingos Lopes Rosa, Lisboa, 1650, pp. 7-8.

<sup>27</sup> *Sermão nas exequias da serenissima rainha de Portugal D. Luiza Francisca de Gusman celebradas na Se de Leiria no anno de 1666 [...]*, Joam da Costa, Lisboa, 1667, pp. 8-9.

<sup>28</sup> *Oração funebre nas exequias da senhora D. Ignacia da Sylva [...] no anno de 1667*, Joam da Costa, Lisboa, 1668, pp. 6-7.

Em 1724 a *Gazeta de Lisboa* noticia a morte de D. Isabel de Castro, condessa de Assumar, descrevendo-a como «dotada de todas as virtudes, que podem constituir huma Matrona, com grande noticia das sciencias, artes e línguas»<sup>29</sup>. Apesar desta pequena incursão no domínio da “intelectualidade” as grandes virtudes propostas continuavam a ser as que estavam há séculos cristalizadas: modéstia, obediência, recolhimento. Em pleno século XVIII (1745) escrevia ainda o frade castelhano Casimiro Díaz: «a mulher é o mais monstruoso animal de toda a Criação»<sup>30</sup>.

### 3. NOVAS PRÁTICAS E NOVAS E VELHAS IMAGENS NO SÉCULO XVIII

#### 3.1. SOCIABILIDADES DE SALÃO

Embora as representações da mulher permanecessem em grande parte as tradicionais, verifica-se em Portugal setecentista uma transformação profunda ao nível dos costumes das classes média e alta.

Na primeira metade da centúria, a generalidade das mulheres portuguesas da nobreza e burguesia vivia enclausurada e segregada de convívio e divertimentos, mas a partir de 1750, e sobretudo de 1770, a situação modificou-se. Mulheres e homens desses grupos sociais começaram a frequentar e a abrir as suas casas às “assembleias” (também conhecidas como “funções” ou “partidas”), conquistando assim o direito à sociabilidade entre si. De espaço feminino de clausura, recato, silêncio e trabalho, muitos lares transformaram-se em lugares de convívio e de manifestações culturais e festivas, onde se socializava em conversações, jogos, bailes, saraus poéticos, teatrais e musicais<sup>31</sup>. Era a estas reuniões lúdicas, conhecidas mais tarde por salões, que em Portugal do século XVIII se chamava assembleias.

Como seria de esperar, o convívio aberto dos dois sexos escandalizava muitos espíritos, que profetizavam a total perdição das mulheres. A escrita satírica (em boa parte em folhetos volantes) encontrou aí um grande

---

<sup>29</sup> «Gazeta de Lisboa», 27 de Janeiro de 1724, n. 4, p. 31.

<sup>30</sup> Cit. por C. R. Boxer, *A mulher na expansão ultramarina ibérica, 1415-1815*, Livros Horizonte, Lisboa, 1977, p. 121.

<sup>31</sup> Cfr. M. A. Lopes, *Mulheres, espaço e sociabilidade*, op. cit.; Maria Alexandre Lousada, *Sociabilidades mundanas em Lisboa. Partidas e assembleias, c. 1760-1834*, in «Penélope», 1998, nn. 19-20, pp. 129-160; Maria Alexandre Lousada, *Novas formas: vida privada, sociabilidades culturais e emergência do espaço público*, in Nuno Gonçalo Monteiro (coord.), *História da vida privada em Portugal. A Idade Moderna*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2010, pp. 424-456; M. A. Lopes, *Sociabilidades de salão no Porto setecentista na obra do Abade de Jazante in Touros, Tragédias, Bailes e Comédias - Espectáculos e divertimentos em Portugal no século XVIII*, página online do Centro de Estudos de Teatro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, <http://www.tmp.letras.ulisboa.pt/cet-publicacoes/cet-edicoes-online/cet-actas>, 2016, pp. 102-111.

filão. Se muitos autores e impressores podiam ser motivados apenas pela oportunidade de negócio, uma vez que esses textos tinham público garantido, outros sentiriam genuína indignação. E como é típico da sátira de costumes, que mais não é do que polícia de costumes, exageravam-se as condutas que se criticavam e a sua difusão social. Frise-se que persistiram sempre os tipos de mulheres e homens cujas vidas decorriam segundo os parâmetros de inícios do século. É impossível um cálculo da proporção entre os dois modelos antagônicos, até porque os tipos híbridos deviam abundar.

Claro que a educação feminina mudou. Não como fruto de um projeto pedagógico, nem sequer da abertura de colégios para raparigas, que não houve, mas consequência da nova sociabilidade urbana a exigir mulheres prendadas que soubessem conversar e agradar. A nova educação feminina, que visava objetivos precisos e diferentes dos propostos pelos pensadores pedagógicos de então, constava de matérias destinadas à aplicação imediata na vida social e mundana: música, dança, literatura, línguas vivas. Mesmo a baixa burguesia adotava o novo estilo. A comédia *Loucuras da moda* de José Soares de Avelar<sup>32</sup> é uma violenta condenação do novo tipo de educação dado às raparigas. A “moderna” aprende a tocar, cantar e dançar, convive aberta e intimamente com os mestres que a arrastam à perdição. Contraposta era a rapariga modelar: grave, modesta, sem vontade própria, passando os dias em casa a costurar e a ler (livros devotos, por certo) sem que mestre algum fosse admitido em sua casa. Estes dois tipos de raparigas serão incansavelmente confrontados. Mas, ao que parece, a mulher moderna era cada vez mais apreciada, como agastadamente denunciavam os papéis volantes.

Estas mulheres abriram um período de tensão no relacionamento do discurso normativo, que as enquadrava, com as práticas sociais que passaram a adotar. Representando-se a si próprias como seres sociáveis - para quem o entretenimento, a alegria de viver, o domínio de dotes culturais e artísticos, a convivência com mulheres e homens e a recusa da estrita submissão ao marido se assumiram como formas de realização pessoal -, impuseram ao outro sexo a reformulação das suas representações sobre a mulher, sobre si próprio e sobre o relacionamento dos sexos ou obrigaram-no a contestar os papéis que a mulher se atribuía a si e ao homem. Na verdade, o protótipo ideal manteve-se, mas as atitudes, as reações espontâneas mudaram, apresentando-se, em muitos aspetos, em contradição com os valores que ainda se sustentavam. E, por isso, o discurso normativo atuou em força. Havia que lembrar os valores sempre celebrados, havia que mostrar a contradição das atuações.

A chamada literatura de cordel desempenhou nesta resistência um

<sup>32</sup> *Loucuras da moda: comedia composta por Luiz Alvares, e Azeredo em Lisboa no anno de 1774*, Simão Thaddeo Ferreira, Lisboa, 1783.

papel importante pelo vasto público que atingia. O riso, a exploração do ridículo, da caricatura, foram utilizados profusamente. Tome-se como exemplo *A mulher reformada e o marido satisfeito. Obra alegre, moral e recreativa*<sup>33</sup>. Condena-se à mulher estar à janela, usar toucados e roupas vistosas e francesas, frequentar assembleias, dançar, ir à rua com frequência, encontrar-se com as amigas (mulheres reunidas que falam de modas e criticam os maridos, pais e vizinhos). A mulher deve viver recatada, gastar pouco e obedecer cegamente ao marido que tem por obrigação educá-la. As assembleias são o cavalo de batalha e os maridos sensatos devem recusar abrir a sua casa a tais desordens. A insistência dos papéis volantes nos defeitos das mulheres, na condenação do trajo e do convívio social ou na obrigatória submissão das esposas revelam simultaneamente um público ávido por trocar dos novos hábitos e a existência destes. A *Malícia das mulheres* do quinhentista Baltasar Dias foi significativamente reeditada até ao século XIX.

Também em outros registos literários se insiste na valorização da tradicional vivência feminina. Umas *Regras para a educação cristã de meninas* vindas a lume em 1783 não seriam anacrónicos nos séculos XVI e XVII, como não o eram também neste sincrético século XVIII. Ao referir-se às raparigas, começava

por salientar a condição inferior do seu sexo por estar a mulher directamente ligada ao pecado. [...] O trabalho doméstico, afastando-a das tentações, era o que convinha ao seu sexo. As companhias eram escolhidas pela mãe que não devia deixá-la ler romances, comédias, poesias [...]. A dança não era aconselhável porque era “um laço do demónio” e a música e os concertos tinham igualmente maus efeitos para as jovens – as árias profanas “excitam as paixões, servem de isca à sensualidade”. A simplicidade do vestir, o desprezo da beleza e horas certas para deitar e levantar eram outras regras a atender<sup>34</sup>.

O pensamento da Igreja sobre a sociabilidade pode ser ilustrado com as palavras de frei António de S. Francisco de Paula Cartaxo (17?-18?) e de frei José de S. Cirilo Carneiro (17?-1837). Diz o primeiro, em 1783, que

as Escrituras santas, o Evangelho, os Oráculos do Salvador e os exemplos dos Santos são humas regras infallíveis porque se devem regular as nossas acções. Ellas reprovaõ os gostos, os deleites, e os divertimentos mundanos. [...] Vejaõ, que fruto para a Alma, ou que proveito para a vida se tira dessas assembléas profanas, em que se passa muita parte da noite com huns taes, ou quaes divertimentos, talvez improprios para o sexo,

<sup>33</sup> Antonio Rodrigues Galhardo, Lisboa, 1785.

<sup>34</sup> Teresa Bernardino, *Sociedade e atitudes mentais em Portugal (1777-1810)*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1986, pp. 110-111.

repugnantes á modestia, opostos aos bons costumes, e contrarios á Salvação<sup>35</sup>.

Frei José de S. Cirilo Carneiro continua em 1811 a exprimir e transmitir a antiquíssima repugnância pelo corpo feminino, fonte de pecado. Provocando «com o vestido de barriga lisa, que os homens nellas vejão, ou encarem o que a ellas mesmas ordinariamente não he licito», as mulheres andam em pecado mortal, concluindo que se deve recusar a absolvição e a comunhão às que praticam essa moda. Que agora as mulheres pretendam frequentar locais públicos, incluindo as igrejas, sem um modesto lenço que lhes cubra a cabeça, é para frei José motivo de grande indignação. A cabeça descoberta tem um profundo e arreigado simbolismo, que o frade compreendia muito bem: «a cabeça nua, descoberta e livre he signal de ter poder e dominio, o que só compete ao homem»<sup>36</sup>.

Mas, como se disse, os tempos eram sincréticos há décadas. Um caso flagrante é o do dramaturgo Manuel de Figueiredo (1725-1801). Tal como a sociedade portuguesa da sua época, em relação às mulheres oscilava entre o mais puro tradicionalismo e a modernidade, entre o catolicismo rigoroso e o espírito das Luzes e se por vezes o vemos revoltar-se com a situação de dependência feminina, vemo-lo, por outras, defender o *status quo ante*. O que não se pode negar a Manuel de Figueiredo é um real interesse que a situação das mulheres lhe desperta, o que é comum à sua época. Consciente da posição desfavorecida das suas compatriotas, frequentemente as lamenta, mas não deixa seguir os raciocínios até às últimas consequências. O teatro de Manuel de Figueiredo revela-nos um discurso já transformado, mas pela sua quase nula projeção não exerceu influência, apesar ter sido o autor setecentista que mais peças de teatro escreveu em Portugal. Os finais do século XVIII são, pois, um tempo de ambiguidades, ambivalências, contradições, um avançar que não avança. As mulheres não conseguiriam alterar substancialmente a sua condição enquanto não demolissem a armação mental em que ainda viviam, em que elas próprias se reviam.

### 3.2. A MÃE EXEMPLAR

Os Iluministas, que proclamaram o direito à felicidade na terra, à igualdade e à liberdade, reafirmaram, na sua larga maioria, os papéis sociais “naturais” dos dois sexos, consignando as mulheres à família com subordinação aos maridos - embora várias mulheres os contestassem, como fez Mary Astell (1666-1731), que argumenta contra John Locke (1632-1704)

<sup>35</sup> *Discurso moraes, e evangelicos sobre vicios, e virtudes*, Francisco Luiz Ameno, Lisboa, 1783, pp. 364-366.

<sup>36</sup> *Carta e resposta sobre o odio dos inimigos franceses e sobre o ornato das mulheres*, Impressão Regia, Lisboa, 1811. Citações das pp. 136 e 170.

e denuncia em 1700: «*If all Men are born free, how is it that all Women are born slaves?*» (*Some Reflections upon Marriage*); ou, no final do século, Olympe de Gouges (1748-1793) com a sua *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791), entre outros textos de cariz político; ou ainda Mary Wollstonecraft (1759-1797), admiradora da teoria política de Rousseau (1712-1778), mas cáustica quanto à sua visão da família e das mulheres. É que para este pensador as mulheres nascem e vivem para agradar e obedecer aos homens e para ser mães, constituindo ambos, marido e filhos, a sua vocação natural, a sua razão de ser e o seu sacerdócio. Com a ampla difusão de *L'Émile* logo após a publicação em 1762, cresce a apologia da função materna idealizada.

Recuemos no tempo, regressando a Portugal. Nos tratados do século XVII dedicados ao casamento, onde exaustivamente se definem os comportamentos e regras a adotar pelas mulheres casadas, a função materna é apenas aflorada, incidindo toda a sua atenção nas relações marido-mulher e no papel económico da esposa que administra a casa. Ser mãe no século XVII implicava o dever de procriar, assegurar a vida, a ordem, o respeito, o *status* e a honra familiar. No século XVIII, mantendo-se essas exigências, acentua-se o imperativo da educação. A educação doméstica é encarada com um interesse cada vez maior, o que conduz à valorização do papel educador dos pais. A mãe ideal será cada vez mais expressamente a boa educadora. A apologia das vantagens de uma certa instrução ministrada às mulheres, tal como Luís António Vernei (1713-1792) e António Ribeiro Sanches (1699-1782) a expõem, tem por objetivo formar mães de família exímias no desempenho de três papéis: esposa, gestora e educadora. Em 1746 Vernei justifica com as razões seguintes a necessidade da educação feminina: «são as nossas mestras nos primeiros anos de vida», «governam a casa e a direcção do económico fica na esfera da sua jurisdição», «o estudo pode formar os costumes» e «uma mulher de juízo exercitado saberá adoçar o ânimo agreste de um marido áspero e ignorante, ou saberá entreter melhor a disposição de ânimo de um marido erudito»<sup>37</sup>. Por sua vez, Ribeiro Sanches esclarece em 1760: «Achei que tratar da educação que devião ter meninas Nobres e Fidalgas merecia a mayor atenção porque por ultimo vem a ser os primeyros Mestres de seos filhos, irmaõs e maridos»<sup>38</sup>. Quanto às manifestações maternas de amor e ternura, se são já louváveis, não deixam de permanecer em segundo plano, consideradas mais como um acréscimo, o meio eficaz para atingir um fim.

---

<sup>37</sup> *Verdadeiro método de estudar*, Sá da Costa, Lisboa, 1952, vol. v, pp. 125-126.

<sup>38</sup> *Cartas sobre a educação da mocidade*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1922, p. 193.

#### 4. MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NO SÉCULO XIX

No século XIX há uma grande transformação neste campo. Na esteira de Rousseau, de toda uma literatura romântica e da difusão dos modelos moral e familiar burgueses, impõe-se o estereótipo da mulher naturalmente abnegada e sofredora, com aspiração instintiva para a maternidade, que é a sua realização suprema. Depois, Freud e os seus seguidores - não conseguindo ultrapassar os preconceitos e convenções no que se refere às mulheres - acentuam esse essencialismo vocacional, remetendo a voluntária não-mãe para o domínio do patológico, além de a culpabilizarem com a interpretação de quase todos os problemas psíquicos dos adultos como consequência de erros da educação materna.

Todavia, se muito mudou no século XIX, muito também permaneceu. Invoco apenas três vultos bem conhecidos da cultura portuguesa oitocentista: Almeida Garrett (1799-1854), Ramalho Ortigão (1836-1915) e Oliveira Martins (1845-1894)<sup>39</sup>. Um bom exemplo da transformação do discurso ao nível da argumentação e da mudança do modelo feminino proposto, mantendo inalterável o objetivo final e grande parte dos pressupostos, podemos encontrá-lo em *Da educação*, de Garrett. Eis, perfeitamente enunciado, logo em 1829, o novo estereótipo feminino:

Não ha certamente para o bello-sexo outra moral diferente da nossa; deu-lhe a natureza os mesmos direitos, impoz-lhe as mesmas obrigações: o que fez a natureza, não alterou a religião; e o que a religião e a natureza estabeleceram, nem a sociedade civil tinha jus de mudar, nem actualmente e de facto a alterou. Mas para o exercicio dos mesmo direitos, para o cumprimento das mesmas obrigações, a natureza deu á mulher meios diferentes dos que deu ao homem. A fôrça que Deus poz no braço do homem, está nos labios e nos olhos da mulher. A fortaleza e a decisão são o vigor do character masculino; a generosa resignação, a gentil deferencia, a constancia no sofrimento e nas privações, são o vigor, não menos poderoso e efficaz, da indole feminina.

As mulheres são, pois, seres abnegados que vivem para a felicidade dos seus, preparando as filhas para essa função redentora, numa inalterável e

<sup>39</sup> Por carência de espaço, sobre o século XIX limito-me a esta incursão. Remeto para Joel Serrão, *Notas sobre a situação da mulher portuguesa oitocentista in A mulher na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais*, Instituto de História Económica e Social da FLUC, Coimbra, vol. II, 1986, pp. 325-352; Irene Vaquinhas, *“Senhoras e mulheres” na sociedade portuguesa do século XIX*, Colibri, Lisboa, 2000; Irene Vaquinhas, *As mulheres no mundo contemporâneo*, Faculdade de Letras, Coimbra, 2005; Ana Maria Costa Lopes, *Imagens da mulher na imprensa feminina de oitocentos. Percursos de modernidade*, Quimera, Lisboa, 2005; Elen Biguelini, *“Tenho escrevinhado muito” Mulheres que escreveram em Portugal (1800-1850)*, Coimbra, tese de doutoramento apresentada à Universidade de Coimbra, 2016.

perpétua sucessão de gerações femininas. A natureza da mulher mudou. Agora caracterizava-se pela “generosa resignação”, “gentil deferência”, “constância no sofrimento” e não pela perversidade e predisposição para conduzir o homem à perdição eterna. Mulher-anjo, espécime que a chamada família burguesa irá cultivar e propagandear entre as classes desfavorecidas, que precisavam de ser ensinadas e moralizadas - o que se fará com notável persistência e longevidade (de notar o combate inglório) e de que são modelares as organizações femininas dos regimes ditatoriais do século XX<sup>40</sup>. O *cliché* da força feminina na doçura e na abnegação irá impor-se de tal forma que ainda hoje é comum e é nele que se pensa quando se evoca a figura de “a mãe” e quando se referem os estereótipos femininos “do passado”, um passado vago que não se localiza.

Não reconhecendo ou não admitindo publicamente incapacidades intelectuais nas mulheres, Garrett baseia o seu repúdio da mulher erudita, autora ou estadista na vocação natural da maternidade. A mulher deve ser confinada ao lar e à dependência do homem porque nasceu para ser mãe. Apela, pois, à natureza. O autor, homem inteligente e culto e filho de outra época, não caía na grosseria de lhe negar capacidades nem de a invetivar brutalmente à obediência: não se deve dizer que a mulher tem de servir o homem, afirma, porque «nem é galante, nem polido nem justo», mas sim «que a mulher deve estar em certa sujeição ao homem». Tal sujeição não decorre da superioridade física masculina, pois também não é esse princípio que rege a supremacia dos homens entre si,

mas porque a sociedade, para a qual nos creou a natureza e fóra da qual não podêmos viver, exige uma actividade e quantidade de serviços com que a mulher não póde porque essencialmente foi moldada pela natureza para mãe. Tire a circunstância da gravidação, e todas as outras conseqüências que acompanham a maternidade, e a mulher fica perfeitamente igual ao homem. Quanto mais perfeito é o estado da civilização, tanto é mais sensível e marcada esta única diferença moral dos sexos.

O que não deixa de ser paradoxal é considerar que quanto mais evoluída é uma sociedade mais natural ela é. Garrett refere-se às sociedades selvagens afirmando não se distinguem aí as funções dos homens e das mulheres, classificando-as por essa característica como antinaturais. E o mesmo sucede nas sociedades em «estado de decadência», de que são exemplos o final do império romano, Constantinopla dos Paleólogos e a França revolucionária, «em que a civilização degenerou já em dissolução e

<sup>40</sup> Para o caso português ver Irene Flunser Pimentel, *Mocidade Portuguesa Feminina*, A Esfera dos Livros, Lisboa, 2007; Irene Flunser Pimentel, *A cada um o seu lugar. A política feminina no Estado Novo*, Temas e Debates/Círculo de Leitores, Lisboa, 2011; Irene Flunser Pimentel, Helena Pereira de Melo, *Mulheres portuguesas* [sécs. XIX e XX], Clube do Autor, Lisboa, 2015.

se corrompeu [... com] a mulher abandonando a domesticidade e o recato». Então, «deixa de ser mãe, para que a natureza a formou; é erudita, é auctora, é estadista é tudo menos *mulher*»<sup>41</sup>.

Avancemos algumas décadas e leiam-se *As Farpas* de Ramalho Ortigão, autor que com tanta frequência caracteriza e normatiza o comportamento das mulheres. Para ele as mulheres são esposas e mães. Nada mais. Escreve ele em 1873, ao insurgir-se com a recatolização que se verificava no Porto: «Desviar, sob qualquer pretexto que seja, a atenção da mulher dos interesses da família é cometer para com a moral um sacrilégio. A casa conjugal também é um templo e a maternidade uma religião»<sup>42</sup>. Quando as raparigas começam a fazer o liceu, Ramalho explode (1877): «Levar a exame! Só a palavra é um ultraje da dignidade feminil!»<sup>43</sup>. Defende que o Estado devia proibir todos os exames de instrução primária e secundária às pessoas menores ou não emancipadas do sexo feminino. A instrução que se dá às raparigas corrompe-as. As línguas não ensinam nada, são apenas meios. A educação elementar deve assentar em: 1) Curso de asseio e de arranjo; 2) Curso de cozinha; 3) Contabilidade, escrituração e economia doméstica. Noutra *farpa* de 1878 enaltece as mulheres da sua infância que nunca leram Proudhon ou Taine. E afirma: «a mais nobre missão da mulher é, como diz Michelet, a de alimentar o homem»<sup>44</sup>.

Mas as mulheres são débeis, insistiam outros. Falava-se cada vez mais de histeria como doença provocada pelo útero (*hystera*), da fragilidade nervosa inerente à condição feminina, o que fazia das mulheres seres emocionalmente instáveis. E sustentava-se agora a asserção da sua inteligência inferior com o argumento científico do tamanho do cérebro. Grandes intelectuais portugueses subscreviam a definição de Michelet (1798-1874), segundo a qual a mulher é uma doente. Escreve Oliveira Martins na década de 1880 que a mulher precisa sucessivamente do pai, do marido e do filho, pois eles são os médicos que cuidam da sua «doença constitucional». As mulheres, declara, são «seres impressionáveis, doentios, mais ou menos histéricos»; «por sobre enferma, a mulher é débil, no corpo, no espírito».

---

<sup>41</sup> Citações das pp. 204, 206, 207, 208 da 2ª ed. (Viuva Moré, Porto, 1867).

<sup>42</sup> *As Farpas II. As Epístolas*, Clássica Editora, Lisboa, 1988, p. 92. Neste século XIX houve opiniões masculinas distintas. O mais arrojado foi José Joaquim Lopes Praça (1844-1920), professor de Direito com obra importante nessa área, que no ano anterior a esta *farpa* da Ramalho publicara o livro *A mulher e a vida, ou a mulher considerada debaixo dos principaes aspectos*, reivindicando direitos para as mulheres, incluindo a educação liceal, o exercício de profissões industriais e de direitos políticos.

<sup>43</sup> *As Farpas VIII. Os nossos filhos; Instrução Pública*, Clássica Editora, Lisboa, 1992, p. 123.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 187.

E invetiva-as: Mulher, «és enferma por condição, és histérica»<sup>45</sup>. Oliveira Martins não seguia os preceitos de civilidade e boa-educação cultivados por Almeida Garrett.

No ocaso do século XIX, os insultos tinham mudado, mas continuavam insultos. A vontade de dominar permanecia explícita, consagrada na lei e socialmente aceite. O casamento representava para a mulher a mudança de tutela e para o marido a sua aquisição, o *poder marital* que obrigava ao respeito e obediência por parte da esposa, a *reverência marital*. A mulher casada era sempre uma menor. Mas esta passara a ser enaltecida tanto na função de esposa abnegada como na de mãe não menos imolada, sempre boa, sempre santa. E, garantiam-lhe, seria feliz nessa missão, ou melhor, só cumprindo-se nessa missão seria feliz. Quanto aos vícios e desvios, se no Barroco a mulher era encarada como a aliada do demónio que era necessário confinar, controlar, disciplinar nos seus atos e pensamentos, preservando os homens da sua influência maligna, no século XIX, quando a autoridade dos médicos se sobrepõe à dos teólogos, a mulher é cada vez mais a doente, a histérica, o ser frágil dominado pelo irracional que necessita do homem tutelar. De malévola passara a pueril. Ao medo sucedera a condescendência. Na verdade, as mulheres não eram consideradas menos perigosas e ameaçadoras à ordem e ao bem-estar, pois entregues a si próprias caíam na irracionalidade e para aí arrastariam os que as rodeavam.

---

<sup>45</sup> Oliveira Martins, *Dispensos II*, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1924, pp. 148 e 157.

ANALISI CONVERSAZIONALE DELLE SEQUENZE NARRATIVE ORALI DELLA REGINA ZINGHA (1583-1663) NELL'*HISTORICA DESCRIZIONE DE' TRE REGNI DI CONGO, MATAMBA ET ANGOLA* DI GIOVANNI ANTONIO CAVAZZI DA MONTECUCCOLO (1621-1678)

ARIANNA CIOCCA

INTRODUZIONE

Il seguente articolo nasce dallo studio del corpus dialogico dell'*Historica Descrizione de' tre regni di Congo, Matamba et Angola*<sup>1</sup> del padre missionario Cappuccino Giovanni Antonio Cavazzi da Montecucolo (1621-1678), con l'obiettivo di mettere in luce uno dei personaggi principali dell'opera, ovvero la Regina di Matamba, Zingha (1583-1663), considerando come punto di partenza le sue stesse parole. Difatti tale lavoro rappresenta l'analisi pragmatico-conversazionale delle sequenze narrative orali presenti nel testo, riportate dal missionario in stile indiretto, attraverso le quali riusciamo a risalire ai pensieri, ai sentimenti e persino al significato delle azioni del personaggio in questione<sup>2</sup>.

All'interno del presente testo, in cui non compaiono casi di dialogismo puro, l'insieme degli scambi conversazionali che concerne la Regina Zingha viene suddiviso in tre parti, che corrispondono rispettivamente a tre momenti chiave della vita della donna: il periodo che precede l'arrivo dei frati Cappuccini; quello in cui i missionari intraprendono l'evangelizzazione del continente africano e in cui la sovrana entra in contatto, per la prima volta, con la realtà cristiana; gli ultimi anni della Regina e la sua conversione al Cattolicesimo: durante quest'ultimo periodo si assiste al mutamento definitivo della monarca, che si trasforma da terribile e spietata tiranna a fervida e umile cristiana. Eppure, l'analisi dei dialoghi estrapolati dall'opera di Cavazzi connota Zingha in un senso diverso da quello immaginabile, ossia non come figura monolitica, bensì come una persona tormentata nel proprio animo dal desiderio di preservare, da un lato, il proprio popolo e la sua etnia, dall'altro la propria reputazione.

<sup>1</sup> Fortunato Almandini, (a cura di), *Historica descrizione de' tre regni di Congo, Matamba et Angola situati nell'Etiopia inferiore occidentale e delle missioni apostoliche esercitatevi da religiosi cappuccini*, Giacomo Monti, Bologna, 1687.

<sup>2</sup> Il lavoro qui presentato è un estratto della mia tesi di laurea magistrale: Arianna Ciocca, *Analisi pragmatico-conversazionale dei dialoghi presenti nell'Historica Descrizione de' tre regni di Congo, Matamba et Angola situati nell'Etiopia inferiore e delle missioni apostoliche esercitatevi da religiosi cappuccini*, Università degli Studi Internazionali di Roma (UNINT), Roma, Anno Accademico 2014-2015, Relatore: Maria Antonietta Rossi, Correlatore: Mariagrazia Russo.

Molti studiosi dipingono la Regina come un'eroina nazionalista e una progenitrice delle correnti femministe: la resistenza politica e morale con cui contrasta i colonizzatori Europei, nella fattispecie i Portoghesi, è spiccata e notevole, come altresì la ragione che la porta ad assumere tale comportamento: mantenere intatta la sua figura di monarca nei confronti dei suoi sudditi e degli altri sovrani e difendere il suo popolo al fine di preservare l'etnia africana dagli usurpatori<sup>3</sup>. Zingha stessa, attraverso le conversazioni che intavola con i religiosi Cappuccini, rivela di sé molto più di quanto si può evincere dalla descrizione che Cavazzi, se pur magistralmente, riporta nella sua opera. Egli trascorre assieme alla donna gran parte della sua vita, poiché ne diventa il confessore, prendendo il posto occupato in precedenza da padre Antonio da Gaeta (?-?). Grazie al lavoro instancabile dei due frati, Zingha abbraccia la fede cristiana e incarna la prima conversione autentica nel continente africano.

#### LA REGINA ZINGHA

All'interno della letteratura mondiale, la figura femminile appare da sempre emblematica e peculiare e la Storia, per giunta, offre molti spunti interessanti sulla stessa: sono numerose, difatti, le donne che hanno lasciato segni indelebili nel tempo attraverso le loro gesta o semplicemente attraverso le loro azioni quotidiane. La figura di Zingha richiama sentimenti patriottici nella memoria collettiva moderna e si colloca tra quelle più emblematiche non solo dell'epoca in cui vive ma anche di quelle successive. All'interno del contesto dell'espansionismo europeo e della colonizzazione di altri territori, un missionario italiano, padre Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo, compone una sorta di diario di viaggio che riguarda la sua missione di evangelizzazione di alcune province dei tre regni africani che all'epoca costituivano l'Etiopia Inferiore: Congo, Matamba e Angola<sup>4</sup>. In quest'opera, in cui vengono descritte la struttura e le usanze della società africana, emergono alcuni personaggi che si distinguono dal resto della popolazione dei Neri, prima tra tutti la Regina Zingha. Padre Cavazzi, presumibilmente in maniera involontaria, suddivide il popolo africano in due insiemi: i reggenti e i sudditi; i primi appaiono con nomi e cognomi e con alcuni accenni biografici<sup>5</sup>; i secondi, invece, rappresentano un gruppo la cui presenza è tanto persistente quanto invisibile, poiché non compaiono nomi o descrizioni fisiche e morali, ma soltanto cenni generali in qualche episodio che Cavazzi riporta nei suoi appunti.

<sup>3</sup> Mariagrazia Russo, *A Rainha Nzinga Mbandi, História, Memória e Mito*, Edições Colibri, Lisboa, 2014.

<sup>4</sup> F. Almandini (a cura di), *Historica Descrizione de' tre regni di Congo, Matamba et Angola*, op.cit.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

Il personaggio a cui il religioso dà maggiore rilievo è proprio la sovrana di Matamba, dal momento che questa intraprende la conversione autentica dalla fede pagana a quella cristiana, aderendo alla nuova religione in maniera differente rispetto a quanto ci si aspetta. I comportamenti della donna con i propri sudditi delineano un profilo anomalo a quello degli altri reggenti, nella fattispecie africani. Zingha viene ricordata da Padre Giovanni Antonio per la sua crudeltà, sebbene in un secondo momento la stessa cambi radicalmente, dando esempi di spirito cristiano e di beltà interiore.

Il presente articolo prende vita dall'osservazione delle parole della sovrana che lo stesso Cavazzi riporta sotto forma di sequenze narrative orali in stile indiretto. L'analisi di tali scambi comunicativi tra la donna e i membri del popolo, o tra la donna e i Cappuccini, consente sia una lettura più ampia della figura della Regina e delle sue sfaccettature a livello interiore, sia la piena comprensione della sua specificità all'interno del contesto in cui si trova: lo studio della lingua consente di analizzare la società, poiché rende il lettore in grado di comprendere la personalità del personaggio e i rapporti che questi crea con gli altri individui. Zingha interagisce con due figure che nella gerarchia sociale dell'epoca hanno ruoli ben diversi e inferiori al suo: i Neri e i missionari.

I Cappuccini ricoprono una posizione intermedia tra popolo e reggenti, avvicinandosi sempre più a questi ultimi e divenendone, come nel caso di Cavazzi e di padre Antonio da Gaeta, confessori e mentori. Lo spazio riservato ai missionari all'interno della società africana è, dapprima, scomodo e ristretto per via dello scetticismo e delle convinzioni dei Neri, ma poi diviene ampio e privilegiato. L'atteggiamento di Zingha verso il suo popolo, scandito dal continuo desiderio di esortare i sudditi a mostrare forza e valore, evidenzia una tendenza propria di molti sovrani e gruppi sociali, ampiamente studiata e denominata Etnocentrismo<sup>6</sup>. Questa inclinazione mentale influenza persino la concezione che la sovrana possiede di sé, seppure questa muti col passare degli anni e con l'arrivo dei missionari europei: la Regina sente sulle sue spalle, forse più di quanto facciano altri sovrani, il peso dell'incarico di cui è investita; quando si fa anziana, teme soprattutto che il suo ruolo venga compromesso, circostanza che la induce a dubitare di sé e della propria influenza sul suo regno.

La personalità di Zingha è controversa e conflittuale: la sua esistenza è caratterizzata, difatti, da tre fasi: durante la prima, che precede l'arrivo dei missionari, la Regina è una donna temibile, spietata con chiunque e irremovibile sul rispetto di usanze e tradizioni da parte di ognuno dei suoi sudditi; nella seconda, ossia nel periodo di transizione dalla fede pagana a quella cristiana, l'immagine che appare è quella di una persona vulne-

<sup>6</sup> Massimo Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo editore, Palermo, 1971.

rabile e spesso vittima delle credenze e della paura, alquanto reticente nei confronti del nuovo credo religioso; nella terza, che coincide con la sua conversione definitiva, osserviamo invece una sovrana stanca e affaticata sia dall'età, sia dalle lotte intraprese con i regni vicini per poter difendere il suo potere. Difatti, nonostante Zingha viva esercitando il terrore per la maggior parte della sua vita, la ragione che la spinge a tanto è l'essere lei stessa vittima della crudeltà altrui, in primo luogo di un fratello che, per ottenere la corona, le uccide il figlio e, in secondo luogo, dei sovrani portoghesi e africani che tentano in ogni modo, anche attraverso la violenza, di sottrarle il potere. Nell'*Historia Descriçione de' tre regni di Congo, Matamba et Angola* compaiono solamente due figure femminili: Zingha e la sorella Barbara (?-?), che succede al trono; sebbene Cavazzi parli abbastanza di Barbara, Zingha rimane la protagonista indiscussa per il missionario e per tutti i lettori, poiché possiede dentro di sé una forza spirituale che l'altra non ha: nonostante il suo animo tormentato e i frequenti ripensamenti, Zingha è la prima ad aderire irrevocabilmente e autenticamente al Cristianesimo, mentre sua sorella, che dapprima sembra voler diventare cattolica, cede alla morsa del Gentilismo<sup>7</sup>. La riprova della peculiarità dell'animo della sovrana si ha quando viene attaccata più volte dai Portoghesi, con i quali è costretta a pattuire<sup>8</sup>: la donna mostra grande sagacia nel persuadere i suoi avversari ad ottenere ciò che vuole, anche se questi, poi, ignorano le sue richieste e tentano di ostacolarla. Con il passare del tempo, la fede cristiana e i consigli dei Cappuccini la aiutano a comprendere che il dialogo e la pace con gli altri regnanti e con i missionari può salvarla e redimere il suo animo. Gli altri sovrani, però, si accaniscono spesso contro di lei, considerandola più debole essendo una donna. Nonostante tutto, Zingha sfoggia una resistenza stoica e incommensurabile, divenendo così un modello per altri personaggi storici in tutto il mondo.

#### EROINA DEL NAZIONALISMO E DELLA RESISTENZA

Zingha è uno dei personaggi che più si presta a studi di tipo antropologico e storico<sup>9</sup>. La sua peculiarità risiede essenzialmente nel fatto di essere donna e al contempo esercitare la funzione di sovrano, incarico svolto nella maggior parte dei casi da uomini. Il suo carattere e la sua determinazione, ad ogni modo, fanno di lei una Regina pari per valore a ogni altro sovrano; osservando i suoi atteggiamenti, emergono numerose contraddizioni che la contraddistinguono: ripudia spesso il cannibalismo,

<sup>7</sup> F. Almandini (a cura di), *Historica Descriçione*, op. cit.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 113-116.

<sup>9</sup> Barbara Turchetta, *Missio antiqua: padre Giacinto da Vetralla missionario in Angola e in Congo: un cappuccino italiano del secolo XVI tra linguistica e antropologia*, Sette Città, Viterbo, 2007.

sebbene lo pratici<sup>10</sup>; a dispetto della reputazione di persona sanguinaria che le viene attribuita, Zingha riesce anche, specialmente dopo la conversione, a mediare con i suoi avversari attraverso il dialogo e abbandonando dunque l'indole violenta e belligerante che caratterizza i primi anni del suo governo<sup>11</sup>. La sovrana di Matamba appare come una stratega, spingendosi a tal punto da utilizzare a suo vantaggio la religione prima cristiana e poi pagana per trovare il favore dei colonizzatori e dei suoi sudditi, sino al momento in cui abbraccia la fede incondizionata e autentica. Sebbene la conversione avvenga dopo molto tempo e vari ripensamenti, essa è quanto mai vera e sentita da parte di Zingha, la prima sovrana a divenire cristiana per vocazione e non per convenienza politica.

Anche prima di diventare cattolica, la Regina agisce sempre con l'unico scopo di mantenere intatti la propria egemonia e il proprio potere, che sente costantemente compromesso e minacciato: i suoi ideali sono nobili, anche se i modi risultano alquanto violenti ed eccessivi. Alla luce di questo, Zingha è considerata un'eroina nazionalista poiché ispira le gesta di molti uomini e donne che, come lei, vivono in un mondo in cui dominano mentalità opprimenti e maschiliste. La donna, però, non incarna solo gli ideali patriottici; è una progenitrice del femminismo: nella sua lotta perenne e spasmodica per preservare la corona, ella non risparmia la vita di alcuna fanciulla che, secondo il suo giudizio, merita di morire. Elimina ogni possibile rivale, inclusi il fratello e il nipote, risparmiando la vita alla sorella Barbara, che le succede dopo la morte. Zingha agisce, forse, mossa da solidarietà femminile, a dispetto di tutti i suoi oppressori, necessariamente uomini. La Regina di Matamba incarna tutti quei precetti di Resistenza, Nazionalismo e Femminismo che pervadono la storia, per i quali lotta forse, inconsapevolmente, spinta soprattutto dalla sete di vendetta e di riscatto che la pervadono durante tutta la vita, anche quando si trova a dover fare i conti con l'età avanzata e i rimorsi di una vita trascorsa lontana dalla vera fede e da Dio. Zingha parla e si racconta attraverso le parole riportate da Cavazzi nella sua opera: difatti, dall'analisi pragmatico-conversazionale delle sequenze narrative orali, il lettore può comprendere i sentimenti e le angosce interiori della donna. Osservare il linguaggio, anche di personaggi che vivono in un'epoca remota, significa dare un'identità a popoli o membri di varie etnie capendo il mondo di origine e la vita personale e quotidiana condivisa assieme agli altri individui della stessa comunità di appartenenza.

---

<sup>10</sup> F. Almandini (a cura di), *Historica Descrizione*, op. cit.

<sup>11</sup> *Ibidem*.



La Regina Zingha

Fonte immagine: <http://savanafririk.blogspot.it/2013/05/la-regina-la-cui-freccia-raggiunge.html>

#### ANALISI PRAGMATICO-CONVERSAZIONALE DELLE SEQUENZE NARRATIVE

##### 1) IL PERIODO ANTECEDENTE LE MISSIONI

«Volendo per tanto i Portoghesi sostenere con vantaggio la prevention, che si conveniva loro in questo affare per esser stati (com'essi dicevano) provocati, fin da principio intavolarono le infrascritte conventioni. Che alla Regina sarebbe conceduta una perpetua, e durabile pace dal Governatore di Angola a nome del Rè di Portogallo, qualunque volta contasse per evidenti contrasegni, che fosse veramente convertita alla Fede Cattolica, e le sarebbero assignate, con titolo di donativo, alcune Terre in quella parte del Regno di Dongo, che al presente possedevano i Portoghesi. Che la Regina con questo assegnamento (benche non si intendesse Investitura) pagasse annua ricogitione alla Corona di Portogallo, e contrafacendo fosse in poter de' suddetti primi Possessori ripigliarsi il tutto. Che in contraposto il Portoghese aprirebbe il commercio con popoli a Lei soggetti per lo riscatto de' Schiavi, e per ogn'altra forma di mercantia. Che la Regina non dovesse molestare in conto alcuno i suoi dipendenti, ò feudatarij de' Portoghesi, etiandio perché nella passate guerre havessero apportati danni nelle Provincie possedute da Lei, e dal Regno di Matamba. Che fosse obligata restituire tutti gli Schiavi, i quali nel tempo di tante turbolenze erano fuggiti da' Portoghesi, e ricoverate nel Regno di Lei. Che dovesse consignare nelle mani del Governatore di Angola il Giaga Calanda, il quale con molta gente si era ribellato dal servizio de' Portoghesi; assicurandola però che in tutto, e per tutto, gli sarebbe conceduto il perdono. E per ultimo, che giurasse di voler essere perpetuamente amica de gli amici, e nemica a gli nemici. Sopra le quali propositioni molto consulte furono fatte davanti alla Regina, volendo pur'ella per una parte vivere con sicurezza, e quiete, e per l'altra non inclinando a pattuire con questa formalità, quasi fosse vinta; tanto più che, alla ragione da Portoghesi promulgata, contraponeva il torto, che fatto le havevano di dare il Regno di

Lei in mano di un suo Schiavo, prima che invitarla a qualche ragionevole accordo. Un giorno adunque, mentre assalita da una pericolosa infiammazione di fauci con ardentissima febbre, raccomandavasi alle orazioni del Padre Gaeta, questi le prese a dire, che in quello stato per ottenere la sanità del corpo, e assicurare il Regno, accioche non restasse involto in nuovi impegni, era bene accomodarsi con Dio, e terminare tutte le controversie co' Portoghesi. Gradi ella il ricordo, e immediatamente spedì in Angola sua risposta di questo tenore. Che senza ver un motivo della Pace, ò altra persuasione, era già ritornata al grembo della Santa Chiesa, risolutissima di permanervi il tempo di sua vita, si come in faccia di tutto il Mondo protestava. Che quanto all'Apostasia ve l'havevano indotta i mali trattamenti di Fernando Sosa, governatore di quel tempo in Loanda, e n'era estremamente pentita. Che se il Rè di Portogallo voleva restituirle parte del suo Regno, usurpatole a forza d'armi, farebbe da gran Cavaliere, e quando glielo restituisse intieramente opererebbe da quel generoso, giusto, e Cattolico Monarca, ch'egli era. Circa poi alla seconda proposta: querelavasi, che la stimassero di animo tanto abietto, che non avendo giammai pagato omaggio a qualunque si fosse, mentr'era Giaga, e Schiava dell'Inferno, potesse ridurvisi al presente, essendo Cattolica, e libera; e che non sapeva conoscersi Vassalla, ò tributaria se non dell'onnipotente Iddio, da cui havea ricevuto la salute, e il Regno. Che se poi la Maestà del Rè avesse gradito qualche suo donativo, quando, e come a Lei fosse piaciuto, in tal caso ella stessa (senza che altri glie lo suggerisse) troverebbe modo di soddisfare alla generosità del proprio spirito, con sicurezza d'incontrarne in quell'ottimo Principe aggradimento, e corrispondenza. Che gli altri Capitoli non discordavano punto dal desiderio di Lei, la quale oltremodo bramava confederarsi perfettamente con quella Corona; e che per tanto gli havrebbe sottoscritti».

Questo evento comunicativo rappresenta uno dei momenti essenziali della storia narrata da Cavazzi, in cui emerge quanto precedentemente affermato sulla personalità della Regina africana. Riunita con i governatori portoghesi giunti sul suolo del nuovo continente, prende accordi con questi: ciò che si evince dal dialogo riportato in stile indiretto, in realtà, non è uno scambio di proposte libero e democratico tra le due controparti, bensì una serie di imposizioni dettate dai Portoghesi, rintracciabili nel testo attraverso le subordinate introdotte dall'anafora «che», a cui Zingha non acconsente, ribadendo invece il suo prestigio sociale e personale. Eppure, da una prima lettura superficiale, non si comprende chiaramente l'intento che sia Zingha, sia i Portoghesi, vogliono raggiungere: prevaricare il proprio interlocutore per raggiungere gli obiettivi ai quali ambiscono. Ciò si comprende se si trascende l'aspetto lessicale e si interpreta la forma dell'enunciato: i toni pacati e cortesi degli interlocutori rispecchiano i canoni della buona comunicazione, vale a dire la cortesia reciproca e il desiderio di non suscitare in nessun modo incomprensioni e dissidi<sup>12</sup>. Il rifiuto delle

<sup>12</sup> Per approfondimenti cfr. Laura Mariottini, *La cortesia*, Carocci Editore, Roma, 2007.

idee dei rivali da parte di Zingha è una conseguenza della rottura di un equilibrio che l'interlocutore sente compromesso, circostanza a cui reagisce portando l'attenzione sulla sua "faccia pubblica"<sup>13</sup>, come comprendiamo dalle sue stesse parole:

Querelavasi, che la stimassero di animo tanto abietto, che non avendo giammai pagato omaggio a qualunque si fosse, mentr'era Giaga, e Schiava dell'Inferno, potesse ridurvisi al presente, essendo Cattolica, e libera; e che non sapeva conoscersi Vassalla, ò tributaria se non dell'onnipotente Iddio<sup>14</sup>.

Gli enunciati di entrambi i personaggi che partecipano allo scambio comunicativo sono direttivi<sup>15</sup>, aventi come funzione quella di impartire comandi. Nonostante tutto, l'importanza che l'autore dà alla Regina in questo frammento è notevole: i deittici<sup>16</sup> che si trovano nel testo («le sarebbono assignate», «a Lei», «i suoi dipendenti», «da Lei», «di Lei», «pur'ella», «di Lei», «raccomandavasi», «Gradì ella il ricordo», «risolutissima di permanervi il tempo di sua vita», «voleva restituirle parte del suo Regno», «che la stimassero di animo tanto abietto», «che non sapeva conoscersi», «qualche suo donativo», «e come a Lei fosse piaciuto», «in tal caso ella stessa», «di soddisfare alla generosità del proprio spirito», «dal desiderio di Lei») difatti, fanno tutti riferimento alla sovrana, quasi mai ai Lusitani. Nel testo vengono riportate, infine, alcune espressioni extralinguistiche<sup>17</sup> che sottolineano il carattere e le intenzioni della Signora di Matamba, con un riferimento, inoltre, al Cristianesimo: «qualunque vota contasse per evidenti contrasegni, che fosse veramente convertita alla Fede Cattolica», «le sarebbono assignate, con titolo di donativo», «e per altra parte non inclinando a pattuire con questa formalità, quasi fosse vinta», «risolutissima di permanervi», «si come in faccia di tutto il Mondo protestava», «con sicurezza di incontrarne nell'ottimo animo di Lei».

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> F. Almandini (a cura di), *Historica Descrizione*, op. cit., p. 654.

<sup>15</sup> J. R. Searle, *Speech Acts*, op. cit.

<sup>16</sup> James Blimes, *Category and Rule in Conversation Analysis*, in «IPra Papers in Pragmatics2», 1988, n. 1/2, pp. 25-59.

<sup>17</sup> Maria Antonietta Rossi, *A natureza dialógica da interação verbal: análise conversacional de sequências narrativas em alguns textos literários do século XIX e XXI*, in «Lingue e Linguaggi», 2014, vol. XI, pp. 203-214.

## L'ARRIVO DEI CAPPUCINI: PRIMA CONVERSIONE

Zingha stessa, benché sentisse grave rimorso, si dichiarò il giorno appresso col Gaeta di sospettare qualche grave commotione, per la quale avesse dopoi a mettere in conquasso tutto il Regno, e tutto il fondamento della Missione. Ma nò, rispose il Missionario, anzi se la Maestà Vostra lascerà correre questo pregiudicio all'intiera osservanza delle Sante Leggi di Dio, caderà a terra tutto l'edificio, perché da questi scandali deriveranno successivamente tutte l'altre licenze de' Sudditi, e da un abisso precipitando in un'altro, li vedremo perdere la Fede, e la Religione: per tanto se immediatamente non vi si provvede, son risoluto partire, abbandonando affatto l'impresa di coltivare gl'infruttuosi Campi di questa novella Christianità.

I due enunciati assertivi, rispettivamente in stile diretto e indiretto, danno vita al secondo scambio comunicativo racchiuso in una sequenza narrativa orale: viene descritta una tappa decisiva all'interno della storia africana, vale a dire il cambiamento definitivo nella vita di Zingha per la sua conversione. Nonostante i dubbi iniziali nell'animo della donna, questa "Nera pagana e perfida" diventa poi esempio di Cristianità.

I due protagonisti della conversazione, ossia la sovrana e il suo primo confessore Padre Gaeta, espongono, l'uno in risposta all'altra, le proprie idee: la donna teme di mettere a repentaglio il proprio ruolo, la propria faccia pubblica<sup>18</sup>, dinnanzi al suo popolo; il missionario, dal canto suo, la rassicura, esortandola a intraprendere la strada del Cristianesimo. Il discorso tra i due segue l'andamento di un vero e proprio ragionamento con le relative deduzioni logiche, riscontrabili osservando i connettori logico-causali nel testo: «benche», «anzi», «per tanto»; quest'ultimo introduce un'implicatura convenzionale<sup>19</sup> che precede le parole conclusive del missionario, il quale dichiara di partire, per non tornare più, se l'idolatria dovesse riprendere piede nel regno. Proprio a quest'ultima, *in primis*, ma anche al Cristianesimo, *in secundis*, rimandano i deittici impiegati in questa sequenza: «per la quale avesse dopoi a mettere in conquasso tutto il Regno», «caderà a terra tutto l'edificio», «da questi scandali deriveranno successivamente tutte l'altre licenze de'Sudditi», «se immediatamente non vi si provvede». I dubbi di Zingha, dunque, riguardano una potenziale scelta, presto effettiva, tra Gentilismo e Cattolicesimo, circostanza che, secondo lei, potrebbe compromettere, nel caso scelga di convertirsi, la sua reputazione nei confronti degli altri sovrani locali ed europei e la stima dei suoi sudditi.

<sup>18</sup> Per un esame più approfondito sul concetto di "faccia positiva" si veda: Erving Goffman, *On Face-Works: An analysis of ritual elements in social interaction*, in «Psychiatry: Journal of Interpersonal Relations», 1955, 18:3, pp. 213-221.

<sup>19</sup> M. A. Rossi, *A natureza dialógica da interação verbal*, op.cit.

## LA CONVERSIONE DEFINITIVA E GLI ULTIMI ANNI DELLA REGINA

Passati alquanti giorni osservavo questa Signora molto fissa ne' pensieri di morte; e fuor del suo costume distratta dalle applicationi mondane; laonde per sollevarla introducevo discorsi, che ben sapevo essere stati altre volte confacevoli al di lei genio, ma ella senza divertire ad altra cosa, fuoriche al suo fine, soleva rispondermi. Avvicinarsi l' hora del disinganno, e che dopo la morte improvvisa di quei due mentovati poc' anzi non poteva adulare quell' opinione nudrita fin' a quel punto d' haver a vivere molto più degli altri. Che diranno (soggiungevami ella) che diranno coloro, che mi tenevano per immortale, e lusingavano la mia naturale robustezza, reputandomi per Dea? Eh, Padre! Conosco che son carogna, come gli altri, e fuor di questa fama di vermini, non mi rimane se non un fascio di colpe da essere giudicate davanti al Tribunale di Dio. Morirò perche se bene mi vedrete in qualche buon stato, nulladimeno sento di non essere guarita per sopravvivere. Da queste parole argomentai, ch' ella internamente sentisse l' infiammazione calatale nel petto, si come da lì a poco palesosi dal lato sinistro, cagionandole acuta doglia, e mortalissima febre. A' 14 di dicembre i suoi Medici le applicarono un' empiastro di Porcellana, ma in vece di giovamento sentì peggiorarsi; laonde a me rivolta intrepidamente disse. Hora sì che il mio male è senza rimedio, nè m' ingannai. Vi prego a non abbandonarmi, perche il passo è formidabile, e bramando di farlo costante nella Cattolica Fede, voglio, che liberamente mi suggeriate, quello che devo fare.

A questo punto dell' opera entra in gioco il secondo confessore di Zingha, lo scrittore dell' *Historica Descrizione*, che dialoga con la Regina: dopo la conversione, la donna è profondamente cambiata. È consunta dall' età e dai rimorsi e attende dunque il compimento della volontà di Dio. A livello di analisi pragmatico-conversazionale avviene un fenomeno rilevante, accennato in precedenza: Cavazzi intavola un discorso riportato in stile indiretto con un enunciato assertivo in cui è presente un verbo dichiarativo, «introducevo», come si riscontra in molti altri casi, mentre la sua interlocutrice risponde con un altro enunciato assertivo, introdotto come il primo da un verbo dichiarativo, «soleva rispondermi», che non ha relazione, a livello logico e consequenziale, con il primo: si verifica, dunque, un caso di implicatura conversazionale<sup>20</sup>. Zingha mantiene l' equilibrio comunicativo e dà una risposta all' interlocutore, ma le sue parole lasciano pensare a qualcosa di diverso che non viene proferito, ma solo inteso dalla donna: si tratta di una evidente violazione, dal punto di vista linguistico, di una delle quattro massime di Grice (1913-1988), quella di relazione. La conversazione segue sullo stesso modello dei primi due enunciati; la sovrana, ora più che mai, sente di perdere la sua egemonia ma, non riuscendo più a lottare per essa, rende le fa-

<sup>20</sup> Per approfondimenti si rimanda a: Paul Grice, *Logic and Conversation*, in Peter Cole, Jerry Morgan (ed.), *Syntax and Semantics*, Academic Press, New York, 1975, vol. 3, pp. 41-58.

tiche a Dio, pur manifestando la sua preoccupazione al confessore attraverso le seguenti espressioni, emblematiche all'interno del testo: «Che diranno, che diranno coloro, che mi tenevano per immortale», «Eh, Padre! Conosco che son carogna, come gli altri, e fuor di questa fama di vermini, non mi rimane se non un fascio di colpe da essere giudicate davanti al Tribunale di Dio», «Hora sì che il mio male è senza rimedio, nè m'ingannai. Vi prego a non abbandonarmi, perché il passo è formidabile, e bramando di farlo nella Cattolica Fede, voglio che liberamente mi suggeriate, quello che devo fare». Sono di grande interesse i deittici presenti nella sequenza narrativa in questione: Cavazzi si rifà per lo più all'africana (questa Signora», «fuor del suo costume», «per sollevarla introducevo discorsi», «altre volte confacevoli al di lei genio»), lei, invece, dopo vari riferimenti alla sua stessa persona, si riferisce al suo mentore come se, entrata nella grazia della nuova religione e riappacificata con sé stessa, trascendesse la considerazione del suo ruolo e della continuità della propria etnia: «Hora sì che il mio male è senza rimedio, nè m'ingannai», «Vi prego a non abbandonarmi», «bramando di farlo nella Cattolica Fede, voglio, che liberamente mi suggeriate, quello che devo fare».

#### CONCLUSIONI

Il linguaggio dell'essere umano è un processo complesso per natura: spesso le vere intenzioni dell'interlocutore si celano nelle strategie comunicative adottate e bisogna dunque trasalire alla dimensione più astratta di queste quando non vengono manifestate attraverso gli atti linguistici: è questo l'obiettivo dell'analisi pragmatico-conversazionale delle sequenze narrative orali che caratterizzano l'opera di Padre Antonio Giovanni Cavazzi da Montecuccolo.

Zingha rivela molte informazioni di sé attraverso le parole trascritte dal suo confessore: scorgiamo una persona fondamentalmente scettica, dal carattere forte e tutt'altro che remissivo, sebbene sia una donna osteggiata da vari personaggi. Nonostante il suo ruolo le imponga una durezza notevole e i suoi costumi la incitino a manifestare una crudeltà esacerbata, in cuor suo nutre dubbi esistenziali che la fanno vacillare e che, verso la fine dei suoi giorni, la rendono per sempre fedele a Dio.

L'analisi pragmatico-conversazionale non darebbe i risultati sperati se non si tenesse in conto l'insieme delle cosiddette implicature che appartengono alla dimensione del non detto, ossia di tutto ciò che non appare negli scambi comunicativi che vengono riportati, ma che fanno parte, comunque, delle intenzioni e delle aspirazioni degli interlocutori, obbligati a seguire un certo codice sociale e, di conseguenza, comunicativo. Nel caso di Zingha, per esempio, non sono le rispettive parole a rivelare la sua indole violenta: sono le intenzioni velate dietro ciò che asserisce a dare l'idea del suo carattere e a far sì che il lettore costruisca nel suo immaginario il ritratto di una donna spietata, sagace e tormentata costantemente nello spirito.



MARIA CASIMIRA SOBIESKA (1641-1716) PROMOTTRICE DELLA VITA POLITICA SOCIALE E ARCHITETTONICA ROMANA: L'ARCO DELLA REGINA

FRANCESCA DE CAPRIO

Con l'improvvisa scomparsa del Re di Polonia Giovanni III Sobieski (1629-1696), il grande liberatore di Vienna, in Polonia si era aperta una complessa e delicata lotta per la successione al trono, che - giova ricordarlo - non era ereditario.

Il *sejm* scelse come nuovo sovrano l'elettore di Sassonia Federico Augusto Wettin. L'elezione del Wettin avvenne dopo discussioni durate mesi, intrighi, pressioni delle diverse monarchie europee per mettere sul trono un loro candidato.

La Regina vedova Maria Casimira (1641-1716), era stata al centro di molte ed audaci trame e brigò parecchio durante la dieta di elezione affinché fosse candidato e venisse scelto il proprio secondogenito Alessandro come successore del padre sul trono. Nel caso l'operazione avesse avuto successo, Maria Casimira avrebbe posto una prima base per fondare una dinastia dei Sobieski e per trasformare la corona polacca in una corona ereditaria, come lo erano tutte le altre monarchie europee del tempo.

Con la sconfitta delle macchinazioni della Regina e con la scelta di Federico Augusto Wettin, considerata da molti come la prova generale della fine del regno di Polonia, alla famiglia Sobieski non restava che abbandonare il Paese e il potere, e trovare un sicuro rifugio presso qualche compiacente sovrano. Fu così che dopo vari tentativi, andati tutti a vuoto, Maria Casimira accettò con entusiasmo l'invito rivolta da papa Innocenzo XII di partecipare ai festeggiamenti per l'anno giubilare del 1700, intraprendendo il lungo percorso che l'avrebbe portata fino a Roma<sup>1</sup>; un viaggio poi raccontato fin nei minimi particolari dall'abate Antonio Bassani<sup>2</sup> che la seguì lungo tutto il lungo itinerario. Naturalmente la Regina voleva assicurarsi a Roma un esilio dorato<sup>3</sup>, in cui continuare ad avere un tenore di

<sup>1</sup> Cfr. Gaetano Platania, *Il viaggio politico di Maria Casimira Sobieska*, in Maria Luisa Silvestre, Adriana Valerio (a cura di), *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, Laterza, Bari-Roma, 1999, pp. 130-144.

<sup>2</sup> Antonio Bassani, *Viaggio a Roma della Signora Reale Maestà di Maria Casimira Regina di Polonia, vedova dell'invittissimo Giovanni per il voto di visitare i luoghi santi et il Supremo Pastor della Chiesa Innocenzo XII*, dedicato all'Eminentissimo e Reverendissimo Cardinale Barberini, Protettore di quel Regno, Roma 1700, nella stamperia Barberini, impresse Domenico Ercole in Parione con il ritratto della Regina.

<sup>3</sup> Il desiderio di venire a Roma da parte della Regina vedova era stato espresso al nunzio Davia fin dal 1697. Il rappresentante del papa scriveva al cardinale Spada, segretario di Stato, che «persiste per la Maestà della Regina in pubblicare

vita adeguato al suo rango. E proprio a questa esigenza di conservare una dimensione regale è legata la questione dell'arco sull'odierna via Sistina che costituisce l'oggetto di questo intervento.

Ricordo che la Regina aveva avuto due mariti. Giovanni III era il suo secondo marito, ma Maria Casimira poteva contare anche sui beni lasciati dal primo marito Jan Zamoyski, un anziano e ricchissimo nobile polacco.

Maria Casimira andava a Roma in esilio 45 anni dopo il viaggio ugualmente di esilio di una grande Regina, Cristina di Svezia, ed entrambi questi viaggi sono da considerare dei veri e propri viaggi politici, regolati da un rigido cerimoniale<sup>4</sup>.

Lex-sovrana di Polonia richiese anzi esplicitamente che per il proprio viaggio a Roma lo Stato Pontificio adottasse lo stesso protocollo messo a punto dalla diplomazia vaticana per il viaggio della ex-Regina di Svezia. Ma la sovrana di Svezia, che andava a Roma come penitente dopo aver rinunciato al trono per convertirsi al cattolicesimo, era fondamentale per la politica dello Stato della Chiesa di metà Seicento. Quel viaggio ristabiliva il prestigio europeo del papato, che era uscito indebolito dalla pace di Westfalia. Per lo Stato della Chiesa di fine secolo, che con la pace di Carlowitz ha bloccato l'espansionismo ottomano, il viaggio della Sobieska era importante perché lei era la vedova del liberatore di Vienna dall'assedio turco; ma era molto meno importante di quello di Cristina di Svezia. Dunque per la Sobieska si compilò, sul modello di quello precedente, un cerimoniale di viaggio austero ma nel contempo anche sobrio. Rispetto al viaggio di Cristina di Svezia a Roma, questa volta furono minori le somme stanziolate dalle autorità pontificie per l'evento.

Sebbene avesse una finalità eminentemente politica, il viaggio venne presentato come un *devotissimo viaggio*, privo anche di finalità turistico-culturali; un vero e proprio pellegrinaggio verso i principali luoghi sacri del cattolicesimo, con meta finale la Roma del Giubileo del 1700, ai cui riti devozionali la Regina assisté assiduamente insieme ai suoi figli<sup>5</sup>. In realtà

---

la disposizione di portarsi a terminare i suoi giorni in Roma qualunque volta la Repubblica di Polonia le permetta di goder fuori del regno non solo le rendite lasciatele dagli due defonti mariti, ma ancora le assegnazioni fattale dalla Repubblica allorché il suo secondo consorte fu assunto alla corona». Archivio Segreto Vaticano (d'ora in avanti ASV), *Segreteria di Stato. Polonia*, vol. 117, *Giovanni Battista Davia a Fabrizio Spada*, Varsavia 19 marzo 1697, ff. 115-116.

<sup>4</sup> Per il viaggio d'esilio di Cristina di Svezia cfr. G. Platania, *Viaggio a Roma sede d'esilio sovrane alla conquista di Roma (secoli XVII-XVIII)*, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma, 2002, pp. 21-59.

<sup>5</sup> Sul carattere politico del viaggio della Regina di Polonia, cfr. G. Platania, *Il viaggio politico di Maria Casimira Sobieska*, in M. L. Silvestre, A. Valerio (a cura di), *Donne in viaggio*, op. cit., p. 130 e seguenti; Idem, *Maria Casimira*

in entrambi questi viaggi non furono assenti anche i risvolti culturali rivolti alla memoria classica di Roma. Questo è quasi ovvio per il viaggio di Cristina di Svezia, una delle donne più colte dell'epoca; ma è significativo che per i cavalieri al seguito di Maria Casimira fosse allestita apposta una guida antiquaria dei principali monumenti classici di Roma, rimasta manoscritta<sup>6</sup>.

Maria Casimira era arrivata a Roma per restarci non più di due anni. Vi rimase per 15 anni. Le due Regine in esilio possono anche essere un esempio di immigrazione "alta" in città.

Questa compresenza di motivazioni si lega anche al particolare *status* dell'Urbe.

Fin dalla tarda antichità essa è la capitale della fede, uno dei luoghi più sacri della cristianità in cui hanno subito il martirio l'apostolo Pietro e l'apostolo delle genti, Paolo, e in cui ha sede il successore di Pietro. Per questo la città è stata la meta di uno dei tre grandi movimenti del pellegrinaggio medievale: quello compiuto dai *romei*, così chiamati appunto perché venivano a Roma, sede santificata dal martirio e dalla tomba di due apostoli, oltre che sede delle grandi basiliche che custodivano le più importanti reliquie della cristianità, prime fra tutte la *Veronica*, l'immagine di Cristo, e le veneratissime reliquie di tanti apostoli (Bartolomeo, Simone, Andrea, Matteo, Giacomo il minore, Giuda, Filippo). Dopo una prima espansione nell'alto Medioevo, il movimento penitenziale verso Roma aveva conosciuto una ripresa con l'istituzione del Giubileo fatta da Bonifacio VIII nel 1300. All'indotto generato da questo movimento si deve la fortuna della Via Francigena, sulla quale esso si incanalava provenendo dal Nord, e dei centri urbani dislocati lungo il suo percorso. Gli altri due grandi pellegrinaggi, come è noto, erano quello verso la Terrasanta e Gerusalemme, iniziato in grande stile durante l'impero di Costantino sotto l'impulso di sua madre Elena, e quello alla volta di Santiago di Compostela. Il pellegrini nei luoghi della vita di Cristo erano tradizionalmente chiamati *palmieri* perché usavano come insegna un ramo di palma colto a Gerico. Malgrado l'eccezionale sacralità dei luoghi, il pellegrinaggio in Terrasanta era comunque particolarmente rischioso oltre che molto costoso e poté investire solo una minoranza privilegiata dei pellegrini medievali. Più accessibile era invece il terzo dei pellegrinaggi maggiori della cristianità, quello

---

*Sobieska a Roma. Alcuni episodi del soggiorno romano di una regina polacca*, in G. Platania, Silvano Peloso, Stefano Giovanardi, Vincenzo De Caprio, *Effetto Roma. Il viaggio*, Istituto Nazionale di Studi Romani, Bulzoni editore, Roma, 1995, pp. 18-26; F. De Caprio, *Notarelle sul viaggio d'esilio a Roma di Maria Casimira Sobieska*, in Marco Jačov, Stefano Pifferi, F. De Caprio, Jerzy Motylewicz (a cura di), *Saggi Vari*, Sette Città, Viterbo, 2004, pp. 65-108.

<sup>6</sup> F. De Caprio, *Maria Casimira Sobieska e una guida antiquaria di Roma*, in «Studi Romani», 2012, nn. 1-4, Anno LIX, pp. 244-269.

verso la tomba di San Giacomo, la terza tomba di un apostolo conservata in Europa. Nel Medioevo quanti lo compivano venivano detti, in volgare italiano, *peregrini*; un termine che all'origine aveva dunque un significato specifico che poi, proprio per la straordinaria importanza attribuita a questo viaggio penitenziale, passò a designare genericamente tutti coloro che viaggiano per motivi religiosi, indipendentemente dal luogo verso cui si dirigono (in francese il pellegrino alla tomba di san Giacomo era detto, dal nome dell'apostolo, *jacot* o *jaquaire*).

Ma, rispetto alle altre grandi mete dei pellegrinaggi maggiori, Roma è l'unica città ad essere, oltre che centro religioso, anche la capitale di un grande Stato, determinante negli equilibri politici e militari nel continente europeo. Potere politico e potere spirituale si compenetrano indissolubilmente. La corte pontificia e l'apparato diplomatico e amministrativo dello Stato sono perciò, naturalmente, anche la meta di un flusso costante di sovrani, politici, diplomatici, funzionari, banchieri; oltre che di artisti, scrittori, artigiani, addetti ai servizi, la cui convergenza verso la corte papale si faceva più consistente nelle fasi di maggiore forza espansiva dei pontificati.

Questa grande capitale moderna era però anche la capitale dell'antico impero romano, la città in cui si condensano le più grandiose rovine del mondo classico, il centro dal quale si era diffusa l'intera cultura in Europa. Nei secoli, l'antica Roma non è mai stata una landa deserta cosparsa di rovine, come altre grandi città antiche. Le sue rovine sono state le costruzioni dei nuovi edifici; la città moderna è stata edificata su quella antica, creando, fra il passato e il presente, una continuità materiale, sostanziata di monumenti, di toponimi, di simboli, di piazze, di palazzi. E questa materiale continuità storica fa come da sfondo a un'ideologia della continuità fra passato e presente su cui hanno fatto leva imperatori e papi, per non dire di moderne dittature: da Carlo Magno, alla *renovatio imperii romanorum* di Ottone III, al classicismo universalistico dei papi rinascimentali, al neoclassicismo di Pio VI Braschi, alla romanità del fascismo<sup>7</sup>. Il viaggiatore che si reca a Roma, soprattutto nel Settecento, nell'epoca d'oro del *Grand Tour*, non può non aver presente che «tutta la nostra religione, tutte le nostre arti, quasi tutto ciò che ci pone al di sopra dei selvaggi proviene dalle coste mediterranee», come scrive Samuel Johnson [1709-1784] a metà del secolo<sup>8</sup>.

Tre facce di Roma, ognuna delle quali sembrerebbe porsi, astrattamente, come meta di una particolare tipo di viaggio nella città: il viaggio devo-

---

<sup>7</sup> Andrea Giardina, André Vauchez, *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

<sup>8</sup> Cito da Cesare de Seta, *Il Grand Tour: storia di un'avventura alla ricerca dell'Italia*, in Marina Formica (a cura di), *Roma e la Campagna romana nel Grand Tour*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 9 (cfr. pp. 5-27).

zionale, quello politico, quello culturale. Esse in realtà si sovrappongono e si ibridano fra di loro.

Questa commistione di molteplici motivi di interesse per Roma si riflette nelle guide turistiche, che tendono ad adeguarsi sempre alle esigenze dei loro utenti. Nelle guide generali di Roma sono parimenti descritti sia i monumenti classici sia quelli cristiani, sebbene spesso i primi finiscano col prevalere. Alle guide generali della città si affiancano delle guide specializzate: o sui resti monumentali della città antica, come le guide antiquarie, oppure sui luoghi di interesse religioso della città, come le guide per i pellegrini<sup>9</sup>.

Intrapresa, dunque, il 2 ottobre 1698, la strada verso il vescovato di Premisla, l'ex-sovrana puntò direttamente verso i confini del regno. Accompagnata dal cardinale Enrico de la Grange, suo padre, da due dei suoi figli Alessandro e Costantino, e da un numerosissimo seguito.

Il 14 ottobre passato il fiume San, giunge a Jarosław, il 18 è a Rzezów il giorno successivo entra a Cracovia, la vecchia capitale della Polonia. Dopo essersi intrattenuta alcuni giorni nell'antica capitale del regno, Maria Casimira continua il suo viaggio alla volta della Slesia dove arriva alla fine di ottobre. Era ormai definitivamente fuori dalla Polonia e solo in quell'istante, è da credere, Maria Casimira provò un gran rammarico a lasciare dopo 23 anni il regno che tanto le aveva dato nel bene e nel male.

Ai confini è raggiunta dal figlio primogenito, Giacomo, con il quale prosegue per Opole dove è accolta dai soldati, dai cittadini e dal magistrato che la condusse al palazzo che le era stato destinato. Maria Casimira ritardava la partenza in attesa di un qualche cenno da parte dell'imperatore Leopoldo I d'Asburgo, riguardo al passaggio della comitiva di polacchi negli stati dell'impero. Finalmente la risposta arrivò tramite il conte di Nostiz, cameriere dell'Asburgo, il quale aveva il compito di rendere all'ex-sovrana gli ossequi più sentiti ma soprattutto di servirla in qualità di Commissario in ciascun luogo in cui la nostra viaggiatrice avesse voluto recarsi:

L'Imperatore da'confini della slesia sino all'ultimo luogo del Tirolo fa alloggiare la Sua Maestà splendidamente, la quale a conto di parentela ha accettato d'esser servita nei domini di Sua Maestà Cesarea protestandosi però che non vuole alloggio né nello Stato Veneto né di Sua Santità, e qui all'ambasciatore della Serenissima Repubblica ha fatto dire la Maestà Sua che se nello Stato Veneto si troverà della biada e del fieno per il suo equipaggio, dall'accettare questo e quell'altro comodo che venga esibito<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. Vincenzo De Caprio, *Viaggiatori nel Lazio. Fonti italiane (1800-1920)*, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma, 2007, pp. 141-164.

<sup>10</sup> ASV, *Segreteria di Stato. Germania*, vol. 235, *Andrea Santacroce a Fabrizio Spada*, Vienna 15 novembre 1698, f. 867.

Il 7 dicembre 1698 la comitiva reale giunge a Vienna accolta dalla famiglia imperiale<sup>11</sup>. Seguita il viaggio alla volta della Baviera, successivamente punta verso il Tirolo, il 24 dicembre la Regina è a Innsbruck, poi a Bolzano, Trento e Rovereto. Da qui riprende il cammino alla volta della Serenissima Repubblica di Venezia dove arriva attraverso la Chiusa, il 5 gennaio attraversa l'Adige, si incammina verso Verona poi Vicenza e Padova per visitare la famosa basilica di Sant'Antonio.

Il 18 gennaio 1699 entra a Venezia dove viene accolta con grande pompa. Qui rimane una ventina di giorni decidendo di partire i primi di febbraio per Mira, così da entrare nel ferrarese e quindi nello Stato Pontificio attraverso Polisella per il ponte di Lagoscuro giungendo infine a Bologna dove la nostra viaggiatrice si trattenne per un mese intero. Ai primi di marzo riprende il lungo viaggio che la porterà nella città eterna passando per Imola Cesena Senigallia Ancona e Loreto dove viene accolta con grandi festeggiamenti il 16 marzo. Dopo tre giorni la comitiva reale riprende il cammino alla volta di Macerata Tolentino Foligno Spoleto Narni e Borghetto. Tutte tappe del lunghissimo viaggio documentate al cardinale Carlo Barberini, protettore del regno di Polonia, attraverso dettagliatissime relazioni. Soprattutto il cerimoniale pontificio aveva fatto ogni sforzo affinché il tragitto fosse vissuto dalla sovrana vedova nel migliore dei modi. Un viaggio consono alla sua persona e alla sua figura di consorte del gran liberatore di Vienna.

Come era conveniente per una grande sovrana il cui marito aveva salvato l'Occidente cristiano dai Turchi, Maria Casimira Sobieska era giunta a Roma accompagnata da una numerosissima corte: «Salvo l'errore del calcolo e qualche sbaglio che si potesse essere preso nel numero, sono tra uomini et donne in tutto numero 187. Cavalli in circa 200 più o meno con li cocchieri, cavalcanti mozzi di stalla a proporzione»<sup>12</sup>.

L'anno 1700, il primo del soggiorno della Regina vedova a Roma, è l'anno del Giubileo indetto da Innocenzo XII Pignatelli il 18 maggio 1699. Esso fu aperto nel giorno di Natale del 1699 col rito della Porta Santa in San

<sup>11</sup> Il cerimoniale riguardante l'incontro tra la l'Imperatore e la Regina vedova di Polonia era stato predisposto in anticipo dall'abate Scarlatti che era giunto a Vienna in avanscoperta. Il nunzio Santacroce scriveva al Segretario di Stato che «martedì giunse qua il Signor Abate Scarlatti di ritorno di Polonia il quale attende l'avviso del passaggio della Maestà di quella Regina da Crems distante di qua dodici leghe per porsi subito in viaggio e raggiungere la Maestà sua a Lintz». ASV, *Segreteria di Stato. Germania*, vol. 235, *Andrea Santacroce a Fabrizio Spada*, Vienna 15 novembre 1698, f. 866.

<sup>12</sup> Biblioteca Apostolica Vaticana (d'ora in avanti BAV), *Fondo Boncompagni Ludovisi*, cod. F. 42, *Avviso manoscritto*, f. 61. Si tratta di una comitiva di 120 persone al seguito, di rango diverso (una trentina sono di alto rango), senza contare però i cocchieri e gli addetti alla stalla. BAV, *Fondo Chigi*, MVV, *Nota delle persone che si trovano con la Regina servendola nel suo viaggio da Bologna a Roma*, f. 205v.

Pietro; rito al quale - ospite d'onore - assisté anche Maria Casimira. Morto Innocenzo XII il 29 settembre 1700, il Giubileo venne poi chiuso la vigilia di Natale di quell'anno dal suo successore Clemente XI Albani<sup>13</sup>.

La Regina vedova di Polonia era arrivata a Roma convinta che ci si sarebbe fermata solo per un paio d'anni<sup>14</sup>. Giunta a Roma subito si diffuse la voce di popolo che fosse ricchissima. Della reale situazione finanziaria abbiamo precise informazioni grazie ad un documento datato 13 aprile 1706. Si tratta della *Relazione sopra lo stato della regina di Polonia* redatto dall'abate Alessandro Clemente Scarlatti, responsabile delle finanze della sovrana.

A giudizio dell'abate Scarlatti, l'ex-sovrana di Polonia, vedova due volte, aveva ereditato dal primo marito, il ricchissimo principe Zamoyski, una rendita superiore a 30.000 scudi annui oltre ad una cospicua dote di gioielli. Vero è che buona parte di queste risorse erano state investite nel tentativo, poi riuscito, di portare la corona sul capo del secondo marito Giovanni Sobieski, sposato in gran segreto a pochi giorni dalla morte del Zamoyski proprio per non pregiudicare l'eredità<sup>15</sup>.

Dunque è certamente vero che alla morte di Giovanni Sobieski la Regina di Polonia fosse molto ricca. E tale sarebbe restata se, reprimendo la sua inclinazione al potere, non avesse dissipato buona parte delle sue ricchezze nelle lotte di successione al trono che la videro impegnata anche contro il proprio figlio Giacomo a favore del figlio Alessandro:

nel tempo dell'elezione [la ricchezza] ne fu in gran parte distrutta e consunta nella solita venalità de'voti senza alcun frutto e gl'odi svegliati per equivoci del regno del principe Giacomo contro la madre furono causa della loro mutua ruina<sup>16</sup>.

In seguito al tentativo, svenato, del primogenito di impossessarsi dell'eredità paterna custodita da Maria Casimira nel castello di Varsavia, questa

<sup>13</sup> Cfr. Francesco Posterla, *Memorie istoriche del presente anno di giubileo 1700*. Parte prima. *Nella quale sono compresi i primi sei mesi dell'anno*; parte seconda. *Nella quale sono compresi gl'ultimi sei mesi dell'anno*. Il tutto raccolto con diligenza, e studio da Francesco Posterla romano, G.F. Buagni e P. Leone, Roma, 1701.

<sup>14</sup> Cfr. W. Roszkowska, *Maria Casimira Sobieska a Roma*, in *Polonia e Italia. Rapporti storici, scientifici e culturali*, Roma, 1977, pp. 43-46.

<sup>15</sup> Cfr. Kazimierz Waliszewski, *Marisieka Marie de la Grange d'Arquien, reine de Pologne femme de Sobieski (1641-1716)*, [s. n.], Paris, 1898.

<sup>16</sup> Biblioteca Corsiniana di Roma (d'ora in avanti BCors), 35. D.10, *Relazione sopra lo stato della Regina di Polonia a Monsieur Reichard 1706*, ora in G. Platania, *Gli ultimi Sobieski e Roma. Fatti e miserie di una famiglia reale polacca tra sei e settecento*, Vecchiarelli Editore, Manziana, 1990.

pensò bene di metterla al sicuro in Francia, investendo parte del denaro e dei favolosi gioielli nella Maison de Ville.

Prima di lasciare la Polonia Maria Casimira aveva ottenuto dal nuovo re Augusto II Wettin, il permesso di vendere le rendite di alcune starostie che costituivano il suo appannaggio (le starostie erano una sorta di feudi), «onde trasportò qua [a Roma] tutta la somma restante in tanti ungheresi effettivi che non volle investire in alcuna parte e che gli servirono per il proprio sostentamento»<sup>17</sup>.

Al suo arrivo a Roma l'ex-sovrana è dunque se non ricchissima come alla morte di Giovanni Sobieski, ancora ricca seppur solo nominalmente. In verità va precisato che la nostra Regina può contare soltanto sui contanti ricavati dalle vendite, sul vitalizio concordato con la famiglia del primo marito, sulle rendite dell'eredità del secondo, e sui residui dell'appannaggio polacco.

Questo era molto per alcuni; era invece troppo poco per lei, che doveva mantenere una ricca corte per sé, una corte per i figli e per il vecchissimo padre: il cardinale Enrico de la Grange<sup>18</sup>. L'ex-sovrana che si era lasciata alle spalle oltre al trono, la residenza del palazzo reale di Varsavia, il castello di Zolkien e la residenza di campagna di Wilanów, è costretta ad accettare, nei suoi primi anni del soggiorno romano, la regale ospitalità offertale dal principe don Livio Odescalchi, duca di Bracciano e di Sirmio.

Maria Casimira nella Città Eterna fu protagonista, non solo, della vita politica e culturale ma fu l'artefice, anche, del cambiamento architettonico e strutturale della città eterna, andando suo malgrado a modificare il paesaggio urbano di Roma.

Il palazzo del principe Odescalchi, ai piedi della residenza papale di Monte Cavallo (Quirinale) e di fronte alla chiesa dei SS Apostoli, era in realtà una proprietà dei Chigi, di cui Don Livio era solo l'affittuario. Edificato nel tardo medioevo dal Benzoni, era stato più volte rimaneggiato nel corso del '600. Dapprima, quando era divenuto proprietà dei Ludovisi, con la costruzione di un grande porticato ad opera di Carlo Maderno. Successivamente ebbe una radicale trasformazione quando, acquistato dai Colonna, fu abitato dai Chigi, che stavano per coronare l'ascesa della famiglia senese con l'elezione a pontefice di Fabio Chigi (Alessandro VII, 1655-1667).

Infatti il cardinal nepote, Flavio Chigi, affidò a Gianlorenzo Bernini la completa ristrutturazione e l'ampliamento dell'edificio. Bernini aveva ridisegnato completamente la facciata su piazza SS Apostoli costituita da «un corpo centrale con portale a colonne sormontato da un balcone, e due

---

<sup>17</sup> BCors., 35. D. 10, *Relazione*, op. cit.

<sup>18</sup> Sulla figura dell'anziano cavaliere francese cfr. G. Platania, *Lettere alla Corte di Roma del cardinale Enrico de la Grange d'Arquien, suocero di Giovanni Sobieski*, Del Bianco, Udine, 1989.

corpi leggermente arretrati ai lati»<sup>19</sup>. E questo modello berniniano, imitatissimo nei successivi palazzi della nobiltà romana, sarà poi alterato dagli interventi settecenteschi di Nicola Salvi e Luigi Vanvitelli che hanno conferito al palazzo l'attuale aspetto.

Maria Casimira il 23 marzo 1699 poteva iniziare la sua vita romana in questa residenza principesca attorniata dai figli e dalla corte; accanto a se aveva voluto la piccola nipotina Casimira “la giovane” figlia di Giacomo e Edwige di Neuburg, accudita a sua volta da un numero imprecisato di servette badanti e camerieri. A questi si aggiungeva la corte di Alessandro e quella di Costantino, i due figli minori della sovrana.

A questa comitiva si andava ad aggiungere l'ingombrante ed irrequieto anziano padre Enrico della Grange al quale Maria Casimira aveva destinato un appartamento nel confinante palazzo Cybo.

Per collegare le due abitazioni all'altezza del secondo piano, era però necessario far sì che un archetto preesistente fosse trasformato in una loggia, in modo da poter permettere il passaggio direttamente dall'uno all'altro palazzo dei membri della famiglia Sobieski.

Sorse in questa occasione la prima grana per Don Livio Odescalchi, affittuario del palazzo, che aveva ordinato i lavori così fortemente voluti dalla Regina. Egli infatti venne chiamato in giudizio dalle sorelle Cybo, proprietarie dell'altro palazzo, le quali contestavano ai muratori di non aver operato secondo gli accordi che erano stati presi<sup>20</sup>.

Sebbene l'ex-Regina di Polonia non fosse direttamente coinvolta nella lite, ne è comunque la causa. In effetti è per soddisfare le sue esigenze “domestiche” che l'Odescalchi ma anche il Chigi che è il proprietario responsabile dell'immobile si espongono contro le sorelle Cybo.

D'altra parte è sua la volontà di collegare le abitazioni, è lei che paga le spese dell'intervento. La lite fu portata davanti al tribunale, furono chia-

---

<sup>19</sup> Cfr. Carlo Rendina, *La grande enciclopedia di Roma*, Newton Compton, Roma, 2000, pp. 135-145.

<sup>20</sup> La lite fu portata davanti al tribunale. Furono chiamati persino i muratori i quali testimoniarono che «benché noi testimoni replicassimo che in alcun conto poteva il Chigi dar mano a quel che esso Livio desiderava, niente di meno protestando che il detto Chigi non avrebbe mai patito cosa alcuna e che ciò era necessario farlo per servire la Maestà della Regina di Polonia, per dargli la possibilità di comunicare dal detto secondo piano, l'ingresso al piano secondo di dette sorelle Cybo, da abitarsi da detta maestà della Regina. Il che riferito da noi a detto Chigi, avendone avuta la ratificazione con aver ridetto che sempre avrebbe liberato detto Chigi da qualunque molestia che gli si fosse potuta mai dare per parte di dette sorelle Cybo per causa, e della sbassatura e della nuova loggia, e con tal promessa fu permesso ai muratori di detto Chigi la sbassatura di tre palmi e chiusi gli occhi alla nuova loggia». Cfr. Archivio di Stato di Roma (d'ora in avanti ASRM) *raccolta di posizioni di liti diverse della casa Odescalchi*, ff. 599v - 604v.

mati a testimoniare perfino i muratori come documenta una scrittura conservata presso l'Archivio di Stato di Roma:

io sottoscritto capomastro muratore, attesto per verità davanti il mio giuramento, come nell'anno 1701 [...] essendo io soprastante al lavoro della loggia scoperta che serviva di passo dal palazzo posto nella piazza di SS. Apostoli abitato da detto Livio a quello contiguo [...] quale di quel tempo si abitava dal padre della Regina di Polonia, posso dire per verità che tale lavoro non fu fatto dal Chigi ma bensì fu fatto questo lavoro dalli muratori et artisti di Livio; et il lavoro della medesima Loggia fu pagato con li denari della detta Regina di Polonia e di mano in mano che si spedivano l'ordini per il detto pagamento per il suddetto mastro Rossi mandava me a riscuoterli e io li riscossi da Monsignor Aliberti Ministro di detta Regina che me li pagò in tanti ungarì<sup>21</sup>.

I lavori erano stati dunque pagati in ungarì, dunque con i famosi Ungarì che erano stati portati da Maria Casimira nel suo tesoro personale dalla Polonia.

Ma intanto Maria Casimira Sobieska era ormai consapevole che il suo viaggio verso Roma come temporanea sede di esilio si era trasformato ormai in un vero e proprio soggiorno. La Regina si vedeva costretta perciò a vivere pubblicamente secondo il ruolo che le spettava o che ella credeva le spettasse ancora, e quindi si vedeva anche costretta a trovare per la propria residenza una adeguata sistemazione definitiva.

Rinunciando a ogni forma possibile di ospitalità offertale da Don Livio Odescalchi, entrata definitivamente nell'ordine di idee di non sentirsi più viaggiatrice di passaggio ma residente a Roma, Maria Casimira nel 1702 decise di prendere direttamente in affitto in proprio e trasferirsi presso Palazzo Zuccari sull'odierna Via Sistina.

La lunghissima strada (2.787 metri) rettilinea che partiva da Trinità dei Monti e arrivava fino a S. Croce in Gerusalemme era allora chiamata "strada Felice", dal nome di battesimo di Papa Sisto V (al secolo Felice Perretti) che aveva voluto aprire una lunga via che collegasse direttamente il Pincio con la basilica di Santa Maria Maggiore.

Confrontando mappe di Roma di epoche diverse, si notano le trasformazioni subite dal tessuto urbanistico della città e, con esse, anche le trasformazioni dell'onomastica stradale. Nella pianta di Roma di Giovan Battista Nolli del 1748<sup>22</sup> la Strada Felice figura ancora in tutta la sua estensione, mentre in una mappa del 1878 la via è già scomparsa: infatti la Strada Felice

<sup>21</sup> ASRM, Busta 4, D/4, *Scritture concernenti la controversia della piattazione della loggia del palazzo del Signor principe Chigi a SS. Apostoli*, 25 gennaio 1728, ff. 607-6011v.

<sup>22</sup> Mario Bevilacqua, *Roma nel secolo dei lumi. Architettura, erudizione, scienza nella Pianta di G.B. Nolli 'celebre geometra'*, Electa, Napoli, 1998.

si frazionò assumendo vari nomi nei suoi diversi tratti. Soltanto nella sua parte finale, quella vicina a Trinità dei Monti, prendendo il nome appunto di Via Sistina, che ancora conserva e che non è altro che una trasposizione dell'antico nome di Starda Felice (dal nome di battesimo del Peretti si è passati al suo nome come pontefice, Sisto V).

All'estremità della via che si affaccia su Trinità dei Monti, al centro tra Via Sistina e Via Gregoriana, sorge appunto il Palazzo Zuccari affittato da Maria Casimira Sobieska. L'edificio era stato costruito dal pittore Federico Zuccari nel 1552 ma poi era stato completamente trasformato dalle ristrutturazioni compiute nel corso del Seicento. Altre ristrutturazioni interverranno ancora nel Settecento e nel Novecento.

Il portone è costituito da un mascherone con una gigantesca bocca aperta, quasi ad ingoiare chi entra, con un naso a far da chiave di volta, le guance da cornice al timpano e gli occhi con le sopracciglia da timpano: per queste strane decorazioni che inquadrano porte e finestre, il papazzo fu denominato la "Casa dei Mostri".

Ma anche questo Palazzo Zuccari appariva insufficiente per le esigenze abitative dell'ex-Regina di Polonia, che perciò si mise alla ricerca dei modi per ampliare gli spazi abitativi di cui poter disporre lei, ma anche per il cardinale suo padre e per i due figli. L'interesse della sovrana si posò su un palazzetto di proprietà della famiglia de' Torres. Ma le appariva esiguo anche lo spazio che il Palazzo Torres offriva ai quattro nobili polacchi e alle loro rispettive piccole corti. Maria Casimira decise allora di allargarsi ulteriormente anche a scapito dei vicini.

Alla fine, la famiglia Sobieski poteva quindi contare su tre proprietà: il palazzetto Torres; il contiguo Palazzo Zuccari; ed un terzo edificio sul lato sinistro di via Sistina, villa Malta delle Rose, che diveniva la residenza privata del cardinale de la Grange e della sua corte.

Villa Malta delle Rose apparteneva originariamente alla famiglia Orsini, ma nel 1611 fu acquistato dai Frati della SS. Trinità dei Monti, che lo affittarono all'ex-sovrana di Polonia.

Nel 1702, quindi Maria Casimira prendeva possesso di Palazzo Zuccari affrettandosi subito a restaurare la villa, ampliando le piccole stanze per accogliere la sua numerosa corte. La Regina amava vivere nel lusso e nel fasto, e anche se la situazione politica europea era tutt'altro che tranquilla ella riuscì a rendere principesca la sua dimora.

Dette inizio ai lavori di una ristrutturazione che trasformava il vecchio palazzo e addobbava in maniera regale la nuova dimora romana, in modo che essa apparisse in grado di riprodurre gli spazi abitativi che la Regina aveva lasciato a Varsavia. Fra l'altro, nel 1704, fece costruire nel palazzo anche un piccolo teatro di corte nel quale furono rappresentate anche varie opere di Domenico Scarlatti (1685-1757), composte appositamente per il teatro della Regina.

Questo spiega bene perché Maria Casimira abbia affidato i lavori di ristrutturazione a un grande architetto, Filippo Juvarra. Nel 1711 l'architetto realizzò sulla piazza di Trinità dei Monti un piccolo porticato a sei colonne in stile rococò con al di sopra una loggia chiusa da vetrate con balaustre, coperta da una cupoletta sormontata da una pigna. Sotto il porticato, all'ombra delle colonne, vi è lo stemma dei Sobieski: due aquile coronate e due cavalieri in uno scudo entro un drappo su cui è la corona. Questa breve facciata del palazzo, che si apriva su Piazza Trinità dei Monti, diventava perciò la sua parte più rappresentativa del possesso dell'ex-Regina di Polonia; mentre la loggia vetrata del piano nobile si apriva sullo straordinario panorama di Roma che ancora oggi è visibile dalla Trinità dei Monti.

Per poter far visita all'anziano genitore senza dover lasciare il proprio palazzo, Maria Casimira decise inoltre di far costruire un ponte di legno che collegava il terzo piano del palazzo Zuccari con una Villa Malta delle Rose. Il progetto di questo ponte, naturalmente, non venne affidato al grande Juvarra ma fu affidato a Vincenzo Pacetti, architetto personale della sovrana.

L'autorizzazione a costruire il ponte venne rilasciata nel settembre 1702 dai Maestri delle Strade. In essa si legge con chiarezza che l'autorizzazione era a termine. Il ponte poteva restare sulla strada finché fosse stato in uso della sovrana; nel momento in cui quest'uso fosse cessato, esso doveva essere demolito e doveva essere ripristinata la situazione preesistente. L'autorizzazione, insomma, sanciva la possibilità di una modifica del paesaggio urbano solo temporanea e legata a una ben precisa funzione.

Essendosi degnata la Santità di Nostro Signore di permettere alla serenissima Maria Casimira Regina di Polonia la costruzione di un ponte di legno per suo comodo sopra la strada pubblica [...] dovendo però il suddetto ponte unicamente servire vivente la Maestà sua con dichiarazione ancora che cessando in qualunque maniera il suo servizio debba demolirsi e ridursi il tutto nel pristino stato.

L'arco venne immediatamente battezzato dal popolo "Arco della Regina", una costruzione perfettamente riconoscibile nella nuova pianta di Roma di Giovan Battista Nolli del 1748, disegnata dunque ben 35 anni dopo la partenza della Regina da Roma avvenuta nel 1713.

Ma ancora il Vasi, nelle *Magnificenze di Roma* del 1763 descrive così l'arco della Regina:

Nel fine della strada Felice si vede a sinistra un alto basamento che rieszce sulla Piazza della Trinità dei Monti un piccolo portico, ed era questa anticamente la casa dei fratelli Taddeo, Federico e Ottaviano Zuccari, fatto da loro fabbricare per uso proprio, in cui sono delle pitture a fresco dei medesimi. In questa stessa casa abitò dipoi Maria Casimira Regina di Polonia, e siccome restava angusto il sito per abitazione d'una sovrana, si

aprì una loggia di comunicazione coll'edificio incontro ed a questa loggia che forma in realtà una specie di arco sulla strada, è restato fino al presente il nome d'Arco della Regina.

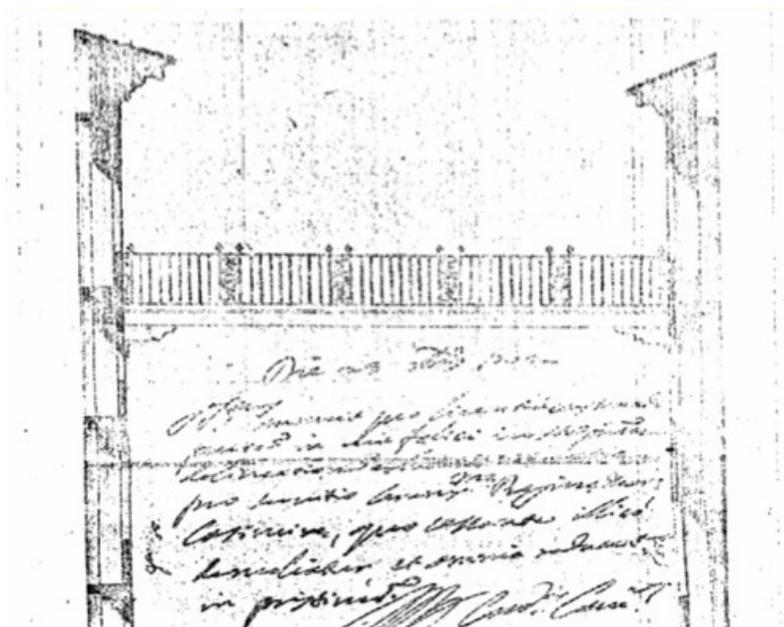
Maria Casimira dopo aver animato la vita culturale, politica e architettonica romana per 15 anni, si vedeva costretta a prendere congedo dal papa e nel mese di giugno del 1714 partiva per la Francia dove avrebbe concluso i suoi giorni a Blois.

Come abbiamo visto, quindi, l'arco non venne demolito subito dopo la partenza della Sovrana, così come era previsto da quella che oggi chiameremmo la licenza edilizia. Esso è ancora visibile nella pianta del Nolli del 1748, ed ancora nel 1756 il Winckelmann aggiungeva al proprio indirizzo a Roma: "sotto l'arco della Regina".

L'arco sarà abbattuto soltanto nel 1799 ben 85 anni dopo la partenza della sovrana alla volta di Blois in Francia. Ma resta il mistero delle ragioni per cui fu deciso questo suo tanto tardivo abbattimento; questo rispetto dei termini di una concessione edilizia rilasciata un secolo prima e disattesa per 85 anni.

Nel 1798 papa Pio VI decise di innalzare l'obelisco Sallustiano realizzato in epoca romana, copiando geroglifici dei faraoni, in cima alla scalinata che sale da Piazza di Spagna. A questo punto, l'arco della Regina probabilmente disturbava la veduta prospettica; oppure come scriveva Emilio Re nel 1948 la distruzione dell'arco era dovuto «ad una ventata rivoluzionaria, per vederlo finalmente abbattuto».

Il manufatto, col quale la Regina di Polonia aveva modificato un piccolissimo pezzo di urbanistica romana, piegandola alle proprie esigenze personali, e che l'incuria o altre esigenze personali avevano lasciato in piedi, anche se ne era stato sancito l'abbattimento; quel manufatto infine venne distrutto mentre su Roma si allungava l'ombra della Rivoluzione Francese. Ma comunque fu abbattuto non per rispettare una norma edilizia. Bensì per soddisfare il gusto estetico e scenografico degli architetti di un pontefice; oppure come simbolo minore di un potere aristocratico.



ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, DISEGNO DELL'ARCO



GIOVAN BATTISTA NOLLI, NUOVA PIANTA DI ROMA, 1748



ILLNESSES AND DEATH OF MARIA FRANCISCA ISABEL OF SAVOY (1646-1683), QUEEN OF PORTUGAL

ISABEL M. R. MENDES DRUMOND BRAGA

*One saw this most constant Queen offer herself as a victim of medicine to more martyrdom than medicines and in the cruellest symptoms and paroxysms refrain from sighing, and ask permission to groan<sup>1</sup>.*

Maria Francisca Isabel of Savoy (1646-1683), daughter of Charles Amadeus of Savoy, Duke of Nemours, Aumale and Genevois, and of Isabel de Bourbon-Vendôme, was a queen to two kings, as she married King Afonso VI in 1666 and, in 1668, Prince Regent Pedro, who became King Pedro II, after obtaining the annulment of the first marriage, which, supposedly, had never been consummated. After very turbulent early days, both politically and emotionally, she found family stability with her second husband, with whom she had an only daughter, Isabel Luísa Josefa, born in 1669. Over the period of seventeen years she lived in Portugal, the Queen had a close relationship with Louis XIV's France and was concerned primarily with the education and marriage of her daughter, the coronation of her second husband (which is linked directly with the couple's daughter's position as an heir to the Crown), New Christian-related issues and all actions typical of royal consorts, such as obtaining favours for her lay or ecclesiastical minions. Maria Francisca Isabel died aged 37. She was Queen Consort for less than two years, since she became a princess after her second marriage, although almost everyone still called her by her former title. The situation changed only when King Afonso VI died, three months before she did<sup>2</sup>.

The health of the members the royal family was the object of attention throughout their lives. Naturally, Maria Francisca Isabel was no exception. References to illnesses were far from accurate in those days. However, it is now known that she had suffered from syphilis, which she inherited from either parent, although a source at the time understood King Pedro

---

<sup>1</sup> Rafael Bluteau, *Oração Funebre nas Exequias Reaes da Serenissima Rainha de Portugal D. Maria Francisca Isabel de Saboya celebradas na Santa Casa da Misericórdia de Lisboa*, Oficina da Misericórdia de Lisboa, Lisboa, 1684, p. 21.

<sup>2</sup> On the Queen's biography, see Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, Paulo Drumond Braga, *Dois Rainhas em Tempo de Novos Equilíbrios Europeus. Maria Francisca Isabel de Saboia. Maria Sofia Isabel de Neuburg*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2011.

II had transmitted her that venereal disease<sup>3</sup>. The doctor who examined her corpse in 1912 concluded she had had syphilis, based on observation of her skeleton, which showed an oversized, asymmetric head<sup>4</sup>. However, that is said to have been a feature of King Pedro's consort.

After marrying in France, Maria Francisca Isabel of Savoy arrived in Lisbon on 12 August 1666, and was welcomed by her husband, King Afonso VI, and the Court. The royal wedding brightened the lives of the Court: it was a heavily ritualised political and worldly event that was used to cement clientele relationships, as well as strengthen blood ties and family cohesion. The city of Lisbon made the necessary preparations to welcome the Queen. The celebrations took place from August to October, in two separate stages, as the Queen was ill in September. Manifestations of joy included several ephemeral artworks - arches, fireworks displays, ships; João Nunes Tinoco was in charge of architecture. Little is known of the Queen's first ailment<sup>5</sup>. During her first wedding, there was also news on her health on 21 December 1666. Louis XIV learned from his ambassador in Lisbon that the Queen was still too weak to write to him after eight days of illness, during which she was bled four times<sup>6</sup>.

Maria Francisca Isabel became pregnant shortly after she married Prince Regent Pedro on 2 April 1668. The queen's pregnancy was an affair of state, as well as of international curiosity and interest, especially as she was to give birth to an heir. As the King's wife and as mother to the future king, it was motherhood that gave the Queen a status - and the uttermost weapon<sup>7</sup>. The Portuguese political situation in 1668 raised serious concerns: King Afonso VI had been excluded from the government, his marriage had been annulled, peace with Castile had just been signed, power

---

<sup>3</sup> Charles Ralph Boxer, Joseph C. Aldrich, *Descriptive List of the State Papers Portugal 1661-1780 in the Public Record Office*, with the collaboration of the British Academy and the P.R.O., Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa, 1979, vol. 1, p. 109.

<sup>4</sup> Júlio Dantas, *A Caveira de uma Rainha Galante*, in *Arte de Amar*, Portugal-Brasil Limitada Sociedade Editora, Lisboa, [s.d.], pp. 155-160.

<sup>5</sup> I. M. R. Mendes Drumond Braga, P. Drumond Braga, *Duas Rainhas em Tempo de Novos Equilíbrios Europeus*, op. cit., pp. 43-45.

<sup>6</sup> Paris, Archives du Ministère des Affaires Etrangères - Quai d'Orsay (AMAE-Q'O), *Correspondance Politique. Portugal*, n. 5, f. 412.

<sup>7</sup> María de los Ángeles Pérez Samper, *Las Reinas*, in Margarita Ortega, Asunción Lavrin, Pilar Pérez Cantó (coord.), *Historia de las Mujeres en España y América Latina*, Cátedra, Madrid, 2005, vol. 2 (*El Mundo Moderno*), p. 407; José María Perceval, *Jaque a la Reina. Las Princesas Francesas en la Corte Española, de la Extranjera a la Enemiga*, in Chantal Grell, Benoît Pellistrandri, *Les Cours d'Espagne et de France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Casa de Velázquez, Madrid, 2007, p. 42.

was in the hands of the monarch's brother (who had already married his former sister-in-law) and the Court was divided. An heir, preferably a male one, would not solve every problem, but, at least, it would eliminate a significant concern: the succession of the Kingdom.

The Queen's pregnancy and birth were perfectly normal. The couple's heir was born on 6 January 1669. A few days before delivery, the mother-to-be paid a visit to several temples dedicated to the Virgin<sup>8</sup> and commended her soul to Our Lady of the Star<sup>9</sup>. The French ambassador informed Louis XIV that the birth had taken place at two o'clock in the morning of 6 January, and that all was well<sup>10</sup>. News were more accurate two days later, as the ambassador gave an account of the royal family and the rude behaviour of the ambassador of Charles II of Castile:

L'accouchement de la Reine de Portugal est aussi heureuse que la grossesse et il n'y a rien à désirer à sa bonne santé. Elle accoucha entre les bras du Prince qui la servit et assista dans cette peine avec un amour et une tendresse extrêmes. Quand Watteville apprit qu'elle était dans les douleurs il se jeta de a genoux demandant a Dieu qu'elle accouchait d'une fille. Il en a célébré la naissance avec plus d'empressement que personne<sup>11</sup>.

On 19 February 1669, Saint-Romain told Louis XIV that Pedro, as well as the entire Court, were extremely happy with the Queen's delivery and the birth of the heiress<sup>12</sup>. On 23 March, Louis Verjus, Maria Francisca Isabel's secretary, arrived in Paris to announce the successful delivery. The French monarch sent Monsieur de Bethune to Lisbon to greet the mother and give a gift to the daughter<sup>13</sup>.

Pedro II and Maria Francisca Isabel's minds were not totally put at rest after their first daughter was born, as far as the succession to the throne was concerned. In an era of high infant mortality, even among children

---

<sup>8</sup> Frei Alexandre da Paixão, *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna*, nova edição, publicada sob a direcção de Damião Peres, F. Machado, Porto, 1938, vol. 1, p. 116.

<sup>9</sup> António da Luz, *Sermam offerecido à Serenissima Raynha nossa D. Maria Francisca Isabel de Saboya que pregou estando o Senhor exposto na Capella Real da mesma Universidade, na celebridade em que deu graças a Deos pello nascimento feliz da Princeza Senhora Nossa D. Isabel em 21 de Janeiro de 1669*, Oficina de João da Costa, Lisboa, 1669, p. 6.

<sup>10</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 9, f. 25.

<sup>11</sup> *Ivi*, n. 9, f. 29.

<sup>12</sup> *Ivi*, n. 8, f. 90.

<sup>13</sup> Visconde de Santarém, *Quadro Elementar das Relações Politicas e Diplomaticas de Portugal com as Diversas Potencias do Mundo*, Aillaud, Paris, 1894, tomo 4, parte II, p. 629.

of the royal family, an only child was an unsafe solution. Queen Maria Francisca Isabel, who had been a mother for the first time at 22, was in perfect condition to have more children, especially since pregnancy and childbirth had not been problematic. On 9 April 1669, a few months after their daughter was born, hope of another pregnancy faded, according to the ambassador of France in Lisbon<sup>14</sup>. The following year, on 20 July, Francis Parry reported to Joseph Williamson that Maria Francisca Isabel was upset because she was not able to get pregnant again<sup>15</sup>. On 26 September, Father António Vieira broke the news to Duarte Ribeiro de Macedo about the possible state of grace of King Pedro's wife. According to the Jesuit, the Queen's confessor «gives me great hope of that which is sought so much»<sup>16</sup>. However, either their hopes were unfounded or pregnancy was at a very early stage.

On 24 November 1670, the Marquis of Saint-Romain informed the Court of Paris that, after observing the behaviour of the Prince Regent and his wife, another pregnancy might be expected:

On espère sur d'assez bons fondements que la Reine de Portugal grosse, elle avait fait partie avec le Prince sans participation d'aucun des caméristes d'aller à Salvaterra et d'y demeurer jusqu'aux fêtes de Noel. Et le prince qui voulait que sa grossesse, dont il n'y a apparence que depuis 15 jours, fut secret entre eux deux prétendait qu'elle ne la essaie pas faire le voyage<sup>17</sup>.

Indeed, the Queen was pregnant. Yet, in December, she had an abortion due to an imprudent action. As a consequence, she was unable to breed again. She suspected an affair between her husband and D. Isabel Francisca da Silva: despite advice to the contrary, she decided to travel to meet her husband. Some say the accident took place on the way to Salvaterra; for others, on the way back to Lisbon. According to the Earl of Povolide, D. Tristão da Cunha de Ataíde:

The Queen had a miscarriage in Vila Franca while returning from the usual annual Royal House entertainment in Salvaterra, meaning to follow His Highness, who was already on the way. The Queen was jealous: despite being late, she would not sleep in Vila Franca, as was understood and arranged. She was determined to follow him, so that His Highness might

---

<sup>14</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 9, f. 117.

<sup>15</sup> C. R. Boxer, J. C. Aldrich, *Descriptive List of the State Papers*, op. cit., v. 1, p. 105.

<sup>16</sup> António Vieira, *Cartas*, coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo, reimpressão da edição da Imprensa Nacional, de 1970, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1997, vol. 3, p. 306.

<sup>17</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 8, f. 146.

not be alone without her in the Royal Palace in Lisbon, which caused the miscarriage<sup>18</sup>.

However, Friar Alexandre da Paixão wrote:

Come December [1670], His Highness [future King Pedro II] left to Pancas to hunt; plans for the journey had been made for some time, to spend Christmas at his Palace in Salvaterra. The Queen, who made many efforts to accompany His Highness (as Pancas is not comfortable enough to accommodate two royal houses), agreed that she would leave Court to Salvaterra a few days later. There were signs that she was with child for two months; her physicians advised her not to depart; as the heart sometimes is not more intelligent than the mind, she left Lisbon, and embarked on a ship, so that she might have a quiet journey upriver. The flow of water is not constant, and the weather changed. The Queen felt shaken and landed in Vila Franca, six leagues from the Court, and had a miscarriage. His Highness hastened to visit her and watch over her, and everyone was pleased<sup>19</sup>.

Shortly after the “Vila Franca distress”<sup>20</sup>, Maria Francisca Isabel was fully recovered. In a letter to Duarte Ribeiro de Macedo dated 5 January 1671, the Secretary of State Francisco Correia de Lacerda reported that the Queen was «as if there had been no miscarriage not so long ago»<sup>21</sup>.

At the time, both the French *Gazette* and diplomatic correspondence reported on Maria Francisca Isabel’s minor and major health problems. In 1673, the Regent and his wife visited Óbidos and then moved on to the spa town of Caldas da Rainha<sup>22</sup>. The following year, the Queen had catarrh and fever, according to the papal ambassador<sup>23</sup>. In October 1679, the *Gazette* informed its readers that the consort of the ruler had suffered several bouts of fever but was already recovered<sup>24</sup>, while, before 20 August 1681, letters sent to Turin had disturbing news about Maria Francisca Isabel’s health, causing concerns to Maria Joana Baptista, her sister, who, in the words of

---

<sup>18</sup> António Vasconcelos de Saldanha, Carmen Radulet, Tristão da Cunha de Ataíde, *Portugal, Lisboa e a Corte nos Reinados de D. Pedro II e D. João V. Memórias Históricas de Tristão da Cunha de Ataíde 1.º Conde de Povolide*, Chaves Ferreira, Lisboa, 1990, p. 113.

<sup>19</sup> F. A. da Paixão, *Monstruosidades do Tempo*, op. cit., vol. 2, p. 104.

<sup>20</sup> A. Vieira, *Cartas*, op. cit., vol. 2, p. 328.

<sup>21</sup> Lisbon, IAN/TT, *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, cx. 558, doc. 58.

<sup>22</sup> «Gazette», 29 Juillet 1673, n. 94, Paris.

<sup>23</sup> Vatican City, ASV, *Lettere della Segreteria di Stato - Portogallo*, vol. 39, f. 421.

<sup>24</sup> «Gazette», 7 Octobre 1679, n. 91, Paris.

the French envoy, «*n'est pas moins en peine*»<sup>25</sup>.

There was plenty news on the Queen's health the year she died. Diplomatic, as well as private, correspondence and reports in the *Gazette* echoed the situation. In May, the papal ambassador said the Queen was well, after recovering from an illness<sup>26</sup>. She worsened in July, but improved in the following month, sowing some strength<sup>27</sup>. She was still improving in September. Yet there were prays for the health of the Queen in October. From then on, she was said to be about to die<sup>28</sup>. The Marquis of Saint-Romain, Louis XIV's ambassador in Lisbon, also reported on developments in Maria Francisca Isabel's health. On 30 March, he reported that the Queen was extremely uncomfortable for twelve days due to defluxion in her face<sup>29</sup>. On 6 July, he wrote that she had been ill for some time and had had another ailment, and that she was so thin, so weak and so faint he had hardly dared speak to her<sup>30</sup>. The same news had been broken to England the day before<sup>31</sup>; on 17 July, Charles Fanshow reported the problem would probably be fatal<sup>32</sup>. Three days later, news sent to Paris was discouraging. The Queen had not seen the French Ambassador since 27 June: she was too weak to wear a panner, without which she would never be seen in public. Meanwhile, she left for the house of the Count of Sarzedas, Luís Lobo da Silveira (1640-1706) on 14 July to recover. She was extremely thin. Her physicians from Lisbon and Coimbra in no way contributed to the cure<sup>33</sup>.

The Queen's health showed signs of improvement on 1 August. She went out for the first time since she had retreated to Palhavã. Nevertheless, the Ambassador had some disturbing news: one of the physicians from Coimbra, who was related to the Duke of Cadaval, argued that Maria Francisca Isabel suffered from an illness that had been transmitted to her by her husband. He proposed a treatment that did not take into account the heat at the time, and which might eventually kill her. Her other physicians had a completely different opinion. Although the situation should have remained confidential, it went public. The patient was displeased with

<sup>25</sup> Paris, BNF, *Clairambault*, cod. 589, f. 511.

<sup>26</sup> Vatican City, ASV, *Lettere della Segreteria di Stato - Portogallo*, vol. 39, ff. 83, 93.

<sup>27</sup> *Ivi*, ff. 128, 132, 161, 171.

<sup>28</sup> *Ivi*, ff. 248-248v, 261, 286-286v.

<sup>29</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 20, f. 236v.

<sup>30</sup> *Ivi*, f. 352v.

<sup>31</sup> C. R. Boxer, J. C. Aldrich, *Descriptive List*, op. cit., vol. 1, p. 208.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ivi*, f. 363v.

the fact, and was infuriated with her physician and the Duke of Cadaval<sup>34</sup>. A few days later, on 17 August, the Queen had improved to the point of seeing the French Ambassador<sup>35</sup>, who wrote she was fully recovered on the 30 August<sup>36</sup>. The brief excitement soon began to be restrained on 7 September: the Queen was not improving as expected, she had never been so thin as she was by then, and her physicians from Lisbon and Coimbra would not come to an agreement<sup>37</sup>. Meanwhile, King Afonso VI died unexpectedly on 12 September<sup>38</sup>. At the time, Maria Francisca Isabel was little better, even though she had no fever. She was to be purged on 15 September, in preparation for a treatment to reduce the swelling of her belly<sup>39</sup>. In any case, Charles Fanshow understood her life was coming to an end<sup>40</sup>. On 27 September, news was broken that therapy had produced some results; however, she was still too thin<sup>41</sup>: although King Pedro II's wife tried to look strong, she was actually very ill<sup>42</sup>.

The Queen's medical condition in October gave rise to false hope. The French ambassador believed that Maria Francisca Isabel's was not as ill as initially thought; he reported he had learned from confessor father Pomereau that the patient had given in to her illness. A report had been sent to d'Estrées, who intended to send a physician. The ambassador thought this was a good idea: the different opinions of the physicians from Lisbon and Coimbra did nothing to solve the Queen's problems, as they did not agree on the diagnosis or the prescription of drugs<sup>43</sup>. However, on 25 October, Charles Fanshow informed Sir Leoline Jenkins that he suspected the new King had had an argument with Saint-Romain over choosing a new wife, should Maria Francisca Isabel pass away<sup>44</sup>, which means there was already talk of marrying again while the royal consort was still alive,

---

<sup>34</sup> *Ivi*, f. 378.

<sup>35</sup> *Ivi*, f. 381v.

<sup>36</sup> *Ivi*, f. 387.

<sup>37</sup> *Ivi*, f. 399.

<sup>38</sup> Ângela Barreto Xavier, Pedro Cardim, *D. Afonso VI*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2006, pp. 277-284; P. Drumond Braga, *D. Pedro II. Uma Biografia*, Tribuna da História, Lisboa, 2006, pp. 91-92.

<sup>39</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 20, f. 401v.

<sup>40</sup> *Descriptive List of the State Papers*, op. cit., vol. 1, p. 210.

<sup>41</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 20, f. 406v.

<sup>42</sup> C. R. Boxer, J. C. Aldrich, *Descriptive List*, op. cit., vol. 1, p. 211.

<sup>43</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 21, f. 41.

<sup>44</sup> C. R. Boxer, J. C. Aldrich, *Descriptive List*, op. cit., vol. 1, p. 212.

no doubt to seek a male heir. The situation worsened in mid-November. The Queen's hydrops worsened her and pains increased: she awaited death «*patiemment et sans inquiétude et si est dignement préparé*»<sup>45</sup>. On 23 November, a few days after she received last rites, Maria Francisca Isabel was better, and there it was hoped she would recover<sup>46</sup>. Nevertheless, signs of illness were back on 28 November. The ambassador's guess was most accurate: «*les médecins et tout le monde sont persuadez que sa fin s'approche et qu'elle ne passera pas le mois qui vient*»<sup>47</sup>. Still, Maria Francisca Isabel's swelling had diminished on 30 November, and physicians from France were awaited<sup>48</sup>.

The Queen's life was coming to an end in December. According to Charles Fanshow, she was very ill on 6 December, and there were doubts about her future<sup>49</sup>. She showed some slight improvements on 7 December: according to the ambassador, she was brave enough to endure adversity. The French physicians were still nowhere to be seen<sup>50</sup>. There was still hope on 14 December<sup>51</sup>. However, salvation did not seem possible by 26 December, as the Queen's health had worsened since 21 December<sup>52</sup>. On 27 December, the ambassador reported to the French Court that the end of the Queen of Portugal was imminent and that King Pedro II had forced their daughter to leave her mother's room. At the end of the letter, he wrote that he had just received a note, through which he had learned that Maria Francisca Isabel was no more<sup>53</sup>. The papal ambassador did the same in a letter dated 27 December<sup>54</sup>. Charles Fanshow also broke the news to England<sup>55</sup>.

News were equally revealing as far as private correspondence was concerned. The letters written by Friar Manuel Pereira, the Secretary of State and former Bishop of Rio de Janeiro to Mendo de Fóios Pereira, the Portuguese envoy to Madrid, are an important source of information regarding the illness of the consort of King Pedro. On 13 July 1683, Friar Manuel

---

<sup>45</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 21, f. 62v.

<sup>46</sup> *Ivi*, f. 67.

<sup>47</sup> *Ivi*, f. 69.

<sup>48</sup> *Ivi*, f. 71.

<sup>49</sup> C. R. Boxer, J. C. Aldrich, *Descriptive List*, op. cit., vol. 1, p. 214.

<sup>50</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 21, f. 74.

<sup>51</sup> *Ivi*, f. 85v.

<sup>52</sup> *Ivi*, f. 103.

<sup>53</sup> *Ivi*, f. 105v.

<sup>54</sup> Vatican City, ASV, *Lettere della Segreteria di Stato - Portogallo*, vol. 39, f. 305.

<sup>55</sup> C. R. Boxer, J. C. Aldrich, *Descriptive List*, op. cit., vol. 1, p. 214.

Pereira announced that the Queen was to go to Palhavã the next day, «for this is a better place to take some much needed therapeutic baths»<sup>56</sup>. The news was encouraging on 26 July: «Our Lady the Queen is getting better; His Highness has told me today he thought she was much better»<sup>57</sup>. Another letter, dated 17 August, reported she was improving<sup>58</sup>. However, news on the failing health of the royal consort was back in October. The former Bishop wrote on 19 October that «there is no further news in these parts other than a new cause for concern, *viz.* Our Lady the Queen's ailment, of which there is actually little sign of improvement»<sup>59</sup>.

Her medical condition was worrying on 23 November. King Pedro II was by her side at Palhavã on 17 November, and the Duke of Cadaval, Lord Chamberlain to the Queen's House, had moved to his neighbouring property. In any case, the Secretary of State showed some optimism:

The Queen is feeling much better since her recently ailment and, provided there is no other cause for concern, one may hope she will be healthy once again (although this may take some time<sup>60</sup>).

Another letter, dated from the same day, reported that she had received the viaticum; nevertheless, her health was improving «so, unless there is a new episode, one hopes that Our Lord will give her perfect health»<sup>61</sup>. Her prognosis was still guarded a week later: her illness «is not over and, as it was so dangerous, there are many sides to her improvement. God willing, she will fully recover, yet the physicians are still unable to secure it»<sup>62</sup>. The situation remained unstable on 6 December, as Friar Manuel Pereira stated that Maria Francisca's life was still in danger, which led to the King's coronation to be postponed<sup>63</sup>. On 15 December, King Pedro II sent for some necessary medication from France,

as the physicians agreed the French doctors should be informed about her state and some medicines should be sent for, which might be of advantage to the said ailment, and to be more diligent and brief a Frenchman

<sup>56</sup> Lisbon, Biblioteca da Ajuda (BA), 51-IX-9, n. 117.

<sup>57</sup> *Ivi*, 52-VIII-30, n. 30.

<sup>58</sup> *Ivi*, 54- IX-9, n. 189.

<sup>59</sup> *Ivi*, 52-VIII-30, n. 37.

<sup>60</sup> *Ivi*, 52-VIII-30, n. 40.

<sup>61</sup> Lisbon, BA, 54-XIII-18, n. 111.

<sup>62</sup> *Ivi*, 54-XIII-18, n. 112.

<sup>63</sup> *Ivi*, 54-XIII-18, n. 129.

was sought, as it was the practical and diligent thing to do<sup>64</sup>.

French physicians and medicines would no longer be needed, though: on 27 December, the former Bishop of Rio de Janeiro broke the inevitable news: Maria Francisca Isabel was dead. He added that, due to this “great distress”, all affairs of State were suspended<sup>65</sup>.

Whereas the Court was kept up to date on the Queen’s medical condition, the same cannot be said for the readers of the *Gazette*. The delay between stories as they took place and the moment they were run was particularly significant. On 12 June, the *Gazette* reported that Maria Francisca Isabel had been suffered from a stomach problem as well as bouts of fever, and had been bled. She was already fully restored by then<sup>66</sup>. The previous news was confirmed some days later<sup>67</sup>. However, in August, the content of the information was the opposite: Maria Francisca Isabel had retreated 14 July for the country house of the Count of Sarzedas in Palhavã, one league from Lisbon, «*un endroit fort agréable*»<sup>68</sup>. Her stay may have been fruitful: on 4 September, the French newspaper reported that the Queen «*se porte de mieux en mieux*» and was visited daily by King Pedro II, and that she had been to São Francisco Church on 2 August to gain indulgences<sup>69</sup>. Nevertheless, her health was far from satisfactory. It was already known in Paris 2 October that Maria Francisca Isabel was back in the Count’s house at Palhavã<sup>70</sup> and, on 27 November that she intended to spend winter there<sup>71</sup>. From then on, the news is the chronicle of a death foretold. On 31 December, there are reports that the Queen’s health had worsened: she had received last rites and many people had joined in public prayers for her<sup>72</sup>. It is worth noting that she was already dead at the time, as she had passed away 27 December. Yet, news kept focusing on her illness. On 8 January 1684, the King was said to go to Palhavã almost every day, public prayers were still going on and the sovereign was said to be «*un peu soulagée*»<sup>73</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ivi*, 54-IX-9 n. 139.

<sup>65</sup> *Ivi*, 54-IX-9, n. 125.

<sup>66</sup> «*Gazette*», 12 Juin 1683, n. 24, Paris.

<sup>67</sup> *Ivi*, 26 Juin 1683, n. 26, Paris.

<sup>68</sup> *Ivi*, 21 Août 1683, n. 35, Paris.

<sup>69</sup> «*Gazette*», 4 Septembre 1683, n. 38, Paris.

<sup>70</sup> *Ivi*, 2 Octobre 1683, n. 45, Paris.

<sup>71</sup> *Ivi*, 27 Novembre 1683, n. 51, Paris.

<sup>72</sup> *Ivi*, 31 Decembre 1683, n. 56, Paris.

<sup>73</sup> *Ivi*, 8 Janvier 1684, n. 1, Paris.

By the end of January, a month and two days after her death, the readers of the «Gazette» who had no other source of information would suppose Maria Francisca Isabel was still alive, although in a serious condition: «*la maladie de la reine est toujours dans un état fort périlleux*»<sup>74</sup>, referring to the news from 20 December. Finally, on 12 February, the readers of the «Gazette» learned that the Queen of Portugal died in the previous year, at about three o'clock in the afternoon of 27 December<sup>75</sup>.

Other sources reported on these in less detail, as in the memoirs of the Count of Povolide:

The Queen suffered from ailments, which grew from her grief at seeing her Savoy marriage fade away. She was also not as beautiful as she had once been, and she also feared her daughter the Princess might not become the rightful Queen she thought she was, because she loved her so much. Another thing that gave her cause for sorrow was that the people claimed she had given her sister a large sum of money (which she actually did), and that the Portuguese would welcome her death, as his Highness would subsequently marry again and have a male child to succeed to him. All of this hastened the death of the Queen, who had moved to the Count of Sarzedas' Palhavã country house for a change of air<sup>76</sup>.

The words of the papal ambassador in Lisbon are also worth noting. He stressed mainly the way Maria Francisca Isabel had given herself over:

Dopo molti mesi di travagliosa infirmità, ha la Regina reso l'anima sua al Creatore hoggi alle trè hore dopo mezzo giorno premunita con i Santissimi Sacramenti della Chiesa, et persuadono a confidar che sia andata à godere l'eterna gloria, non solo l'insigni virtù che sempre hanno risplenduto in S. M. <sup>ta</sup> in tutto il corso della sua vita, quanto la somma rassegnazione con la quale, da che si cominciò á aggravare il suo male, si rimesse al voler divino, mentre soffrendo con heroica pazienza il suoi dolori, et incommodità, che erano ben grandi<sup>77</sup>.

Shortly before her death, Maria Francisca Isabel ordered her will to be drawn by Sebastião de Matos de Sousa. She named her husband as the first executor and her daughter as the second, the latter becoming her universal heiress<sup>78</sup>. Her daughter therefore became entitled to her mother's dowry,

<sup>74</sup> *Ivi*, 29 Janvier 1684, n. 2, Paris.

<sup>75</sup> *Ivi*, 12 Février 1684, n. 6, Paris.

<sup>76</sup> *Portugal, Lisboa e a Corte*, op. cit., p. 125.

<sup>77</sup> Vatican City, ASV, *Lettere della Segreteria di Stato - Portogallo*, vol. 39, f. 305; Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Apostolado da Imprensa, Porto, 1944, tomo 3, vol. 1, p. 527, nota 1.

<sup>78</sup> P. Drumond Braga, *Testamentos da Casa Real de Bragança (1656-1704): Devoção*,

in the amount of one million *cruzados* (which had never been paid to her), and the Queen's House, whose ownership was merely symbolic, as it was administered by the Duke of Cadaval<sup>79</sup> together with her other assets. The heiress subsequently moved to her mother's quarters and was served by both her mother and her father's officers<sup>80</sup>. The document which approved the will was drawn by Friar Manuel Pereira on 21 November<sup>81</sup>. Maria Francisca Isabel chose the Immaculate Conception as her intercessor in heaven and, in the scope of the "economy of salvation", she ordered 20,000 masses to be said as soon as possible. Two masses should be said daily in her place of burial, as well as a service of nine lessons once a year, on the occasion the anniversary of her death<sup>82</sup>. The will also contains a true declaration of love from Maria Francisca Isabel to King Pedro II<sup>83</sup>, which was rare at the time, as demonstrations of affection in wills were very restrained<sup>84</sup>:

I have always wished, as much as human frailty allows, to serve and to please my Lord the King and my husband, and, because His Majesty is faithful and a true witness of how deeply I have always loved him, I do not have to evoke the love we have for each other to ask him to be willing to be my executor<sup>85</sup>.

The State Council had already discussed the ceremonial to be followed to fetch the body before Maria Francisca Isabel passed away. Some held that Palhavã lacked the means to perform the ceremonies with the appropriate "authority and respect". Thus, the body should be placed in a coffin soon after the death and secretly transported to the Royal Palace at night.

---

*Caridade e Política*, in «NW. Noroeste. Revista de História», *Actas do Congresso Internacional de História. Territórios, Culturas e Poderes*, 2006, Universidade do Minho, Núcleo de Estudos Históricos, Braga, vol. 2, pp. 91-110.

<sup>79</sup> Ana Cristina Pereira, *Princesas e Infantas de Portugal (1640-1736)*, Colibri, Lisboa, 2008, p. 190.

<sup>80</sup> «Gazette», 12 Février 1684, n. 6, Paris.

<sup>81</sup> Teresa Leonor M. Vale, *D. Frei Manuel Pereira, Bispo e Secretário de Estado. Poder Eclesiástico, Poder Político e Mecenato Artístico na 2.ª metade do século XVII*, EG, Lisboa, 1994, pp. 33 e 67.

<sup>82</sup> *As Gavetas da Torre do Tombo*, introdução de António da Silva Rego, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1967, vol. 6, pp. 235-243.

<sup>83</sup> Ana Maria Pessoa de Oliveira Antunes, *D. Nuno Álvares Pereira de Melo, 1.º Duque de Cadaval (1638-1727)*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, vol. 1, p. 55.

<sup>84</sup> Ana Cristina Araújo, *A Morte em Lisboa. Atitudes e Representações. 1700-1830*, Notícias, Lisboa, 1997, pp. 281-283.

<sup>85</sup> *As Gavetas da Torre do Tombo*, op. cit., vol. 6, pp. 237-238.

Isabel Luísa Josefa's frailty should be taken into account: King Pedro II was to send her to Corte Real Palace, as it was feared she might faint, both «because she loves her mother and because she is prone to it [fainting]». The route from Palhavã to the place of burial was also discussed: should it cross the city or take the shortest way? Mourning was envisaged as well: the ladies should wear mourning veils on their heads, the monarch's carriage should be lined with black velvet and trim, and the same should happen to the litter of the Princess. The will should be opened before the State Council. Arrangements were made: the Queen's Maid of Honour was to close the deceased's eyes and cover her face, as well as place four torches, two at her head and two at her feet. Only the Maid of Honour and the nursemaid to the Queen were to be in the room, as she was washed, combed and dressed with her dress and habit «with the same ceremonies and courtesies that were common when she was alive». The Lord Chamberlain should stand outside by the door. The body should then be laid on the bed with the curtains drawn<sup>86</sup>.

Together with other ceremonies of the monarchy, the spectacle of regal death was a moment of royal performance. It was a heavily ritualised event that went beyond the royal family, and was seen as a public demonstration in which the Court played a pivotal role. The body was laid in state and was veiled by members of the clergy. The Court paraded before the body to pay their last respects. The funeral procession was carried out at night, after which there was a solemn mass<sup>87</sup>. Death became an object of political propaganda.

Maria Francisca Isabel's body was laid in state at Palhavã Palace on 28 December, «*au milieu d'un grand nombre de cierges*»<sup>88</sup>. As was customary in the seventeenth century, she was shrouded in the habit of a religious order (Saint Francis in this case), symbolising the beginning of a new life, free from material possessions and dedicated to devotion<sup>89</sup>. Beneath the habit, there were a few pieces of purple brocade, the remains of which were found in 1912, when the tomb was opened in preparation for the demolition of *Francesinhas* Convent. Her corpse was covered in lime at the time of burial<sup>90</sup>.

The Queen's body was transported discreetly out of Palhavã Palace in the evening of 28 December. According to the French ambassador in Por-

<sup>86</sup> Lisbon, AIN/TT, *Colecção de São Vicente*, liv. 20, ff. 514-532.

<sup>87</sup> Frédérique Leferme-Falguères, *Les Courtisans. Une Société de Spectacle sous l'Ancien Régime*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, pp. 35, 146, 157.

<sup>88</sup> «Gazette», 12 Février 1684, n. 6, Paris.

<sup>89</sup> A. C. Pereira, *Princesas e Infantas*, op. cit., p. 117.

<sup>90</sup> J. Dantas, *A Caveira de uma Rainha Galant*, op. cit.

tugal, «avec peu d'appareil et de suite aux capucins françaises et y fut déposé dans le chœur pour être enterré dans l'église lors qu'elle sera fait»<sup>91</sup>. The papal ambassador stated that everything was done according to the utmost funeral pomp<sup>92</sup>. It was taken to the Santo Crucifixo Convent, which belonged to the French Capuchins, by the Duke of Cadaval<sup>93</sup>. The convent was demolished in 1912. The coffin was opened and Maria Francisca Isabel's skeleton was studied. Her bones were later given a new burial place in the former refectory of São Vicente de Fora Monastery, where there the remains of her two husbands were already. In 1932, on the occasion of King Manuel II's death and of the coming 25th anniversary of the 1908 regicide, Raul Lino remodelled the site, giving it its present appearance, and the royal remains were placed in large cutaway-stone drawers<sup>94</sup>.

D. Maria Francisca Isabel's death was not particularly felt in Portugal. The way she moved on from her first marriage to her second marriage, the fact that she was deemed to be the leader of the French party, and the fact that she had only had one daughter did not make her very popular. A seventeenth-century Portuguese source noted that «feelings for this lady's death were slight»<sup>95</sup>. The «Gazette» ran a different story. Readers learned that the Queen had died and that:

L'affliction cause par la mort de cette Princesse a été universelle, parce que ses rares qualités lui avaient acquis l'estime et la vénération de tous ses sujets. Elle a donné pendant sa vie des marques singulières de piété et elle l'a encore fait paraître davantage dans les douleurs d'une longue maladie qu'elle a soufferte avec une patiente extraordinaire et une entière soumission à la volonté de Dieu [...]. Sa Majesté qui est extraordinairement affligé, s'est retiré en particulier dans un appartement du Palais et ne verra pendant quarante jours, que les officiers nécessaires pour son service<sup>96</sup>.

Rafael Bluteau wrote a funeral oration, which was preached at Misericórdia Church<sup>97</sup> and published with a dedicatory epistle to Maria Joana Baptista, the deceased's sister. Reflecting on death, he said that, «if dying

<sup>91</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 21, f. 114v.

<sup>92</sup> Vatican City, ASV, *Lettere della Segreteria di Stato - Portogallo*, vol. 40, ff. 7-7v.

<sup>93</sup> Lisbon, IAN/TT, *Coleção de São Vicente*, liv. 20, ff. 524-525; liv. 22, ff. 46v-47.

<sup>94</sup> Paulo Jorge Monteiro Henriques da Silva Dias, *O Real Panteão dos Braganças: Arte e Memória*, Dissertação de Mestrado em Arte, Património e Restauro apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 3 voll., 2002.

<sup>95</sup> António Machado de Faria, *Notícias Históricas dos séculos XVII e XVIII*, in «Nação Portuguesa», 1929, 6<sup>a</sup> série, tomo 1, fasc. 2, Lisboa, p. 132.

<sup>96</sup> «Gazette», 12 Fevrier 1684, n. 6, Paris.

<sup>97</sup> Vatican City, ASV, *Lettere della Segreteria di Stato - Portogallo*, vol. 40, f. 23.

is the greatest evil of all, dying well is arguably the greatest good of all». Next, he wondered about Maria Francisca Isabel's death: «How dear was life to this Queen, if death was the only thing on her mind?»<sup>98</sup>. A week after the passing of King Pedro II's wife, the Marquis of Saint-Romain had a mass on behalf of the consulate and of the French expats in Lisbon at *Santo Crucifixo* Convent, which belonged to the French Capuchins, where the Queen's body was laid to rest. The sermon was written by Constantine of Nantes and dedicated to Princess Isabel Luísa Josefa<sup>99</sup>. The chapel, carefully and luxuriously prepared for the occasion

Fut ornée et tapissée à la portugaise de deux velours, l'un noir l'autre aurore à un fonds d'or par bandes avec un clinquant d'or sur les coutures en sort que la voûte et les quatre murs étaient entièrement couverts et le pave aussi de bayette noir. La représentation et tout le reste répondait à la parure de l'église. Les capucines français et l'oraison funèbre prononcé par l'un d'entre eux en portugais<sup>100</sup>.

According to a source at the time, «no one had ever seen such grandeur for any royal from this Kingdom»<sup>101</sup>. Expenses were as high as 2,500 *cruzados*. Although no invitations to the ceremony were sent, members of several religious orders and many noblemen were present, namely the Duke of Cadaval, the Marquis of Marialva, the Count of Castanheira and the Count of Figueiró, the head inquisitor, the King's confessor, the Bishop of Porto, José de Meneses and Francisco de Almeida<sup>102</sup>.

The exaltation of Maria Francisca Isabel as a member of the royal family gave a political status to the ceremony. Parenetic was used to emphasize the qualities of the Queen and show her life as a role model. As the facts that act as biography were narrated, D. Maria Francisca Isabel's personality and virtues were told in the sermons. The outcome was a picture that, as Bruno Petey-Girard pointed out, revived the deceased, exhorted faith, made a eulogy and brought out two persons - the one that delivered it and the one that was praised<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> R. Bluteau, *Oração Funebre nas Exequias Reaes*, op. cit., p. 4.

<sup>99</sup> Frei Constantino de Nantes, *Oração Funebre, que pregou o R. P., capuchinho francez, lente habitual de Theologia, e qualificador do Santo Officio em as Exequias, que se fizeram em a Morte da Serenissima Senhora, D. Maria Francisca Isabel de Saboya, Rainha de Portugal por ordem do Excelentissimo Senhor de S. Romão, Embayxador Extraordinario de El Rey Christianissimo, em 3 de Janeiro de 1684*, Miguel Deslandes, Lisboa, 1684.

<sup>100</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 21, ff. 379v-380.

<sup>101</sup> Lisbon, Biblioteca da Academia das Ciências (BAC), *Manuscritos Azuis*, n. 94, f. 145.

<sup>102</sup> Paris, AMAE-Q'O, *Correspondance Politique. Portugal*, n. 21, f. 127v.

<sup>103</sup> Bruno Petey-Girard, *Parler des Morts, Parler de Soi. Remarques sur la Place du Sujet dans*

The funeral oration was a highlight of the Baroque staging. It was a means to build up and strengthen the royal image. It added strength and emotion to the ceremony, was at God's service and showed many times that both the poor and the rich were subject to death, and thus became equal. Nevertheless, it also emphasized the role of heroism, justice and mercifulness, thereby taking on a political value, for, by respecting the powerful it proved to be at the service of monarchical power<sup>104</sup>. As a rule, funereal sermons were printed immediately after they took place. Rarely did they exceed one year after the death, except for those which were preached in Brazil<sup>105</sup>. Among those who wrote sermons and funeral orations on the occasion of the passing of Maria Francisca Isabel, i.e., the Queen's "image builders", as Euclides Griné named them<sup>106</sup>, were Father Rafael Bluteau, Friar Constantine of Nantes and Father António Vieira.

Rafael Bluteau based the funeral oration, which was delivered at Misericórdia Church, Lisbon, on 27 January 1684<sup>107</sup>, on three virtues: prudence, clemency and patience. About the former, he stressed the Queen's ability to adapt to life in Portugal, and on the latter he focused on the dignity with which she had endured illness and death. As for clemency, Bluteau mentioned several issues, especially regarding politics. He told the audience that:

Clemency is a virtue that balances two excesses in the ruling of kings: the course of justice and mercifulness. One cannot rule without justice, but exceedingly strict justice becomes tyranny. One also needs mercifulness in order to reign, yet too much mercifulness will degenerate into laxity, and the Crown cannot stand firm with neither excess. A Crown is like a ring. If the ring is too tight, it will not fit; if it is too loose, it will fall off [...]. Happy is the kingdom (and perfect is the kingdom) in which the kings' clemency rules: subjects usually have greater confidence in the clemency of queens. Kings are the fathers of countries and queens are their mothers; just as in families, motherly love gives life to their children's re-

---

*les Harangues Funèbres*, in Patricia Eichel-Lojkine (dir.), *De Bonne Vie s'Ensuit Bonne Mort. Récits de Mort, Récits de Vie en Europe (XV<sup>e</sup>- XVII<sup>e</sup> siècle)*, Honoré Champion, Paris, 2006, p. 169.

<sup>104</sup> F. Leferme-Falguères, *Les Courtisans. Une Société*, op. cit., p. 204.

<sup>105</sup> Euclides dos Santos Griné, *A Construção da Imagem Pública do Rei e da Família Real em tempo de Luto (1649-1709)*, Dissertação de Mestrado em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1997, p. 113.

<sup>106</sup> E. dos Santos Griné, *A Construção da Imagem*, op. cit., p. 114.

<sup>107</sup> On the occasion, mass was said by the head inquisitor, D. Veríssimo de Lencastre, and the sermon by Bluteau. The «Gazette» ran a story on this subject 4 March 1684. See «Gazette», 4 Mars 1684, n. 9, Paris. The papal ambassador also gave an account of the ceremony. See Vatican City, ASV, *Lettere della Segreteria di Stato - Portogallo*, vol. 40, f. 23.

spectful awe, so in republics the mercifulness of queens emboldens the timid reverence of vassals<sup>108</sup>.

Bluteau also stated that:

Clemency and mercy are two virtues that can only be told apart by difference in object: the object of clemency is pity, that which is to blame, whereas the object of mercy is the misery in everyone's life. All acts of virtue are acts of relief. Clemency relieves punishment and eases toil. That is why God, who comes to the aid of all creatures, is both clement and merciful<sup>109</sup>.

Constantine of Nantes focused mainly on Maria Francisca Isabel's life, with special emphasis on the family origins of the late Queen. His words were naturally words of praise: «so holy, so pure was her life ever since childhood that, as a child, she exceeded in virtue and, as an adult, she was at least as much holy»<sup>110</sup>.

Father António Vieira is another author worth noting. On 2 August 1684, while in Baía, he wrote to the Duke of Cadaval about the funeral ceremonies that were to be held in Brazil on the occasion of the passing of the Queen of Portugal. At the time, the state Governor, the Marquis of Minas, was preparing the funeral with the greatest possible magnificence. At the request of the Duke of Cadaval, Vieira would deliver the sermon<sup>111</sup>. Contrived, the Jesuit said that he would «unmistakably lose in my last living act that which I may have gained in a lifetime»<sup>112</sup>. In the same letter, the Jesuit lamented having little news about Maria Francisca Isabel, as well as being far away from his interlocutor, who had «an inside knowledge of Her Majesty's unique virtues»<sup>113</sup>. On 10 May, Vieira sent the sermon to the Duke of Cadaval, saying that it was a poor one, as it lacked news of the «heroic virtues» of King Pedro II's consort, and justifying that he had left out nothing of

All that was made public to the world in her realm, so that, by concealing or silencing them, I would not seem to approve the wrongful opinions

<sup>108</sup> R. Bluteau, *Oração Fúnebre nas Exequias Reaes*, op. cit., pp. 14-15.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>110</sup> F. C. de Nantes, *Oração Fúnebre*, op. cit., p. 12.

<sup>111</sup> Ordering funeral sermons was relatively frequent. See Francis Cerdan, *L'Oraison Funèbre du Roi Philippe II de Portugal (Philippe III d'Espagne) par Frei Baltasar Paez en 1621*, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, Lisboa, 1992, vol. 31, p. 151.

<sup>112</sup> A. Vieira, *Cartas*, op. cit., vol. 3, p. 513.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 513.

in enemy interpretations rather than refute and contradict them hereby, in that which may be deemed both a panegyric and a manifest<sup>114</sup>.

The Duke of Cadaval did not like everything about the sermon<sup>115</sup>. In his sermon, delivered in Misericórdia Church, Baía, 11 September 1684, Vieira praised Maria Francisca Isabel moderately: he said she was holy, merciful, magnificent, wise and pious. Nevertheless, he did not leave out her first marriage, only to remind the audience that the Queen had been King Pedro II's prime assistant in the governance of the King, his *protégée*. The French sayings «The King is dead, long live the King» and «The King never dies» were on the Jesuit's mind. Accordingly, he said the same about Maria Francisca Isabel's death: «The Queen is dead, long live the Queen». This meant that the continuity of sovereignty and royal dignity do not come to an end as the person dies, for royalty lives on forever<sup>116</sup>. With no subtlety whatsoever, Father António Vieira said that, even though while King Pedro II had been dealt two blows in 1683 (the deaths of both his brother and his wife), the truth was that those troubles had paved the way for two new, much-yearned, realities: the Crown and the hope of male succession<sup>117</sup>. In other words, perpetual royalty was more important than the death of the Queen.

By remembering political success, funeral sermons honoured the dead, exalted his/her virtues and fixed them in the minds of the audience or the reader<sup>118</sup>. They were part of the Court's self-representation, ensuring a wider audience than those who had attended the ceremonies<sup>119</sup>. They referred to authorities (the Holy Scriptures, the classics or Aristotelian medieval authors, for instance) and, as in discourses on the education of princes, had an aulic purpose, which intended to show the virtuous side of the deceased. They valued the defence of the faith and the common good and liberality (i.e., the moral obligation to give and do favours) as well as justice, prudence, clemency and mercy. The claim that justice was the

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 527.

<sup>115</sup> Lisbon, BAC, *Manuscritos Vermelhos*, n. 451, f. 121.

<sup>116</sup> Ralph E. Giesey, *Le Roi ne Meurt Jamais. Les Obsèques Royales dans la France de la Renaissance*, traduction de Dominique Ebnöther, Flammarion, Paris, 1987, pp. 267-270.

<sup>117</sup> A. Vieira, *Palavra de Deos Empenhada e Desempenhada no Sermam das Exequias da Rainha Nossa Senhora Dona Maria Francisca Isabel de Saboya*, Oficina de Miguel Deslandes, Lisboa, 1690, p. 56.

<sup>118</sup> E. dos Santos Griné, *A Construção da Imagem*, op. cit., p. 150.

<sup>119</sup> Jill Bepler, *Posterity and the Body of the Princess in German Court Funeral Books*, in Regina Schlte (ed.), *The Body of the Queen. Gender and Rule in the Courtly World, 1500-2000*, Berghahn Books, New York, Oxford, 2006, pp. 125-127.

pivotal feature in any King or Queen was a way to legitimise royal power. Its absence was deemed a most hateful defect, tyranny, which might theoretically endanger the Crown - people have been reminded of the fact in certain cases and contexts. By focusing on the nature of power and reflecting on the qualities of good governance, they are essays on political theory similar to those theorists of power such as Diogo Lopes Rebelo, Lourenço de Cáceres, Friar António of Beja, António Carvalho de Parada, Friar Jacinto de Jesus and Luís da Cunha have been producing since the fifteenth century. The sermons that were delivered on the occasion of Maria Francisca Isabel's death were no exception.



MORTE E MEMÓRIA DE UMA RAINHA DE PORTUGAL: MARIA SOFIA ISABEL DE NEUBURGO (1666-1699)

PAULO DRUMOND BRAGA

1. D. Maria Sofia Isabel de Neuburg (Schloss Benrath, 6 de Agosto de 1666- Lisboa, 4 de Agosto de 1699), filha de Filipe Guilherme de Neuburg (1615-1690), duque de Neuburg, de Jülich e de Berg e eleitor palatino, e de Isabel Amália Madalena de Hesse-Darmstadt (1635-1709), foi rainha de Portugal pelo seu casamento com D. Pedro II (1648-1706)<sup>1</sup>. Este desposou-a em 1687, após ter enviuvado da sua primeira mulher, D. Maria Francisca Isabel de Sabóia (1646-1683).

O motivo mais forte para este enlace foi o facto de D. Pedro II ser pai apenas de uma filha legítima, D. Isabel Luísa Josefa (1669-1690), o que fazia perigar a sucessão da Coroa, sobretudo numa época particularmente delicada para Portugal. D. Maria Sofia Isabel garantiu a continuidade dinástica, dando a seu marido sete filhos, cinco dos quais chegaram à idade adulta<sup>2</sup>. Ao fim de pouco menos de 12 anos de presença em Portugal, D. Maria Sofia Isabel veio a morrer, a escassos dias de completar 33 anos de idade.

2. Cerca de seis meses após o último parto<sup>3</sup>, D. Maria Sofia Isabel morreu, no palácio da Corte Real, em Lisboa, a 4 de Agosto de 1699, terça-feira, ou às 16 horas, como se lê na «Gazette de Paris»<sup>4</sup> ou «das cinco para as seis da tarde», como referem duas fontes portuguesas, certamente mais credíveis<sup>5</sup>. Um dos muitos que escreveram após a sua morte, refere que presenciou o que lhe ia acontecer, «dizendo, antes da sua doença, a muitas

<sup>1</sup> Esta Rainha foi biografada por mim em P. Drumond Braga, *Maria Sofia Isabel de Neuburg (1666-1699)*, in Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, P. Drumond Braga, *Duas Rainhas em Tempo de Novos Equilíbrios Europeus. Maria Francisca Isabel de Saboia. Maria Sofia Isabel de Neuburg*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2011, pp. 317-319. Nesta comunicação retoma-se o que neste livro se escreveu.

<sup>2</sup> Os sete filhos foram o príncipe D. João (1688), o rei D. João V (1689-1750) e os infantes D. Francisco (1691-1742), D. António (1695-1742), D. Teresa (1696-1704), D. Manuel (1697-1766) e D. Francisca (1699-1736).

<sup>3</sup> A 30 de Janeiro de 1699 dera à luz a infanta D. Francisca.

<sup>4</sup> «Gazette», 5 de Setembro de 1699, n. 36, Paris.

<sup>5</sup> Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo (IAN/TT), Casa Real, caixa 3738; Évora, Arquivo Distrital de Évora (ADE), Câmara Municipal de Évora, Originais, liv. 13, f. 282.

pessoas, que brevemente havia de acabar a sua vida»<sup>6</sup>, o que não é muito verosímil, atendendo à rapidez dos acontecimentos.

Alguns textos da época referem que a Rainha de Portugal sucumbiu a uma erisipela: uma carta do conde de Assumar ao marquês de Fronteira<sup>7</sup> e as *Memorias de algumas couzas que sucederã*, de Manuel de Almeida<sup>8</sup>. A erisipela foi assim definida, poucos anos depois, por D. Rafael Bluteau:

É um tumor inflamado, ambulante pela superfície do corpo, sem notável inchação, sem penetrar nas carnes e sem limite certo na sua extensão, com vermelhidão, que declina para amarelo, a qual desaparece quando se lhe poem o dedo e torna a vir quando se recolhe. Contra a opinião dos antigos, que queriam que a erisipela procede de humor colérico, dizem uns modernos que este tumor se origina de um ácido, subtil e volátil, que com o sal volátil da massa sanguínea causa uma efeverscência febril, a qual em certo espaço da pele coalha o sangue nos vasos externos e o dispõe a se espalhar. O dilata muito. Erisipelas na cabeça e na cara de ordinário são mortais<sup>9</sup>.

Algum tempo depois, outro dicionarista, o famoso António de Morais Silva, caracterizou assim esta doença:

Inflamação superficial da pele, com tensão, tumor, dor, calor mais ou menos forte e vermelhidão tirante a amarelo; estende-se com facilidade e é produzida pelo sangue extravasado entre a cútis e a carne<sup>10</sup>.

Mas outros relatos sobre a morte de D. Maria Sofia Isabel são discordantes, apresentando uma versão diferente dos acontecimentos. Um deles

---

<sup>6</sup> D. Diogo da Anunciação Justiniano, *Oraçam funebre nas exequias reaes da Serenissima Rainha de Portugal D. Maria Sofia Isabel Nossa Senhora*, Miguel Deslandes, Lisboa, 1699, p. 27.

<sup>7</sup> Lisboa, IAN/TT, *Casa de Fronteira e Alorna*, n. 268, doc. não numerado.

<sup>8</sup> António Machado de Faria, *Memórias históricas de Lisboa - 1680 a 1716*, in *Lisboa e seu Termo. Estudos e Documentos*, Associação dos Arqueólogos Portugueses, Lisboa, vol. II, pp. 45-46. Também D. António Caetano de Sousa, *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, nova edição, revista por Manuel Lopes de Almeida e César Pegado, Atlântida, Coimbra, 1949, tomo VII, p. 418.

<sup>9</sup> Rafael Bluteau, *Vocabulario Portuguez, e Latino*, Real Colégio das Artes, Coimbra, 1713, tomo III, p. 189.

<sup>10</sup> António de Morais Silva, *Diccionario da Lingua Portuguesa*, 8.<sup>a</sup> edição, revista e melhorada, Empresa Literária Fluminense, Lisboa, 1891, vol. I, p. 803. Segundo alguns autores, é identificável com uma doença que na Idade Média era conhecida como fogo de santo antão ou fogo sagrado. Cfr. Maximiano Lemos, *História da Medicina em Portugal. Doutrinas e Instituições*, Dom Quixote, Ordem dos Médicos, Lisboa, 1991, vol. I, p. 50; M. Ferreira de Mira, *História da Medicina Portuguesa*, Empresa Nacional de Publicidade, Lisboa, 1947, pp. 32-33.

é a já citada «Gazette», o periódico oficial parisiense, onde se pode ler:

A rainha de Portugal tinha sido incomodada por um fluxo na cabeça, causado pela dor que lhe tinham feito ao furar-lhe as orelhas, o que foi seguido de uma grande inflamação.

Sofreu de seguida altas febres, acompanhadas de delírio. Segundo a «Gazette», ao bom estilo da concepção médica da época, a medicação teria provocado a entrada dos “humores” no corpo<sup>11</sup>.

Esta versão surge igualmente num relato do capuchinho francês François de Tours, que estava em Portugal precisamente na altura da morte de D. Maria Sofia Isabel. Ouçamo-lo:

A sua doença teve origem na perfuração de um nervo quando lhe tentavam coser a orelha que se rasgara por causa do peso dos brincos que usava, porque as portuguesas usam brincos mais compridos que meio palmo, tendo a largura em proporção.

Os brincos em questão teriam sido um presente de sua cunhada, D. Catarina, Rainha viúva de Inglaterra. A perfuração do nervo originara «uma inflamação que lhe deu febre na cabeça e um fluxo intestinal, doenças que lhe causaram a morte»<sup>12</sup>.

Recorde-se ainda uma terceira ideia, que terá circulado em França: segundo Isabel Carlota, duquesa de Orléans, casada com um irmão de Luís XIV, em carta datada de 1 de Outubro de 1699 e endereçada a sua meia-irmã Luísa, era voz corrente que D. Maria Sofia Isabel morrera vítima de sífilis, a qual lhe teria sido transmitida pelo marido<sup>13</sup>.

Perante a existência destas três versões, parece ser de começar por excluir, de forma mais ou menos imediata, a terceira. Esta não deve ser mais do que um simples boato que correu em França. Sabia-se que D. Pedro II tinha sífilis<sup>14</sup> e daí a dizer que a tinha passado a D. Maria Sofia Isabel ia apenas um passo. Quanto à hipótese da perfuração do nervo da orelha, o facto de existir em duas fontes aparentemente independentes não lhe dá maior credibilidade. Parece-me que, embora François de Tours tenha estado em

<sup>11</sup> «Gazette», 5 de Setembro de 1699, n. 36, Paris.

<sup>12</sup> François de Tours, *Itinerário em Portugal. 1699*, in Castelo-Branco Chaves (ed.), *Portugal nos Séculos XVII & XVIII. Quatro Testemunhos*, Lisboa, 1989, p. 80.

<sup>13</sup> Gustave Brunet (ed.), *Correspondance Complète de Madame Duchesse d'Orléans, née Princesse Palatine, Mère du Régent*, Charpentier, Paris, tomo I, 1863, p. 40.

<sup>14</sup> P. Drumond Braga, *D. Pedro II. Uma Biografia*, Tribuna da História, Lisboa, 2006, pp. 17-18.

Portugal quando a rainha morreu, é bom não esquecer que escreveu o seu relato algum tempo depois, já em França, e terá então, muito verosimilmente, recorrido à «Gazette», a única fonte que teria à mão sobre a morte de D. Maria Sofia Isabel, para melhor compor o seu texto. Assim sendo, não se pode considerar a sua proximidade dos acontecimentos como algo a favor daquilo que escreveu. Resta a hipótese da erisipela, que considero ser a mais provável, sobretudo porque surge em dois relatos coevos e descomprometidos, as cartas do conde de Assumar e as “memórias” de Manuel de Almeida.

Voltando à doença que vitimou D. Maria Sofia Isabel, a 12 de Julho já se achava gravemente doente, segundo uma carta de Frei Bartolomeu do Quental aos oratorianos de Braga<sup>15</sup>. As cartas do conde de Assumar, que estava na corte quando se deu o triste evento, são as melhores fontes para conhecer o evoluir dos acontecimentos. O aristocrata começou por esclarecer o marquês de Fronteira, a 25 de Julho, que «a Rainha está sangrada quatro vezes de uma erisipela que lhe deu em uma face, mas já vai abatendo e não é coisa que dê cuidado». Contudo, antes de terminar a mesma missiva, já acrescentava: «A Rainha, sem embargo do que acima disse a vossa senhoria que não tinha coisa de cuidado, a sua doença se tem engravado muito». Os médicos estavam bastante apreensivos com o avanço da erisipela. Diziam que se atingisse o cérebro seria fatal ou, como dizia o aristocrata, «teremos grande trabalho». Acrescentou depois: «Esta tarde teve um grande sesão com alguns delírios e está com muita fraqueza porque não pode comer nada». Haviam-lhe aplicado oito sangrias, mas os médicos receavam que não aguentasse futuros tratamentos. Nesse mesmo dia tinha recebido o viático. O conde terminava a sua carta de forma apreensiva: «queira Deus dar-lhe saúde e livrar-nos do grande contratempo que teremos se ela nos faltar»<sup>16</sup>.

A 30, nova carta do mesmo remetente para o mesmo destinatário esclareceu que se tinha agravado o estado de saúde de D. Maria Sofia Isabel. A erisipela passara à cabeça, aos ombros e a parte das costas. Seguiram-se terças, acompanhadas de um fastio “invencível” e de fraqueza profunda. Ao mesmo tempo, «a cabeça está tão perturbada que quase depois que comungou para cá tem estado em um contínuo delírio». Já lhe haviam sido aplicadas, ao todo, 14 sangrias, começaram a dar-lhe quinino e os médicos falavam também em ministrar-lhes cáusticos.

Queira Deus que por meio dele se vença esta enfermidade, para que não cheguemos a experimentar o grande desarranjo em que ficará o palácio, com umas infantas tão pequeninas e com uns príncipes que ne-

<sup>15</sup> Jean Girodo (ed.), *Lettres du Père Bartolomeu do Quental à la Congrégation de l'Oratoire de Braga* (29. IX. 1685 - 22.XI.1698), Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, Paris, 1973, p. 318.

<sup>16</sup> Lisboa, IAN/TT, Casa de Fronteira e Alorna, n. 268, doc. não numerado.

cessitam muito de quem os dome e de quem tenham medo<sup>17</sup>.

Outras fontes nos ajudam a esclarecer aspectos de pormenor. Segundo um dos muitos autores de sermões e orações fúnebres de D. Maria Sofia Isabel, D. Diogo da Assunção Justiniano, foi a própria Rainha que, sentindo que ia morrer, pediu para receber o viático. Os médicos, cuidando ser o mal de pouca importância, discordaram. A mesma teve de insistir, pedindo mesmo ao filho mais velho que intercedesse junto de D. Pedro II para o conseguir<sup>18</sup>. Recebeu-o, enfim, das mãos do capelão mor e arcebispo de Lisboa, o cardeal D. Luís de Sousa<sup>19</sup>.

Um outro destes autores, o franciscano Fernando da Soledade, escreveu que D. Maria Sofia Isabel, no início da doença, pegou num crucifixo

pedindo-lhe repetidas vezes indulgência de seus defeitos. Aqui logo começaram as confissões sucessivas, as invocações dos santos, a recepção do último sacramento; enfim a absolvição geral da nossa sagrada Ordem<sup>20</sup>.

Mas não deve ter sido bem assim: em completo estado de delírio, como anteriormente se viu na descrição do conde de Assumar, a Rainha recebeu a extrema-unção das mãos do referido cardeal capelão-mor<sup>21</sup>.

Entretanto, D. Pedro II tinha já ordenado que o reino rogasse pela recuperação de D. Maria Sofia Isabel. Como escreveu D. António Caetano de Sousa, «não se via na cidade mais, que procissões por todas as ruas, levando as imagens milagrosas de umas para outras igrejas»<sup>22</sup>. O próprio rei se dirigiu nove vezes à sé e uma, descalço, à igreja da Graça. Os filhos do casal foram, igualmente descalços, à igreja de São Roque, orar à imagem de São Francisco Xavier<sup>23</sup>. Perante a agonia de D. Maria Sofia Isabel, o monarca mudou-se para a câmara da mulher, dizendo o historiador áulico que frequentemente «se não despiu e somente se encostava por brevíssimo tempo

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> D. D. da Anunciação Justiniano, *Oração funebre nas exequias reaes da Serenissima Rainha de Portugal*, op. cit., p. 27.

<sup>19</sup> D. A. Caetano de Sousa, *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, op. cit., tomo VII, p. 418; «Gazette», 5 de Setembro de 1699, n. 36, Paris.

<sup>20</sup> F. Fernando da Soledade, *Sermão nas Exequias da Serenissima Rainha N. Senhora D. Maria Sofia Isabel de Neoburg*, Miguel Deslandes, Lisboa, 1699, p. 18.

<sup>21</sup> D. A. Caetano de Sousa, *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, op. cit., tomo VII, p. 418.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 419.

<sup>23</sup> John Colbatc, *An Account of the Court of Portugal, under the Reign of the present King Dom Pedro II*, Thomas Bennet, Londres, 1700, pp. 123-124.

na mesma câmara»<sup>24</sup>, testemunho confirmado pelo inglês John Colbatch<sup>25</sup>.

3. Falecida D. Maria Sofia Isabel, vestiram-na com o hábito de São Francisco. Era uma prática comum na época<sup>26</sup> e tinha já acontecido em 1683 com D. Maria Francisca Isabel de Sabóia<sup>27</sup> e em 1690 com D. Isabel Luísa Josefa<sup>28</sup>. O duque de Cadaval, na qualidade de mordomo-mor da falecida, reconheceu o corpo antes de se fechar o caixão. Era este «fornado por fora de tela encarnada com ramos de ouro guarnecido de rendas do mesmo e por dentro de chumbo com quatro fechaduras duas de cada banda»<sup>29</sup>.

Os restos mortais da Rainha foram levados do palácio da Corte Real ao paço da Ribeira, através do passadiço, acompanhados do príncipe e dos infantes<sup>30</sup>. Foram depositados «na casa que dizem do candeeiro». Diversos aposentos foram condignamente decorados para o efeito: por exemplo, a primeira antecâmara foi armada com brocados brancos e telas carmesim, cortinas de damasco carmesim e sanefas de cetim de ouro, ergueram-se 10 altares, com castiçais e cruzeiros de prata e frontais negros e roxos. Algo de não muito diferente se passou na varanda que ia para a sala dos tudescos e na casa de fora. Maiores cuidados mereceu, como não podia deixar de ser, o aposento destinado ao cadáver: «Se armou de telas carmesins e telas brancas com sanefas por cima em roda da casa de tela carmesim com as armas reais com franjões de ouro». Cobriu-se o chão de alcatifas da Pérsia. Ao centro, estava a essa, de três degraus, com 2,20 metros de largura, 2,6 de comprimento e 40 centímetros de altura. Os degraus estavam cobertos

<sup>24</sup> D. A. Caetano de Sousa, *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, op. cit., tomo VII, p. 419.

<sup>25</sup> John Colbatch, *An Account of the Court of Portugal*, op. cit., p. 123.

<sup>26</sup> Maria Manuela B. Martins Rodrigues, *Morrer no Porto durante a Época Barroca: Atitudes e Sentimento Religioso*, dissertação de Mestrado em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, exemplar mimeografado, Porto, 1991, pp. 116-120; Ana Cristina Araújo, *A Morte em Lisboa. Atitudes e Representações. 1700-1830*, Notícias, Lisboa, 1997, pp. 308-312; Ricardo A. Varela Raimundo, *Morte Vivida e Economia da Salvação em Torres Novas (1670-1790)*, Município de Torres Novas, Torres Novas, 2007, pp. 227-235.

<sup>27</sup> Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, *Maria Francisca Isabel de Sabóia (1646-1683)*, in I. M. R. Mendes Drumond Braga, P. Drumond Braga, *Dois Rainhas em Tempo de Novos Equilíbrios Europeus*, op. cit., p. 170.

<sup>28</sup> Ana Cristina Duarte Pereira, *Princesas e Infantas de Portugal (1640-1736)*, Colibri, Lisboa, 2008, p. 115.

<sup>29</sup> Lisboa, IAN/TT, Casa Real, caixa 3738.

<sup>30</sup> Carmen M. Radulet (dir.), *Portugal, Lisboa e a Corte nos Reinados de D. Pedro II e D. João V. Memórias Históricas de Tristão da Cunha de Ataíde, 1.º Conde de Povolide*, Chaves Ferreira, Lisboa, 1990, p. 139.

de damasco de ouro carmesim guarnecido com rendas de ouro cravadas com pregaria dourada. Seis tocheias de prata rodeavam a essa. Nesta, para depositar o cadáver, estava uma cama «com grandes franjões de ouro», igualmente coberta do referido damasco, tendo-se ainda levantado quatro balaústres guarnecidos com mangas de brocado amarelo coalhadas com ramos de ouro. Numa das partes do aposento estava um altar sobre quatro degraus, coberto por um docel com as armas reais. Tinha um frontal de brocado roxo com uma toalha de rendas de Flandres. Sobre o mesmo altar, achavam-se uma cruz dourada da capela real e seis castiçais de prata dourada. Bancos cobertos com panos de damasco carmesim estavam encostados à parede do aposento, permitindo a assistência<sup>31</sup>. De facto, como refere o conde de Povolide, «o corpo esteve assistido das damas e donas e conselheiros de Estado e dos títulos e oficiais da casa real»<sup>32</sup>.

No dia 5, os dois filhos mais velhos de D. Maria Sofia Isabel, o futuro D. João V e o infante D. Francisco, foram lançar-lhe água benta<sup>33</sup>. Nessa noite, entre as oito e as nove horas, os oficiais da casa da Rainha, ajudados por seis reposteiros da câmara do rei, conduziram o caixão. Precedia-o uma dama da defunta, que segurava um castiçal, e seguiam-no as demais damas e donas de honor<sup>34</sup>.

A 6, pelas quatro horas da manhã, começaram as missas em todos os altares armados no paço. No aposento onde se achavam os restos mortais de D. Maria Sofia Isabel, o cardeal D. Luís de Sousa e 11 bispos concelebraram um pontifical. Às oito da noite, vieram D. Pedro II, o príncipe D. João e o infante D. Francisco, «vestidos com capas compridas e voltas»<sup>35</sup>.

Seguidamente, deu-se início ao cortejo fúnebre, rumo a São Vicente de Fora. O duque de Cadaval, os marqueses de Alegrete, Nisa e Fronteira, os condes de Alvor, Atalaia e São Vicente, Garcia de Melo (monteiro-mor do reino) e D. Francisco de Sousa (presidente do Senado da Câmara de Lisboa)<sup>36</sup> foram os indigitados para pegar no caixão. Levaram-no

Até abaixo ao pátio da capela e posto nas andas começando a andar

<sup>31</sup> Évora, Biblioteca Pública, cód. CXIV/1-8, ff. 91v-92 e 129-131v.

<sup>32</sup> C. M. Radulet (dir.), *Portugal, Lisboa e a Corte*, op. cit., p. 139.

<sup>33</sup> *Ibidem*. Embora esta fonte não especifique se que tratavam apenas dos dois filhos mais velhos, é verosímil que assim tenha sido, atendendo a que, como adiante se verá, em momentos seguintes das mesmas cerimónias fúnebres apenas estes dois participaram. De facto, o mais velho tinha quase 10 anos e o segundo oito, enquanto o terceiro, D. António, se ficava pelos quatro.

<sup>34</sup> Évora, B.P., cód. CXIV/1-8, f. 130.

<sup>35</sup> *Ivi*, f. 130v.

<sup>36</sup> Lisboa, IAN/TT, Casa Real, caixa 3738.

com o corpo da rainha, subiram seus filhos para o paço e cobriu o reposteiro mor o caixão com um pano de brocado negro e atrás das andas ia o coche de respeito e diante de tudo iam a cavalo os porteiros de cana e os corregedores da corte e grande número de clérigos da capela real e logo os oficiais da casa real pela banda esquerda e os títulos pela banda direita e detrás das andas o estribeiro mor da rainha e o capitão da guarda, todos enlutados, e os cavalos. Ia grande número de moços da câmara a pé, com tochas acesas. Estavam por todas as ruas por onde ia o corpo, em alas por um e outro lado, a infantaria e as religiões com velas acesas<sup>37</sup>.

O cortejo chegou a São Vicente por volta das dez horas da noite<sup>38</sup>. O caixão foi tirado das andas

E o puseram em um esquife de brocado e dali o levaram os irmãos da Misericórdia a pôr na essa, que estava feita na capela-mor do mesmo brocado negro e devendo cobrir e descobrir depois o reposteiro-mor o caixão, com o seu pano de brocado, o não fez, ou por descuido ou por cuidado de que os frades lhe não tomassem o pano que toca e é para o reposteiro-mor, a quem ficou, que quando foi o enterro de el-rei D. Afonso vimos, ao descobrir do caixão, o reposteiro-mor e os frades agarrados ao pano sobre quem havia de ficar com ele<sup>39</sup>.

O prior de São Vicente, D. António de Santa Helena, recebeu o corpo do duque de Cadaval e seus acompanhantes<sup>40</sup>. Foi dito um responso pelos monges da casa e o caixão, que permanecera aberto, foi fechado, colocado dentro de um outro e conduzido à capela-mor. Ficou na parte do Evangelho, onde estava o príncipe D. João, filho mais velho de D. Pedro II e de D. Maria Sofia Isabel, que então foi transferido para a parte da Epístola<sup>41</sup>.

No dia das cerimónias fúnebres, a Rainha de Portugal completaria 33 anos de idade. A coincidência foi notada na época e um dos panegiristas, Frei Vicente da Luz, escreveu: «O Sol, no mesmo dia nascido e no mesmo dia sepultado: nascido entre lisonjas do mais majestoso esplendor, sepultado entre tristezas do mais funesto pesar!»<sup>42</sup>.

D. Maria Sofia Isabel foi a terceira pessoa real a ser depositada na igreja de São Vicente de Fora, a seguir a seu sogro, D. João IV, e a seu filho mais velho, o já referido príncipe D. João. Ao fazê-lo, D. Pedro II limitou-se

<sup>37</sup> C. M. Radulet (dir.), *Portugal, Lisboa e a Corte*, op. cit., p. 139.

<sup>38</sup> Évora, B.P., cód. CXIV/1-8, f. 92.

<sup>39</sup> C. M. Radulet (dir.), *Portugal, Lisboa e a Corte*, op. cit., pp. 139-140.

<sup>40</sup> Lisboa, IAN/TT, Casa Real, caixa 3738.

<sup>41</sup> Évora, B.P., cód. CXIV/1-8, f. 92.

<sup>42</sup> Frei Vicente da Luz, *Sermam em as Exequias de Serenissima Rainha de Portugal D. Maria Sofia Isabel de Neoburg*, António Pedroso Galvão, Lisboa, 1699, p. 5.

a seguir a indicação de seu pai, que prescrevera a antiga casa agostinha como panteão da nova dinastia. Note-se que o próprio rei *Pacífico* mandou realizar obras de grande envergadura no cenóbio, em 1670-1698, nas quais se conta a conclusão do magnífico cenotáfio de D. João IV, trasladado em 1671. Segundo um estudioso recente da história deste panteão,

Após a morte da segunda esposa [...] D. Pedro II destina-lhe como local de memória, não um de sua fundação ou devoção, mas junto de D. João IV [...]. Na lógica da directa sucessão de seu pai, tal poderá prenunciar a escolha de São Vicente por parte do próprio D. Pedro II como panteão da real dinastia de Bragança. [...] Com D. Pedro II e a deposição dos restos mortais de D. Maria Sofia de Neuburg parece cristalizar-se a noção de um panteão destinado à dinastia de Bragança<sup>43</sup>.

Embora o caixão da Rainha morta em 1699 tenha ficado na capela-mor, na parte do Evangelho, acabou mais tarde por se juntar aos demais despojos de pessoais reais da casa de Bragança, num depósito contíguo à capela-mor. Daqui foi transferido, igualmente com os restantes, para o antigo refeitório do mosteiro, aquando das obras realizadas em 1853-1855, por ordem de D. Fernando II, viúvo de D. Maria II. Ficou, então, na terceira essa do lado direito do jazigo. Em 1932, a pretexto da morte de D. Manuel II e da aproximação do 25º aniversário do regicídio de 1908, fez-se nova intervenção em São Vicente de Fora, a de Raul Lino, que deu origem ao que hoje se pode ver. Os despojos reais foram colocados em gavetões longitudinais de pedra serrada. Ali descansam, enfim, D. Maria Sofia Isabel e D. Pedro II, juntos na morte, como outrora na vida<sup>44</sup>.

4. Por ordem de D. Pedro II, o secretário de Estado, Mendo de Fóios Pereira, informou as câmaras do reino, por exemplo, Coimbra<sup>45</sup>, Porto<sup>46</sup>, Évora<sup>47</sup>, Vila Viçosa<sup>48</sup> e Horta<sup>49</sup>, da morte de D. Maria Sofia Isabel. O próprio monarca

<sup>43</sup> Paulo Dias, *O Real Panteão dos Braganças: Arte e Memória*, Antília, Porto, 2006, p. 81.

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 139-202 e 234-236.

<sup>45</sup> Coimbra, Arquivo Municipal de Coimbra (AMC), Vereações, liv. 58, f. 8ov.

<sup>46</sup> J. A. Pinto Ferreira (ed.), *Índice Chronologico dos Documentos mais Notaveis que se achavão no Archivo da Illustrissima Camara da Cidade do Porto*, Gabinete de História da Cidade, Porto, 1951, p. 363.

<sup>47</sup> Évora, ADE, Câmara Municipal de Évora, Originais, liv. 13, f. 282.

<sup>48</sup> Joaquim José da Rocha Espanca, *Memórias de Vila Viçosa*, Vila Viçosa, Câmara Municipal, 1983, n. 10, pp. 51-52.

<sup>49</sup> António Lourenço da Silveira Macedo, *História das Quatro Ilhas que formam o Distrito da Horta*, reimpressão fac-similada da edição de 1871, vol. I, Secretaria

escreveu a vários soberanos estrangeiros, como foi o caso de Luís XIV<sup>50</sup>. Como era comum<sup>51</sup>, multiplicaram-se, de norte a sul, assim como no Império, as exéquias, em regra com sermões evocativos, que cantavam as virtudes da falecida, por exemplo, no Convento de Cristo de Tomar, a 19 de Agosto de 1699<sup>52</sup> e, no mesmo dia, no Convento de São Francisco de Lisboa<sup>53</sup>. Ainda em Lisboa, há exemplos no Convento do Carmo no dia seguinte<sup>54</sup>, a 21 de Agosto, na casa dos Oratorianos<sup>55</sup> e a 11 de Setembro, na Misericórdia<sup>56</sup>. Em Évora as cerimónias ocorreram na sé, a 31 de Agosto<sup>57</sup>. Setúbal, a 11 de Setembro, na Misericórdia, encomendou por sua vez a alma da Rainha<sup>58</sup>. Em Lagos ocorreram exéquias na igreja matriz, ordenadas pelo bispo do Algarve, D. Simão da Gama, a 12 de Outubro<sup>59</sup>. A 19 seguinte, a vez do real mosteiro de Odivelas<sup>60</sup>. Quanto ao

---

Regional da Educação e Cultura, [Angra do Heroísmo], 1981, p. 444.

<sup>50</sup> Visconde de Santarém, *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as Diversas Potencias do Mundo*, Aillaud, Paris, 1844, tomo IV, parte II, pp. 755-756.

<sup>51</sup> Euclides dos Santos Griné, *A Construção da Imagem Pública do Rei e da Família Real em tempo de Luto (1649-1709)*, dissertação de Mestrado em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, exemplar mimeografado, Coimbra, 1997.

<sup>52</sup> Frei Martinho Pereira, *Sermam nas Exequias da Serenissima Rainha & Senhora nossa D. Maria Sofia Isabel de Neoburg*, Manuel Lopes Ferreira, Lisboa, 1699.

<sup>53</sup> Frei Fernando da Soledade, *Sermão nas Exequias da Serenissima Rainha N. Senhora D. Maria Sofia Isabel de Neoburg*, Miguel Deslandes, Lisboa, 1699.

<sup>54</sup> Frei Vicente da Luz, *Sermam em as Exequias de Serenissima Rainha de Portugal D. Maria Sofia Isabel de Neoburg*, António Pedroso Galrão, Lisboa, 1699.

<sup>55</sup> António de Faria, *Sermão nas honras funebres, que a Congregação do Oratorio de Lisboa dedicou à saudosa memoria da Serenissima Senhora D. Maria Sophia Isabel*, Miguel Deslandes, Lisboa, 1699.

<sup>56</sup> D. Diogo da Anunciação Justiniano, *Oraçam funebre nas exequias reaes da Serenissima Rainha de Portugal*, op. cit.

<sup>57</sup> Évora, ADE, Câmara Municipal de Évora, Originais, liv. 13, f. 261.

<sup>58</sup> Frei José de Santo António, *Oração funeral nas saudosas lembranças, & devidas honras da Serenissimo Rainha de Portugal D. Maria Sofia Isabel de Neoburg na Santa Casa da Misericordia da muy notavel villa de Setuval em 11 de Setembro de 1699*, Manuel Lopes Ferreira, Lisboa, 1700.

<sup>59</sup> Frei João da Natividade, *Oraçam Funebre, & Panegyrica nas Honras, que á Serenissima Senhora D. Maria Sophia Izabel Raynha de Portugal mandou fazer*, Filipe de Sousa Vilela, Lisboa, 1700.

<sup>60</sup> D. Pedro da Encarnação, *Oraçam Funebre nas Exequias da Serenissima Rainha, e S. N. D. Maria Sofia Isabel de Neoburg, celebradas no Real Mosteyro de S. Dinis de Odivellas no dia 19 de Outubro de 1699*, Manuel Lopes Ferreira,

Império português, há a informação de cerimónias mandadas fazer naquela que era então a cidade mais importante do Brasil, Salvador da Baía, a 31 de Março de 1700, por ordem do governador, D. João de Lencastre<sup>61</sup> e, igualmente no Brasil, a 19 de Abril do mesmo ano, em Santo Amaro, vila situada na margem direita do rio de Sergipe, na província da Baía<sup>62</sup>.

Nos sermões então pregados, para além do tom de tristeza, que não podia deixar de ser geral, os eclesiásticos tentaram mostrar-se conformados com a vontade divina. Assim, por exemplo, na referida cerimónia de Odivelas, D. Pedro da Encarnação concluía o seu sermão dizendo, sobre D. Maria Sofia Isabel: «nos primeiros alentos da mocidade passou ao supremo trono da Glória, que não se havia de dilatar no mundo, porque a sua detença era só no Céu»<sup>63</sup>.

Na cerimónia organizada pelos oratorianos de Lisboa, foram colocados 11 emblemas no esquife vazio que simbolizava o caixão da Rainha. Cada um deles tinha um significado. Por exemplo, uma água imperial representava a origem de D. Maria Sofia Isabel; um girassol desmaiado, os 33 anos que viveu, os mesmos que Cristo; seis estrelas, os filhos que deixava; um relógio marcando as 12 horas, o número de anos que viveu em Portugal. Para cada emblema havia ainda um poema. No caso do que ilustrava o referido relógio, podia ler-se:

Esta mão, que no relógio  
do governo lusitano  
em cada hora mostrava  
de virtudes muitos anos.  
Nos doze, que agora aponta  
já parada, está mostrando  
doze horas, pois horas breves  
foram para o nosso agrado<sup>64</sup>.

---

Lisboa, 1700.

<sup>61</sup> Domingos Ramos, *Sermam nas Exequias da Rainha N. S. D. Maria Sophia Isabel, celebradas na Cathedral Metropolitana da Cidade da Bahia aos 31 de Março de 1700*, Bernardo da Costa de Carvalho, Lisboa, 1702.

<sup>62</sup> Frei António da Piedade, *Sermam que em as Exequias da Serenissima Rainha Nossa Senhora, D. Maria Sofia Isabel de Neoburg, feitas pela nobre Villa de S. Amaro das Grotas do Rio de Sergipe a 19 de Abril de 1700*, Herdeiros de Miguel Deslandes, Lisboa, 1700.

<sup>63</sup> D. Pedro da Encarnação, *Oraçam Funebre*, op. cit., p. 32.

<sup>64</sup> *Emblemas colocados no Tumulo honorario, que a Congregação do Oaratorio de Lisboa dedicou à Serenissima Rainha de Portugal D. Maria Sophia Isabel nas Exequias que lhe celebrou a 21 de Agosto de 1699 na Igreja da mesma Congregação*, [s.n.], [s.l.], [1700?].

Compuseram-se, igualmente como era costume nestas ocasiões<sup>65</sup>, variadíssimas obras poéticas, de valor desigual e todas elas ao gosto barroco ou barroquizante da época<sup>66</sup>.

Nalgumas, relevam-se glosas a textos de Camões, como aquela que ingenuamente rezava:

Se nesse azul país, a que subiste,  
um supérfluo discurso se consente,  
vê se cá neste vale onde te viste,  
poderás como lá estar tão contente?<sup>67</sup>.

Por outro lado, Pascoal Ribeiro Coutinho pôs na boca de cada um dos filhos da falecida uma composição poética. A do futuro D. João V, concretamente um soneto, dizia o seguinte:

Que importa o régio ceptro sempre augusto,  
que manda ao Indo, que obedece o Tejo,  
se o bem todo, a que aspira o meu desejo,  
justo poder levou com golpe injusto.

---

<sup>65</sup> Anabela Vaz Moreira Vilela Bouça, *Os Grandes na Morte. Ensaio sobre a Literatura emblemática funeral (sécs. XVII-XVIII)*, dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, exemplar mimeografado, Porto, 1996.

<sup>66</sup> Manuel Pacheco de Valadares, *Ideias da saudade, imagem do sentimento, formada na lamentavel morte da Senhora D. Maria Sofia Isabel Nossa Senhora Rainha de Portugal*, Miguel Deslandes, Lisboa, 1699; Bernardino Botelho de Oliveira, *Sentimento lamentavel que a dor mais sentida em lagrimas tributa na intempestiva morte da Serenissima Raynha de Portugal Nossa Senhora D. Maria Sofia Izabel de Neoburg*, Bernardo da Costa, Lisboa, 1699; Bernardino Botelho de Oliveira, *Sentimento lamentavel que a dor mais sentida em lagrimas tributa na intempestiva morte da Serenissima Raynha de Portugal Nossa Senhora D. Maria Sofia Izabel de Neoburg*, Bernardo da Costa, Lisboa, 1699; D. João José da Costa e Sousa, *Eclipse da formosura observado no espelho da saudade pelo cômum sentimento na sempre lamentavel morte da Serenissima Senhora D. Maria Sofia Isabel de Neoburg Rainha de Portugal*, Miguel Deslandes, Lisboa, 1699; João Baptista da Ponte, *Queyxa da Ferosura contra as Tyrannias da Parca, executadas em o Coraçam de Portugal pore meyo da Morte de sua Serenissima Rainha a Senhora D. Maria Sophia Isabel de Neoburg*, Manuel Lopes Ferreira, Lisboa, 1699; Domingos Lopes Coelho, *Ecco saudoso que no Coração do mayor Monarca justamente sentido responde ao rigor com que a Parca a impulsos de Tirania o destituhio da posse do seu mayor Bem na Morte da Augustissima e Serenissima Senhora D. Maria Sofia Isabel, Rainha de Portugal*, Herdeiros de Domingos Carneiro, Lisboa, 1699.

<sup>67</sup> Pedro de Azevedo Tojal, *Triunfos da Morte, Despojos da Magestade. Em Açcam de Sentimento da Lamentavel Morte da Serenissimoa Rainha de Portugal a Senhora D. Maria Sofia Isabel de Neoburg*, Miguel Lopes Ferreira, Lisboa, n. 14, 1699.

Sem ti é a Coroa hum áureo susto,  
contigo nenhum mal me era sobejo;  
via a glória e a pena agora vejo,  
fatal comutação, golpe robusto!

Se observo bem (oh Parca!) os desumanos  
golpes da tua ira e minha idade,  
parece que ainda são mais que tiranos.

Só devo à tua cega iniquidade  
o ficares do afecto de dez anos  
dor que não cabe numa eternidade<sup>68</sup>.

Sendo D. Maria Sofia Isabel irmã da Rainha de Espanha, Maria Ana de Neuburg, não é de admirar que a inspiração das musas tenha ultrapassado as fronteiras portuguesas. Assim, D. Pedro de Chaves Masa, natural de Trujillo, deu à estampa uns *Llantos funebres a la sentida, lamentable, temprana, exemplar y maravillosa muerte de la serenissima Señora*<sup>69</sup>.

Terá a morte de D. Maria Sofia Isabel sido lamentada por todos? A «Gazette» de Paris refere «foi universalmente lamentada»<sup>70</sup> e o inglês John Colbatch aludiu a um «*general lamentation*»<sup>71</sup>, mas esses juízos são contrariados pela curiosa informação que dá José da Cunha Brochado, então representante diplomático de Portugal na corte de Luís XIV, em carta ao marquês de Marialva:

Sinto, porém, muito, Senhor, que nas gazetas da Europa se escreva que a nobreza de Portugal estimara a morte de sua rainha porque evitando a continuação da sucessão ficasse menos carregada a Coroa para lhe fazer mercês<sup>72</sup>.

Com frieza e alguma crueldade, a duquesa de Orleães, Isabel Carlota, escreveu estas palavras, em missiva datada de 1 de Outubro de 1699 e endereçada a sua meia-irmã Luísa: «Não sei se é de chorar a Rainha de Portugal, pois vejo-a mais feliz morta do que permanecendo no trono com

<sup>68</sup> Pascoal Ribeiro Coutinho, *Heptaphonon, ou Portico de sette vozes luctuoso obsequio, e funeral culto, consagrado à Magestade defunta a sempre Augusta Rainha, e N. S., D. Maria Sofia Isabel de Neoburg*, Manuel Lopes Ferreira, Lisboa, 1699, p. 11.

<sup>69</sup> D. Pedro de Chaves Masa, *Llantos funebres a la sentida, lamentable, temprana, exemplar y maravillosa Muerte de la Serenissima Señora Doña Maria Sophia Ysabel de Neoburg, Reyna de Portugal*, Bernardo da Costa, Lisboa, 1699.

<sup>70</sup> «Gazette», 5 de Setembro de 1699, n. 36, Paris.

<sup>71</sup> J. Colbatch, *An Account of the Court of Portugal*, op. cit., p. 123.

<sup>72</sup> José da Cunha Brochado, *Cartas*, Sá da Costa, Lisboa, 1944, p. 97.

seu marido»<sup>73</sup>.

D. Pedro II terá sentido bastante o passamento de D. Maria Sofia de Neuburg. Uma carta do já referido José da Cunha Brochado ao marquês de Marialva aludiu à «grande dor de Sua Majestade (que Deus guarde) que lhe não permite consolação»<sup>74</sup> e, em obra publicada muito próximo dos acontecimentos, o também já citado John Colbatch escreveu:

His Majesty, while the corps was carried away, expressed his passion in such a manner, as is not to be described, it being so violent, that neither the *nuncio*, nor any other person could pacifie him<sup>75</sup>.

Extremamente revelador é o testemunho do conde de Assumar, que escreveu a 22 de Agosto ao marquês de Fronteira. Depois de se referir aos «grandes excessos de sentimento» de D. Pedro II, o aristocrata acrescentou:

Não come nem dorme nem despacha e não faz outra coisa mais que levantar-se às cinco horas da manhã, pôr a capa de baeta à volta e a cabeleira e sentar-se ao canto em uma cortina e neste traje e postura se conserva até à meia-noite e uma hora, sem despachar nem fazer nenhuma outra coisa.

Sua irmã, a Rainha viúva de Inglaterra, D. Catarina, visitava-o duas vezes por dia, procurando distraí-lo e aliviá-lo, mas, na opinião do conde, «enquanto não passar um mês não creio que despache nem se deixe ver»<sup>76</sup>.

Algo de não muito diferente acontecera quando, em 1683, morreram, com diferente de poucos meses, seu irmão, D. Afonso VI, e D. Maria Francisca Isabel de Sabóia, sua primeira mulher. O jesuíta Sebastião de Magalhães, autor de um “papel secreto” produzido por alturas das referidas mortes, referiu “a dor presente e tristeza tam veemente”, a “grande dor”, a “profunda melancolia” e a “terrível melancolia” então sofridas por D. Pedro II<sup>77</sup>. De facto, o monarca era um homem melancólico, talvez mesmo depressivo<sup>78</sup>.

Mas o luto do viúvo terminou mais cedo do que previra o conde de Assumar. Na sua carta de 11 de Setembro, este informava o marquês de

<sup>73</sup> *Correspondance Complète de Madame Duchesse d'Orléans*, op. cit., tomo I, p. 40.

<sup>74</sup> J. da Cunha Brochado, *Cartas*, op. cit., p. 97.

<sup>75</sup> J. Colbatc, *An Account of the Court of Portugal*, op. cit., p. 123.

<sup>76</sup> Lisboa, IAN/TT, Casa de Fronteira e Alorna, n. 268, doc. não numerado.

<sup>77</sup> João Pereira, *Tentativa de D. Pedro II para renunciar a Coroa*, 1953, in «Brotéria», vol. LVII, fasc. 1, pp. 47, 50, 52 e 59.

<sup>78</sup> P. Drumond Braga, *D. Pedro II*, op. cit., p. 25.

Fronteira que no domingo anterior - ou seja, dia 6 - o soberano já aparecera em público e dera audiência<sup>79</sup>. Algum tempo depois, a 2 de Dezembro, D. Pedro II recebeu o embaixador da França, Pierre Rouillée, que lhe deu as condolências pelo nefasto acontecimento<sup>80</sup>.

Por ordem do monarca, o reino guardou luto por D. Maria Sofia Isabel durante um ano, metade rigoroso e metade aliviado. Era a prática corrente<sup>81</sup>. Os súbditos deveriam usar «baeta do avesso com capa comprida e casaca, sem se exceder a disposição da pragmática», excepto «as pessoas pobres e miseráveis», que «não serão obrigadas a trazer mais que um sinal de luto, como nos homens uma gorra e nas mulheres uma saia negra»<sup>82</sup>.

Além do luto, D. Pedro II preocupou-se, como seria de esperar, com as missas por alma de D. Maria Sofia Isabel, as quais faziam parte daquilo que é costume chamar “economia da salvação”<sup>83</sup>. Tendo considerado ideal 20 mil - o número que havia sido estabelecido, em testamento, por sua primeira mulher, D. Maria Francisca Isabel<sup>84</sup> -, mandou, a certa altura, averiguar quantas tinham já sido rezadas e que se rezassem mais até perfazer o referido número. A estas acrescentou três missas diárias em São Vicente de Fora, «na forma como se dizem no Convento do Crucifixo», o local onde se achava sepultada D. Maria Francisca Isabel<sup>85</sup>.

D. Pedro II veio a morrer, aos 58 anos de idade, a 9 de Dezembro de 1706<sup>86</sup>. Passavam então sete anos da morte de D. Maria Sofia Isabel e quase 23 anos da primeira mulher, D. Maria Francisca Isabel de Sabóia.

---

<sup>79</sup> Lisboa, IAN/TT, Casa de Fronteira e Alorna, n. 268, doc. não numerado.

<sup>80</sup> Lisboa, Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa (BACL), Manuscritos Azuis, n. 752, f. 37.

<sup>81</sup> E. dos Santos Griné, *A Construção da Imagem Pública do Rei e da Família Real em tempo de Luto*, op. cit., p. 22.

<sup>82</sup> Évora, ADE, Câmara Municipal de Évora, Originais, liv. 13, f. 282.

<sup>83</sup> M. M. B. Martins Rodrigues, *Morrer no Porto durante a Época Barroca*, op. cit., pp. 165-183; A. C. Araújo, *A Morte em Lisboa*, op. cit., pp. 387-411; R. A. Varela Raimundo, *Morte Vivida e Economia da Salvação*, op. cit., pp. 299-321.

<sup>84</sup> P. Drumond Braga, *Testamentos da casa real de Bragança (1656-1704): devoção, caridade e política*, in «NW. Noroeste. Revista de História», 2007, vol. III, p. 97.

<sup>85</sup> Lisboa, Biblioteca da Ajuda (BA), 51-X-7, nn. 121-122.

<sup>86</sup> P. Drumond Braga, *D. Pedro II*, op. cit., pp. 153-162.



CARLO PELLICCIA

LA DONNA NELLE INDIE ORIENTALI DESCRITTA DAGLI EUROPEI NEI SECOLI XVI E XVII

L'immagine, la concezione e la descrizione della donna, in quanto membro integrante e attivo della società, sono da sempre considerati "argomenti" interessanti che si innestano nel processo comunicativo e conoscitivo instauratosi tra due persone derivanti da realtà socio-culturali differenti. La donna, con il suo comportamento e il suo ruolo ben definito e radicato nell'intera storia dell'umanità, contribuisce alla nascita di un dialogo costruttivo tra componenti di diversa provenienza.

Ciò accade anche in Giappone quando nella seconda metà del XVI secolo, in seguito all'arrivo accidentale di alcuni mercanti portoghesi a Tanegashima nel settembre 1543, e all'approdo del gesuita Francesco Saverio (1506-1552) a Kagoshima nell'agosto 1549, il Paese comincia a incontrare, conoscere e comunicare con il mondo occidentale mediante la presenza di navigatori, commercianti e missionari: i primi giunti con lo scopo di mercanteggiare con tale popolazione, i secondi, invece, chiamati a evangelizzare una buona parte di essa. Attraverso la stesura di lettere, relazioni e cronache, stilate principalmente dai religiosi stranieri (specie dalla Compagnia di Gesù) si inviano in Europa le prime informazioni sulla Terra del Sol Levante, della quale si conosceva appena qualche notizia grazie alla pubblicazione de *Il Milione* del veneziano Marco Polo (1254-1324)<sup>1</sup>.

In queste epistole e resoconti è possibile rintracciare, dunque, alcuni ragguagli sulla donna con i suoi costumi e tradizioni, con il suo modo di pensare e di agire e tentando di penetrare nella *novitas* di questa documentazione si possono delineare i tratti salienti della sua personalità e

---

<sup>1</sup> Il mercante non era riuscito a visitare il Paese, ma ne aveva sentito parlare durante il suo soggiorno in Cina. Si legga: Enoki Kazuo, *Marco Polo and Japan*, in *Oriente Poliano. Studi e conferenze tenute all'Is.M.E.O. in occasione del VII centenario della nascita di Marco Polo (1254-1954)*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1957, pp. 23-44. Michele Brunelli scrive: «Fino all'arrivo dei portoghesi a Malacca agli inizi del XVI secolo, il Giappone conosciuto come *Zipagu* secondo il racconto di Marco Polo, per gli europei non era che un paese misterioso situato da qualche parte ai confini con la Cina. Nel progressivo processo di scoperta e quindi di apertura, alla *nanbangaku*, la dottrina (cattolica) dei "barbari del sud", come erano chiamati i portoghesi, si affiancò ben presto anche quella dei "peli rossi" o *kōmō bunka*, degli olandesi, ispirata alla Riforma ed al capitalismo aggressivo della *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC)» (Cfr. Michele Brunelli, *Con gli occhi di chi viaggia. Viaggiatori, mercanti, pellegrini ed avventurieri alla scoperta degli spazi asiatici*, in «Storia Urbana», 2015, n. 146, p. 7).

della posizione che ella ricopre nel contesto in cui vive e opera<sup>2</sup>.

Già il mercante e capitano lusitano Jorge Álvares (?-1552), che aveva conosciuto Francesco Saverio «a Malacca nell'autunno-inverno del 1545, quando il missionario stava progettando un viaggio nelle Molucche mentre Álvarez un viaggio in Giappone»<sup>3</sup>, nella sua relazione redatta nel 1547, sollecitata dallo stesso Saverio e da lui utilizzata per la stesura della missiva composta il 20 gennaio 1548 a Cochín, a proposito delle donne nipponiche, scrive:

Le donne sono molto ben proporzionate e bianche, si truccano con il belletto e la biacca, sono molto affettuose e premurose e quelle onorate sono molto caste e curano molto l'onore dei propri mariti; ce ne sono molte altre cattive e senza scrupoli. Mi sembra anche che ci siano maghi e maghe. Sono donne molto pulite, fanno a casa tutti i lavori, come tessere, filare e cucire; le buone mogli sono molto rispettate dai mariti e i mariti sono comandati da loro; sono donne che vanno dove vogliono senza chiederlo ai mariti. Quando hanno le mestruazioni non toccano nulla e si spostano soltanto per fare le loro necessità, e se sono schiave o donne di servizio per tutto il tempo che hanno quella cosa stanno in casa per conto loro finché non è finita. E mi hanno detto che se una donna abortisce per trenta giorni non esce da una casa apposita e nessuno le parla; soltanto le danno riso, acqua e legna attraverso un buco, perché si faccia da mangiare<sup>4</sup>.

Lo stesso Francesco Saverio riserva nelle sue lettere<sup>5</sup> uno spazio alle

<sup>2</sup> Si veda anche: Joy L.K. Pachuau, *Women in Portuguese India: Their Representation in Sixteenth Century Sources*, in Yogesh Sharma (ed.), *Coastal Histories. Society and Ecology in pre-Modern India*, Primus Books, New Delhi, 2010, pp. 91-105.

<sup>3</sup> Aldo Tollini, *Le descrizioni del Buddhismo nei primi scritti dei missionari cristiani nel Giappone del XVI secolo*, in «Quaderni di Asiatica Venetiana», 2005, v.1, pp. 105-106.

<sup>4</sup> Il manoscritto originale in portoghese è custodito presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu (d'ora in poi ARSI): Goa 10, ff. 38-42. La relazione è stata tradotta in italiano da Francesco Marraro e pubblicata con il titolo *La prima relazione occidentale sul Giappone*, in *Incontri tra Occidente e Oriente*, Università di Venezia, Venezia, 1979, pp. 11-32. Tale resoconto è presente anche nel seguente volume: Adriana Boscaro, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2008, pp. 149-163. La parziale citazione (poiché Álvares continua a descrivere gli abiti delle donne giapponesi) riportata sopra è attinta, infatti, dal recente contributo appena menzionato (pp. 158-159).

<sup>5</sup> Fernandes afferma che le epistole di Saverio forniscono una serie di dettagli e informazioni circa i nuovi popoli che egli intende evangelizzare: la loro cultura, usi e costumi, pratiche e credi religiosi. In questo modo il gesuita mostra il suo desiderio e capacità di «*to study each of the groups of people he encountered*». Cfr. Hilario Fernandes, SFX, *The Spirituality of Dialogue in the*

donne<sup>6</sup> (in maniera collettiva e individuale), nonostante sia stato detto che «*his descriptions are rarely neutral and objective*»<sup>7</sup>. Nell'epistola del 29 gennaio 1552, composta a Cochín e indirizzata ai compagni residenti in Europa, nella quale egli descrive ampiamente tutto ciò che ha osservato e studiato durante gli anni trascorsi in Giappone (allontanatosi nel novembre 1551), in merito ai precetti e alle pratiche delle donne nella dottrina buddista, asserisce:

12. Prégão mays, que as molheres, que nam guardão estes cimquo mandamentos, não tem nenhum remedio pera sahyr do imfferno; e dão por rezão, que cada molher tem mays pequados do que tem todos os homens do mundo, por causa da purgacão, dizemdo que cousa tão çuja como molher difficultosamente se pode saluar: porém vem per derradeiro a dizer que, se as molheres fizerem muytas esmolas mays que os homens, que sempre lhes fica remedio pera sahyr do imfferno<sup>8</sup>.

---

*Light of the Missionary Activity of St. Francis Xavier*, in «*Studia Missionalia*», 2011, v. 60, p. 88.

- <sup>6</sup> Nel seguente articolo sono individuate le lettere che Saverio indirizza alle donne e dove si interessa alle stesse, specie nell'ambito della sua missione: Paulo Dourão, S.J., *As mulheres no epistolário de S. Francisco Xavier*, in «*Brotéria*», 1952, n. 6, v. 55, pp. 513-519. Lo stesso contributo è pubblicato in «*Boletim do Instituto Vasco da Gama*», 1952, n. 69, pp. 64-72 nel «*Número comemorativo do IV centenário da morte de S. Francisco Xavier*». Anche il fondatore Ignazio di Loyola (1491-1556) scrive 139 lettere alle donne, anche a coloro che lo avevano aiutato e sostenuto durante gli inizi della Compagnia. Cfr. Ignatius Loyola, *Letters to Women*, Edited and Introduced by Hugo Rahner, S.J., The Crossroad Publishing Co., New York, 2007. Tale opera è la traduzione dal tedesco del 1960.
- <sup>7</sup> La citazione continua: «*Women are invariably portrayed as Eve, an entity who acts, provokes and/or is the object of sin. In Cartas e escritos/Letters and Writings, Xavier classifies and qualifies women according to two contradictory pairs: Catholic OR non-Catholic; converted OR unconverted; supporter OR adversary of the Jesuit mission, that is to say, as mere characters (generally playing a secondary role, with episodic cases of protagonism) he encounters during a voyage that is permanently focused on one dominant objective: mass conversions to Christianity and the long-lasting establishment of the Company of Jesus in the Far West*». Clara Sarmento, *Representations of Gender in the Letters and Writings of St. Francis Xavier*, in Id. (ed.), *Women in the Portuguese Colonial Empire: the Theatre of Shadows*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2008, p. 143.
- <sup>8</sup> *Monumenta Xaveriana ex Autographis Vel Ex Antiquioribus Exemplis Collecta, Tomus Primus Sancti Francisci Xaverii Epistolas Aliaque Scripta Complectens Quibus Praemittitur Ejus Vita A P. Alexandro Valignano S.J. ex India Romam missa*, Typis Augustini Avrial, Matriti, 1899-1900, p. 678. La traduzione italiana dell'intera lettera è presente in: Francesco Saverio, *Dalle terre dove sorge il sole. Lettere e documenti dall'Oriente 1535-1552*, a cura di Adriana Caboni, Città Nuova, Roma, 2002, pp. 354-374 (1<sup>a</sup> ed. 1991).

Due ulteriori esempi emblematici sono offerti dallo storico Luís Fróis (1532-1597) e dal visitatore Alessandro Valignano (1539-1606), i quali nelle loro opere si soffermano a considerare e ritrarre la donna giapponese, cercando talvolta, come è il caso del gesuita portoghese, di evidenziare i confronti e le differenze in relazione al genere femminile dell'Occidente. Si fa riferimento al *Tratado em que se contêm muito sucinta e abreviadamente algumas contradisões e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta provincia de Japão*<sup>9</sup>, datato Kazusa 14 giugno 1585, diviso in 14 capitoli e formato da 611 «ways», scoperto da Josef Franz Schütte nel 1946 nella Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid<sup>10</sup>. Pare che tale volume sia stato realizzato prevalentemente per mostrare la distanza non solo geografica tra l'Europa e il Giappone e per preparare i confratelli all'inserimento graduale in un mondo completamente a rovescio come quello nipponico<sup>11</sup>. Rui Manuel Loureiro afferma a tal riguardo: «A leitura de um tal manual de antropologia comparada permitiria diminuir o choques entre representantes de civilizações tão distintas, preparando os europeus para o contacto íntimo com os japoneses»<sup>12</sup>. Il religioso, nel secondo capitolo in-

<sup>9</sup> Il titolo completo è il seguente: *Tratado em que se contêm muito sucinta e abreviadamente algumas contradisões e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta Provincia de Japão. E ainda que se achem nestas partes do Ximo algumas cousas em que parece convirem os Japões conosco, não é por serem comuas e universais neles, mas adquiridas polo comércio que têm com os portugueses, que cá vêm tratar com eles em seus navios - e são muitos de seus costumes tão remotos, peregrinos e alongados dos nossos que quase parece incrível poder haver tão opôsita contradisção em gente de tanta polícia, viveza de engenho e saber natural como têm. E pera se não confundirem umas cousas com outras, dividimos isto com a graça do Senhor em Capitulos - feito em Canzusa aos 14 de Junho de 1585.*

<sup>10</sup> Alcuni anni dopo, nel 1955 a Tōkyō, tale gesuita edita il testo con il titolo: *Kulturgegensätze Europa-Japan (1585)* per *Monumenta Nipponica Monographs* n.15 (testo bilingue: portoghese e tedesco). Si ricorda anche l'edizione curata da Rui Manuel Loureiro, *Tratado das contradisões e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*, Instituto Português do Oriente, Macau, 2001.

<sup>11</sup> Jorissen afferma che l'opera può considerarsi: «one of the few European documents of the 16th, 17th centuries with a serious attempt at taking a somewhat adequate position towards the Japanese world». Cfr. Engelbert Jorissen, *Exotic and "Strange" images of Japan in European texts of the early 17th century. An Interpretation of their Contexts of History of Thought and Literature*, in «Bulletin of Portuguese/Japanese Studies», 2002, v. 4, p. 37.

<sup>12</sup> Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China*, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., Lisboa, 2009, p. 214. D'altro canto anche Carmen Maria Radulet asserisce che Fróis ricorre a: «um sistema rigorosamente binário em que a cada segmento da realidade japonesa é contraposto (por diferenciação ou por

titolato *Do que toca às mulheres e de suas pessoas e costumes*, delinea «les habitudes sociales des femmes dans le Japon de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle ainsi que leurs comportements quotidiens»<sup>13</sup>, tracciando così «la condition féminine dans le Japon de la fin du Moyen Age»<sup>14</sup>. Ecco come comincia questa sezione:

1 Em Europa a suprema honra e riqueza das mulheres moças é a pudicícia e o claustro inviolado de sua pureza;  
as mulheres de Japão nenhum caso fazem da limpeza virginal nem perdem, por a não ter, honra nem casamento.

2 As d'Europa se prezam e fazem muito por ter os cabelos louros;  
as Japoas os aborrecem e trabalham quanto podem polos falere pretos<sup>15</sup>.

Alessandro Valignano, invece, nel suo celebre *Advertimentos e Avisos cerca dos costumes e catangues de Jappão*, stilato nell'ottobre del 1581, una guida dettagliata ai comportamenti di ogni giorno formata originariamente da 7 capitoli con 159 indicazioni<sup>16</sup>, ammonisce i suoi confratelli su alcuni comportamenti (come riceverle, cosa regalarle, non donare loro *sakana*) da assumere con le donne locali:

Com as molheres não há ceremonias nem cumprimentos nem na entrada nem na despedida do *zaxiqui* [座敷], porque os Padres ahi as hão de esperar e ahi hão de ficar, quando se despedem, salvo se for alguma senhora tão grande que à despedida queira o Padre sair até a varanda, e,

---

*assimilação) um outro segmento correspondente à mesma situação ou a uma situação equivalente da realidade europeia e mais precisamente ibérica»* (Cfr. Carmen Maria Radulet, *O «Cerimonial» do P. Alessandro Valignano: Encontro de culturas e missão no Japão*, in Roberto Carneiro, Artur Teodoro de Matos (orgs.), *O Século Cristão do Japão. Actas do Colóquio Internacional Comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, (Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 1993), Barbosa & Xavier Ltda, Lisboa, 1994, p. 57. Si veda anche: Ismael C. Vieira, *Japoneses e Europeus e suas maneiras de curar o corpo visto por um jesuíta do século XVI*, in «CEM Cultura, Espaço & Memória», 2015, n. 6, pp. 73-93.

<sup>13</sup> Pierre F. Souyri, *Luís Fróis et l'histoire des femmes japonaises*, in R. Carneiro, A. Teodoro de Matos (orgs.), *O Século Cristão do Japão.*, op. cit., p. 629.

<sup>14</sup> *Ibidem*. Nello stesso volume si consulti: Ana Maria Costa Lopes, *Imagens do Japão. «Do que as Mulheres, e de suas Pessoas e Costumes» no Tratado [...] de Luís Fróis*, pp. 591-602.

<sup>15</sup> L. Fróis, *Tratado das contradições*, in R.M. Loureiro (org.), op. cit., p. 68.

<sup>16</sup> Cfr. Adriana Boscaro, *Valignano interpreta il Giappone: il Cerimoniale*, in Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üçerler, s.i., Marisa Di Russo (a cura di), *Alessandro Valignano s.i. uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 2008, pp. 217-229.

sendo tais, se mande depois hum *Dogico* [同宿] ou hum Irmão até à *niva* [庭], pera que tenha comprimento não com ella, mas com alguma das suas molheres principais que ella vão, mas o demais se lhe am de fazer as mesmas honras qe se fazem a seus maridos e alguma couza mais<sup>17</sup>.

Volendo considerare prevalentemente il contributo del missionariato gesuitico in Asia Orientale, toccando in particolare alcuni territori che “canonicamente” appartenevano alla *Provincia Japoniae*, si possono mostrare, peraltro, altri casi rappresentativi. Il matematico e astronomo Cristoforo Borri (1583-1632) di Milano, entrato nella Compagnia nel 1601, destinato alla missione in Cocincina, dove trascorre 5 anni (1617-1622)<sup>18</sup> per poi ritornare in Portogallo (insegna matematica e astronomia a Coimbra e Lisbona) e in Spagna (chiamato da re Filippo IV per alcune scoperte relative alla bussola)<sup>19</sup>, nella *Relatione della nuova missione delli pp. della Compagnia di Gesù, al Regno della Cocincina*, pubblicata contemporaneamente a Roma e a Bologna nel 1631 e ben presto tradotta in altre lingue europee (fiammingo, francese, inglese, tedesco)<sup>20</sup>, si sofferma a descrivere gli indumenti indossati dalle cocincinesi, il portamento e la lunghezza dei loro capelli:

Quanto al vestire, già habbiamo detto di sopra, che nella Cocincina vi è uso grande di portar seta, solo resta di parlare della forma de gl'habiti. E per incominciar dalle Donne, dico, che mi pare la più modesta portatura di tutta l'India, poiche ne anco ne' sommi caldi sopportano le Cocincine parte alcuna del corpo discoperta. Usano cinque, ò sei vesti l'una sopra l'altra, e queste tutte di differenti colori, la prima scende sino à terra, e la strascinano con tal granità, decoro, e maestà, che ne pur appare la punta del piede: viene la seconda un mezo palmo più corta della prima, poi la terza più corta

<sup>17</sup> Alessandro Valignano, s.j., *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di Josef Franz Schütte, s.j., Edizioni di Storia e letteratura, Roma, 1946, p. 204. Nel 2011 è stata pubblicata una nuova edizione anastatica con un saggio introduttivo di Michela Catto dal titolo: *Per una conquista dell'autorità religiosa. Alessandro Valignano tra “buone maniere” e accommodatio gesuitica* (pp. VII-XXVIII).

<sup>18</sup> Cfr. Angelo Mercati, *Notizie sul gesuita Cristoforo Borri e su sue “inventioni” da carte finora sconosciute di Pietro Della Valle, il Pellegrino*, in «Acta Pontificia Academia Scientiarum», 1952, n. 3, v. 15, p. 26.

<sup>19</sup> Carlos Sommervogel, s.j., *Borri, Burrus, Christophe*, in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bibliographie Tome I, Nouvelle édition*, Oscar Schepens-Alphonse Picard, Bruxelles-Paris, 1890, p. 1821. Randles scrive che Borri «est en fait milanais, mais toute sa carrière s'est déroulée au Portugal et dans l'Orient portugais» (Cfr. William Graham Lister Randles, *Le ciel chez les Jésuites espagnols et portugais (1590-1651)*, in Luce Giard (éd.), *Les jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*, PUF, Paris, 1995, p. 139).

<sup>20</sup> Mario Sica, *Viaggiatori italiani in Vietnam, Nhã Nam*, Hanoi, 2013, p. 211. Il testo è in versione bilingue, in vietnamita e in italiano.

della seconda; e così di mano in mano; di modo, che tutti li colori si scuoprano con la loro varietà, e questo è il vestire delle Donne dalla cintola in giù, perche al petto usano certi busti fatti à scacchi tutti variati di colori; portano poi sopra un velo, ma tanto fino, e sottile, che se bene con esso si coprono, tutto però traspare, rappresentando tutta questa compositura, con modesta sì, ma con altre tanto leggiadra gravità una fiorita, e gratiosa primavera. Portano li capelli sciolti, & ondegianti per le spalle così lunghi, che scendono sino terra, e quanto sono più lunghi, tanto sono stimati più belli; in capo portano una capellina larga tanto, che vi nascondono sotto la faccia tutta, non potendo stendere la vista più che trè, ò quattro passi avanti, e sono dette capelline intestate di seta, & oro, secondo il grado delle persone; ne hanno le Donne altro obbligo di cortesia, quando sono incontrate per rendere il saluto, che d'alzar la capellina tanto, quanto basta esser vista in faccia<sup>21</sup>.

Altre informazioni sono desunte da Giovanni Filippo De Marini (1608-1682), gesuita originario di Taggia (Imperia) recatosi nel Tonchino per ben due volte<sup>22</sup>, particolarmente famoso per il volume *Delle missioni de' Padri della Compagnia di Giesù nella Provincia del Giappone, e particolarmente di quella di Tumkino*, edito nel 1663<sup>23</sup>. In quest'opera l'autore, oltre a narrare lo stato spirituale di codesti territori, l'apostolato dei diversi confratelli

---

<sup>21</sup> Cristoforo Borri, *Relatione della nuova missione delli pp. della Compagnia di Giesu. Al Regno della Cocincina, scritta dal padre Christoforo Borri milanese della medesima Compagnia, Che fu uno dei primi ch'entrarono in detto regno. Alla Santità di N. Sig. Urbano PP. Ottavo*, per Francesco Corbellotti, Roma, 1631, pp. 52-53.

<sup>22</sup> La prima volta giunge in Tonchino sul finire del 1646, nonostante sia inizialmente destinato alla missione del Giappone e successivamente a quella della Cambogia. La seconda volta, partendo sempre da Lisbona insieme ad alcuni Gesuiti, per lo più portoghesi e italiani, approda nel 1671 travestito da mercante, incontrando il confratello napoletano Domenico Fuciti (1623-1696). L'iniziale tappa di questo secondo viaggio (dal Portogallo all'India) è da lui stesso narrata in una relazione, attraverso la quale descrive gli eventi principali di tale itinerario: ARSI, Goa 35, ff. 33-36. Il documento è stato trascritto integralmente e pubblicato nel seguente contributo: Annamaria De Marini, *Relazione del viaggio da Lisbona a Goa del padre Giovanni Filippo De Marini nell'anno 1666*, in *Miscellanea di Storia delle Esplorazioni Geografiche*, XXIX, Bozzi Editore, Genova, 2004, pp. 107-122.

<sup>23</sup> Una lettura sull'opera è stata data da Mariagrazia Russo in un intervento dal titolo *Giovanni Filippo de Marini (1608-1682): um olhar pioneiro sobre o mundo indochinês*, nell'ambito del Convegno Internazionale *Da Cochinchina ao Vietnam: testemunhos e olhares através das escritas de viagem*, organizzato dal Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar (CHAM) da Universidade Nova de Lisboa, svoltosi nella capitale portoghese il 12-13 marzo 2015. Si veda, inoltre: Cesare Polenghi, *Giovanni Filippo de Marini, Delle Missioni... (1663): an annotated translation of the chapters on Cambodia, Siam and Makassar*, in «Journal of the Siam Society», 2007, v. 95, pp. 24-72.

presenti e la disponibilità da parte dei nativi di aderire alla religione straniera, cerca di presentare alcune peculiarità di tali popoli e fornire qualche notizia sulla donna tunchinese, tratteggiando peraltro la sua personalità, le doti naturali e le sue potenzialità innate:

Di questa tacca l'adoprono que', che hanno da fare personaggio in palco, che d'ordinario sono più le donne, che gli huomini, e queste cantatrici: della cui professione sono molte, e con grande studio si esercitano nel canto, che quando incominciano, non la finiscono mai: e suol'essere questa musica di notte tempo, e con essa tengon desti gli huomini, senza lasciarli prender sonno. Direbbe alcuno, che quivi habbino fatto lor nido le Sirene; e a mio credere, meriterebbe nome di Giudice disappassionato, se chi de' nostri Europei sà, e intende il lor linguaggio, e ode il lor canto anteponesse la voce, il modo di cantare, e'l tono della lor cantilena, alle voci, e al canto delle non mediocri cantatrici delle nostre terre. E sono sì gelose, e vanno con tanto riserbo per mantenersi in concetto di buona voce, che per non perderla in tempo, che doveranno cantare, per molti giorni avanti *ab omnibus se abstinens*, negando in particolare alla gola quel ch'appetisce, se intende, che sia per esserle in alcun modo nocivo. E perche colà si ritrova certa generatione di ranocchi, che mangiati rischiarano, e rendono più sonora la voce, straordinarie perciò sono le diligenze, che usano per haverne. Alletate sono a sì studiosa ricerca, e a sì rigorosa astinenza, non dal semplice vanto, e ambizione di lode: È il grosso guadagno, che fanno, e quanto hanno, e di quanto vivono, tutto il ritraggono dal mestiere del canto. E se avviene, che le oda il Re, e a lui piacciono ne acquistano la gratia, e egli le honora di titolo, e d'ufficio di sue Dame di Corte e di sue Cantatrici. Nè qui si ferma la lor fortuna, mà se alla dolcezza del canto, corrispondono le fattezze del volto, sono acritte alla Mandria delle sue tante mogli, e se di esse hà prole, le tratta anche meglio, con giunta di nuovo rendite; che sono maggiori, se il parto fu di maschio: il quale poi niente meno che gli altri figliuoli, concorre a medesimi diritti dell'investitura del Regno<sup>24</sup>.

L'incontro con l'alterità induce, dunque, alla curiosità e al desiderio di conoscere l'altro da sé al fine di comprendere il suo *modus pensandi, vivendi et operandi*, la sua provenienza sociale e culturale, la sua storia.

Questo scaturisce anche dal dialogo tra Giovan Battista Sidotti e Arai Hakuseki: la comunicazione che si instaura tra i due interlocutori nei primi anni del XVIII secolo, incita il neoconfuciano giapponese a stilare un'opera, che in questa sede è presentata mediante l'inedita traduzione italiana di Lorenzo Contarini<sup>25</sup>, custodita presso l'Archivio Generale Save-

<sup>24</sup> Giovanni Filippo De Marini, *Delle missioni de' padri della Compagnia di Giesù Nella Provincia del Giappone, e particolarmente di quella di Tumkino. Libri cinque del P. Gio: Filippo De Marini della medesima Compagnia. Alla Santità di N. S. Alessandro PP. Settimo*, Per Nicolò Angelo Tinassi, Roma, 1663, p. 51.

<sup>25</sup> Alcuni riferimenti a questa traduzione sono presenti nel seguente testo: Renzo Contarini, Augusto Luca, *L'ultimo missionario. L'Abate Giovan Battista Sidotti*

riano di Roma (d'ora in poi ASR)<sup>26</sup>, attraverso la quale sono mostrati alcuni aspetti fondanti e caratteristiche specifiche del mondo occidentale e sono introdotte, al contempo, delle referenze e racconti relativi alle donne e al ruolo che esse ricoprono nel corso degli eventi.

---

*e la sua scomparsa in Giappone nel 1708*, Edizioni Italia Press, Milano, 2009. Sul volume si veda: Ettore Fasolini, *L'ultimo missionario. Labate Giovan Battista Sidotti*, in «Missione Oggi», 2009, n. 6, p. 47; Marina Costanza Mennella, Renzo Contarini, Augusto Luca, *L'ultimo Missionario (Oriente)*, Milano, Italia Press Edizioni, 2009, 149 pp., in «Orientalia Parthenopea», 2009, v. 10, pp. 241-243.

<sup>26</sup> Nella cartella di Lorenzo Contarini, con posizione 1166, sono conservati due fascicoli dattiloscritti che riportano la traduzione del *Seiyō Kibun*, sui quali sono presenti il nome di Contarini e il seguente titolo: *Ricerche su Sidotti*. Le citazioni di questo contributo sono attinte dal testo dattiloscritto da Contarini, corredato da un discreto numero di note a piè di pagina per lo più esplicative e dove è possibile notare, sia nei margini sia in interlinea, uno scrupoloso lavoro di revisione e di *labor limae* probabilmente non effettuato dal missionario trevigiano. Nell'altro fascicolo, invece, è presente la seguente nota: «Questa è la copia corretta. Nel dattiloscritto in mia mano mancano alcune pagine riguardanti l'arrivo del Sidotti in Giappone. Probabilmente ci sono nella copia conservata in Archivio. Io ho supplito con altre fonti. P. Augusto Luca, Parma, 16 maggio 2009». Difatti in questo mancano le pagine da 1 a 23. Per avere una panoramica globale si è considerato anche il lavoro visionato e "ritoccato" da Augusto Luca. Si annota, inoltre, che nella cartella di Lorenzo Contarini non vi è nessun altro documento che faccia riferimento a Giovan Battista Sidotti e nessuna lettera scritta dal saveriano durante gli anni di residenza a Yakushima. Sono state rintracciate, tuttavia, diverse testimonianze di confratelli (ASR, 1166, 4, 9-11) che fanno cenno alla sua missione sull'isola e alle ricerche che egli aveva intrapreso sul presbitero siciliano e sono stati consultati anche alcuni scritti e ricordi di amici e fedeli giapponesi. Forse in questa sede si possono riportare due considerazioni in merito al suo lavoro di traduzione. La prima è scritta Pier Giorgio Manni (n. 1940), per diversi anni superiore regionale del Giappone (1984-1989; 1996-1998; 2005-2013) e ancora oggi residente presso la casa di Kaizuka: «1- Circa il "famoso" libro, cioè la traduzione dello scritto di Harai Hakuseki sul suo incontro con il Sidotti. P. Contarini era arrivato vicino alla stesura finale, cui non è mai pervenuto perché continuava a "limare" le sue note e a perfezionare le ricerche su dati topografici (nomi di luoghi) o altri particolari, trascurati anche dagli autori giapponesi, per raggiungere la massima correttezza di contenuto. Due anni fa ha cercato di farla pubblicare in Italia, ma ne fu dissuaso da persone competenti». Difatti pare, come si avrà modo di vedere in seguito, che i toponimi siano stati trascritti quasi letteralmente conservando la fonetizzazione giapponese, cercando per alcuni di fornire il corrispettivo in italiano. La seconda, invece, dell'amico di viaggio Fausto Barbini, è la seguente: «P. Contarini ha reso il testo in italiano attendendosi fedelmente all'originale, mettendo a prova la sua conoscenza della lingua e la pertinenza necessaria per cogliere il significato giusto di un linguaggio giapponese antico e arduo per gli stessi studiosi giapponesi. La fatica di P. Renzo sarà fruttuosa per chi metterà ancora mano all'opera di fare conoscere la storia di P. Sidotti».

UN ESEMPIO DI DIALOGO TRA OCCIDENTE E ORIENTE:

GIOVAN BATTISTA SIDOTTI E ARAI HAKUSEKI

Sebbene i profili biografici di Giovan Battista Sidotti e Arai Hakuseki siano già noti, è necessario illustrare, seppur rapidamente, i tratti essenziali e più significativi della loro vita e ricordare la mansione che essi coprono nella loro società a cavallo tra la seconda metà del XVII secolo e i primi decenni di quello successivo.

Giovan Battista Sidotti nasce in Sicilia nel 1668, probabilmente nella città di Palermo da una nobile famiglia e, dopo aver completato i suoi studi (particolarmente versato in letteratura), è consacrato presbitero a Roma, sebbene sia talora annoverato come membro della Compagnia di Gesù. In seguito all'invito di papa Clemente XI (Giovanni Francesco Albani, r. 1700-1721), nel 1702 cerca di ripristinare la missione cattolica in Giappone e si imbarca, agli inizi dell'anno seguente, per Genova insieme a Carlo Tommaso Maillard de Tournon (1668-1710), patriarca latino di Antiochia *in partibus infidelium* (1701) e legato pontificio *a latere* per l'India e la Cina (1702)<sup>27</sup>. I due giungono nelle isole canarie e successivamente salpano a bordo della nave francese *Maurepas* per arrivare a Pondichéry, sulla costa orientale dell'India, il 6 novembre dello stesso anno (1703). Dopo la sosta di circa 8 mesi, durante la quale il cardinale si interessa di dirimere la questione dei riti malabarici, il viaggio prosegue (per gli stessi motivi) verso la Cina<sup>28</sup>, partendo l'11 luglio 1704 e facendo scalo a Manila. In questo luogo Tournon e Sidotti sono costretti ad allontanarsi, poiché il primo è chiamato a visitare il Celeste Impero (giungendo nell'aprile del 1705), il secondo, invece, si stanza nelle Filippine per circa quattro anni in attesa di raggiungere la meta del suo "pellegrinag-

<sup>27</sup> L'alto prelato era accompagnato da «una docena de personas como comitiva entre las cuales estaban seis misioneros eclesiásticos: el abate Francesco Sangiorgio di Biandrà, de Turín, Giovanni Battista Sidotti, de Palermo, Sabino Mariani, de Bari, Giuseppe Cordero de Mondovì, Andrea Candela, del Monte de San Giuliano, diócesis de Mazzara y Giovanni Battista de Maij, de Villa-Franca de Niza (estos dos últimos eran sus capellanes), además del señor Marcello Angelita, de Tesi, que desempeñaba el cargo de secretario; Giovanni Borghesi, de Mondovì, médico; Antonio Marchini, de Esposito, casero o criado; Pietro Sigotti, de Génova, cirujano (estos dos últimos le servían en calidad de ayudantes de cámara), y el cocinero Louis Eloins, de Orleans. Antes de salir de Italia designó a su agente para gestionar y llevar a cabo sus negocios, el abad Giovanni Iacopo Fatinelli. Personajes todos ellos documentados, aunque nos fijaremos en el abate Sidotti y el médico Borghesi, por sus connotaciones con Tenerife» (Cfr. Pedro Ontoria Oquillas, *Arribada y estancia en Tenerife de monseñor Maillard de Tournon, patriarca latino de Antioquía(I)*, in «La Prensa del Domingo», 7 de mayo de 2016, p. 1).

<sup>28</sup> Anche in questo Paese il porporato si occupa della controversia dei riti cinesi, condannando inoltre la metodologia dell'"adattamento" attuata da alcuni gesuiti in quel territorio.

gio»: il Giappone, seguendo così le orme del martire napoletano Marcello Mastrilli (1603-1637). Sidotti, dopo essersi inserito in questo nuovo contesto, riservando del tempo allo studio della lingua nipponica, tenta di dedicarsi alla missione evangelizzatrice e caritatevole: la restaurazione dell'ospedale di San Giovanni di Dio<sup>29</sup>, la fondazione nel 1705 di un'opera pia «*destinada al rescate de niños abandonados por sus padres en la China, a los que se pretendía salvar de una muerte segura y ofrecer sustento, educación y formación cristiana*»<sup>30</sup> e la costruzione del seminario terminato nel 1707<sup>31</sup>. Nel mese di agosto (molto probabilmente il giorno 22) del 1708 Giovan Battista si imbarca per il Giappone sulla nave *Santísima Trinidad*, allestita a spese del governatore delle Filippine D. Domingo Zabálburu Recheverri, con a bordo il generale delle galee Miguel de Elorriaga<sup>32</sup>, approdando così dopo sei settimane di viaggio (10 ottobre) a Yakushima, una delle isole Ōsumi a sud del Kyūshū, travestito da *samurai*. Secondo le ipotesi di alcuni, come scrive Juan Ruiz-de-Medina, «si tratterebbe di un vescovo incaricato di ordinare segretamente sacerdoti giapponesi per aiutare i cristiani perseguitati; a sostegno di tale tesi manca però ogni prova»<sup>33</sup>. Poco tempo dopo il suo sbarco sull'isola Sidotti è catturato e così condotto prima a Nagasaki, luogo in cui resta dal 19 dicembre 1708 al 27 ottobre dell'anno seguente e in un secondo tempo a

<sup>29</sup> Pare che non vi sia documentazione a riguardo: Aldo Tollini, *Sidotti in Manila (1704-1708)*, in «Philippiniana Sacra», 1982, n. 51, v. 17, p. 130.

<sup>30</sup> Marta M.<sup>a</sup> Manchado Lopez, «*Desamparo en que con la vida, se pierde el alma*». *Las controversias en torno a la obra pía del Abad Sidotti para la recogida de niños chinos abandonados (Filipinas, 1705-1740)*, in «Revista de Indias», 2011, n. 252, v. 71, p. 415.

<sup>31</sup> La prima pietra è posta nel 1705 dall'arcivescovo di Manila Diego Camacho y Ávila (1652-1712), già eletto vescovo di Guadalajara e nonostante l'appoggio da parte della corona di Castiglia, si presentano problemi e ostacoli a causa delle resistenze di alcuni Ordini mendicanti: «Queste difficoltà furono superate specialmente dalle orazioni e dall'opera dell'Abate Sidotti, riuscendo a disporre l'animo del Governatore, che concorse con 4000 pezze dell'erario reale e con materiale vario per l'inizio della fabbrica, e con la promessa del suo appoggio anche per l'avvenire. L'Abate Sidotti, allo scopo di accelerare la costruzione, non ostante le opposizioni degli Agostiniani, che avevano l'amministrazione di quelle località, si recò, con alcuni naturali della Pampanga, sui monti di quella provincia per il taglio del legame occorrente»: Lino M. Pedot, o.s.m., *La Sacra Congregazione De Propaganda Fide e le missioni del Giappone (1622-1838): studio storico-critico sui documenti dell'archivio della stessa S.C. ed altri archivi romani*, Tipografia Pont. Vesc. S. Giuseppe - G. Rumor, Vicenza, 1946, pp. 332-333.

<sup>32</sup> *Un missionario nel Giappone nel secolo XVIII (II parte)*, in «Le Missioni Cattoliche», 1885, n. 27, p. 320.

<sup>33</sup> Juan Ruiz-de-Medina, s.l., *Il contributo degli italiani alla missione in Giappone nei secoli XVI e XVII*, in «La Civiltà Cattolica», 1990, v. 1, a. 141, p. 448.

Edo (l'attuale Tōkyō), dove giunge intorno alla metà di dicembre di quell'anno e così viene rinchiuso nel *Kirishitan yashiki*<sup>34</sup> a Myōgadani. In questi anni di "residenza" sul suolo giapponese non può certamente dedicarsi a nessuna opera di apostolato, essendo fin da subito caduto nelle mani dei persecutori, ma a lui è attribuito, nel 1714, il battesimo di «*dos viejos empleados de la prision, hombre y mujer*<sup>35</sup>, *previamente catequizados por Chiara*»<sup>36</sup>, per mezzo del quale la sua prigionia e il suo trattamento diventano più rigorosi<sup>37</sup>.

Alcuni studiosi sostengono che il sacerdote siciliano sia morto il 27 novembre 1714, altri, invece, come scrive anche il domenicano Pablo Fernández in una nota introduttiva all'articolo di Aldo Tollini del 1979: «*It has been established that he died on November 16, 1715, according to Japanese and European sources*»<sup>38</sup>. Certi, ancora, dichiarano che si sia spento il mese precedente: il 21 ottobre o addirittura il 15 dicembre sempre dello stesso anno.

In breve tempo la sua vicenda e l'esperienza di tale "martirio" si sono diffusi in diversi luoghi dell'Asia e dell'Europa: difatti, le principali informazioni su questo missionario sono talvolta rivelate in relazioni di viaggi d'oltreoceano oppure in testi di storia religiosa e missionaria. Adolfo Tamburello ricorda che pure Matteo Ripa (1682-1746) di Eboli, fondatore del collegio dei cinesi a Napoli nel 1724<sup>39</sup>, fornisce alcune notizie sull'abate Sidotti, del quale ne aveva sentito parlare sia durante la permanenza nelle Filippine, anche attraverso la lettura di una relazione manoscritta in lingua spagnola, consegnatagli a Manila dal gesuita siciliano Antonio Tuccio

<sup>34</sup> Tale prigionia è «*also known as yamayashiki (mountain residence)*». Cfr. Nam-Lin Hur, *Death and social order in Tokugawa Japan: Buddhism, anti-Christianity, and the danka system*, Harvard University Asia Center, Massachusetts, 2007, p. 393.

<sup>35</sup> La coppia di sposi, disposti al suo servizio, sono Chōsuke e Haru. Cfr. Lucio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1992, p. 235.

<sup>36</sup> Juan Ruiz-de-Medina, s.j., *El Martirologio del Japón 1558-1873*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1999, p. 783.

<sup>37</sup> *Un missionario nel Giappone nel secolo XVIII* (III parte), in «Le Missioni Cattoliche», 1885, n. 30, p. 358.

<sup>38</sup> *Apud Aldo Tollini, The adventurous landing in Japan of Abbe Giovanni Battista Sidotti in 1708*, in «Philippiniana Sacra», 1979, n. 42, v. 14, p. 497.

<sup>39</sup> Diversi gli studi e le pubblicazioni circa l'argomento. Ci limitiamo a segnalare: Francesco D'Arelli, Adolfo Tamburello (a cura di), *La missione cattolica in Cina tra i secoli XVII-XVIII. Emilio Palladini (1733-1793), Congregato della Sacra Famiglia di Gesù Cristo, Atti del Convegno (Lauria, 8-9 ottobre 1993)*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1995; Michele Fatica, Francesco D'Arelli (a cura di), *La missione cattolica in Cina tra i secoli XVIII-XIX. Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi, Atti del Colloquio Internazionale Napoli, 11-12 febbraio 1997*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1999.

(1641-1716)<sup>40</sup>, in quegli anni provinciale e sia a Pechino prendendo inoltre visione il resoconto di Agustín de Madrid<sup>41</sup>, «procuratore generale delle Missioni Francescane in Asia ed in Manilla»<sup>42</sup>, pubblicato nel 1717<sup>43</sup>.

Recentemente sono stati ritrovati e identificati i resti mortali del missionario, come è stato comunicato in un articolo di Cristian Martini Grimaldi apparso su *L'Osservatore Romano*, nel quale Tanigawa Akio, professore di archeologia presso l'Università Waseda, racconta «che le autorità di Tokyo hanno annunciato le loro scoperte sulla base di test forensi di tre serie di reperti scavati a luglio 2004 sul luogo dove una volta sorgeva la “residenza dei cristiani”»<sup>44</sup>.

Arai Hakuseki (pseudonimo di Arai Kinmi), uno degli storici, letterati e filosofi neoconfuciani più insigni del periodo Tokugawa (1603-1867), nasce il 24 marzo 1657 nella provincia di Kazusa, situata nell'attuale prefettura di Chiba, in una famiglia di *samurai* minori. Ben presto divenuto un *rōnin*, si dedica allo studio del confucianesimo, appartenente alla scuola *Chu Hsi* (*Shushi* in giapponese)<sup>45</sup>, fino a entrare, nel 1682, al servizio della famiglia di Hotta Masatoshi (1634-1684) e qualche anno dopo (1694) eletto consigliere del sesto *shōgun* Tokugawa Ienobu (1663-1712) e successivamente del suo primogenito Ietsugu (1709-1716). «Propugnatore di una politica di autarchia basata sull'accrescimento delle risorse economiche interne, Arai s'impegnò sul piano politico per la limitazione dei traffici esteri e per la riduzione progressiva delle esportazioni di oro, argento e rame dal Giappone»<sup>46</sup>. Egli è reputato, peraltro, uno dei massimi esponenti del movimento dei *kangakusha* ovvero dei cultori di studi cinesi (sinologi) e au-

---

<sup>40</sup> Su Antonio Tuccio, originario di Messina, si consideri: ARSI, *Schedario unificato Lamalle, sub nomine*.

<sup>41</sup> Adolfo Tamburello, *Memorie d'epoca sul Sidotti*, in Id. (a cura di), *Italia-Giappone*, I, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente - Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Roma-Napoli, 2003, p. 73. Si legga anche riguardante Matteo Ripa: Chiara Ghidini, *Una testimonianza su Giovan Battista Sidotti, un missionario gesuita in Giappone*, in «Asia Orientale», 1994, n. 12, pp. 119-122.

<sup>42</sup> *Un missionario in Giappone nel secolo XVIII (I parte)*, in «Le Missioni Cattoliche», 1885, n. 25, p. 300.

<sup>43</sup> Cfr. *Relación del viaje que hizo el Abad D. Juan Bautista Sidoti desde Manila al imperio del Japón, enviado por el SS. P. Inocencio XI*, [s.n.], Madrid, 1717.

<sup>44</sup> Cristian Martini Grimaldi, *Storia del missionario che si travestì da samurai. Il gesuita e il consigliere*, in «L'Osservatore Romano», 8 giugno 2016, p. 5.

<sup>45</sup> Aldo Tollini, *Giovanni Battista Sidotti in Japan*, in «Philippiniana Sacra», 1980, n. 45, v. 15, p. 471.

<sup>46</sup> Tiziana Iannello, *Shōgun, kōmōjin e rangakusha. Le Compagnie delle Indie e l'apertura del Giappone alla tecnologia occidentale nei secoli XVII-XVIII*, Libreriauniversitaria.it Edizioni, Padova, 2012, p. 90.

tore di prestigiose opere, tra le quali si segnalano: *Hankanpu*, «a history of the daimyo houses from 1600 to 1680»<sup>47</sup>, scritto nel 1702, *Tokushi yoron* nel 1712, *Sairan igen*, che consta di cinque volumi, completato intorno al 1713<sup>48</sup>, reputato uno dei trattati di geografia più importanti fino all'era Meiji (1868-1912), *Seiyō Kibun*, del quale si dirà a breve, *Oritaku shiba no ki* nel 1716, considerata la prima autobiografia scritta nel Paese, «spesso paragonata alla Vita del Cellini e alle Confessioni di Rousseau»<sup>49</sup>.

Hakuseki muore il 29 giugno 1725 a Edo. I tratti salienti della sua personalità e le sue attitudini di studioso rigoroso e sistematico sono stati ben delineati da Arimura Rie in un articolo del 2011:

Arai era una figura excepcional de la época. Pese a que el shogunato Tokugawa aplicaba la política de aislamiento, tenía amplio conocimiento sobre el mundo exterior. Como historiador, su metodología y su visión se caracterizaron por el radicalismo, ya que rompió con la concepción histórica tradicional basada en la mitología y el esoterismo. Para obtener interpretaciones lo más objetivas posibles, empleó un método comparativo y concedió importancia a los aparatos críticos, en especial, a las fuentes documentales. Además, concibió la historia no como acumulación cronológica de sucesos, sino como unidad o secuencia sucesiva de procesos que conducen a transformaciones y desarrollos<sup>50</sup>.

#### UNA BREVE NOTA BIOGRAFICA SUL TRADUTTORE

Lorenzo Contarini (Fig. 1) nasce a Revine Lago (Treviso) il 1° maggio 1921 e all'età di 11 anni matura l'idea di entrare nella Pia Società di San Francesco Saverio per le Missioni Estere<sup>51</sup> e così è ammesso nella scuola

<sup>47</sup> Barry D. Steben, *Arai Hakuseki* 新井白石 1657-1725, in Xinzhong Yao (ed.), *The Encyclopedia of Confucianism: 2-volume Set*, Routledge, London-New York, 2003, p. 16.

<sup>48</sup> Louis Frédéric, *Arai Hakuseki* in *Japan Encyclopedia*, The Belknap Press Harvard University Press, Cambridge, MA, 2002, p. 37.

<sup>49</sup> Luisa Bienati, Adriana Boscaro, *La narrativa giapponese classica*, I, Marsilio, Venezia, 2010, p. 28.

<sup>50</sup> Rie Arimura, *Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas*, in «*Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*», 2011, n. 98, v. 33, pp. 76-77.

<sup>51</sup> Congregazione missionaria fondata nel 1895 da Guido Maria Conforti (1865-1931), prima arcivescovo di Ravenna (1902-1904) e successivamente vescovo di Parma (1907-1931). Attualmente l'Istituto conta 700 membri, operanti in 20 paesi (4 continenti) e distribuiti in 137 case. I dati sono attinti dalla segreteria generale in Roma. Diversi sono i volumi sulla storia di tale istituzione e del suo fondatore, ci limitiamo a segnalare: *I Missionari Saveriani nel centenario dalla fondazione 1895-1995*, Istituto Missionari Saveriani, Parma, 1996.

apostolica di Vicenza il 5 ottobre 1932<sup>52</sup>. Il 14 agosto 1937 a San Pietro in Vincoli (Ravenna) comincia il cammino di noviziato che si conclude con la prima professione (12 settembre 1938) e qualche anno dopo (1° maggio 1943) con quella perpetua tenutasi presso la Casa madre dell'Istituto in Parma. È ordinato presbitero nella stessa città presso la cappella dell'episcopio il 20 aprile 1946 e, in seguito allo svolgimento di alcune attività apostoliche e missionarie in Italia, è destinato al Giappone, dove arriva nel gennaio 1951 insieme a tre confratelli: Fausto Barbini (1918-2004)<sup>53</sup>, Vincenzo Di Napoli (1916-1983) e Giovanni Picci (1919-1990).

Dopo l'esercizio della lingua a Takanahe, l'inserimento in alcune attività pastorali e l'affidamento di incarichi nell'ambito della regione, nonché il periodo di aggiornamento negli Stati Uniti (dal 1° novembre 1970 al 1° luglio 1972), chiede di essere inviato nell'isola di Yakushima, luogo in cui vi giunge il 1° agosto 1981. Lorenzo Contarini, con l'autorizzazione dell'allora superiore regionale Franco Sottocornola (n. 1935)<sup>54</sup> e del suo consiglio, approda su questo territorio con l'intento di effettuare delle ricerche su Giovan Battista Sidotti e sul suo relativo sbarco clandestino nel 1708<sup>55</sup>. In

---

<sup>52</sup> Nella presentazione scritta dal suo arciprete viene ricordato «che il giovane aspirante “discende” (da parte di mamma) dalla famiglia Vecellio [la famiglia del Tiziano] di Pieve di Cadore»: Il breve profilo biografico da dove è stata attinta questa citazione è disponibile al seguente link: <http://dg.saveriani.org/pt/comunicazioni/pubblicazioni/in-memoriain/item/contarini-p-renzo>.

<sup>53</sup> Presso l'ASR è conservata una relazione dattiloscritta di Fausto Barbini, sottoforma di diario di viaggio, con titolo *A bordo del Piroscalo MELISKERK*, indirizzata al confratello Amadio Calligaro (1902-1952), missionario in Cina (1932-1948) e in quegli anni rettore di Casa madre in Parma, come scrive lo stesso autore nel retro dell'ultimo foglio datato «Singapore, 2 gennaio 1951». In questo documento sono narrati gli eventi principali della loro peregrinazione dal 9 dicembre 1950 al 2 gennaio dell'anno seguente, e in questa fase è possibile percepire la gioia di Contarini per la sua partenza: «Martedì=12=XII=50. “Ragazzi ci siamo”, dice P. Contarini, quando la nave fa i primi ondeggi, allo sciogliersi delle prime gomene. In nostra partenza per il Giappone, fissata per il 7 c. m. ha luogo oggi alle ore 24». Cfr. ASR, 1370, 4.3. Sempre nello stesso fascicolo vi è la continuazione di questo viaggio, ma pare che siano rinvenuti solo tre fogli che coprono un arco di tempo che va dal 3 al 13 gennaio 1951.

<sup>54</sup> Missionario saveriano originario di Bergamo arrivato in Giappone nel 1978. Assume la nomina superiore regionale nel 1981 fino al 1984. Oggi risiede a Nagomi-machi, nella prefettura di Kumamoto, presso il centro di spiritualità e dialogo interreligioso *Shinmeizan*, da lui fondato nel 1987 in collaborazione con Furukawa Tairyu (1920-2000), capo del tempio buddhista Seimeizan Schweitzer. Sulla storia del centro si legga: Maria De Giorgi, Carlo Molari, *Seimeizan. Frammento di un dialogo tra cristiani e buddhisti*, EMI, Bologna, 1989.

<sup>55</sup> Nell'ambito del missionariato cattolico italiano in Giappone, bisogna ricordare che studi sulla figura di Giovan Battista Sidotti sono stati condotti anche dal

una lettera del 31 maggio 1981 il superiore regionale rivolgendosi al confratello, facendo riferimento alle spese che dovrà sostenere, scrive: «in questo anno di riposo e studio che intendi trascorrere principalmente nell'isola di Yakushima»<sup>56</sup>. Sebbene i progetti iniziali fossero quelli di spedire Contarini sull'isola solo per uno o due anni, la sua permanenza si prolunga per più di un decennio e nel momento in cui gli è chiesto di mostrarsi disponibile al trasferimento in un altro luogo, come traspare dall'epistola di Sottocornola del 2 settembre 1982<sup>57</sup>, pare che egli non voglia rinunciare alla sua missione sull'isola e forse al desiderio di fondare proprio in quel luogo una comunità di fedeli. Difatti nel profilo biografico saveriano curato da Amedeo Pelizzo è riportato il seguente pensiero, sempre di Sottocornola:

Non mi consta che a Yakushima sia mai esistita una comunità cristiana, né che vi abbia risieduto un sacerdote, né che vi sia stata costruita una chiesa. Ebbene: il P. Renzo fece tutte e tre queste cose. Divenne il punto di riferimento dei pochi cristiani quasi tutti arrivati per lavoro in trasferta; fu il primo sacerdote missionario a stabilirsi sull'isola; e, d'accordo con il vescovo di Kagoshima nella cui diocesi si trova l'isola, vi costruì la prima chiesa. Un edificio piccolo una parte del quale serve da abitazione del Padre, ma che costituisce comunque la prima chiesa sull'isola dove il Sidotti

---

salesiano Clodoveo (Renato) Tassinari (1912-2012), giunto in Giappone nel 1930 per trascorrervi la maggior parte della sua vita religiosa, rivestendo, inoltre, importanti incarichi, tra cui il compito di consigliere dell'ispettorato dall'11 gennaio 1946 al 5 luglio 1949 e quello di ispettore dal 1949 al 1955. Egli pubblica nel 1942 un articolo *The End of Padre Sidotti: Some New Discoveries* sul periodico *Monumenta Nipponica* (n.1, v. 5, pp. 246-253), attraverso il quale comunica nuove scoperte in merito al luogo di prigionia e alla sua morte e nello stesso anno il seguente volume: *L'ultimo missionario: Dramma storico in 3 atti*, Ed. Ancora, Pavia, 1942. Ritorna sull'argomento nel libro *Cristo tra Shinto e Buddha* edito nel 1991 da GESP (Messina), precisamente nel paragrafo *La temeraria sfida di Sidotti* (pp. 85-92), datato Beppu, 28 agosto 1982, dove il religioso ricorda i suoi studi effettuati sul «prete romano», i tratti essenziali della sua biografia e l'immagine della Madonna, che egli aveva portato con sé, divenuta in seguito la patrona di Tōkyō. Recentemente (2012) è stato presentato da Don Bosukosha, in giapponese: *Junkyōsha Shidotti: Arai Hakuseki to Edo Kirishitan yashiki kenkyū to gikyoku*. I dati biografici sono desunti dalla scheda anagrafica dell'Archivio Salesiano Centrale (Asc) di Roma e da due articoli scritti in occasione della sua morte (27 gennaio), custoditi sempre presso lo stesso Archivio con collocazione I 180.

<sup>56</sup> ASR, 1166, 4.4.

<sup>57</sup> *Ibidem*. Nel verbale, che porta la sigla «Consiglio n. 13/94», datato «Miyazaki-Ehira 29 sett. 1982», si trova: «Il consiglio approva, in linea di massima, il seguente programma per il P. Contarini: per ora rimarrà a Yakushima, come è suo vivo desiderio: l'anno prossimo potrà fare le vacanze in Italia, secondo quanto ha chiesto. Poi, se non ci fosse bisogno di lui in qualche opera o attività già avviata, si potrà concedere che continui la sua presenza a Yakushima». Cfr. ASR, VII.9.5.

era sbarcato. Questa chiesetta ha quindi un valore storico per la missione locale ed è anche un monumento dell'amore del P. Renzo per il Sidotti e per la missione della Chiesa in Giappone<sup>58</sup>.

Si registra, inoltre, l'impegno, con il consenso e il contributo delle autorità locali, di erigere un monumento commemorativo all'abate Sidotti: una stele proprio nel luogo in cui il missionario era approdato<sup>59</sup> e stabilire una celebrazione annuale (23 novembre) durante la quale si può far memoria di ciò che era accaduto nei primi anni del XVIII secolo. La costruzione di una chiesa, come già accennato sopra, inaugurata l'11 febbraio 1988 (Fig. 2), nella quale Contarini fece posizionare, nel rosone centrale, una vetrata che riproduceva l'immagine della Madonna che l'abate aveva portato con sé (Fig. 3)<sup>60</sup>, realizzata dal confratello saveriano Mauro Mollaretti (n. 1934)<sup>61</sup>. A quest'ultimo commissiona anche una tela a olio che raffigura il momento in cui il sacerdote italiano, vestito da *samurai*, arriva sull'isola e chiede da bere al primo abitante incontrato (Fig. 4).

La permanenza di Contarini a Yakushima si protrae fino al 4 dicembre 1997, anche se a causa di alcuni problemi di salute e in seguito a un intervento chirurgico, è costretto a trascorrere un lungo periodo di convalescenza in Italia, ritornando in Giappone nel novembre 1996. Anche durante questo lasso di tempo P. Renzo (come era chiamato da molti) continua a dedicarsi alle ricerche su Sidotti, come si evince dalla missiva indirizzata al confratello Franco Teodori (1909-2004)<sup>62</sup>, scritta proprio nel

---

<sup>58</sup> Amedeo Pelizzo, s.x., (a cura di), *P. Lorenzo Contarini*, in «Profili biografici saveriani», 1998, n. 3, p. 13.

<sup>59</sup> Un'altra stele commemorativa è stata eretta e inaugurata anche a Tōkyō il 17 marzo 1956, nel luogo in cui Sidotti muore, sulla quale vi è un'iscrizione giapponese composta da Albert Felix Verwilghen (1916-2000), missionario della Congregazione del Cuore Immacolato di Maria. Cfr. Marcello Muccioli, *Inauguration of Father Sidotti's Memorial Stone in Tōkyō*, in «East and West», 1956, n. 3, v. 7, pp. 265-266. Il testo parziale è riportato in: Marcello Muccioli, *La testimonianza di Marcello Muccioli sulla stele commemorativa per il Sidotti a Tōkyō*, in A. Tamburello (a cura di), *Italia-Giappone*, I, op. cit, p. 74.

<sup>60</sup> L'immagine fu successivamente riportata a Tōkyō, dove confluì nel museo di Ueno nel 1874.

<sup>61</sup> Missionario saveriano originario di Poggio Cupro di Cupramontana (AN), approdato in Giappone nel 1960. Attualmente vive presso la casa regionale saveriana di Izumisano, dove ricopre il compito di incaricato della casa, dedicandosi all'attività artistica.

<sup>62</sup> Missionario saveriano originario di Tivoli, giunto in Cina nel 1936 fino al 1953. Successivamente è inviato in alcune residenze in Italia al fine di svolgere importanti uffici, come quello di segretario generale (1956-1966), vicario generale (1966-1971), procuratore generale presso la Santa Sede (1969-1978) e

1996 e custodita presso l'ASR, (il testo integrale in appendice)<sup>63</sup>, attraverso la quale egli mostra la sua attenzione al prete siciliano e comunica le sue indagini svolte presso l'Archivio storico di Propaganda Fide, la Biblioteca Casanatense di Roma e alcuni anni addietro presso la curia diocesana di Palermo. Accanto alla ricerca di documenti e fonti attendibili si annota pertanto lo studio di articoli e contributi sull'argomento, molti dei quali in lingua tedesca e giapponese, questi ultimi reperiti anche grazie all'aiuto del saveriano Andrea Bonazzi (n. 1955)<sup>64</sup>.

Successivamente la condizione di salute di Contarini peggiora e per i primi periodi viaggia tra Yakushima e Miyazaki per sottoporsi a visite mediche, fin quando la situazione precipita e trova la morte proprio a Miyazaki-Ehira il 27 marzo 1998<sup>65</sup>.

#### LE DONNE NEL *SEIYŌ KIBUN*

Il *Seiyō Kibun* (Note sull'Occidente), opera scritta nel 1715, sulla base di quattro colloqui-interrogatori tra Arai Hakuseki e Giovan Battista Sidotti, tenutisi tra la fine del 1709 e gli inizi dell'anno seguente<sup>66</sup>, è pubblicato solo

---

vice postulatore della Congregazione (1980-1990). È ricordato, inoltre, per le sue ricerche sul fondatore effettuate in particolare durante la sua residenza a Roma. Una biografia più dettagliata è disponibile in: Domenico Calarco, s.x. (a cura di), *P. Franco Teodori*, in «Profili biografici saveriani», 2004, n. 3, pp. 1-24.

- <sup>63</sup> L'epistola è conservata all'interno del fascicolo dattiloscritto da Contarini.
- <sup>64</sup> Missionario saveriano originario di Viadana (Bellaguarda di), arrivato in Giappone nel 1985. Per alcuni anni impegnato nell'attività di insegnamento di filosofia e religione presso l'università privata (Eichi Daigaku) di Ōsaka. Attualmente vive ad Amagasaki.
- <sup>65</sup> Per stilare questo paragrafo si è preso in considerazione anche la scheda anagrafica del missionario consultata presso la segreteria generale della Congregazione. Pier Giorgio Manni, come scrive in una testimonianza del 7 maggio 1998, elenca alcuni desideri ben precisi (tra cui la sua sepoltura sull'isola) che Lorenzo Contarini gli aveva lasciato in qualità di superiore regionale tutti concernenti la celebrazione, lo studio e la conoscenza dell'abate Sidotti. Al quinto e ultimo punto si trova scritto: «Naturalmente poi rimane l'obbligo di custodire e/o far fruttificare, in un qualche modo, il risultato delle sue ricerche sul Sidoti. In particolare la traduzione del libro di Arai Hakuseki». E nella pagina seguente, nel paragrafo *Nuovi progetti* sono enunciate alcune decisioni, tra cui quella di inviare un confratello per svolgere l'incarico di parroco di Tanegashima e Yakushima, seguendo ovviamente le disposizioni del vescovo: ASR, 1166, 4. 9-11.
- <sup>66</sup> Il primo incontro avviene nel primo pomeriggio del 22 dicembre 1709 con l'aiuto di due interpreti arrivati da Nagasaki, il secondo il 25 dicembre e il terzo 5 giorni dopo. L'ultimo si tiene il 3 gennaio 1710.

nel 1882 (in giapponese) da Hakusekisha (Tōkyō)<sup>67</sup>, durante l'era Meiji, poiché «*this work contained explicit references to Christianity, the bakufu did not allow it to be published, even though the references were not particularly favorable to Christianity*»<sup>68</sup>. Ciononostante, diversi studiosi sostengono che alcune copie manoscritte di quest'opera circolassero nel Paese, suscitando probabilmente l'ammirazione di qualche lettore interessato ad apprendere notizie sul mondo occidentale. Il testo è stato, tuttavia, scoperto in una biblioteca di Tōkyō, grazie al missionario protestante Samuel Robbins Brown (1810-1880), pioniere della chiesa olandese riformata d'America<sup>69</sup>, e così «*it was one of the first works translated from Japanese into English*»<sup>70</sup> ed edito nel 1865-66<sup>71</sup>.

Tale volume, diviso in tre libri, contiene una buona quantità di informazioni sull'Occidente: sono inseriti aspetti riguardanti la geografia e la fisionomia del globo<sup>72</sup>, la storia di alcuni territori e i problemi di successione a essi legati, sono accennate certe peculiarità delle lingue europee, costumi e tradizioni di antichi popoli, sono menzionati celebri gesuiti come Francesco Saverio e il maceratese Matteo Ricci (1552-1610), primo missionario a giungere a Pechino alla corte dell'imperatore Ming Wanli (1563-1620) nel 1601. Sono rintracciabili, peraltro, numerosi rimandi ad alcune potenze come il Portogallo che a partire dai primi anni del XVI secolo aveva cominciato a commerciare e colonizzare certi territori del continente asiatico, la Spagna con particolare riferimento al Messico e alle Filippine, l'Olanda, che in seguito al 1639, diventa l'unica nazione europea invitata a restare in Giappone e a stanziarsi, due anni dopo, a Deshima, un isolotto artificiale nei pressi di Nagasaki.

<sup>67</sup> Il lavoro è curato da Ōtsuki Fumihiko e Mitsukuri Shūhei.

<sup>68</sup> William J. Farge, SJ, *A Christian Samurai: The Trials of Baba Bunkō*, The Catholic University of America Press, Washington, 2016, p. 219.

<sup>69</sup> Trascorre due decenni in Giappone dal 1859 al 1879. Si veda John Van Sant, Peter Mauch, Yoneyuki Sugita, *Historical Dictionary of United States-Japan Relations*, The Scarecrow Press, Inc. Lanham-Toronto-Plymouth, 2007, p. 57.

<sup>70</sup> Kate Nakai, *Arai Hakuseki's Confucian Perspective on Government and Society*, in Wm. Theodore de Bary, Carol Gluck, Arthur E. Tiedemann (eds.), *Sources of Japanese Tradition, Abridged: Part 1: 1600 to 1868*, Columbia University Press, West Sussex, 2006, p. 326.

<sup>71</sup> Samuel Robbins Brown, *Sei yo kibun, or Annals of the Western Ocean*, in «Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society», New Series, 1865, v. 2, pp. 53-84; 1866, v. 3, pp. 40-62.

<sup>72</sup> Takeuchi sostiene che quest'opera «later contributed enormously to the diffusion of the geography of the outside world in the Edo period». Cfr. Keiichi Takeuchi, *Perception of the Mediterranean World in China and Japan and vice versa in the History of Geography and Cartography*, in «Mediterranean World», 2004, n. 17, p. 16.

In questo insieme di appunti e di note, nel quale sono raccontati anche gli episodi salienti della vita di Sidotti, il suo peregrinare in Asia e il desiderio di approdare in Giappone per “riattivare” la comunità cattolica, sono stati individuati alcuni riferimenti alle donne, nobili e borghesi, famose e sconosciute, icone reali e figure allegoriche, che qui sono presentate, come già detto anticipatamente, ricorrendo alla traduzione di Lorenzo Contarini e delle quali si tenta di leggere gli elementi essenziali in chiave critica e interpretativa, al fine di offrire piste di riflessione e spunti di approfondimento.

Le donne citate da Arai possono essere raggruppate in tre categorie ben definite: quelle dell’aristocrazia appartenenti all’alta società, ovvero Regine e principesse che godono di singolare prestigio e popolarità nell’Europa dell’età moderna; quelle semplici che vivono con essenzialità e rettitudine la vita di tutti i giorni e infine quelle legate alla sfera religiosa, spesso citate nelle Sacre Scritture oppure venerate dalla religione cattolica perché congiunte alla vita di Gesù Cristo o alla storia stessa della chiesa.

Il primo riferimento alle donne è presente nel secondo libro, precisamente nel paragrafo *Il Portogallo*, dove Arai descrive tale potenza coloniale, commerciale e missionaria, ricordando, inoltre, che i portoghesi furono i primi europei a instaurare un contatto con il Giappone fino al 1639 anno in cui sono ufficialmente e definitivamente allontanati. Stando a quanto scrive Giuseppe Chiara (1602-1685)<sup>73</sup>, il gesuita siciliano famoso per aver abiurato nel 1643 (Okamoto Sanuemon), l’intellettuale giapponese afferma:

La Regina del Portogallo era figlia del Re di Spagna. Il Re del Portogallo morì senza erede, e la Regina se ne tornò in patria dai genitori; ma i Portoghesi, vennero a sapere che essa era incinta, la raggiunsero e la fecero tornar in patria. E così, essendo nato un bambino, ebbero l’erede al trono; ma questi a ventun anni, morì. Manca nuovamente il successore. Si recarono allora a Roma dal fratello minore del Re defunto, che si era fatto Gesuita, e lo dichiararono successore. Non essendo egli sposato, naturalmente non ha chi gli succeda. I Portoghesi fecero allora il piano di costituire erede la nipote di un Re precedente, e, fattane istanza al Re di Spagna, le fecero amministrare gli affari di Stato. In seguito questa nipote del Re

---

<sup>73</sup> Giuseppe Chiara era membro insieme a quattro confratelli (tre europei e un fratello giapponese) della seconda spedizione promossa dal visitatore Antonio Rubino (1578-1643), sbarcando nell’isoletta Kajime-Ōshima il 27 giugno 1643 provenienti da Manila. Questi sono subito catturati, condotti dapprima a Nagasaki e due mesi dopo nella capitale shogunale Edo. A tale gesuita si ispira la vita di Sebastião Rodrigues, protagonista del romanzo *Chinmoku* (1966) dello scrittore cattolico Endō Shūsaku (1923-1996). Diversi sono gli studi effettuati a riguardo, si propongono per questo i contributi più recenti: Tiziano Tosolini, *Endō Shūsaku (1923-1996)*, in Id. (ed.), *God Between the Lines*, Asian Study Centre, Izumisano (Ōsaka), 2016, pp. 95-140; Id., *Cercare Dio nella palude. Le persecuzioni dei missionari in Giappone da Shūsaku Endō a Martin Scorsese*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016.

ebbe un figlio. Questo figlio, come divenne adulto, entrò nella Compagnia di Gesù, rinunciando al governo del Regno<sup>74</sup>.

Tale citazione rileva, tuttavia, alcune sviste, difatti Hakuseki confonde, talvolta, certi aspetti legati ai sovrani lusitani e ricostruisce in maniera poco precisa gli eventi e le situazioni che si presentano in Portogallo prima di giungere al periodo dell'unione iberica (1580-1640). Juana de Austria (1535-1573), quarta figlia dell'imperatore Carlos V (1500-1558) e Isabel de Portugal (1503-1539), nonché moglie del principe João Manuel (1537-1554), era principessa del Portogallo e infante di Castiglia (reggente dal 1554 al 1559), e quindi non certamente regina, come scrive il nipponico, ed ella si era allontanata dal Paese solo nel maggio 1554 per volere del padre, dopo aver partorito a Lisbona (20 gennaio) il figlio Sebastião (1554-1578), affidandolo alle cure della suocera, nonché sua zia Catarina (1507-1578)<sup>75</sup>. Ella non aveva, dunque, abbandonato il Paese per ritornare in Castiglia, ignara della sua gravidanza, e quindi non era stata raggiunta presso la corte paterna dai portoghesi per essere riportata in quel regno. Inoltre, il bambino Sebastião, di appena 3 anni, sale al trono nel 1557 alla morte del nonno João III (1502-1557) e si spegne all'età di 24 anni<sup>76</sup>, probabilmente ucciso durante la battaglia di Al-Qasr-Al-Kabir<sup>77</sup>, piuttosto che di 21 come riportato da Arai.

Per quanto riguarda l'altra donna citata in questo passo, «la nipote di un Re precedente»<sup>78</sup>, dovrebbe trattarsi di Catarina de Bragança (1540-1614), nipote del *Venturoso* per via paterna, figlia del principe Duarte (1515-1540), duca di Guimarães, moglie di João (c. 1543-1583), duca di Bragança, la quale diventa una possibile candidata alla “disputa” di successione al trono del Portogallo insieme a Filippo II (1527-1598), già re di Castiglia, e ad António I (1531-1595)<sup>79</sup>, figlio illegittimo dell'infante Luís (1506-1555), che eredita, alla

<sup>74</sup> ASR, Lorenzo Contarini, *Ricerche su Sidotti*, p. 39.

<sup>75</sup> Si legga: José Martínez Millán, *Familia real y grupos políticos: la princesa doña Juana de Austria (1535-1573)*, in Id. (ed.), *La corte de Felipe II*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 73-105.

<sup>76</sup> Cfr. Maria Augusta Lima Cruz, *D. Sebastião*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2006.

<sup>77</sup> Tale episodio conduce alla nascita del *sebastianismo* ovvero quel «*movimento de esperança na recuperação de um rei natural, leia-se português, que se afirmara e difundira sobre a convicção da sobrevivência do malogrado monarca que protagonizara o desastre de 4 de Agosto de 1578*»: Mafalda Soares da Cunha, *Sebastianismo, os Jesuítas e os Bragança Reflexões historiográficas em torno de 1640*, in «Economia e sociologia», 2009, n. 88-89, p. 359.

<sup>78</sup> ASR, L. Contarini, *Ricerche*, op. cit., p. 39.

<sup>79</sup> Pare che i pretendenti al trono portoghese furono cinque, considerando anche i due principi italiani Emanuele Filiberto di Savoia (1528-1580) e Ranuccio I

morte del padre, il titolo di Pior do Crato dell'Ordine di Malta, proclamandosi monarca del Portogallo il 19 giugno 1580 a Santarém<sup>80</sup>. La duchessa, pertanto, in seguito all'elezione di Filippo II, non riceve nessun incarico politico e non si occupa dunque degli affari di Stato. Catarina sarà, inoltre, la nonna di D. João IV (1604-1656), madre di Teodósio II (1568-1630), duca di Bragança, che nel 1603 aveva sposato Ana de Velasco y Girón (1585-1607), dalla quale erano nati 4 figli<sup>81</sup>. Infine, João IV, primo re della dinastia dei Bragança, sarà proclamato sovrano del Portogallo il 15 dicembre 1640.

Nella sezione *La Svezia* si trova un preciso rimando alla Regina Cristina di Svezia (1626-1689), figlia di Gustavo Adolfo (1594-1632) e di Maria Eleonora del Brandeburgo (1599-1655), giunta a Roma nella notte del 20 dicembre 1655, in seguito alla sua pubblica abiura al protestantesimo e dopo aver proclamato la professione di fede a Innsbruck il 3 novembre dello stesso anno nella chiesa di Santa Croce dei frati minori osservanti, nelle mani di Lucas Holstenius (1596-1661)<sup>82</sup>. Nelle brevi informazioni riportate su questa potenza europea Hakuseki scrive: «Dice l'Europeo che quando la Regina di Svezia andò a Roma egli la vide in una cerimonia religiosa, e che il suo seguito era imponente»<sup>83</sup>. Diversi studiosi sostengono, infatti, che la permanenza della sovrana a Roma sia stata scandita inizialmente dall'adesione alla vita della chiesa, partecipando quotidianamente alla celebrazione eucaristica, visitando monasteri, chiese e monumenti e successivamente, forse insofferente verso le pratiche religiose e devozionali, si dedica alle manifestazioni di arte, musica e spettacolo, suscitando, talvolta, critiche da parte del clero. Bisogna dire, peraltro, che già il suo ingresso pubblico all'Urbe, su un cavallo bianco, svoltosi tre giorni dopo il suo arrivo, descritto minuziosamente dai cronisti e diaristi del tempo, in tipico stile barocco, è ricordato per la sua solennità e maestosità<sup>84</sup>. Il pontefice Alessandro VII (Fabio Chigi, r. 1655-

---

Farnese (1569-1622), duca di Parma e di Piacenza.

<sup>80</sup> La sua reggenza è di breve durata, essendo stato sconfitto, il 25 agosto, dalle truppe spagnole nella battaglia di Alcántara. Cfr. Jacqueline Hermann, *Politics and Diplomacy in the Portuguese crisis: the Candidacy of D. Antònio, Prior of Crato (1578-1580)*, in «Giornale di storia», 2013, n. 13, p. 2.

<sup>81</sup> Cfr. Leonor Freire Costa, Mafalda Soares da Cunha, *D. João IV*, Temas e Debates, Lisboa, 2008, p. 73.

<sup>82</sup> Cfr. Stefano Pifferi, *Magnificenza, sfarzo, stupore, costi e curiosità nella Roma barocca, Teatro delle Nazioni, attraverso alcuni esempi di sfarzose feste, solenni entrate, cavalcate d'ingresso d'insigni personaggi*, in Marco Jačov, Stefano Pifferi, Francesca De Caprio, Jerzy Motylewicz, *Saggi vari*, Sette Città, Viterbo, 2004, p. 26.

<sup>83</sup> ASR, L. Contarini, *Ricerche*, op. cit., pp. 44-45.

<sup>84</sup> Data la vasta la bibliografia su tale Regina, ci limitiamo a segnalare il recente contributo: Gaetano Platania (a cura di), *Roma e Cristina di Svezia: Una irrequieta sovrana*, Sette Città, Viterbo, 2016.

1667) reputa Cristina la «regale immagine della vittoria della fede cattolica sul luteranesimo»<sup>85</sup> e la sua scelta di risiedere a Roma sarà emulata da altre donne del suo stesso rango, come accade per Maria Casimira (1641-1716), vedova del Re di Polonia Giovanni Sobieski (1629-1696), stanziatasi in questa città dal 1699 fino al 1714, anno in cui ritorna in Francia<sup>86</sup>.

L'ultimo accenno a tali donne è rintracciabile in *L'Inghilterra*, dove Hakuseki, dopo aver delineato geograficamente i confini di questo Paese, si sofferma a considerare il motivo che aveva spinto Henry VIII (1491-1547), secondo monarca della dinastia dei Tudor, salito al trono nel 1509 all'età di 18 anni, ad allontanarsi dalla dottrina cattolica fino a istituire una nuova confessione religiosa, in seguito alla scomunica da parte di Clemente VII (Giulio De' Medici, r. 1523-1534):

Inoltre questa nazione aveva da sempre mostrato fede e rispetto verso il Cattolicesimo e ne aveva professata la dottrina. Ma, nel recente passato, quel Re ripudiò la Regina moglie legittima e pose in suo luogo la concubina preferita. Fin dalle sue origini il Cristianesimo ha un grande comandamento che proibisce l'adulterio<sup>87</sup>.

Il sovrano, come è ben noto, sposa, con la dispensa di papa Giulio II (Giuliano della Rovere, r. 1503-1513), l'11 giugno 1509, Caterina d'Aragona (1485-1536), figlia di Ferdinando il Cattolico (1452-1516) e vedova del fratello maggiore Arthur (1486-1502), dalla quale avrà una bambina, la futura Mary I (1516-1558), detta «la sanguinaria», ma alcuni anni dopo il monarca ripudia la principessa spagnola (dalla quale non aveva ricevuto l'eredità maschile) per unirsi segretamente nel 1533 in matrimonio con Anne Boleyn (1501/1507-1536), sebbene tale vincolo sarà di breve durata. L'anno dopo emana l'*Act of Supremacy* attraverso il quale il Re si riconosce capo supremo della chiesa d'Inghilterra, conferendosi ogni potere temporale e spirituale e allontanandosi definitivamente dal papato<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Marina Caffiero, *Un'amazzone fra i prelati*, in Erminia Irace (a cura di), *Atlante della letteratura italiana: II Dalla Controriforma alla Restaurazione*, Einaudi, Torino, 2011, p. 19.

<sup>86</sup> Gaetano Platania ha pubblicato diversi volumi e articoli sulla figura di tale sovrana, tra i quali si citano: *Una pagina inedita del soggiorno romano di Maria Casimira Sobieska*, in «Studia Italo-Polonica. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego», 1987, v. 3, pp. 81-113; *Maria Casimira Sobieska a Roma. Alcuni episodi del soggiorno romano di una regina polacca*, in «Effetto Roma». *Il viaggio*, Bulzoni Editore, Roma, 1995, pp. 9-48; *Viaggio a Roma, sede d'esilio. (Sovrane alla conquista di Roma sec. XVII-XVIII)*, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma 2002, pp. 61-98.

<sup>87</sup> ASR, L. Contarini, *Ricerche*, op. cit., pp. 47-48.

<sup>88</sup> Ci limitiamo a segnalare Carolly Erickson, *Il grande Enrico. Vita di Enrico VIII*,

Nel terzo libro, che comincia con il paragrafo *L'Interrogatorio*, è possibile conoscere qualche aspetto legato alle donne della famiglia di Giovan Battista Sidotti. Innanzitutto l'identità della madre e la sua età: «Mia madre Ereyonofura, se ancora in vita, compie quest'anno sessantacinque anni»<sup>89</sup> e poco dopo la presenza di una sorella, morta però prematuramente: «Dei quattro fratelli, la prima è una sorella, morta ancora piccola. Poi viene un fratello maggiore; si chiama Piripus. Poi sono io; ho quarantun'anni. Infine c'era un fratello minore, morto a undici anni, già vent'anni fa»<sup>90</sup>.

Anche in questo caso non sono tracciati particolari rilevanti circa la figura dell'anziana madre, né gli aspetti fisici, né tanto meno quelli caratteriali e modi di agire, si accenna solo alla gioia della donna nel vedere suo figlio partire per una terra così lontana per obbedienza al pontefice e per il bene della Chiesa. La figura femminile di madre è qui inserita allo scopo di presentare alcuni elementi relativi al missionario, la sua provenienza, la sua famiglia, il suo trascorso e di suscitare domande e curiosità da parte dell'interlocutore, difatti alcune pagine dopo Arai domanda:

“Come hai potuto lasciare tua madre”?

“Un uomo, che per compiere il mandato affidatogli dal Sovrano, supera un lunghissimo viaggio, è naturale che non si risparmi. Però tua madre è già avanzata negli anni, e anche tuo fratello non è più giovane. Quali sono i tuoi sentimenti?”<sup>91</sup>.

E il missionario, con un po' di nostalgia, risponde:

“Da quando, su proposta generale, ho ricevuto il mandato del Pontefice, non ho pensato ad altro che attuare, a tutti i costi, la missione affidatami. Così pure la mia vecchia madre e il fratello maggiore si rallegrano come d'un favore incomparabile che io partissi per la fede e per la patria (Chiesa). Però non c'è niente nel mio essere che non sia intimamente legato a quello dei miei genitori e fratelli”<sup>92</sup>.

Quest'aspetto è tirato in ballo ulteriormente in seguito, quando il neo-confuciano chiede al prete alcuni particolari sulla scelta e sullo scopo della sua missione: «Ho abbandonato la mia vecchia madre e mio fratello, e con un lunghissimo viaggio sono venuto qui unicamente per la mia fede e per

---

*re d'Inghilterra*, Mondadori, Milano, 2002 e Ead., *Anna Bolena*, Mondadori, Milano, 1991.

<sup>89</sup> ASR, L. Contarini, *Ricerche*, op. cit., p. 84.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>92</sup> *Ivi*, pp. 86-87.

il mio Maestro (il Papa)»<sup>93</sup>.

Le donne che appartengono al suo nucleo familiare sono citate peraltro verso la fine dell'opera (Appendice) quando Arai Hakuseki deve proporre delle plausibili soluzioni sul caso dello straniero. Nel paragrafo che Contarini traduce con *Disamina delle soluzioni* si viene a conoscenza che Giovan Battista Sidotti ha un'altra sorella vivente, anch'ella, come il fratello, avanti negli anni:

Nella condizione di non poter conoscere la falsità della sua fede, per ubbidire al suo Sovrano e Capo della sua religione, egli sacrifica se stesso fino a rischiare la vita; lascia la vecchia madre più che sessantenne, come pure la sorella e il fratello ormai anziani, e per compiere in una nazione lontanissima la sua missione di inviato, dopo aver sopportato per sei anni ardue difficoltà e travagli, arriva finalmente qui da noi: non si può non sentire grande ammirazione per tanta fermezza d'animo<sup>94</sup>.

Come è già stato detto particolari rimandi e descrizioni sulle donne sono rintracciabili sempre nel terzo libro, nel quale Arai intende argomentare sugli aspetti peculiari della religione cattolica, tentando di leggere criticamente (confutare) alcuni racconti biblici, gli eventi principali della vita di Gesù Cristo e i capisaldi di tale confessione, che molto spesso pare (a detta dello studioso giapponese) simile o nata in seno (o addirittura derivata) dalla dottrina buddhista. Per prima cosa l'immagine della donna è legata alla figura e al ruolo della moglie, la quale è chiamata (secondo una visione confuciana) a servire il proprio marito: «la moglie considera il marito come il proprio Cielo»<sup>95</sup> e quando adempie a tale servizio ella rispetta la giustizia familiare, e così serve il cielo: «(La moglie) servendo il marito osserva la giustizia familiare, e così serve il Cielo»<sup>96</sup>. Il rapporto tra l'uomo e la donna e quindi tra marito e moglie, particolarmente presente anche nella Bibbia, a partire dal libro della Genesi, è ripreso alcune pagine successive precisamente nella sezione *Critica del Cristianesimo*, dove Arai sostiene che i dieci comandamenti mostrano delle analogie con quelli di Shaka (Buddha), eccetto per ciò che concerne l'adulterio. Ecco come riporta il pensiero di Sidotti:

A tutto il clero, cominciando dal Capo della mia religione, non è assolutamente permesso avvicinarsi a una donna; inoltre, anche le cosiddette persone rispettabili non si concedono, fuorché con la propria moglie, [in] relazioni sessuali. Questo perché i dissensi fra gli sposi sono immancabilmente dovuti all'adulterio. Avviene infatti che un padre, per causa della moglie (infedele),

---

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 2. La numerazione riportata a mano riparte da 1, poiché il fascicolo è separato da un foglio sul quale vi è scritto (sempre a mano) *Appendice*.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

detesti il figlio, e che un figlio, a causa della madre, provi risentimento verso il padre. I figli di una stessa madre si vogliono bene, mentre i figli di madre diversa si detestano a vicenda. Il disaccordo fra padri e figli e tra fratelli nasce dall'adulterio. Per questo la sua proibizione è particolarmente severa<sup>97</sup>.

Le principali figure femminili, pertinenti alla storia del cristianesimo, prese in considerazione da Arai Hakuseki, sono Eva, poiché il missionario comincia ad argomentare dalla creazione dell'inferno, ripercorrendo il racconto dei progenitori, che avevano mangiato dall'albero proibito, fino alla loro espulsione dal paradiso terrestre<sup>98</sup>, toccando l'episodio dell'arca di Noè («Solo Noé, con i loro figli e le loro mogli, sfuggirono alla morte»<sup>99</sup>) e Maria in quanto madre di Gesù, nel momento in cui si ritraggono gli episodi salienti della vita del Messia dalla nascita alla morte in croce e resurrezione. Si parte dalla prima:

Poi (Deus) creò il mondo, e, presa della "tamashina", ne fece l'uomo, che chiamò Adan (Adamo); tolse un osso dal suo fianco destro e formò la donna, che chiamò Ewa (Eva). Questa è quindi l'origine dell'uomo. (Deus) costituì quell'uomo e quella donna marito e moglie e li fece abitare nel luogo dei "teriari"<sup>100</sup>.

Poco dopo continua:

Per questo "Deus" mise Adan e Ewa sull'avviso, che dominando il loro istinto, non mangiassero del "masan". Poiché, se ne avessero mangiato, sarebbero caduti al livello delle bestie, e per lungo tempo non avrebbero potuto liberarsi dai travagli. [...] "Rûchiheru" e i suoi complici, non potendo sopportare di essere i soli a soffrire nell'"inperuno", volarono al "teriari" e convinsero anzitutto Ewa a mangiare il "masan". Anche "Adan", per suggerimento di "Ewa", ne mangiò. Così "Adan" e "Ewa", poiché avevano tutt'e due trasgredito il comando del Cielo, furono cacciati dai "teriari", e la loro (condanna) fu trasmessa sui loro discendenti, che non poterono sottrarsi ai travagli. Allora "Adan" e "Ewa" suscitarono nel loro cuore un sentimento di "Konchirisan" (Contrição: portoghese. Contrizione), e chiesero perdono del loro peccato. "Deus", vedendo che il loro peccato era così grave che non potevano da se stessi espiarlo, ne ebbe pietà, e promise che egli stesso si sarebbe fatto concepire in un corpo

---

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>98</sup> Hisayasu Nakagawa, *La réfutation du christianisme par Hakuseki Arai*, in «Futsubun Kenkyū», 1992, v. 23, p. 36.

<sup>99</sup> ASR, L. Contarini, *Ricerche*, op. cit., p. 117. Poco prima vi è un altro riferimento agli otto componenti della famiglia di Noè «Fra genitori, figli e le loro mogli», i quali «seguivano fedelmente gli insegnamenti ricevuti da Deus».

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 114.

umano, e avrebbe espiato il peccato, in loro sostituzione<sup>101</sup>.

Questo racconto desta meraviglia e incredulità agli occhi di Hakuseki, come esprime nella *Critica del Cristianesimo*, poiché egli non riesce a comprendere il legame tra la colpa commessa da Adamo ed Eva e l'avvento di Gesù Cristo, in quanto figlio di Dio, sceso sulla terra per redimere l'uomo dalla colpa originale, seppur riesca a intravedere qualche somiglianza con il buddhismo in merito all'azione del mangiare<sup>102</sup>. Ciò è stato sottolineato da Alessandro Valota, il quale dichiara che Arai consideri insignificante il peccato compiuto da Adamo ed Eva nel momento in cui esso «non giustifica, secondo lui, l'incarnazione e il sacrificio di Gesù Cristo per espiarlo e, in ogni caso, tale dottrina infantile non rende certo gloria alla magnanimità di Dio»<sup>103</sup>. D'altro canto anche Aldo Tollini evidenzia alcune incertezze che sorgono al neoconfuciano giapponese in merito a tale questione, sebbene egli abbia in certa misura frainteso il racconto della creazione fatto dall'Italiano, molto probabilmente a causa dell'ostacolo linguistico<sup>104</sup>:

Comunque, il punto controverso resta sostanziale: com'era possibile per Adamo e d Eva, appena creati e innocenti, conoscere la differenza tra bene e male? [...] Altra perplessità di Arai riguardo alla colpa di Adamo ed Eva e alla redenzione. Perché mai Dio avrebbe dovuto imporre una legge che viene infranta e poi perdonare il peccatore fino al punto di venire personalmente a salvarlo attraverso il proprio sacrificio? Che senso ha? Si chiede Arai. E soprattutto qual è la logica in tutto ciò?<sup>105</sup>.

Allontanandosi dall'Antico Testamento, ricordando il celebre episodio del passaggio del Mar Rosso, grazie al quale gli israeliti guidati da Mosè

<sup>101</sup> *Ivi*, pp. 115-116. Tale pensiero ritorna anche quando si narra della resurrezione: «In questo modo Deus, conforme alla promessa iniziale, nacque come uomo, e sostituendosi a Adan e Ewa, riparò il loro peccato». Questa citazione è presente però solo nella copia corretta di Augusto Luca.

<sup>102</sup> Arai afferma difatti: «La teoria degli Anzerus (Angeli) richiama quella dei Kō-on-ten-nin; il racconto del Masan, che (i progenitori) mangiarono, assomiglia a quello (buddhista): poiché mangiarono il frutto della terra, il loro corpo si appesantì e la loro luce venne meno; quando poi mangiarono il riso, la forma del loro corpo si distinse in maschile e femminile». *Ivi*, pp. 131-132.

<sup>103</sup> Alessandro Valota, «Arai Hakuseki, *Seiyō Kibun (Appunti sull'Occidente). Edizione e commento a cura di Miyazaki Michio, Tokyo, Heibonsha, 1968*», in «Nuova Rivista Storica», 1971, n. 1-2, v. 55, p. 212.

<sup>104</sup> Nakagawa afferma che la teoria sul cristianesimo esposta da Arai è «*un peu transfiguré dans l'imaginaire japonais*» e non è possibile dire esattamente chi è il fautore di questo: H. Nakagawa, *La réfutation du christianisme*, op. cit., p. 36.

<sup>105</sup> Aldo Tollini, *L'ultimo missionario in Giappone: Giovanni Battista Sidotti*, in A. Tamburello (a cura di), *Italia-Giappone*, I, op. cit., p. 69; 70.

riuscirono a sfuggire dagli Egiziani (*Es.* 14, 15-23), Arai introduce la figura di una giovane di Nazareth di nome Maria:

Circa milleottocento anni dopo Moisesu - verrebbe ad essere più di millesettecento anni fa - in Nazaretsu (Nazaret) della Judeyora viveva una donna virtuosissima, chiamata "Santosu Maria" (Sancta Maria), una discendente di Dah(b)itto David, Re di Hêtereamu (Betlemme). [...] Quando aveva sedici anni, (Maria) vide scendere in sogno un "Anzelusu", che le riferì il volere di "Deus": Che "Deus" diveniva suo figlio, e che doveva esser chiamato col nome di "Eizusu Kirisutosu"; che egli avrebbe avuto per padre "Santos Josef"; che sarebbe nato in Beitereuen, e che sarebbe stato fatto tornar dall'"Ejipputo". [...] Fu così che, insieme a Josef, (Maria), lasciata Nazaret, arrivò a una stalla di Beitereuen, e, senza aver conosciuto uomo, partorì dentro quella stalla un bambino. In conformità con la visione avuta in sogno, lo si chiamò "Eizusu Kirisutosu"<sup>106</sup>.

Continuando così il racconto del Natale, ricordando, inoltre, la visita dei magi che dal lontano Oriente giungono alla grotta seguendo una stella, proprio come è stato tramandato dalla tradizione, ritorna il nome di Maria: «Infine Maria partì di lì e andò in Ejipputo»<sup>107</sup> e Hakuseki, dopo aver sottolineato l'ira del Re della Giudea Erode (la strage degli innocenti) riprende: «Allora scese ancora un Angelo, che riferì a Maria di ritornare a Nazaret»<sup>108</sup>. Raccontando ulteriori eventi della vita di Gesù, Arai non può non ritornare a menzionare la figura di Maria. Innanzitutto negli episodi della resurrezione: «Dopo la morte, egli risuscitò e apparve a sua madre Maria»<sup>109</sup>, argomento sul quale vi ritorna anche nella critica del cristianesimo, dove scrive: «Il fatto che Eizus, dopo la sua morte in croce, è risorto e apparso a sua madre, ha riscontro in quello di Shō-Kudon (Kudon il Piccolo): questi passò per ladro, e per questo lo infilarono (il corpo) in un palo, che fu eretto come monito»<sup>110</sup>. Un elemento aggiuntivo che descrive Maria riguarda, infine, gli ultimi momenti della sua vita terrena: «Al tempo della sua ascensione al cielo, Eizus aveva trentatré anni, e sua madre Mariya salì al cielo quando aveva sessantatré anni»<sup>111</sup>.

Per concludere, mentre Hakuseki racconta gli avvenimenti della biografia di Gesù, soffermandosi a discutere sulle immagini e statue che sono

<sup>106</sup> ASR, L. Contarini, *Ricerche*, op. cit., pp. 118-119.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>108</sup> *Ibidem*. Quest'ultima parte della frase è aggiunta a mano nel lavoro di revisione e limatura.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>110</sup> *Ivi*, pp. 134-135.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 122.

venerate dai seguaci della religione straniera, scrive:

Dice che l'origine delle immagini è questa: Eizus, dopo esser stato preso, stava camminando (verso il Calvario), quando cadde al suolo. Allora una donna gli asciugò il volto con un panno, e su quello rimase impressa la forma del volto. Quell'immagine di Eizus che io ho vista, rappresentava il suo corpo inchiodato su una croce di rame<sup>112</sup>.

È questo il rimando alla Veronica, forse una delle figure più discusse nell'ambito del credo cattolico, della quale giungono notizie attraverso i vangeli apocrifi, dagli *Atti di Pilato* (cap. 7), dove tale personaggio è identificato con l'emorroissa di Cafarnao, da diversi anni ammalata e guarita da Gesù, dopo aver toccato il lembo del suo mantello, come descritto anche nei sinottici (*Mt* 9, 20-22; *Lc* 8, 43-48; *Mc* 5, 25-34)<sup>113</sup>. Arai non identifica la donna con il nome, ma da quanto possiamo leggere, egli riferisce solo il gesto che ella compie durante la via dolorosa della croce: asciuga con un panno, probabilmente di lino, il sudore di Gesù prima di morire sul Calvario e così il suo volto rimane impresso sul sudario. Da questa immagine si attingono, come fa comprendere lo studioso nipponico, sempre attenendosi al racconto del missionario siciliano, le sembianze somatiche per riprodurre icone e statue raffiguranti Gesù Cristo. Ed è proprio questo cimelio che, nell'anno giubilare del 1300, fu esposto per la pubblica venerazione nella Basilica di San Pietro per volere di Bonifacio VIII (Benedetto Caetani, r. 1294-1303), come è ricordato da Dante Alighieri nel XXXI Canto del *Paradiso* e da Francesco Petrarca nel sonetto XVI de *Il Canzoniere*, riferendosi però al giubileo del 1350 indetto da Clemente VI (Pierre Roger, r. 1342-1352). Tale asciugatoio fu successivamente rubato il 6 maggio 1527, durante il Sacco di Roma<sup>114</sup>.

#### CONCLUSIONI

Da come emerge dalla lettura di *Seiyō Kibun* i riferimenti e le descrizioni sulle donne sono presentati da una prospettiva diversa rispetto ai ragguagli che i missionari stranieri inviavano in Europa attraverso le loro lettere e relazioni. L'autore non delinea i tratti fisici e comportamentali della donna europea, ma gli aspetti a essa legati sono probabilmente tirati in ballo per due ragioni fondamentali: per riferire le principali informazioni storico-politiche sul mondo occidentale, specie quello europeo e quindi la presenza di regine, principesse e duchesse appartenenti ai ranghi reali e per esporre gli eventi basilari della dottrina cattolica, tracciando così,

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>113</sup> Francesco Spadafora, *Veronica*, in *Enciclopedia dei Santi. Bibliotheca Sanctorum*, XII, Città Nuova, Roma, 1969, pp. 1044-1048.

<sup>114</sup> Cfr. Saverio Gaeta, *Lenigma del volto di Gesù. L'avventurosa storia della sindone segreta*, Rizzoli, Milano, 2010.

come si è mostrato, il profilo di alcune donne, Eva e Maria, e accennando al tempo stesso al ruolo e alla condotta che la “femminilità” assume nella storia umana, sociale, cultura e religiosa.

È possibile, infine, confermare che, sebbene la politica isolazionista dell'età Tokugawa, abbia vietato ogni contatto del Giappone con l'Occidente, specie con i paesi di espressione cattolica, durante questo periodo continua, seppur in maniera “moderata” e “controllata”, la comunicazione e lo scambio di notizie tra due realtà completamente lontane e diverse come l'Europa e l'Impero del Sol Levante, molto spesso “aiutati” dalla comunità olandese stanziata a Deshima (a partire dal 1641) e quella cinese sempre operante a Nagasaki.

L'incontro tra Giovan Battista Sidotti e Arai Hakuseki ci dimostrano, dunque, nonostante la tragicità del finale (il “martirio” del missionario), che il dialogo è da considerarsi un'opportunità di crescita e di confronto, e la donna, con la sua personalità e complessità, può esserne motivo e sprono.

## APPENDICE

ASR, 1166

Lettera di Padre Lorenzo Contarini a Padre Franco Teodori, Parma, 1996.

Carissimo P. Teodori,

La ringrazio di cuore per la bontà che Lei mi ha dimostrato nella mia permanenza a Roma. E finalmente Le posso inviare le due foto che trova accluse.

Lei si è gentilmente offerto di darmi una mano nella mia ricerca affannosa di documenti – offerta graditissima –; ed ora, prima di ripartire per il Giappone (4-XI-'96), Le mando questa breve nota.

Oggetto della mia ricerca:

1) Si sa l'anno di nascita del Martire G.B. Sidoti (1668), ma no se ne conosce il mese e il giorno. Molti anni fa ho fatto ricerche a Palermo, senza successo.

2) Il Martire è comunemente detto palermitano, ma il luogo di nascita potrebbe essere qualche cittadina della provincia.

3) Il Sidoti, la sera dello sbarco scrisse alcune lettere (io ho la copia di una sola), e una di queste lettere era per il Pontefice, al quale fu debitamente consegnata. Alla Biblioteca Casanatense, dove ho trovato la lettera che possiedo, quella indirizzata al Pontefice non c'era.

4) Il Martire negli interrogatori dice: Il Consiglio dei Cardinali trattò il caso del Giappone, e concluse: “La Cina e il Siam si sono riaperti alla evangelizzazione (la Cina ha perfino inviato un Ambasciatore).

Si può tentare di riaprire anche il Giappone, anzitutto inviando un Missionario. E se questi sarà accolto benevolmente, si potrà inviare un Cardinale per stabilire relazioni amichevoli”. È un fatto importante del quale i documenti di Propaganda dovrebbero parlare: ma io non son riuscito a trovarli.

Luoghi di ricerca.

Alla Cancelleria ho visto volumi che riportano i nomi degli Uditori di S.R. Rota, con una breve biografia di ciascuno. Penso che alla Segnatura Apostolica si trovino documenti simili; forse riportano anche la data e il “vero” luogo di nascita.

Ora i documenti della Segnatura Ap. Nell'Archivio Seg. Vat. partono dal 1795 (così mi fu detto). Mi si disse anche che quelli anteriori a quella data si dovrebbero trovare o alla Bibl. Vat., o alla Bibl. di Stato. (Ricordo

che due volumi del Fondo Albani mancanti all'Arch. Seg. Vat., si trovano alla Propaganda Fide).

Questo è, brevemente, tutto. Aggiungo un'altra cosa meno importante: Il Sidoti in una lunga lettera inviata da Manila al Pontefice (data: 1706) parla di altre lettere inviate allo stesso Pontefice "l'anno prima" (1705); possono essere interessanti.

Ora chiudo, ringraziandoLa di tutto cuore. Che Dio La benedica.

P. Renzo Contarini



Fig. 1 Lorenzo Contarini, Archivio Generale Saveriano di Roma  
(per gentile concessione)



Fig. 2 Chiesa di Yakushima, Archivio Saveriano della Regione del Giappone  
(per gentile concessione)

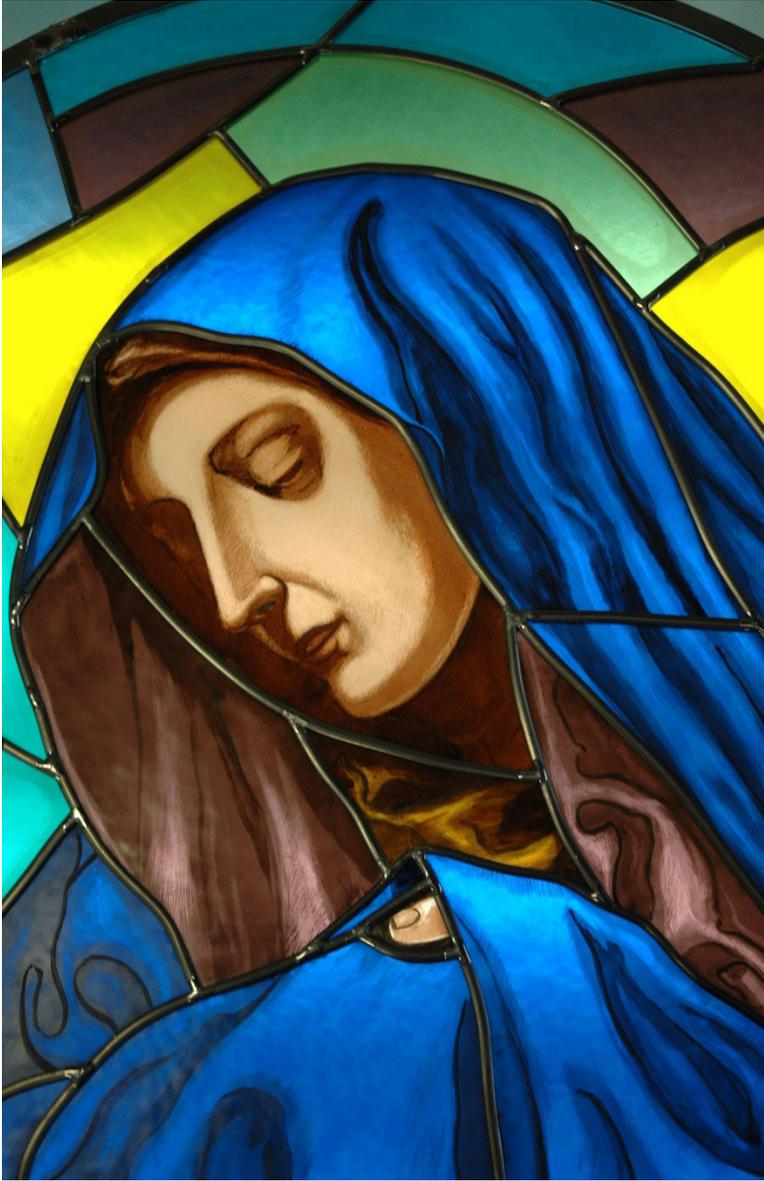


Fig. 3 Madonna del rosone centrale della Chiesa  
(immagine ricevuta dall'autore per gentile concessione)



Fig. 4 Giovan Battista Sidotti chiede da bere a un isolano  
(immagine ricevuta dall'autore per gentile concessione)



STEFANO PIFFERI

Nell'ampio spettro rappresentato dalla produzione letteraria di Giuseppe Baretti, tra saggistica, poesia, giornalismo, linguistica, teatro e quant'altro, un posto di prim'ordine - in particolare per chi si occupa di odeporica e scritture di viaggio, relativamente alle dinamiche scrittorie, alle finalità e agli obiettivi "eccentrici" rispetto al canone odeporico del tempo - spetta innegabilmente al "racconto" del viaggio compiuto nel 1760 di ritorno dall'Inghilterra in Italia. Un viaggio compiuto per ragioni personali dopo un fecondo decennio trascorso in terra d'Albione, si ricordi su tutto il legame con Samuel Johnson e il successo del suo dizionario italiano-inglese, ma anche in qualità, sembra, di accompagnatore di un giovane rampollo di una famiglia nobile inglese, tale Edward Southwell impegnato nel suo, a quell'altezza temporale ormai esperienza obbligata, *Grand Tour* in Italia<sup>1</sup>.

Un viaggio particolare, sia per l'itinerario che per la modalità scrittoria scelta, quella epistolare. Non via terra attraverso la Francia, bensì via mare, circumnavigando buona parte delle coste europee del nord fino a Lisbona da dove i due avrebbero proseguito via terra, attraverso la Spagna, il viaggio che li avrebbe portati poi dalle coste catalane a Genova. Non una bizzarria, quanto una reale necessità se è vero che il periodo in cui il giovane Southwell decise di attuare quel viaggio di completamento della propria formazione nell'Europa continentale<sup>2</sup> coincideva con la Guerra dei Sette Anni: evenien-

---

<sup>1</sup> «Suo compagno di viaggio e mentore era Giuseppe Baretti, un lessicografo italiano, poco più che quarantenne, stimato frequentatore della casa del celebre dottor Johnson e assidua presenza negli ambienti culturali londinesi da una decina d'anni», scrive Marco Catucci nella breve introduzione a una riedizione delle Lettere dando anche la motivazione economica («una discreta somma di danaro, duecento sterline») oltre quella personale («Era inoltre una ottima occasione per poter rivedere il proprio paese, riabbracciare i fratelli e, se possibile, continuare in patria una carriera che in Inghilterra aveva già dato più che apprezzabili risultati»). Cfr. Giuseppe Baretti, *Incompiuta narrazione di un viaggio in Inghilterra, Portogallo e Spagna*, a cura di M. Catucci, Biblioteca del Vascello, Roma, 1994, p. 7.

<sup>2</sup> Sul fenomeno del Grand Tour cfr. Attilio Brilli, *Quando viaggiare era un'arte. Il romanzo del Grand Tour*, Il Mulino, Bologna, 1995; Id., *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, Il Mulino, Bologna, 2006; Gianni Eugenio Viola (a cura di), *Viaggiatori del Grand Tour in Italia*, Touring Club Italiano, Milano, 1987; Cesare De Seta, *L'Italia del Grand Tour. Da Montaigne a Goethe*, Electa, Napoli, 1992; Id., *L'Italia nello specchio del Grand Tour* in

za che se non proprio proibiva, per lo meno sconsigliava di fatto il transito attraverso il territorio francese. Una circostanza che, vista esclusivamente dal punto di vista delle rendicontazioni su carta di quel viaggio - spiegherò più avanti il perché dell'utilizzo del plurale in riferimento al resoconto odeporico di quell'unico viaggio -, fa sì che queste ultime si vadano a configurare come una sorta di *nostos* in sedicesimo<sup>3</sup>, deprivato però dell'eroismo epico e completamente desacralizzato dalle osservazioni puntute, dal taglio spesso burlesco e dallo sguardo a volte disincantato, a volte ferocemente spietato, comico e (auto)ironico del piemontese.

Le *Lettere Famigliari di Giuseppe Baretto a' suoi tre fratelli Filippo, Giovanni e Amedeo*<sup>4</sup>, questo il titolo completo, e il gemello *Journey from London to Genoa through England, Portugal, Spain and France*<sup>5</sup>, sorta di riedizione modificata<sup>6</sup>, pubblicata in lingua inglese e in Inghilterra una

---

*Storia d'Italia*, V, *Il paesaggio*, Einaudi, Torino, 1982; Id., *Il fascino dell'Italia nell'età moderna: dal Rinascimento al Grand tour*, Raffaello Cortina, Milano, 2011; Andrew Wilton, Iliara Bignamini (a cura di), *Grand tour. Il fascino dell'Italia nel XVIII secolo*, Skira, Milano, 1997; in ambito straniero, cfr. Gilles Bertrand, *Bibliographie des études sur le voyage en Italie. Voyage en Italie, voyage en Europe XVI-XX siècle*, CRHIPA, Grenoble, 2000; Edward Chaney, *The evolution of the Grand Tour. Anglo-Italian cultural relations since the Renaissance*, Frank Cass, London-Portland, 2000.

<sup>3</sup> Cfr. Carlo Prospero, *Le "Lettere familiari" di G. Baretto ovvero la sfida dell'uniformità*, in *Giuseppe Baretto: Rivalta Bormida, le radici familiari, l'opera*, Ed. Dell'Orso, Alessandria, 1999, p. 75 e seguenti.

<sup>4</sup> *L'editio princeps* del 1762-63 è conservata in duplice esemplare presso la Biblioteca Palatina di Parma.

<sup>5</sup> Per il *Journey* il riferimento è all'edizione in quattro volumi, G. Baretto, *A journey from London to Genoa, through England, Portugal, Spain and France*, Davies, London, 1770, disponibile oggi sia in ristampa anastatica con introduzione di Ian Robertson, Fontwell, Sussex, 1970, sia in edizione digitale su <http://books.google.it>. Esiste una edizione a stampa in italiano, seppur vergata non sull'originale inglese, quanto sulla base della traduzione francese: cfr. Id., *Viaggio da Londra a Genova passando per l'Inghilterra Occidentale, il Portogallo, la Spagna e la Francia di Giuseppe Baretto autore della famosa Frusta Letteraria. Secondo la intera e perfetta forma da lui medesimo datagli in una edizione di Londra in quattro volumi, poco nota fino ad ora in Italia*, Sonzogno, Milano, 1830-31, 4 tomi. Per le *Lettere famigliari* faccio riferimento alla citata *Narrazione incompiuta di un viaggio*. Sempre su <http://books.google.it> è disponibile la versione digitale delle *Lettere*, nell'edizione *Lettere famigliari di Giuseppe Baretto a' suoi tre fratelli tornando dall'Inghilterra in Italia nel 1760*, Società Editrice Italiana di M. Guigoni, Torino, 1857.

<sup>6</sup> «È un fatto che il *Journey* del 1770, non è una traduzione né solo un rifacimento e adattamento, come talvolta è stato e viene ancora presentato. È vero che nella prima parte (le prime 48 lettere), esiste una corrispondenza relativa con le

decina d'anni dopo le traversie soprattutto editoriali delle *Lettere*, di cui dirò più avanti, rappresentano nella loro interazione il resoconto totale di quell'unica esperienza viatoria e hanno vite editoriali, obiettivi, finalità, modalità espositive completamente differenti. Uno slittamento, quello tra le due redazioni, che è evidente sin dalla conformazione fisica dei due testi - il primo si interrompe a poco meno della metà dell'intero viaggio, il secondo si sviluppa lungo ben quattro tomi per l'intero percorso da Londra a Genova - ma che è insito anche nell'approccio alla narrazione, nella terminologia usata, nelle aggiunte e nelle autocensure impostesi dall'autore e che va a segnare un notevole distacco "ideologico" tra i due scritti e una "collocazione" diversa per ognuna. Già i titoli stessi sono indizio evidente di una diversa chiave interpretativa dei testi, in quanto indirizzano la lettura, rispettivamente, nelle *Lettere* verso l'epistolografia (seppure, per dirla con Guagnini, «le ampie digressioni saggistiche [...] trasformano la lettera odeporica in lettera-saggio»<sup>7</sup>), mentre nel *Journey* più direttamente verso l'odeporica; con le prime che rimandano a una scrittura privata focalizzata e fondata sull'elemento epistolare e in cui la relazione di viaggio nasce e si sviluppa quasi casualmente, mentre nel testo inglese già la soppressione di ogni riferimento alla matrice epistolare - che resta però l'elemento organizzativo predominante del testo - sposta l'attenzione e, pertanto, l'orientamento della lettura (e conseguentemente del pubblico a cui è indirizzata) sul carattere più tradizionalmente odeporico per inserirsi più facilmente nell'allora avanzato mercato editoriale inglese.

Quello scarto tra le due redazioni, però, non è dovuto soltanto alla distanza geografica e di data di pubblicazione tra le opere (Milano-Venezia, 1762-63 per quel che riguarda le *Lettere*; Londra, 1770 per il *Journey*<sup>8</sup>), distanza molto più ampia di quello che potrebbe apparire a prima vista, quanto anche e soprattutto a quella tra la realtà fattuale dell'esperienza del viaggio (che ebbe luogo, giova ribadirlo, nel 1760, al termine della prima fase londinese di Barette) e quella delle stesure: cronologicamente molto più immediata e vicina all'esperienza biografica quella delle *Lettere*, anche se, naturalmente,

---

*Lettere Familiari*. Ma il testo successivo (viaggio in Spagna e percorso fino a Genova) registra cambiamenti sostanziali anche di impianto. E anche il rifacimento della prima parte rivela un lavoro di riassetto che non è di poco conto». Elvio Guagnini, *I viaggi di Barette*, in Marco Cerruti, Paola Trivero (a cura di), *Giuseppe Barette. Un piemontese in Europa*, Atti del convegno di studi (Torino, 21-22 settembre 1990), Ed. Dell'Orso, Alessandria, 1993, p. 171.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>8</sup> La pubblicazione milanese, in quinterni quindicinali, venne sospesa per l'intervento censorio dell'ambasciata di Portogallo. La pubblicazione dell'edizione delle *Lettere* riprese a Venezia nell'anno successivo col secondo tomo per essere però interrotta - stavolta definitivamente - anch'essa, lasciando il resoconto di Barette all'altezza di Toledo in Spagna.

anch'essa riplasmata e riorganizzata sulla base delle esigenze narrative ed editoriali<sup>9</sup>; più lontana e "filtrata" quella del *Journey*, che delle prime avrebbe dovuto essere la versione estesa e tradotta - ma che divenne poi anche pesantemente ripensata e reindirizzata - dallo stesso Baretto per il mercato inglese per una serie di ragioni non esclusivamente commerciali.

Ad una prima e, volendo, anche superficiale lettura comparativa delle due opere, sembrerebbe, dunque, che in apparenza le finalità - più o meno nascoste, inconscie o meditate - di Baretto all'altezza di ogni singola relazione variassero o per lo meno divergessero alquanto in base al pubblico e al milieu socio-politico in cui le stesse venivano concepite, redatte e date alle stampe, così come in base all'influenza che la distanza temporale dall'esperienza del viaggio aveva sulla memoria di quella stessa esperienza. Cosa quest'ultima che potrebbe far pensare alle *Lettere* come una sorta di resoconto "originario", istantaneo di viaggio e al *Journey* come alla sua versione riadattata, risemantizzata, mediata. Teoria corroborata anche dalla diversa forma assunta dalle relazioni: quella epistolare "pura" delle *Lettere*, basata su una scansione cronologico-temporale e geografico-spaziale perfettamente lineare e formalizzata in una stesura apparentemente *ready-made* dell'esperienza odepórica, e quella del *Journey* che invece, seppur sempre incastonabile nella forma epistolare, risulta filtrata da un atteggiamento "saggistico" e a posteriori, di cui i sommari argomentali che fanno da incipit ad ogni lettera sono segno distintivo<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Franco Fido ha messo a confronto un estratto dello *Zibaldone* autografo conservato alla Horace Howard Furness Memorial Library della Pennsylvania University a Filadelfia con la lettera corrispondente, relativa alla visita a Noli. Il ms. è un elenco di dati sulla città, partendo dalle cose più importanti e via via passando a quelle meno importanti. Nella stampa il contenuto di questi appunti per memoria viene riorganizzato invece in una narrazione fluida e organica. Il riferimento, nello specifico, è alla *Scelta di lettere familiari*, opera pubblicata a Canova nel 1779, ma come principio di rielaborazione scrittoria è valido anche per le *Lettere*. Cfr. Franco Fido, *Le Muse perdute e ritrovate. Il divenire dei generi letterari fra Sette e Ottocento*, Vallecchi, Firenze, 1989, in particolare il capitolo *La scelta delle lettere familiari: dalla grammatica all'autobiografia clandestina*, pp. 135-146.

<sup>10</sup> Sui viaggi e le scritture di viaggio di Baretto si vedano Elvio Guagnini, "Un caos di roba". *Lettere familiari di G. Baretto tra autobiografia, narrativa e scrittura di viaggio*, in «*Italies*», *Voyager à la découverte de l'identité. XVIIIe-XXe siècles*, 1997, n. 1, pp. 7-25 (ora anche in E. Guagnini, *Viaggi d'inchostro*, Campanotto, Pasian di Prato, 2000, pp. 21-35); Id., *Viaggi e romanzi. Note settecentesche*, Mucchi, Modena, 1994, pp. 131-158 (in particolare il capitolo: *I viaggi di Baretto*); Ilaria Crotti, *Il viaggio e la forma. G. Baretto e l'orizzonte dei generi letterari*, Mucchi, Modena, 1992; Ettore Bonora, *Baretto e la Spagna*, in «*Giornale storico della letteratura italiana*», 1991, pp. 335-374. Genericamente su Baretto e il Portogallo, cfr. Maria Eugénia de Montalvão Freitas Ponce de Leão, *Giuseppe Baretto e as suas cartas de Portugal*, introdução, tradução e co-

Sono però altre le ragioni che portarono Baretto a ripensare l'opera *princeps*, a rivederne la struttura generale, certe modalità interne, molte gradazioni di giudizio, alcuni punti nodali nella forma e, soprattutto, nella sostanza che fanno, *ex post*, del *Journey* una opera quasi completamente "staccata" dal suo (originario) testo gemello. In essa si procede, infatti, spesso per sottrazione, elidendo o raggrumando i passaggi eccessivamente polemici o quelli apertamente negativi inseriti nelle *Lettere*, nel tentativo di mantenere un equilibrio nel giudizio generale (e in particolare, come dirò più avanti, sul popolo portoghese e sui vari eventi capitati all'autore durante il soggiorno in terra lusitana) in nome probabilmente di quel distacco derivante dalla richiesta oggettività della narrazione di viaggio in pieno '700 o magari - ma è soltanto un'ipotesi - dalla volontà dell'editore inglese di depurare il testo dai passaggi più evidentemente soggettivi e avvicinarlo così agli standard della letteratura di viaggio "all'inglese". Questa operazione di "ripulitura" fa del *Journey* un testo etimologicamente "eccentrico" rispetto al punto focale - la straordinaria, per il tempo, predominanza dell'io deformante di Baretto in qualità di vero e proprio e unico protagonista della narrazione epistolare delle *Lettere*<sup>11</sup> - che, insieme, stava alle fondamenta e agiva come perno narrativo delle *Lettere*, trasformando il testo inglese in una gemmazione quasi indiretta, si direbbe, di quella che si configurava come una relazione di viaggio. O meglio, come la relazione di una parte del viaggio, se è vero che «Esse [le *Lettere*, n.d.a.] contengono la relazione della parte iniziale di un viaggio compiuto dall'Inghilterra alla volta dell'Italia passando attraverso il Porto-

---

mentário, M.E.M.F. Leão, Coimbra, 1969; Eadem, *Cartas de Portugal*, sep. da «Revista da Universidade de Coimbra», Universidade de Coimbra, Coimbra, 1970, vol. XXI, pp. 8, 17, 331-515; Giulia Lanciani, *O Portugal de Baretto*, in *Estudos Italianos em Portugal*, Instituto Italiano de Cultura em Portugal, Lisboa, n. XLIII-XLIV, 1980-1981, pp. 139-158; José Adjuto Castelo Branco Chaves, *Os livros de viagem em Portugal no século XVIII e a sua projecção europeia*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 2° ed., 1987, p. 12 e seguenti; Jorge Martins Ribeiro, *Viajantes Italianos Em Portugal Nos Séculos XVIII e XIX*, in *Nel mezzo del cammin. Actas da Jornada de estudos italianos em honra de Giuseppe Mea*, Sombra pela Cintura, Porto, 2009, pp. 293-313, disponibile in edizione elettronica al seguente link: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/54888/2/jorgeribeiroviajantes000123263.pdf>

<sup>11</sup> «Negli scritti di Baretto non è quasi mai Giuseppe Baretto che parla, ma sempre la voce di un autore/personaggio che a volte assume una vera e propria 'maschera', come nel caso di Aristarco Scannabue, e molto più spesso non ha una identità di nome ma è sempre e comunque un 'altro' rispetto alla realtà strettamente anagrafica dell'autore». Bartolo Anglani, *Il mestiere della metafora. Giuseppe Baretto intellettuale e scrittore*, Mucchi, Modena, 1997, p. 11.

gallo, la Spagna e la Francia meridionale»<sup>12</sup>, *sub specie* resoconto epistolare<sup>13</sup>.

È dunque una narrazione realisticamente incompiuta<sup>14</sup> quella delle *Lettere* andata in stampa sotto forma di “quinternetti” rilegabili in quattro tomi<sup>15</sup>, dato che si interrompe alla lettera quarantasettesima, scritta «li 2 ottobre 1760» da Zevolla, «villaggio [...] di cui non v'è nulla da dire»<sup>16</sup>, quasi alle porte di Toledo, senza così portare a termine il resoconto dell'intero viaggio e limitandosi a “raccontarne” soltanto il percorso via nave dall'Inghilterra al Portogallo, il transito attraverso quest'ultimo e attraverso metà dell'attuale Spagna. Le ragioni di questa edizione monca sono strettamente connesse alle vicende editoriali della pubblicazione, avvenuta tra Milano (1762) e Venezia (1763), esulano ovviamente dalla volontà dell'autore e, per converso, hanno molto a che fare col Portogallo. Fu infatti l'intervento delle autorità portoghesi in Italia, nello specifico dell'ambasciatore a Milano Freire de Andrade, a bloccare la stampa dell'opera baretiana: quest'ultimo

---

<sup>12</sup> Vincenzo De Caprio, *Il Portogallo nelle Lettere Familiari di Giuseppe Baretti*, in Carmen Maria Radulet (a cura di), *Italia Portogallo. Viaggio nella storia e nella cultura*, Sette Città, Viterbo, 2008, p. 243.

<sup>13</sup> «Con quella recensione [quella che Aristarco Scannabue, ovvero Baretti stesso, aveva affidato alla Frusta Letteraria], il Baretti aveva voluto dare al suo libro di viaggi la patente del libro utile, ed al lettore la certezza che quelle *Lettere*, “quantunque scritte a precipizio ed alla giornata”, non gli sarebbero riuscite “un insipido itinerario e un freddo registro di nomi e di città e d'osterie”. Il merito di tanta bravura era in parte da attribuire al soggiorno inglese, durante il quale l'autore aveva imparato “il modo di riempire un libro di cose e non di ciancie [sic], come s'usa troppo frequentemente al di qua dell'Alpi». B. Anglani, *Il mestiere della metafora*, op. cit., p. 190. Le citazioni dalla Frusta Letteraria fanno riferimento a Luigi Piccioni (a cura di), *La Frusta Letteraria*, Laterza, Bari, 1932, t. I.

<sup>14</sup> Pur non condividendola appieno, faccio mia la nuova titolazione fornita dal curatore Marco Catucci nella più recente (e già citata) edizione disponibile delle *Lettere*.

<sup>15</sup> «Pagate dunque, leggitori, un paolo solo ogni quindici dì, ed ogni quindici dì avrete tre fogli di queste Lettere. Tutto il viaggio sarà contenuto in venti quinternetti, tutti di tre fogli l'uno. Io non credo che la spesa v'abbia a parer troppa; ma caso che troppa vi paresse, considerate che l'Autore ha dovuto anche spendere di gran danari per ammucciare le tante cose che troverete in questi fogli ammucciate, e per procurarvi tanto diletto e tanti documenti quanti ne ricaverete dal suo libro. Chi avrà genio di conservare i quinternetti, potrà di qui a dieci mesi farseli poi legar tutti in quattro tomi». L'indicazione è presente nell'avviso “A chi vuol leggere” che apre le *Lettere* ed è a firma Giuseppe Richino Malatesta, “Stampatore Regio Camerale in Milano”, anche se come afferma il curatore «sicuramente dello stesso Baretti». G. Baretti, *Incompiuta narrazione*, op. cit., rispettivamente p. 8 e p. 29.

<sup>16</sup> G. Baretti, *Incompiuta narrazione*, op. cit., p.203.

mosse formali rimostranze per i giudizi contenuti nelle *Lettere* al punto che dapprima a Milano, poi a Venezia, dove Baretti si era spostato per dare seguito alla pubblicazione del testo, la stampa venne interrotta, bloccando così di fatto la circolazione dell'intera narrazione e facendo desistere l'autore che «disgustato dalle difficoltà e dalle censure imposta anche ai revisori veneti, ma ancor di più, forse, dalle critiche di ambienti letterari ostili, rinuncia definitivamente a pubblicare in Italia il rimanente dell'opera»<sup>17</sup>.

Questa non voluta “troncatura” dell'opera pone in essere un paio di questioni rilevanti: in primo luogo, l'approccio alle stesse come a un testo per molti versi innovativo, privo di modelli o referenti immediati, originale nel suo muoversi in un contesto, quello dell'odeporica settecentesca, piuttosto rigido nelle sue codifiche e capace di fornire un resoconto deformato della realtà oggetto del viaggio. Resoconto al cui centro sarà la soggettività (intima, personale, familiare come indica la scelta dell'epistola, ma anche cinica, disincantata, ironica) di un io che osserva ironico e disincantato e in netto anticipo sui tempi e su quel *Sentimental Journey* sterniano che segnerà il passaggio verso una nuova modalità odeporica<sup>18</sup>. Come evidenziava De Caprio, «questa dimensione fortemente soggettiva, prima di Sterne, è un dato importante e innovativo nel genere della relazione di viaggio» e lo è per le scelte effettuate dal proprio autore, ovvero «veicolata, contro le consuetudini del tempo, dalla forma dell'epistola familiare e dalla scelta del registro linguistico di tipo burlesco, e stilistico di tipo comico e conversevole»<sup>19</sup>. Come detto, l'edizione “edulcorata” del *Journey* sarà più moderata, aperta al mondo, cosmopolita e meno Baretti-centrica, apparendo, nel suo adeguarsi allo standard della letteratura di viaggio all'inglese<sup>20</sup>, in qualche modo come un arretramento rispetto all'innovazione messa in scena nelle *Lettere*.

In secondo luogo, esse, proprio per quella “incompiutezza” si trasfor-

---

<sup>17</sup> Catucci ricostruisce sulla base di documenti conservati in archivio a Milano e Venezia le vicende della censura delle *Lettere*. Cfr. M. Catucci, *Introduzione* a G. Baretti, *Incompiuta narrazione*, op. cit., pp. 7-12.

<sup>18</sup> «Lo stile della relazione di viaggio del Baretti dipende proprio da questa necessità di trovare modi nuovi e ancora intentati di letteratura per raccontare il simile». G. Barberi Squarotti, *Lo stile del viaggio*, op. cit., p. 204 ma in generale tutto l'articolo è incentrato sullo stile, o meglio, sugli stili adottati da Baretti.

<sup>19</sup> V. De Caprio, *Il Portogallo nelle Lettere Familiari*, op. cit., pp. 257.

<sup>20</sup> Nota Guagnini che «Baretti di adegua anche e a suo modo (va sottolineato) a uno standard di letteratura di viaggio “all'inglese”. O, almeno, bisogna pensare che il *Journey* si inseriva nel quadro di un mercato di questo genere di libri che era in fase di ulteriore ascesa e voleva (forse) dare anche soddisfazione a esigenze informative dei lettori». E. Guagnini, *I viaggi di Baretti*, op. cit., p. 171.

mano in un testo (non solo) di viaggio<sup>21</sup> in cui è evidentissima la centralità del Portogallo: di fatto, su un totale di 47 lettere presenti nell'edizione andata in stampa, ben 21 - esattamente dalla *Lettera Sedicesima* (da Lisbona) alla *Trentasettesima* (scritta a Badajoz ma relativa al passaggio del confine tra Portogallo e Spagna) - sono di argomento portoghese; a queste va aggiunta la *Lettera Trentottesima*, unica dell'intero lotto a figurare senza data né luogo, inserita tra la sezione lusitana e quella spagnola ma ancora di stretto argomento "portoghese" visto il probabile inserimento a posteriori di questa *excusatio non petita*, per dirla con Prosperi<sup>22</sup>, con uno scopo autoassolutorio o come una semiammissione di colpevolezza<sup>23</sup>.

Sembra quasi che Baretti avesse avuto sentore, all'altezza della preparazione delle *Lettere* per la stampa, che i suoi giudizi, pensieri, elucubrazioni sul Portogallo e sui suoi abitanti non passassero inosservati una volta andati in stampa<sup>24</sup>. Infatti, a onor del vero, il quadro generale relativo al paese lusitano tratteggiato nell'opera - come detto, non sfugge il *Journey*, ma il tutto risulta depurato, più levigato su una gradazione di giudizio meno puntuta - non è affatto benevolo: il giudizio è spesso sferzante, duro, senza possibilità di fuga: il Portogallo disegnato da Baretti con una penna al solito puntuta, usa al vezzo, cinica per certi versi, è un paese considerato arretrato dal punto di vista economico, abitato da un popolo generalmente ignorante e maleducato, oltre che apatico, praticamente privo di attrazioni e bellezze artistiche e/o naturali e pessimamente predisposto all'accoglienza e all'ospitalità sia sotto l'aspetto logistico sia sotto quello umano. Ogni

<sup>21</sup> «Il libro di viaggio, insomma, ha da essere una sorta di genere che comprende molti generi: la lirica descrittiva e amorosa o, almeno, galante; la prosa morale e di costume; la descrizione paesistica; le meditazioni storiche, linguistiche, antiquarie; la critica letteraria; [...] la narrazione picaresca di osterie, di soldatucci ladri e scostumati, di mulattieri rissosi, di bambini curiosi, di mendicanti avidi; [...] e poi [...] la satira di costume [...]». G. Barberi Squarotti, *Lo stile del viaggio*, in Giuseppe Baretti. *Un piemontese in Europa*, op. cit., pp. 182-183.

<sup>22</sup> C. Prosperi, *Le "Lettere Familiari"*, op. cit., p. 84.

<sup>23</sup> Sulla *Lettera Trentottesima*, cfr. Stefano Pifferi, *Il Portogallo attraverso le Lettere Familiari e il Journey di Giuseppe Baretti*, in Gaetano Platania, Cristina Rosa, Mariagrazia Russo (a cura di), *Hinc Illae Lacrimae! Studi in memoria di Carmen Maria Radulet*, Sette Città, Viterbo, p. 345 e seguenti.

<sup>24</sup> È di parere contrario Prosperi quando indica nelle forme scelte e non nei contenuti le motivazioni di quell'apparente "passo indietro": «Lo stesso Baretti, nel ribadire la sua scrupolosità, nulla ritratta di quanto ha scritto, ma, preoccupato delle possibili e prevedibili reazioni dei lettori, scarica la responsabilità di certi eccessi sulla peculiarità delle scelte stilistiche effettuate e, dal canto suo, per ragioni di cautela, non manca di autocensurarsi: che non si creda ad un atteggiamento pregiudizialmente negativo di lui, Baretti, nei riguardo dei Portoghesi». C. Prosperi, *Le "Lettere Familiari"*, op. cit., p. 85.

aspetto della vita lusitana incontrata dal piemontese nelle due settimane abbondanti di permanenza, viene trattato sempre in maniera causticamente comica, esaltandone gli aspetti grotteschi, evidenziando in maniera chiara falli e mancanze, accentuandone, forse, i tratti in un continuo rimando all'Inghilterra, sua patria adottiva. Al punto che la realtà portoghese viene vista dal viaggiatore Baretto ma interpretata, codificata attraverso la lente distorcente di un bagaglio di convinzioni e di giudizi che sono anteriori al viaggio vero e proprio e forse, come indica De Caprio, rimandano a convincimenti collettivi dell'ambiente inglese frequentato da Baretto:

La visita, la visione diretta, il farsi spettatore oculare, non serviranno per sottoporre a verifica le convinzioni acquisite prima del viaggio; al contrario, saranno quelle convinzioni a fornire il quadro interpretativo entro cui collocare l'esperienza diretta, a darne la chiave di lettura, ricevendone a loro volta una convalida. In altri termini, l'interpretazione barettoiana della società e dell'economia portoghese non nasce da un esame della realtà osservata, ma da un nucleo di convinzioni che preesistono al viaggio e che il viaggio, al limite, serve a confermare<sup>25</sup>.

Di diverso avviso è il piemontese quando, nella *Lettera Nona*, redatta in data 28 agosto 1760, «dodici o quindici leghe lontano dal capo Finisterre sulla costa di Galizia», stanco per la traversata in nave e annoiato per la monotonia della vita a bordo<sup>26</sup> parla in questi termini ai fratelli della sua ormai prossima avventura portoghese, evidenziando come l'intento fosse più "analitico" possibile, nonostante il grande nemico del viaggiatore, il "tempo", fosse lì in agguato:

Vedete fratelli di che strana borra sono astretto a riempir la carta per fuggire ozio e mattana. Ma il tempo s'avvicina che verrò a scrivervi cose stupende. M'apparecchio a squadrare i Portoghesi con molta cura, e a dipingervi tali e quali m'appariranno dinanzi; cosa che non vi sarà discara, perché di tanti scrittori antichi e moderni di cui il mondo è pieno, nessuno ancora ha detto de' Portoghesi cose che ne diano una sufficiente idea e che soddisfacciano. Vero è che il mio soggiorno nel loro paese sarà breve: pure non lascerò passare cosa alcuna inosservata, e supplirò coll'attenzione e colla diligenza alla brevità del soggiorno<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> V. De Caprio, *Il Portogallo nelle Lettere Familiari*, op. cit., p. 258.

<sup>26</sup> Baretto accusa noia e monotonia durante il viaggio a tal punto da sperare di essere attaccati da alcune navi non identificate: «Ma l'uniformità mi ammazza; e stanotte che eravamo inseguiti a spron battuto da tre navi, quasi desideravo sentire alcuna delle loro cannonate per variare». G. Baretto, *Incompiuta narrazione*, op. cit., p. 61.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 63.

Nonostante il primo di una serie di riferimenti alla brevità della permanenza come ostacolo nello sviluppo della propria indagine, l'intenzione annunciata da Baretto di "squadrare" i Portoghesi e di esporne i risultati senza scrupoli stride alquanto col suaccennato tentativo di minimizzare da un lato le sue pesanti critiche, l'impeto e la veemenza di molte delle affermazioni, osservazioni e descrizioni e, dall'altro, di enfatizzare i rari momenti positivi della propria esperienza riportandoli comunque sempre in termini oppositivi a quelli vissuti in Inghilterra. Non a caso nel *Journey* questa aspettativa investigativa antecedente l'approdo in terra lusitana viene completamente omessa e sostituita con elementi descrittivi e riflessioni riguardanti esclusivamente il viaggio via mare: il lento svolgersi della vita a bordo, le curiosità sui compagni di viaggio, le sofferenze legate al mal di mare, finanche le rassicurazioni fornitegli dal capitano sull'andamento del viaggio<sup>28</sup>.

La reale "lettera di confine", la *Lettera Trentasettesima*, avvalorata questa tesi soprattutto se confrontata con l'equivalente dell'edizione inglese. In quest'ultima, nonostante le più ampie libertà di opinione derivanti dall'agire in una società nettamente più liberale e aperta come quella inglese, il passo è piuttosto un breve, semplice e disadorno accenno al moto di gioia - «flush of joy», le parole utilizzate da Baretto - provato nell'abbandonare il Portogallo. Invece nella lettera dell'edizione veneziana - aperta con un programmatico «Fortuna mia che sono per andarmene da questi paesi» - esso è esteso sino ad occupare praticamente una pagina a stampa. Nell'ultima reale lettera "portoghese", la narrazione del sollievo provato nell'allontanarsi dal Portogallo è intervallata da una serie sterminata di puntini sospensivi che, segnalando i tagli censori, sembrano suggerire al lettore la forza del "non detto" (o meglio, del "non dicibile") rispetto al detto:

Valicato quel limitrofo torrente, non potetti fare a meno di non alzarmi in piedi nel calesso, e volgendo la faccia a quel Portogallo che avevo testé abbandonato: Oh Portogallo, Portoghesi, esclamai, faccia il Cielo che né il terremoto né il Baretto vi visitino mai più in eterno! Io perdono le sassate che mi furono scagliate nella valle d'Alcantara;

.....  
 .....

<sup>28</sup> «I was much comforted to hear that if the wind holds but two days ginger, we shall be at Lisbon on Sunday, as it is but three hundred miles off. This is a good news, considering how tired I am with my voyage, though it has to this hour been as prosperous as we could wish, excepting the calm of the second day». G. Baretto, *Journey*, ed. digitale, vol. I, p. 95.

<sup>29</sup> «My thoughts had not been agreeably employed from Elvas to that torrent: yet I felt a flush of joy as I reached the opposite side of it. Portugal at last was behind me and Calesseros (no more Calesseiros) assured me that travelling would now prove much better» recita diplomaticamente la lettera senza minimamente accennare agli estremismi dell'edizione italiana. *Ibidem* ed. digitale, vol. II, p. 61.

Vi perdono eziand' que' vostri maledetti stallages con quelle vostre camas maledettissime, che se non ammaccano e rompono le cagnesche persone vostre, ammaccano e rompono ben quelle degli stranieri che vengono a visitare il vostro paese.....

.....  
Guadata la Caya ed entrato in Ispana, mi brillò ad un tratto il cuore per la gioia d'aver dietro le spalle quel deserto e spiacevole regno lusitano. Al travaglio sofferto in attraversarlo succedette la speranza di trovar questo di Spagna men cattivo<sup>30</sup>.

Quella lunga sequela di puntini sospensivi posta ad intervallarne gli strali - sorta di autocensura che finisce però col dire molto più di qualsiasi attacco diretto - acquista un valore ulteriore se raffrontata con la crudezza del giudizio barettiano. Gli episodi accennati sono quelli topici, quelli più sentiti e sofferti dal piemontese durante la permanenza in terra portoghese e quelli in definitiva più aspramente sottolineati nelle pagine precedenti: l'assalto subito nella valle di Alcantara a colpi di sassi<sup>31</sup>, in primo luogo, ma anche quelli relativi alle difficoltà del soggiorno materiale (la permanenza negli *stallages*, ad esempio). Essi divengono l'emblema di tutta l'esperienza portoghese, fagocitando anche i (pochi) momenti positivi e piacevoli del soggiorno riportati nella *Lettera Trentottesima*, ma anzi rinnovano - accentuandone, se possibile, la portata - le cognizioni preesistenti, gli stereotipi interpretativi, i pregiudizi coi quali Baretti si era avvicinato a quella terra e a quel popolo. E se quell'invocazione in cui si pone l'accento sull'accostamento col terremoto (che, vale la pena ricordarlo, solo qualche anno prima aveva devastato Lisbona) non appare affatto casuale, in quanto sintomatica del sentimento barettiano a quell'altezza, sarà soltanto grazie ad una buona dose di diplomazia e scaltra sincerità se nel *Journey* Baretti riuscirà a dissipare quella coltre di pregiudizi e risultare meno intransigente in merito ad episodi così contestati.

In quel resoconto di viaggio che è, per sua ammissione, "un caos di roba" tra «descrizioni di città, di porti di mare, d'arsenali, di palazzi, di giardini, d'osterie, di chiese, d'eremi, d'acquadotti, di boschi, di deserti, e di millanta altre cose»<sup>32</sup>, praticamente ogni aspetto della vita quotidiana è osservato e attaccato da Baretti in maniera fin troppo esplicita: dalla pigrizia e dall'apatia degli uomini<sup>33</sup> fino alla loro ignoranza e - usando un eufemismo - alla scar-

<sup>30</sup> Id., *Incompiuta narrazione*, op. cit., p. 164 e seguenti.

<sup>31</sup> L'intera Lettera XXIII è dedicata alla narrazione dell'accaduto.

<sup>32</sup> G. Baretti, *Incompiuta narrazione*, op. cit., p. 27.

<sup>33</sup> I Portoghesi risultano a Baretti apatici e vanitosi, vengono accusati di collarsi da decenni sugli allori di un passato da grande potenza coloniale e non si curano delle invero scarse potenzialità del proprio territorio: «Molto di tale danaro [Baretti parla degli scambi di merci tra Inghilterra e Portogallo] i

sa ospitalità nei confronti degli stranieri. Addirittura la scarsa serietà delle donne finisce sotto la lente barettiana<sup>34</sup>, seppur da imputare, in realtà, alla gelosia degli uomini, allo stato di ignoranza in cui questi le relegano oppure alla sin troppo commiserevole pietà di queste ultime:

Però, donne mie, state bene avvertite, e ricordatevi sempre, che il vostro maggior nemico è la vostra pietà stessa, la quale vi fa fare la maggior parte degli spropositi che fate; i quali spropositi, per vostro maggior dolore e per maggior vergogna vostra, sono poi anche quasi sempre commessi in favore d'un ingrattissimo briccone, che quando da voi ha avuto quel che voleva, vi dispregia, vi vitupera, e vi abborre, o crudelmente e inumana mente vi tratta subito che in sua balia vi mettete senza riserva alcuna<sup>35</sup>.

Quelle donne che, durante il tragitto in nave, rappresentano l'agognato sollievo alla durezza e alla noia del viaggio<sup>36</sup> divengono una sorta di oggetto da mostrare o da nascondere, a seconda delle situazioni:

Gli è cosa singolare vedere come i Portoghesi onorano in pubblico le donne che non appartengon loro in proprio; ma, per quel che mi vien detto, quando e poverine sono messe in lor potere da Imeneo, i tristi le trattano generalmente molto male per gelosia; e della loro gelosia ho sentite storie che fanno fremere. Per iscusarsi del mal trattamento che essi fanno alle lor mogli, i Portoghesi dicono che queste la ficcano loro ogni volta che possono, e che tutte le lor femmine non pensano ad altro che a ornare le fronti loro d'alloro bovino<sup>37</sup>.

---

Portoghesi potrebbero ritenerselo in paese, se volessero essere industriosi, e darsi all'agricoltura, e stabilirsi delle manifatture in casa; ma la pigrizia e la vanità per quel poco che di essi ho inteso, non permetton loro di pensare a industriarsi e ad affaticarsi». *Ivi*, p. 63.

<sup>34</sup> Nel sottolineare la condizione della donna portoghese, Baretti ha un ottimo referente in Alfieri nell'accenno che questi fece della *lubricus auspici* oraziana per identificare le donne di Lisbona. Vittorio Alfieri, *Vita di Vittorio Alfieri scritta da esso*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma, 1956, p. 112.

<sup>35</sup> G. Baretti, *Incompiuta narrazione*, op. cit., p. 100.

<sup>36</sup> Così scrive nella Lettera del 31 agosto: «Se avessi qui in nave quella signora Anna e quella signora Elena che mi resero così piacevole una parte del viaggio per l'occidentale Inghilterra, è probabile che non sarei così infastidito dal mare come lo sono, ed è probabilissimo che le mie marinesche lettere a' miei signori fratelli non sarebbero così lunghe, come essi le troveranno quando le avranno sotto agli occhi, perché quando gli uomini possono a posta loro confabulare con delle belle e savie e cortesi fanciulle, non si curano troppo di starsene lì con una penna fra le dita, e menarla dalla sinistra alla destra d'un foglio di carta bianca». *Ivi*, p. 78.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 105.

Una colpa, quella del «sesso muliebre [...] in tutti i paesi verecondissimo di natura» ma «sedotto e contaminato» dall'uomo, che Baretto adduce alla scarsa educazione che i Portoghesi riservano alle proprie donne, sottolineandolo, ancora una volta, come un aspetto negativo della società lusitana:

La colpa è degli uomini se troppe donne non istanno salde alla fede matrimoniale, perché se i padri loro sapessero educarle moralmente e cristianamente di buon'ora, e coltivare le loro menti, ed empierle loro di notizie e d'idee, e se sapessero correggere in esse per tempo l'umana natura, corrotta dal peccato originale, con de' documenti evangelici molto chiaramente ragionati, e se con paterna amorevole familiarità fossero di buon'ora pregate ad aver sempre cura dell'onore loro, e istruite de' varj iniqui artifizj usati dagli uomini per vincerle e bruttarle, se questi ed altri simili efficaci preservativi si adoperassero, le donne non sarebbero tanto piene, come lo sono in Portogallo, di que' pensieri che la carne suggerisce, e le menti loro prenderebbero sovente piacere di pascersi d'altro che d'impurità<sup>38</sup>.

Anche questa sottolineatura della “perfetta ignoranza” in cui vengono allevate le giovani donne, diviene metro di paragone con l'Inghilterra, per evidenziare l'arretratezza portoghese e, nello stesso tempo, esaltare il progresso inglese:

In Inghilterra però, dove le donne sono educate con molta cura e con molto giudizio, le donne sono angeli in carne per la più parte: e maritate o nubili, non v'è una gentildonna in cento e potrei dire anche una mercantessa e una bottegaja, che non sia onesta fanciulla, e moglie dabbene, e savia madre, onde poco scrupolo si fanno i padri e i mariti di conceder loro moltissima libertà, senza tema che disonorino sé stesse e la famiglia. So bene che in Inghilterra, e in Londra specialmente, v'hanno delle sciagurate; ma a numerare tutte le donne di quel regno, il numero delle cattive diventa un nulla in comparazione del numero delle buone<sup>39</sup>.

Dopotutto questo era nella natura della scrittura di Baretto. Una serie di sguardi eccentrici - individuabili nell'ego del proprio autore più che nello spazio circostante, nell'incontro con l'altro, nella descrizione di un paesaggio o di una situazione “di transito”, di tutto, cioè, quell'ampio e vario universo che va a formare l'esperienza di viaggio - in cui ogni occasione è buona per il commento sagace, lo sguardo puntuto, l'annotazione sarcastica, la posizione ironica e/o burlesca a cui, appunto, non sfugge nessun aspetto dell'universo portoghese.

---

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> *Ib.*



LA LETTERATURA INFANTILE NEL XIX SECOLO: IL RUOLO DELLA DONNA NEI *CONTOS* DI GUERRA JUNQUEIRO (1850-1923)

MARIA ANTONIETTA ROSSI

La letteratura infantile è un genere che si afferma in Europa nel XIX secolo durante il movimento artistico-letterario del Romanticismo che, oltre a rivalutare la componente soggettiva e irrazionale dell'uomo - completamente ignorata durante il secolo dei Lumi - valorizza proprio il mondo infantile, visto come una sorta di paradiso perduto caratterizzato da ingenuità, gioia, innocenza e purezza, una dimensione esistenziale completamente opposta a quella reale della civiltà moderna in cui l'uomo si trova a vivere.

Secondo i romantici, tali virtù ed ideali si riscontrano nel popolo, considerato come depositario delle tradizioni e dell'anima originaria di ogni nazione: per tale motivo, si accentua da parte di intellettuali e studiosi l'interesse nei confronti del patrimonio tradizionale popolare, di cui fanno parte fiabe, leggende e racconti tramandati oralmente nel corso dei secoli. Durante l'Ottocento si intensifica, difatti, il processo di trascrizione di questi materiali per dare vita a raccolte la cui fama si è protratta fino ai nostri giorni<sup>1</sup>: le più celebri risalenti al XIX secolo sono quella dei fratelli Grimm<sup>2</sup> - i quali raccolsero fiabe popolari in prosa a partire dal 1807, espressione della pura tradizione popolare tedesca - e quella dello scrittore danese Hans Christian Andersen (1805-1875) dal titolo *Eventyr* pubblicata nel 1835<sup>3</sup>.

In questo contesto culturale si riscoprono i racconti favolistici provenienti da varie parti del mondo, tra cui le antiche novelle orientali de *Le mille e una notte*<sup>4</sup>, che hanno riscosso successo in Occidente a partire

<sup>1</sup> Si ricorda a tale proposito la raccolta di fiaba pubblicata da Carles Perrault nel 1667 (1628-1703), anticipando il lavoro svolto in seguito dai fratelli Grimm e da Hans Christian Andersen, dal titolo *Histoires ou contes du temps passé*.

<sup>2</sup> Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, *Kinder und Hausmärchen*, Realschulbuchhandlung, Berlin, 1815-1822, 2 voll.

<sup>3</sup> Hans Christian Andersen, *Eventyr fortalte for Børn*, C.A. Reitzel Publishers, Copenhagen, 1835-1842.

<sup>4</sup> Si tratta di una raccolta di novelle orientali, composte da autori differenti, che risalgono al secolo X. La vicenda si basa sul personaggio de Re persiano Shāhriyār che, avendo scoperto di essere stato tradito da una delle sue mogli, decide di uccidere ciascuna dopo la prima notte di nozze. Tra queste vi è Sharāzād, la quale escogita uno strategemma per scampare alla morte: ogni giorno racconta al Re una novella, rimandando sempre il finale suscitando in questo modo la curiosità del marito. Il sovrano si innamora della bella Sharāzād evitando dunque la sua condanna a morte.

dal XVIII secolo, grazie alla traduzione<sup>5</sup> in francese dall'arabo realizzata dall'orientalista Antoine Galland (1646-1715)<sup>6</sup>.

Le innovazioni letterarie e politiche del movimento romantico giunsero intorno agli anni venti e trenta del XIX secolo anche in Portogallo, vale a dire durante gli anni posteriori alle invasioni napoleoniche contraddistinti dalle lotte civili tra i sostenitori del liberalismo, rappresentato dall'imperatore del Brasile Pietro I (o Pietro IV nella successione dei Re portoghesi, 1798-1834), e quelli dell'assolutismo, simboleggiato invece da Michele I (1802-1866), entrambi figli di Giovanni VI (1767-1826)<sup>7</sup>.

In ambito letterario, così come nel resto d'Europa, si manifesta un interesse per il passato storico della nazione - in particolar modo per l'epoca medievale - e quindi un recupero del patrimonio tradizionale lusitano: ad esempio, autori come Almeida Garrett (1799-1854) e Camilo Castelo Branco (1825-1890) si sono dedicati al genere del romanzo storico, divenuto popolare in Europa grazie allo scrittore scozzese Walter Scott (1771-1832)<sup>8</sup>.

L'interesse scientifico per i generi letterari della fiaba e della favola, invece, si intensifica in Portogallo soprattutto a partire dagli anni Settanta del secolo XIX, grazie al rivoluzionario movimento culturale promosso da un gruppo di giovani intellettuali e studenti dell'università di Coimbra, noto come *Geração de 70*. L'intento di questo movimento consiste nel rinnovare drasticamente la società e la cultura portoghese, mettendola completamente in discussione fin dalle sue radici, dalla letteratura alla politica, promuovendo la diffusione delle nuove ideologie positiviste e le tendenze letterarie del Realismo provenienti soprattutto dal panorama culturale francese dell'epoca<sup>9</sup>. Grazie ad una maggiore apertura nei confronti della cultura europea e all'intensificazione dei mezzi di trasporto che facilitano i rapporti tra Portogallo e il resto dell'Europa, i membri della *Geração de 70* favoriscono quindi l'entrata di innovazioni ideologiche riguardanti diversi campi del sapere: l'idealismo tedesco di Friedrich Hegel (1770-1831), il socialismo di Karl Marx (1818-1883), il positivismo di Auguste Comte

---

<sup>5</sup> *Les mille et une nuits*, traduction de Antoine Galland, Préface par Gaston Picard, Chez la Veuve de Claude Barbin, Paris, 1704-1717. In totale la raccolta è composta da 12 volumi; gli ultimi due sono postumi.

<sup>6</sup> Orientalista francese che ha realizzato numerosi viaggi in Oriente soggiornando nella città di Costantinopoli dal 1670 al 1675.

<sup>7</sup> Per approfondimenti sulla guerra civile in Portogallo tra il 1828 e 1834 cfr. José Hermano Saraiva, *Storia del Portogallo*, tr. dal portoghese di Pasquale Sacco, Bruno Mondadori, Milano, 2004, pp. 252-260.

<sup>8</sup> Per approfondimenti sul Romanticismo in Portogallo si rimanda a António José Saraiva, Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, Porto Editora, Porto, 1995, pp. 694-699.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 833-848.

(1798-1857) e il naturalismo di Émile Zola (1840-1902).

Alcuni intellettuali di questo gruppo culturale, come il poeta Abílio Guerra Junqueiro (1850-1923), si appassionano anche a questioni inerenti al campo della pedagogia, che all'epoca si stava rinnovando promuovendo teorie del tutto innovative rispetto a quelle di stampo tradizionale. Difatti, proprio alla fine del secolo XIX, riscuote un grande successo il metodo educativo dell'Attivismo promosso dal filosofo americano John Dewey (1859-1952), secondo il quale il discente è protagonista attivo durante il suo percorso di formazione.

L'interesse per l'ambito educativo-pedagogico si manifesta anche in altri autori portoghesi non appartenenti al gruppo della *Geração de 70*, come João de Deus (1830-1896) - il quale ha proposto un nuovo metodo per insegnare a leggere ai discenti nella sua opera *Cartilha Maternal* pubblicata nel 1876<sup>10</sup> - e Adolfo Coelho (1847-1919) - filologo e pedagogo che si è dedicato al tema dell'insegnamento in diverse opere come *A Questão do Ensino*, *A Reforma do Curso Superior de Letras*, *Para a história da instrução popular*<sup>11</sup> e anche al genere della letteratura infantile pubblicando nel 1882 i *Contos nacionais para crianças*<sup>12</sup>. Questi autori, data la tragica situazione di analfabetismo in cui si trova il popolo lusitano in tale momento, avvertono quindi l'urgenza di rinnovare il sistema scolastico e pedagogico nazionale, che si basa ancora sull'uso di strumenti educativi ormai obsoleti, come il *Verdadeiro Método de Estudar*<sup>13</sup> di Luís António Verney del 1746 e le *Cartas sobre a educação da mocidade*<sup>14</sup> di António Nunes Ribeiro Sanches, opera edita nel 1760.

Guerra Junqueiro, scrittore e poeta poco conosciuto oggi dal pubblico italiano e al momento poco studiato anche nell'ambito critico-letterario portoghese<sup>15</sup>, si è dedicato allo studio delle nuove teorie pedagogiche che si

<sup>10</sup> João de Deus, *A Cartilha Maternal ou Arte de Leitura*, Typ. de António da Silva Teixeira, Porto, 1876.

<sup>11</sup> Adolfo Coelho, *A Questão do Ensino*, [s.n.], Porto, 1872; Idem, *A Reforma do Curso Superior de Letras*, [s.n.], Lisboa, 1880; Id., *Para a história da instrução popular*, in «Revista de Educação e Ensino», 1895, v. X.

<sup>12</sup> Adolfo Coelho, *Contos nacionais para crianças*, Livraria Universal de Magalhães & Moniz, Porto, 1882.

<sup>13</sup> Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, na oficina de Antonio Balle [Gennaro e Vincenzo Muzio], Valensa [Nápoles], 1746.

<sup>14</sup> António Nunes Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a educação da mocidade*, [s.n.], em Colonia, 1760.

<sup>15</sup> A tal proposito Manuel Henrique Pereira, docente presso l'Università Cattolica di Porto, ribadisce in varie occasioni che in Portogallo gli studi sulle opere del poeta Guerra Junqueiro sono sporadici e poco approfonditi. Cfr. il seguente articolo online su come egli cerchi di promuovere approfondimenti riguardo questo autore portoghese: <http://www.jn.pt/PaginaInicial/Cultura/Interior>.

stanno diffondendo in Europa, oltre a pubblicare numerose opere, sia poetiche - dove si riscontra l'influenza del romanticismo francese (soprattutto di Victor Hugo) e una visione panteistica e umanitaria della realtà - sia di satira politica e anticlericale in cui si riscontra l'uso innovativo di descrizioni caricaturali dei personaggi citati<sup>16</sup>.

Per quanto riguarda l'ambito pedagogico-didattico, egli si interessa soprattutto alle teorie del pedagogo ed educatore svizzero Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), il quale ha dedicato la sua vita allo studio dell'educazione e della natura dell'uomo, promuovendo durante i primi anni dell'Ottocento la pubblicazione di opere che hanno riscosso un grande successo a livello europeo e l'apertura di istituti in cui si adotta il metodo da lui ideato. Egli propone un'educazione del cuore, vale a dire rivolta all'affettività e al sentimento dei discenti, atteggiamento completamente opposto a quello assunto dai docenti della scuola tradizionale, in cui il rapporto docente-discente si fondava sulla severità, sul timore e sulla passività dello stesso studente. Guerra Junqueiro si interessa inoltre anche alle teorie ampliate da un pedagogo tedesco seguace di Pestalozzi, vale a dire Friedrich Wilhelm August Fröbel (1782-1852), conosciuto a livello mondiale per aver messo in pratica il concetto di "Giardino d'infanzia", luogo adibito alla formazione e all'educazione infantile, in cui si stimola lo sviluppo dell'interiorità del bambino attraverso il gioco.

Queste innovazioni pedagogiche provenienti dall'Europa sono fondamentali per gli intellettuali della *Geração de 70* per analizzare da un punto di vista critico il sistema scolastico portoghese tradizionale, percepito come troppo conservatore e fondato sulla passività dei discenti, i quali subiscono in silenzio la lezione del docente presentata con termini eruditi spesso non compresi dagli studenti, soprattutto durante i primi anni della loro formazione scolastica. A questo proposito, lo stesso Guerra Junqueiro scrive il poema intitolato *A escola*, in cui egli critica il sistema scolastico nazionale con sottile ironia e con un linguaggio metaforico molto colorito<sup>17</sup>.

Oltre alla produzione di composizioni satiriche e testi poetici in cui l'autore esprime il proprio parere riguardante la situazione del sistema scolastico del proprio Paese, in cui dilaga una tragica condizione di analfabe-

---

aspx?content\_id=1646853. Anche in Italia le opere di Guerra Junqueiro sono poco note: difatti, le uniche sue opere conosciute in lingua italiana sono *Os simples* (Typ. Occidental, Porto, 1892) e il poema *A Lágrima* (Typ. Occidental, Porto, 1888).

<sup>16</sup> Per approfondimenti sulla produzione letteraria dell'autore si veda in particolar modo A. J. Saraiva, Ó. Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, op. cit., pp. 960-962.

<sup>17</sup> Il poema *A Escola* sarà pubblicato nel 1879 nella raccolta *A musa em férias*. (A. Guerra Junqueiro, *A musa em férias: Idílios e Sátiras*, Typ. das Horas Românticas, Lisboa, 1879). Si riporta di seguito il testo integrale:

tismo, egli si occupa anche della realizzazione di testi didattici destinati ai primi anni dell'insegnamento della lingua materna. Difatti, egli pubblica nel 1877 i *Contos para a infância*<sup>18</sup>, una selezione di 43 racconti appartenenti al genere della letteratura infantile, destinati quindi a bambini e a ragazzi adolescenti. Nonostante questi racconti siano abbastanza datati, ancora oggi godono di una discreta importanza in Portogallo, in quanto vengono inseriti all'intermo dei testi di lettura, di antologie o sussidiari adottati nelle scuole elementari portoghesi.

I *Contos* hanno riscosso successo in ambito educativo-didattico anche durante la prima metà del secolo XX: difatti, il noto pedagogo e poeta portoghese Sebastião da Gama (1924-1952) cita spesso nelle pagine del suo *Diário*<sup>19</sup> di tirocinio come insegnante di portoghese presso un istituto superiore di Lisbona - opera da me tradotta in italiano e presentata in edizione critica nel 2010<sup>20</sup> - i titoli dei racconti dell'opera di Guerra Junqueiro

Eis as crianças vermelhas Na sua hedionda prisão: Doirado enxame de abelhas! O mestre-escola é o zangão.	E como os dias são longos Nestas prisões sepulcrais! Abrem a boca os ditongos, E as cifras tristes dão ais!	Barbaridade irrisória, Estúpido despotismo! Meter uma palmatória Nas mãos dum anacronismo!	Deixai ver o Sol doirado À infância, eis o que eu vos peço. Esta escola é um atentado, Um roubo feito ao progresso.
Em duros bancos de pinho Senta-se a turba sonora Dos corpos feitos de arminho, Das almas feitas d'aurora.	Desgraçadas toutinegras, Que insuportáveis martírios! João Félix coás unhas negras, Mostra Como querem que despontem	A palmatória, o açoite, A estupidez decretada! A lei incumbindo a Noite Da educação da Alvoradal	Vamos, arrancai a infância Da lama deste paul; Rasgai no muro Ignorância Trezentas portas de azul!
Solettram versos e prosas Horreveis; contudo, ao lê-las Daquelas bocas de rosas Saem murmúrios de estrela.	Os frutos na escola aldeã, Se o nome do mestre é - Ontem E o do discip'lo - Amanhã!	Gravai na vossa lembrança E meditai com horror, Que o homem sai da criança Como o fruto sai da flor.	O professor asinino, Segundo entre nós ele é, Dum anjo extrai um <i>cretino</i> , Dum <i>cretino</i> um chimpanzé.
Contemplam de quando em quando, E com inveja, Senhor! As andorinhas passando Do azul no livre esplendor.	Como é que há-de na campina Surgir o trigal maduro, Se é o Passado quem ensina O <i>baba</i> ao Futuro!	Da pequenina semente, Que a escola régia destrói, Pode fazer-se igualmente Ou o assassino ou o herói.	Empunhando as rijas fêrulas Vós esmagais e partis As crianças - essas pérolas Na escola - esse almofariz.
Oh, que existência doirada Lá cima, no azul, na glória, Sem cartilhas, sem tabuada, Sem mestre e sem palmatória!	Entregar a um tarimbeiro Um coração infantil! Fazer o calvo ndo as vogais aos lírios! Janeiro Preceptor do loiro Abril!	Desta escola a uma prisão Vai um caminho agoireiro: A escola produz o grão De que a enxovia é o celeiro.	Isto escolas!... que indécência Escolas, esta farsada! São açougues de inocência, São talhos d'anjos, mais nada.

<sup>18</sup> A. Guerra Junqueiro, *Contos para a infância: escolhidos dos melhores auctores*, Typ. Universal, Lisboa, 1877.

<sup>19</sup> Sebastião da Gama, *Diário*, Edições Ática, Lisboa, 1958.

<sup>20</sup> Cfr. Maria Antonietta Rossi, *Traduzione del Diário di Sebastião da Gama: un metodo didattico nel Portogallo della prima metà del Novecento*, Tesi di laurea, Anno Accademico 2005-2006, Relatore: Mariagrazia Russo, Correlatore: Silvana Ferreri e M. A. Rossi, *Frammenti di Diário. Sebastião da Gama e la lingua portoghese*, (introduzione, traduzione, note ed edizione critico-

che lui stesso propone agli studenti durante le sue lezioni<sup>21</sup>. È stato proprio il mio lavoro di edizione critica del *Diário* a suscitare in me l'interesse per il poeta Guerra Junqueiro e per i suoi *Contos*, opera che mi sono proposta di analizzare dal punto di vista didattico-formativo.

All'interno della raccolta pubblicata nel 1877, Guerra Junqueiro inserisce sia favole conosciute internazionalmente grazie alle raccolte dei fratelli Grimm e di Christian Andersen - come *Biancaneve*, *Il soldatino di piombo*, *Cappuccetto Rosso*, *La piccola Fiammiferaiia* e *I vestiti nuovi dell'imperatore*<sup>22</sup> - sia racconti della tradizione popolare portoghese tramandati oralmente e che sono stati riscoperti per il loro valore letterario e pedagogico a partire dall'epoca romantica in poi.

Alcuni di questi racconti favolistici sono strutturati secondo un modello narrativo unitario o monotipico, termine utilizzato dall'antropologo formalista russo Vladimir Propp (1895-1970) nel suo studio scientifico delle favole di magia<sup>23</sup>: la vicenda è costituita da una situazione iniziale in cui i protagonisti, di solito personaggi maschili collocati in uno scenario immaginario, indeterminato, atemporale e surreale, sono costretti ad allontanarsi dalla propria famiglia a causa di una condizione di mancanza, di privazione o danneggiamento come la povertà, onnipresente nei racconti di Guerra Junqueiro<sup>24</sup>. Dopo la rottura dell'equilibrio iniziale, il protagonista lascia quindi il nido familiare per andare in cerca di fortuna, di una condizione economica migliore: durante questo peregrinare, egli dovrà affrontare alcune prove con l'aiuto di personaggi secondari o esseri sovranaturali incontrati nel corso degli eventi. Dopo aver superato tali prove, che secondo Propp sono legate agli antichi riti di iniziazione<sup>25</sup>, la vicenda si conclude con il classico lieto fine e la celebre formula stereotipata, in-

---

genetica di -), Sette Città, Viterbo, 2010. È stata pubblicata, poco dopo, anche un'edizione critica in Portogallo: Sebastião da Gama, *Diário*, (coordenação de João Reis Ribeiro), Editorial Presença, Lisboa, 2011.

<sup>21</sup> Cfr. M. A. Rossi, *Frammenti di Diário. Sebastião da Gama e la lingua portoghese*, op. cit., pp. 126-129.

<sup>22</sup> I titoli in lingua portoghese sono i seguenti: *Branca de Neve*, *O valente soldado de chumbo*, *O chapelinho encarnado*, *A rapariguinha e os fósforos*, *O fato novo do sultão*.

<sup>23</sup> Vladimir Propp, *Morfologia della fiaba*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1966.

<sup>24</sup> Per approfondimenti sulla struttura e sui personaggi della favola di magia rimando a Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dizionario dei Simboli: Miti, sogni, costumi, gesti, forme, figure, colori, numeri*, Rizzoli, Milano, 1992.

<sup>25</sup> Cfr. Vladimir Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Boringheri, Torino, 1972.

variata e convenzionale “E vissero tutti felici e contenti”<sup>26</sup>; il protagonista acquisisce quindi una condizione sociale ed economica migliore rispetto a quella di partenza. A tale proposito citiamo come esempio: *João e os seus camaradas, Os animais agradecidos, Querer é poder*<sup>27</sup>.

Oltre a testi di questo genere, nella raccolta di Guerra Junqueiro sono presenti anche racconti che non presentano la classica struttura delle fiabe di magia, poiché si basano invece su un forte intento moralistico e su vicende che educano il lettore alle buone maniere e alle virtù come la carità, l'umiltà, l'obbedienza e la generosità. I protagonisti di questo tipo di racconti sono in genere animali, elementi della natura antropomorfizzati e ragazzi adolescenti che, in seguito alle vicende vissute, imparano “lezioni di vita”. Appaiono inoltre protagonisti sovranaturali che appartengono alla sfera della religione, come angeli, esseri diabolici o addirittura Gesù in persona che, venuto nel mondo degli esseri umani assumendo l'aspetto fisico di un mendicante o di un uomo comune, premia l'umiltà e la carità dei personaggi con cui entra in contatto attraverso miracoli divini, migliorandone la condizione economica o risolvendo situazioni minacciose che si sono venute a creare. Citiamo come esempio i seguenti racconti: *Não quero, O rico e o pobre, O talismã, A alma, Perfeição das obras de Deus, O rebequista, Inconveniente da riqueza, A igreja do rei, O primeiro pecado de Maria*<sup>28</sup>.

Dai pochi esempi riportati, si evince che la componente religiosa è onnipresente nei racconti di Guerra Junqueiro, il quale predilige i testi in cui il comportamento caritatevole e altruista dei personaggi viene ricompensato da un essere divino (un angelo, che svolge il ruolo di mediazione fra il mondo reale e quello dell'aldilà) o da Dio in persona presentato nelle vesti di un povero mendicante, la cui vera identità viene svelata soltanto al lettore. La componente religiosa è quindi costante nei *Contos*, elemento testuale relazionato ai primi anni di istruzione accademica dell'autore, il quale si era iscritto al corso di Teologia presso l'Università di Coimbra, spinto dal padre che lo voleva indirizzare verso la carriera ecclesiastica. Non avendo nessuna vocazione per la vita religiosa, il poeta non è riuscito quindi a terminare gli studi in Teologia, laureandosi in Legge nel 1873 presso la medesima università, dove frequenta il gruppo della *Geração de 70*.

All'interno dei racconti selezionati, i personaggi principali sono indub-

---

<sup>26</sup> Per uno studio sulle tecniche letterarie utilizzate nel processo di trascrizione delle favole orali tradizionali cfr. Cristina Lavinio, *La magia della fiaba*, La Nuova Italia, Firenze, 1993.

<sup>27</sup> In italiano: *Gianni e i suoi compagni di viaggio, Gli animali riconoscenti, Volere è potere*.

<sup>28</sup> In italiano: *Non voglio, Il ricco e il povero, Il talismano, L'anima, La perfezione delle opere di Dio, Il violinista, Gli inconvenienti della ricchezza, La chiesa del re, Il primo peccato di Maria*.

biamente di genere maschile e la presenza di quelli femminili è molto ridotta, come nella maggior parte delle fiabe tradizionali portoghesi e internazionali<sup>29</sup>. Difatti, i protagonisti delle vicende narrate sono ragazzi adolescenti di sesso maschile che imparano “lezioni di vita” (*Não quero, Alberto, João e os seus camaradas, Os pequenos no bosque, João Pateta*<sup>30</sup>), Re o imperatori (*O ouro, Carlos Magno e o abade de S. Gall, Qual será rei?, Os cinco sonhos, A igreja do rei, O fato novo do sultão*<sup>31</sup>), animali o elementi della natura antropomorizzati (*Piloto, O malmequer, A canção da cerejeira, O pinheiro ambicioso, Os animais agradecidos, O linho*<sup>32</sup>), personaggi legati alla sfera divina come angeli o diavoli (*A criança, o anjo e a flor, Inconveniente da riqueza, O primeiro pecado de Maria*<sup>33</sup>) o uomini legati al mondo lavorativo (*O talismã, Reconhecimento e ingratidão, Boa sentança*<sup>34</sup>).

La presenza di personaggi femminili è sicuramente minima in questi racconti: donne e ragazze sono subordinate rispetto ai protagonisti maschili, situazione che rispecchia appieno la dura condizione delle donne alla fine del secolo XIX in Portogallo e in Europa: difatti, essendo la società lusitana estremamente patriarcale e cattolica, la donna riveste il ruolo identitario di angelo del focolare domestico. La vita delle donne, dalle quali si pretende un'assoluta purezza di costumi per le nubili e una fedeltà incondizionata per quelle sposate, è dunque circoscritta alla sfera familiare e domestica, in quanto la funzione principale consiste nel rivestire il ruolo di madre (prendendosi cura dei figli, dimostrando di essere cattolicamente devota e rivestendo il ruolo di custode dei costumi morali e religiosi) e di moglie (dedicandosi al marito e alla vita domestica in generale). La segregazione nell'ambiente casalingo, luogo dei classici e tradizionali lavori femminili come cucire, ricamare, pulire e fare il bucato<sup>35</sup>, ha generato e trasmesso nel corso

---

<sup>29</sup> Cfr. Luísa Maria Pereira Pinto Ribeiro, *O homem e o poder nos contos tradicionais portugueses*, op. cit. e Marie-Louise Von Franz, *Il femminile nella fiaba*, Boringheri, Torino, 1983.

<sup>30</sup> In italiano: *Non voglio, Alberto, Gianni e i suoi compagni di viaggio, I piccoli nel bosco, Gianni l'imbranato*.

<sup>31</sup> In italiano: *L'oro, Carlo Magno e l'abate di S. Gallo, Chi sarà il Re?, I cinque sogni, La chiesa del Re, I vestiti nuovi dell'imperatore*.

<sup>32</sup> In italiano: *Fido, La margheritina, La canzone del ciliegio, Il pino ambizioso, Gli animali riconoscenti, Il lino*.

<sup>33</sup> In italiano: *Il bambino, l'angelo e il fiore, Gli inconvenienti della ricchezza, Il primo peccato di Maria*.

<sup>34</sup> In italiano: *Il talismano, Riconoscenza e ingratitudine, La giusta sentenza*.

<sup>35</sup> Sulla condizione della donna portoghese si vedano i seguenti contributi: Maria Amália Vaz de Carvalho, *Mulheres e creanças; notas sobre educação*, Joaquim Antunes Leitão & Irmão, Porto, 1880; Ana de Castro Osório, *As mulheres*

dei secoli un'immagine sottomessa e passiva della donna, completamente subordinata all'autorità paterna se nubile, o maritale se sposata. Il ruolo che le è stato tramandato ha generato anche l'esclusione del gentil sesso dalla sfera pubblica, dai contesti lavorativi, politici e accademici; l'unica attività "sociale" che viene concessa alla donna, se così si può dire, è poter andare a messa la domenica mattina, unica occasione di svago e di distrazione dalla sua missione domestica che è chiamata a compiere. La donna non può permettersi quindi passatempi o attività ricreative, in quanto deve gestire nel miglior modo possibile la sua vita coniugale e domestica, oltre a garantire la continuità delle specie umana per la sua funzione riproduttiva<sup>36</sup>.

L'immagine della donna come custode dei valori morali e religiosi e come angelo del focolare domestico ricorre spesso nei *Contos* di Guerra Junqueiro, in un'epoca in cui emergono i primi movimenti di emancipazione femminile che in Portogallo si accentueranno durante i primi anni del XX secolo grazie alla famosa Maria Veleda (1871-1955), fervente repubblicana e femminista che si è interessata sia alla letteratura infantile - pubblicando a partire dal 1902 racconti per l'infanzia<sup>37</sup> - sia all'attività politica, promuovendo l'uguaglianza giuridica, civica e sociale tra i due sessi. Proprio allo scopo di incoraggiare l'emancipazione femminile, Maria Veleda darà inizio nel 1907, insieme a Ana de Castro Osório (1872-1935), alla *Liga Republicana das Mulheres Portuguesas*, che intraprenderà moltissime iniziative sociali per spronare le donne ad emanciparsi totalmente, soprattutto dal punto di vista economico. Difatti, verranno creati corsi di economia, di lingue straniere e di infermieristica in modo che il gentil sesso possa formarsi in diversi settori specializzati prima di intraprendere una possibile strada lavorativa.

Nella raccolta di Guerra Junqueiro, i personaggi femminili sono spesso madri o mogli che agiscono all'interno di un contesto strettamente familiare e domestico, fatto che rispecchia appunto la concezione tradizionale del ruolo della donna. In alcuni racconti a sfondo moralistico, il personaggio principale è una madre, il cui nome non viene mai citato e che non viene descritta né fisicamente, né caratterialmente, in quanto rappresenta l'ideale categoria della donna-madre concepita dalla società di allora. In questo caso, il personaggio è connotato dalle caratteristiche virtù morali e religiose come

---

*portuguesas*, Livraria Editora Viuva Tavares Cardoso, Lisboa, 1905; Eduardo Shwalbach Lucci, *A Mulher Portuguesa*, Livraria Chardron, Porto, 1916.

<sup>36</sup> Riguardo la funzione riproduttiva della donna cfr. Juliane Callegaro Borsa - Cristiane Friedrich Fiel, *O papel da mulher no contexto familiar: uma breve reflexão*, in <http://www.psicologia.com.pt/artigos/textos/Ao419.pdf> e Brunella Casalini, *I rischi del "materno" - Pensiero politico femminista e critica del patriarcato tra Sette e Ottocento*, Edizioni PLUS, Pisa, 2004.

<sup>37</sup> Maria Veleda scrisse numerosi racconti per un pubblico infantile pubblicati dal 1902 in fascicoli mensili con il titolo *Cor-de-Rosa*.

la pietà, la carità e la generosità che nei *Contos* sono rappresentate spesso da questo tipo di immagine femminile. Ad esempio, nel racconto *Perfeição das obras de Deus*<sup>38</sup>, le protagoniste sono una madre impegnata nel lavoro di cucitura e la rispettiva figlia che le porge domande su come vengono realizzati alcuni oggetti che sta adoperando, come gli aghi. Da questo punto in poi si sviluppa un dialogo, caratterizzato dalla coppia adiacente domanda/risposta, durante il quale la madre cerca di far capire alla figlia, attraverso l'osservazione al microscopio di oggetti creati dall'uomo (come aghi e merletti) e di elementi naturali (il pungiglione di un'ape e un baco da seta), che le opere di Dio sono perfette in tutto e per tutto, mentre quelle dell'uomo sono l'esatto contrario, anche se egli se ne vanta per la precisa realizzazione. Tale perfezione ci porta quindi ad ammirare e a glorificare le opere di Nostro Signore e ad essere più umili nel momento in cui consideriamo le nostre come ineccepibili e impeccabili. Questo racconto ci presenta dunque il classico ruolo della donna madre, responsabile dell'educazione dei propri figli ai quali deve trasmettere i valori della propria religione.

Altro personaggio femminile ricorrente in questa raccolta è quello del classico prototipo della figlia che deve imparare "lezioni di vita" in seguito alle vicende di cui è protagonista. A tale proposito, possiamo citare due testi che Guerra Junqueiro riprende dal repertorio internazionale tradizionale delle fiabe: *Cappuccetto Rosso* e *Biancaneve*. Nel primo caso, la protagonista è una bambina ingenua che, nel percorso che la conduce verso la casa della nonna, incontra il lupo che con l'inganno divorerà sia la vecchietta, sia la nipotina, mentre nel secondo caso la protagonista è un'innocente bambina perseguitata dall'invidiosa matrigna. Si tratta delle tipiche fiabe che le madri raccontano ai figli per imparare loro a distinguere le persone "buone" da quelle "cattive", dalle quali devono essere in grado di difendersi. Nel racconto *Os gigantes da montanha e os anões da planície*<sup>39</sup>, invece, la protagonista è una bambina appartenente al mondo dei giganti, che scende a valle rimanendo colpita dalla laboriosità degli agricoltori che, dall'alto della montagna, le sembravano nani. La piccolina raccoglie tutti gli uomini, gli attrezzi da lavoro e i cavalli nel suo enorme grembiule e, pensando che siano giocattoli, porta tutto al suo castello. Il padre, però, la rimprovera dicendole che deve rispettare i lavoratori della valle perché, se questi smettessero di lavorare la terra, i giganti della montagna morirebbero di fame. I potenti, dunque, non devono disprezzare i più deboli.

Altro protagonista femminile dei *Contos* è lo stereotipo della moglie, la quale deve sostenere il marito con tenerezza e dolcezza in ogni momento della vita coniugale, nella buona o nella cattiva sorte. Possiamo citare come esempio il racconto *Os animais agradecidos*, in cui un povero taglialegna,

<sup>38</sup> In italiano *La perfezione delle opere di Dio*.

<sup>39</sup> In italiano *I giganti della montagna e i nani della valle*.

sommerso di debiti, perde una giornata di lavoro per aiutare il governatore del palazzo del Re che è caduto in una buca profonda circondata da animali pericolosi. Avendo il governatore promesso un'enorme ricompensa all'uomo, questi si reca tutti i giorni al palazzo del sovrano per prendere ciò che gli spetta, visto che ha perso un'intera giornata di lavoro: egli non solo non viene ricompensato, ma viene addirittura preso a bastonate per la sua insistenza. Ciò provoca una profonda sofferenza nel taglialegna, alleviata dalle premure della moglie che lo conforta e che lo aiuta a non desistere nel chiedere al governatore la propria ricompensa.

A volte la protagonista di alcuni racconti è una Regina, la cui subordinazione al marito si riscontra nello stile narrativo utilizzato. Difatti, nel testo *O ouro*<sup>40</sup>, la sovrana non interviene mai attraverso il discorso diretto durante lo svolgimento della vicenda, ma vengono descritte le sue azioni attraverso il discorso indiretto. Anche in questo caso il personaggio, privo di nome e non descritto fisicamente, svolge il ruolo della moglie premurosa e saggia che cerca di dirigere il marito verso la retta via, profondamente accecato dalla bramosia di accumulare più oro possibile.

Nei *Contos*, inoltre, è presente anche come personaggio la figlia del Re messa in palio come premio per la realizzazione di un'audace impresa di coraggio da parte di un giovane temerario, come nel testo *Querer é poder*<sup>41</sup>: la protagonista, così come la madre, non è connotata da un nome e nemmeno da un'appropriate descrizione fisica. La sua presenza nella vicenda narrata è pressoché nulla, in quanto non appare mai fisicamente nei luoghi descritti e neppure interviene nei dialoghi fra i protagonisti attraverso il discorso diretto. Tale personaggio viene soltanto citato e accetta passivamente il destino che il padre le ha voluto riservare dandola in sposa a un coraggioso eroe.

Inoltre, la vicenda può ruotare intorno a una fanciulla eterea dai costumi puri e contraddistinta da grandi valori morali come l'onestà, la temperanza, la prudenza e la carità, il cui nome è o Maria - nome cristiano per eccellenza perché portato dalla madre di Gesù - o Margherita - nome la cui origine etimologica rimanda al concetto della bontà d'animo, della semplicità e della purezza. I testi in cui sono presenti queste due figure femminili, che devono essere un modello di comportamento per i giovani lettori, sono *Os três veus de Maria* e *O primeiro pecado de Margarida*<sup>42</sup>. L'immagine della donna dall'animo buono può essere rappresentata anche da una vecchina - altruista e molto caritatevole nei confronti dei disagiati, come nel caso del racconto *A igreja do rei*<sup>43</sup> - o una da una donna povera e

---

<sup>40</sup> In italiano *L'oro*.

<sup>41</sup> In italiano *Volere è potere*.

<sup>42</sup> In italiano *I tre veli di Maria* e *Il primo peccato di Margherita*.

<sup>43</sup> In italiano *La chiesa del Re*.

indifesa caduta in disgrazia, come nel testo *O ermitão*<sup>44</sup>.

Oltre a personaggi femminili che appartengono alla vita terrena, nei *Contos* vi sono anche protagoniste legate alla vita ultraterrena e alla sfera divina, essendo la religione una componente di base dei testi della raccolta. Difatti, nel racconto *O rabequista*<sup>45</sup>, la statua di Santa Cecilia prende vita e interviene nella vicenda salvando il violinista dalle accuse di furto che gli sono state fatte ingiustamente. La statua, vivificata dallo spirito divino di Santa Cecilia, agisce soltanto gestualmente senza proferire nemmeno una parola, mentre in altri racconti, in cui il protagonista è lo stesso Gesù in persona, questi ha sembianze umane e interviene verbalmente con i personaggi della vicenda.

In conclusione di questa breve analisi dei personaggi femminili dei *Contos* di Guerra Junqueiro, si può notare come la presenza minima delle protagoniste donne rifletta la dimensione socio-culturale della fine del XIX secolo in Portogallo, o meglio la divisione tradizionale dei ruoli fra uomo e donna che è stata tramandata nel corso dei secoli. Il pregiudizio secolare e misoginico secondo cui la donna è un essere inferiore e imperfetto rispetto all'uomo per natura e legge - teoria diffusa già ai tempi di Platone (427-347 a. C.) e di Aristotele (384-322 a. C.) - ha fatto sì che il ruolo del gentil sesso si limitasse soltanto alla procreazione del genere umano e all'educazione della prole, dal momento che non le era permesso svolgere o occupare nessun ufficio pubblico, a causa della sua limitata capacità di raziocinio e di giudizio. Tale discriminazione porta dunque all'esclusione delle donne dal mondo lavorativo e intellettuale e alla conseguente segregazione fra le pareti domestiche, dove il loro ruolo principale consiste nell'educare i figli e nel prendersi cura del proprio marito e dell'ambiente casalingo in generale.

Questa divisione culturale dei ruoli assegnati all'uomo e alla donna è molto evidente nei racconti del poeta portoghese preso in esame, dal momento che i principali personaggi femminili sono madri o mogli inserite in un ambiente domestico e dedite all'educazione dei propri figli - basata essenzialmente sulla trasmissione dei valori cattolici - e alla cura e al sostegno dei propri mariti nella buona o nella cattiva sorte, compiti fondamentali che la mentalità culturale dell'epoca assegnava al modello esemplare di madre-moglie. Le donne dei *Contos*, infatti, non appaiono mai in ambienti esterni o pubblici al di fuori delle pareti casalinghe e vengono descritte sempre mentre stanno svolgendo attività tipicamente femminili come cucire, ricamare o cucinare.

Il genere della letteratura infantile, quindi, diventa un espediente per tramandare al pubblico di giovani lettori portoghesi l'antica ripartizione dei ruoli sociali maschili e femminili, condizione che verrà superata lentamente e gradualmente attraverso i movimenti di emancipazione femminile che in Portogallo stavano già pullulando grazie all'ardente femminista Maria Velede.

---

<sup>44</sup> In italiano *L'eremita*.

<sup>45</sup> In italiano *Il violinista*.

MASHA MATTIOLI

Dakar, je me rappelle. C'était au cours d'une campagne pour les élections présidentielles... Le candidat favori - à l'avis de plusieurs observateurs étrangers «clairvoyants» étoilait l'éther par des affiches célébrant sa «force tranquille». Des messages insistants, diffusés à la radio et à la télévision nationales, accrédaient son image de «Père de tous les Sénégalais». «Il s'est trompé...» m'avoua un ami du terroir, fort avisé, «il aurait dû dire «La Mère» plutôt! Ça prouve qu'il a perdu tout lien avec son peuple». Le candidat favori perdit les élections, mais j'une fois de plus la chance de témoigner de la sensibilité toute spéciale de l'environnement négro-africain, où la pratique de l'inversion de la métaphore du « mâle-dominant» semble être très féconde, et encline à se répandre jusqu'à devenir une vision globale métaphysique.

Dans ces lignes, je ne veux pas critiquer Senghor pour avoir été pleinement un protagoniste de son propre temps; ni j'essaierais, non plus, de le cataloguer en tant que proto-féministe, bien que sa pensée, son action politique et, ce qui nous intéresse particulièrement, sa poésie, aient travaillé pour préparer l'être humain à une profonde transformation de la conscience, dans une expérience unitaire qui dépasse toute différence de genre, classe et race. Je voudrais, tout simplement, renforcer, si besoin était, l'idée que toute approche critique à la littérature, qui utilise les différences de genre comme importante catégorie d'analyse, entraîne une vision profondément altérée des relations homme-femme, aussi bien par rapport au langage que à la culture<sup>1</sup>. Et aussi, pourquoi pas, que le rejet de toute notion d'identité préfixée - féminité et masculinité, entre autres - en tant qu'essence immuable, peut s'avouer très fécond pour nous aider à voir les choses de manière différente, innovatrice et, parfois, même évolutive.

1. Si, du point de vue des institutions mises en place par une société phallogratique, la femme africaine peut passer pour profondément dépendante, dans la vie quotidienne, sa participation à la vie sociale va bien au-delà des limites que lui sont imposées, en théorie, par sa condition. Au-delà des normes établies et des règles institutionnelles, c'est dans l'imaginaire constellé d'incertitude, croyances, craintes et d'espoir que l'action de la femme s'impose comme capitale. Elle est généralement au centre des rituels de naissance et funéraires, ce qui lui confère un pouvoir spéci-

<sup>1</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *In a word. Interview*, Reprinted in Idem, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, London, 1993, pp. 1-23.

que qui dépasse le politique se situant dans l'ordre cosmique, qui en Afrique noire est encore une condition préalable à l'ordre social<sup>2</sup>. En tant que «mère», la femme détient une autorité morale qui a toute la force d'un authentique pouvoir charismatique. Louis-Vincent Thomas parle d'une «influence diffuse» exercée par les femmes à tous les niveaux socio-culturels, car elles sont, du moins pour les premières années de vie, les responsables incontestables de l'éducation des enfants, partant de la structuration de leur personnalité. Ce sont les femmes qui président à

la mise en place de la fonction symbolique qui marquera définitivement le rapport au monde et aux autres. La femme africaine est donc responsable de cette tonalité spécifique de la culture nègre orientée dans le sens de l'ouverture et de la socialité<sup>3</sup>.

C'est une forme de «matriarcat», consciemment ou inconsciemment imposé et accepté, par référence auquel tout un cycle de vie sociale est organisé dans un contexte défini et rythmé par les femmes. Aujourd'hui encore, aussi bien en milieu rural que urbain, la société puise l'essentiel de son équilibre dans le comportement social fécondé par le culte des valeurs éthiques de «teranga», qui confèrent consistance à la vie collective<sup>4</sup>. Cette autorité de la femme ne sourd pas au hasard, mais elle puise toujours dans l'ordre cosmique, dans l'ontologie existentielle négro-africaine, à la base de laquelle on trouve le concept de «force vitale», valeur suprême de la civilisation noire et aussi bien clef de voute de la poétique de Senghor<sup>5</sup>. Ce concept forme le fondement logique de l'organisation sociale et nous permet d'expliquer certains aspects de cette culture, tel l'animisme, le totémisme, le culte des ancêtres, les rites de puberté et d'initiation et, *last but not least*, le rôle de la femme. Ce dernier, est surtout déterminé par sa fonction primaire en tant que «dépositaire de vie». Force vitale elle-même et source de vie, elle figure à un rang d'égalité dignité, avec le principe masculin dans la suprême dyade divine sérère, *Roog Seen*, dieu mâle et femelle mais dont la nature féminine est prépondérante<sup>6</sup>. Le chiffre de la divinité Roog Seen est

<sup>2</sup> Louis-Vincent Thomas, *L'Autorité. Dialectique masculin-féminin*, in «Revue sénégalaise de philosophie», 1990, nn. 13-14, pp. 35-36.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>4</sup> Fatou Sow, *Femme, socialité et valeurs africaines*, cit. in L.V. Thomas, *L'Autorité*, op. cit., p. 37.

<sup>5</sup> Sylvia Washington Ba, *The concept of Negritude in the Poetry of Léopold Sédar Senghor*, PPrinceton (NJ), U.P., 1973, pp. 45-46; pour le concept de force vitale v. le classique du Révérend Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, Présence Africaine, Paris 1945, pp. 3-4 et suiv.

<sup>6</sup> Henry Gravrand, *La Civilisation Serer-Pangool*, N.E.A.S., Dakar, 1990, p.148 et

le 3, qui est aussi bien le chiffre qui symbolise la femme (!), et, pour écarter tout soupçon: «Dieu créa d'abord la femme, du nom de Yaab, ensuite, il créa l'homme, du nom de Yop». Voilà un clair exemple d'inversion de la métaphore du mâle dominant. Ainsi, la part de la femme, dans le procès de la création, «l'union mystique du Ciel et de la Terre», est prééminente; pas de quoi s'étonner que chez les Sérères, par exemple, la descendance soit matrilineaire, et que, suivant le dicton, «ce soit l'utérus qui ennoblit»<sup>7</sup>.

Du point de vue de la force vitale, donc, la femme est source, canal, mais aussi gardienne, ce qui la place dans une éminente perspective temporelle qui dépasse les bornes du présent. Dans le cas spécifique qui concerne Senghor, l'ancêtre préposé à la protection de la force vitale de son clan, est une femme, la reine Sira Badral (XIV<sup>ème</sup> siècle), la seule reine de la dynastie Guelwâr dont le nom nous soit parvenu<sup>8</sup>.

C'est elle la gardienne du sang, autre force vitale, responsable de l'essence profonde de tout être vivant du clan, à qui l'on doit respect et fidélité, dans un cadre d'obligation morale qui nous garantit une protection mutuelle. Si c'est l'utérus qui nous ennoblit, la consanguinité ne peut être demandée à une simple affaire de chance, mais elle sera plutôt l'issue d'une direction ancestrale<sup>9</sup>.

2. Voici donc, du côté de la femme, en quelques mots essentiels, le milieu social et culturel où Senghor est venu au monde et où il a baigné pour une bonne partie de sa vie. Rien d'étonnant que la femme devienne la source d'inspiration et le centre d'irradiation d'un imaginaire qui constitue l'ossature même de son art poétique. Un imaginaire qui, à côté des concepts de fécondité, création et vie que la femme représente, enrichit ultérieurement ses formes et figures par des associations à l'idée de nourriture spirituelle et émotionnelle<sup>10</sup>.

---

suiv. et p. 205.

<sup>7</sup> Les Wolofs, autre grande ethnie du Sénégal, disent: «Un enfant, c'est le travail de sa mère», ce qui revient au même concept.

<sup>8</sup> H. Gravrand, *La Civilisation Sereer-Cossan*, N.E.A.S., Dakar 1983, pp. 257-268. Ainsi Senghor glose le terme «guelwâr» (ou guélowar): «mot sérère qui désigne le noble, descendant des conquérants mandingues» (Cfr. L. S. Senghor, *Œuvre Poétique*, Seuil, Paris 1990, p. 428).

<sup>9</sup> «Au gardien du sang j'ai récité le long message» (L. S. Senghor, *Œuvre*, op. cit., p. 19); «Il est mon sang fidèle qui requiert fidélité» (*Ivi*, p. 24); «Pardonne-moi, Sira-Badral, pardonne étoile du sud de mon sang» (*Ivi*, p. 56).

<sup>10</sup> «Celles qui bercèrent mes nuits de leur tendresse rêvée, de leurs mains mêlée» (L. S. Senghor, *Ivi*, p. 30) où encore, dans sa maturité plus avancée: «...toutes femmes sont nobles/Qui nourrissent le peuple de leurs mains polies de leurs chants rythmés» (*Ivi*, p. 298) et, toujours présentes quand même, depuis son

Récipient de vie, intermédiaire entre la vie et la mort, objet de désir et d'amour, l'imagerie poétique de Senghor nous offre une panoplie très riche de figures que la femme revêt par dizaines, voire centaines de ravissantes créations<sup>11</sup>. Et bien sûr, en remontant vers l'imagerie archétype, susceptible de créer l'image analogique si chère à la poésie senghorienne, elle devient lune, soleil, eau, vent, feu, nuit, terre, princesse, aimée, mère, Terre Mère, Afrique. Tout, dans une pluralité dialectique d'indicateurs féminins aux traits positifs qui renversent les attributions négatives, conférées par notre société phallocratique, dans un procès de valorisation en ronde-bosse de sa sensibilité, toujours perméable aux forces créatives de l'univers, éternellement actives «au creux maternel de la terre»<sup>12</sup>.

Tout, dans une fusion constante d'images de féminité, fertilité, maternité, amour physique, force physique et sensualité, qu'il nous faut toujours reconduire à un contexte de cosmogonie négro-africaine, afin de conjurer le piège de lui coller une étiquette d'érotisme.

Jean Paul Sartre, dans son *Orphée Noir*, avait étiqueté cette sensualité, l'une des marques distinctives de la nouvelle poésie nègre, de «religion spermatique» où le procès de création «est un énorme et perpétuel accouchement» et l'acte sexuel est la «célébration du mystère de l'Être»; «il est (le nègre) tour à tour la femelle de la nature et son mâle»<sup>13</sup>.

Le temps et l'espace nous servent une distance favorable à l'élaboration de gloses aux suggestions de l'illustre philosophe. Or, dans le cas de Senghor du moins, il serait plus souhaitable de parler de «sève», lymphe vitale, plutôt que de «sperme», aux connotations masculines fort peu nuancées; une pluralité dominante d'images empruntées aux sciences botaniques en est la preuve évidente, voire, parmi les maintes possibilités, «Quand éclate l'écorce, et ma bouche est blanche de bave, odeur de la semence odeur de la parole». Et s'il est vrai que Senghor utilise une métaphore classique, depuis le *Symposium* de Platon, celle du poète comme «femme en gésine: il lui faut enfante»<sup>14</sup>, il est d'autant plus vrai que l'enfantement poétique est, pour lui, destiné à une renaissance dans le renouveau; il s'agit, partant,

---

*Séjour au Royaume d'enfance*: «...les poétesses populaires de mes villages d'enfance...mes trois grâces» (*Ivi*, p. 370).

<sup>11</sup> Très souvent, l'imagerie se fait fort hermétique: «cuisses de loutre en surprise» (*Ivi*, p. 121).

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 173.

<sup>13</sup> Jean Paul Sartre, *Orphée Noir* (Préface) in L. S. Senghor, *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de Langue Française*, Paris, P.U.F., 1948 (rééd. 1969), p. XXXIII.

<sup>14</sup> L. S. Senghor, *Œuvre*, op. cit., p. 156.

d'une *resurrectio per gramen*, plutôt qu'une *procreatio per semen*<sup>15</sup>. Quant à la dimension attribuée par notre poète à l'acte sexuel, une vision plus teilhardienne pourrait mieux nous aider à dévoiler le sens, parfois énigmatique, d'expressions telles que: «L'Esprit germe sous l'aine, dans la matrice du désir, le sexe est une antenne au centre du multiple, où s'échangent des messages fulgurants»<sup>16</sup>.

Donc, le principe est téléologique, dont la finalité est le développement progressif de l'esprit de sa matrice charnelle, pour aboutir à un «être nouveau», par la grâce du dialogue entre éléments opposés dans leur apparence, mais en réalité complémentaires, à travers une surexcitation du conflit évoqué par la dyade archétypique mâle/femelle, afin de réussir à une re-composition créative de tout différend. Dans cette lumière, la beauté de la femme, autre leitmotiv senghorien, est célébrée en tant que symbole de beauté spirituelle, dans une exaltation alternée du principe vital à travers la femme, et de celle-ci à travers la vie, avec une orientation psychologique circulaire. L'explosion de joie, la sensation de bien être que le poète rencontre dans ses multiformes relations avec le féminin - aimée, mère, Afrique - est transférée dans un Eden spirituel - un «Royaume d'Enfance», pour reprendre une définition à lui chère - qui représente le point de départ de l'entier procès créatif, où «renaissance» devient le mot-clef. Toujours aperçue comme vêtue de sa «couleur qui est vie»<sup>17</sup>, la femme noire devient le symbole vivant de la Négritude. Et la sensation d'harmonie que le poète expérimente dans ses relations personnelles avec la femme (et avec l'Afrique, nous ajoutons), est le résultat de ces attributs de féminité exquise telle la «chaleur», la «tendresse», la «réceptivité», la «force», la «noblesse», la «candeur», combinés avec le «dynamisme». Voilà ce qu'il entend, à notre avis, quand il parle de ressusciter ses «vertus terriennes», aussi terriennes que son art poétique, qui est, de par sa définition, «tectonique»<sup>18</sup>.

À cause de ce double aspect passif-actif, dans sa nature profonde, la femme autorise une fusion entre éléments différents, sans perte d'individualité; ce qui traduit, pour Senghor, la manière négro-africaine d'interagir avec le monde. C'est la conviction qui autorise la figure du *Kaya-Magan* dans l'ode homonyme, où des variations sur un thème dyadique de base,

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 326 et p. 332.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 16 ; au dire de nombreux critiques, l'ode de référence, *Femme Noire*, est peut-être avec *Masque Nègre*, (*Ivi*, p. 17) l'éloge et le tribut le plus vibrant qui ait été jamais formulé à l'égard de la femme noire qui, après des siècles de dérision, indifférence ou exotisme érotisant qui avaient caractérisé la culture coloniale et néocoloniale, dorénavant serait idéalisée dans l'image de Koumba Tam, le déesse Sèrère de la beauté.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 51 et 372.

dans une stimulation dialectique de forces et moments, (lion-antilope, nuit-jour, amour-destruction, etc.), gardent la tension focalisée sur la nature androgyne de l'image centrale: le *Kaya-Magan*, Dieu-roi et poète au même temps, femme-homme, qui partage la même mission avec le poète: «soumettre le désert au Dieu de la fécondité»<sup>19</sup>.

3. Par ce qui précède, il nous arrive tout naturel de postuler les équivalences de femme-langue, et femme-poésie, aussi bien, aux quelles Senghor nous a autorisé depuis son premier recueil *Chants d'Ombre* (1945), et qui bourgeonnent tout le long de son œuvre poétique. Ainsi, dans l'organisation de son chantier de création, nous assistons à la mise en place d'une sorte de «féminisation» (Ah! À quoi les mots, parfois nous obligent) progressive du poète. Dès l'inspiration, il se pare de ses «vertus terriennes» et prépare son esprit à une réceptivité et une sensibilité particulièrement affinées, tout affichant des images de soi fort éloignées du modèle de mâle dominant, prévalant au cours du XXème siècle:

Et comme d'une femme, l'abandonnement ravie à la grande  
Force cosmique, à l'Amour qui meut les mondes chantants<sup>20</sup>.

Je repose ma tête sur les genoux de ma nourrice Ngâ,  
De Ngâ la poétesse<sup>21</sup>.

Ma force s'érige dans l'abandon, mon honneur dans la soumission<sup>22</sup>.

Ah ! ce cœur de poète, ah ! ce cœur de femme et de lion<sup>23</sup>!

<sup>19</sup> Il serait intéressant d'approfondir cet aspect avec une étude sur les sources de la patristique, que Senghor lisait avidement, susceptibles d'avoir exercée une influence sur l'imagerie androgyne du *Kaya-Magan*. On songe, par exemple, à Clément d'Alexandrie qui, dans son *Paidegogos* (ed. O. Stählin, Leipzig, 1905, 1.6) renversant le modèle orthodoxe, et introduisant des éléments du model gnostique, caractérise Dieu en termes aussi bien masculins que féminins (v. spécifiquement: «les mamelles du Père amoureux donnent du lait» à confronter avec le *Kaya-Magan*: «Donc paisez mes mamelles d'abondance... Paisez mes seins forts d'homme, l'herbe de lait qui luit sur ma poitrine», in L. S. Senghor, *Œuvre*, op. cit, p. 104). D'ailleurs, pour Clément «hommes et femmes partagent une égale perfection, et doivent recevoir la même instruction et discipline. Car la parole « humanité » est connue à tous les deux, hommes et femmes, et pour nous, en Christ il n'y a ni mâle ni femelle» (v. Clément d'Alexandrie, supra cit., 1.4).

<sup>20</sup> Op. cit., p. 36.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 109.

Et je suis colombe-serpent, et sa morsure m'engourdit avec delice<sup>24</sup>.

Mais l'on pourrait continuer par des pages entières de ces citations; nous retrouvons cette attention particulière même dans Senghor lecteur, notamment passionné de Gerald Manley Hopkins, dont il a traduit quelques poésies<sup>25</sup>. Et, lecteur avide, il fouille dans la petite «dispute poétique» qui sourdit entre le jésuite poète et Christina Rossetti. Il nous faut reculer à la deuxième moitié du XIXème siècle, M.me Rossetti ayant déjà composé plusieurs poèmes «escapistes» parmi lesquels *The Dream*, *Convent Threshold* et *The Novice*<sup>26</sup>. Le Révérend Hopkins, profondément épris de la créativité de la poétesse, avait choisi de lui répondre sur le même ton, par sa fameuse (et moins heureuse) *A Voice from the World*, suivie, après quelque temps, par la somptueuse *Heaven-Haven*<sup>27</sup> où il fait preuve de ses capacités d'identification aux sentiments d'une jeune novice qui prend son voile. À un siècle de distance, Senghor compose sa poésie *Je m' imagine ou rêve d'une jeune fille*<sup>28</sup>, où il apporte sa contribution créative, intervenant avec son imaginaire imprégné de «négritude», à esquisser le point de vue tout féminin d'une jeune fille éprise de sentiments «insarpistes». La figure de la jeune fille parée d'attributs métissés («la Claire aux yeux violets sous ses paupières de nuit»), synonyme de poésie, hantera notre poète toute son œuvre durant, objet-désir de sa quête spirituelle, *topos* susceptible de recomposer toute contradiction évoquée par sa figure dyadique, une matrice culturelle purement négro-africaine, et son véhicule d'expression, la langue française, le plus souvent symbolisée par des «yeux clairs»:

Car elle existe, la fille Poésie. Sa quête est ma passion  
L'angoisse qui point ma poitrine, la nuit  
La jeune fille secrète et les yeux baissés, qui écoute pousser  
ces cils ses ongles longs<sup>29</sup>.

Pour parler «tel quel», un *génotexte* riche et fécond, au valences féminines, sourd pour se phénoménaliser en *phénotexte* somptueux, dont la com-

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>25</sup> L. S. Senghor, *La Rose de la Paix*, Ed. L'Harmattan, Paris 2001, pp.140-157.

<sup>26</sup> William Michael Rossetti (ed.), *The poetical Works of Christina Georgina Rossetti*, Macmillan & Co. Ltd, London, 1911, pp. 104-105 et 108.

<sup>27</sup> W. H. Gardner, N. H. MacKenzie (ed.), *The Poems of Gerald Manley Hopkins*, Gardner & MacKeinze Ed., O.U.P., Oxford, 1970, p. 19.

<sup>28</sup> L. S. Senghor, *Œuvre*, op. cit, p. 220.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 235.

plexité significative atteint jusqu'à la structure linguistique du français<sup>30</sup>:

Mon refuge dans ce visage perdu, ô plus mélodieux qu'un masque  
pongwé !

Dans ce pays d'eaux et de tanns et d'îles flottant sur les terres.  
Et je rebâtirais la demeure fongible au bord de cette courbe exquise  
Du sourire énigme qu'aiguisent les lèvres bleu-noir des palétuvier<sup>31</sup>.

Voilà, synthétisée en quelques vers, la solution au drame du colonisé: à défaut de pays, d'une patrie, il projette son programme de reconstruction vers un lieu intériorisé, sorte de refuge idéal, ayant pour contenu la réconciliation, où il trouve stabilité et sécurité. Dans cet espace idéal, dont l'eau est élément primordiale de vie - suggérée et excitée par l'homophonie des graphèmes et lessèmes «ô = eaux = au», même le temps passé, révolu à jamais mais toujours hanté, jadis figé au seul moyen de l'oralité, trouve sa composition avec le caractère mouvant du présent qui prône une germination au-delà de l'enceinte close du territoire africain, dépassant toute limite géographique. C'est dans une écriture toute neuve que tout devient possible, et tout particulièrement dans la poésie où, avec la maîtrise de la langue, l'on opère par figures de construction et par graphismes, jusqu'à atteindre un niveau qui pourrait même dépasser l'apport de l'Afrique: «ô plus mélodieux qu'un masque pongé».

Senghor, nous ouvre, de par son œuvre poétique, le chemin vers des nouvelles possibilités d'être et sentir, qui dépassent même les valeurs et lieux communs, prétendus immuables, auxquels nous a habitué notre société, encore et toujours organisée dans un système «sexe/genre», où le pouvoir est distribué en manière inégale et injuste. Et s'il lui arrive si spontanément de sentir en termes «féminins», cela est aussi dû, nous croyons, à un certain aspect qui, mieux que d'autres, caractérise l'ontologie négro-africaine,

L'instabilité des étants (...) Le fleuve devient un génie, l'Homme se fait hyène, le caillou se transforme en œuf (...) toutes les apparences identifiables n'étant que des manifestations diverses de l'Être. (...) La même force mouvant, animant tout l'univers (...) peut, sous l'effet de certaines lois psycho-physiologiques, passer à une autre modalité, densité, poids, forme, couleur, rythme, voire d'un étant à l'autre<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, p. 581.

<sup>31</sup> L. S. Senghor, *Œuvre*, op. cit., p. 188.

<sup>32</sup> L. S. Senghor, *La parole chez Paul Claudel et chez les négro-africains*, in Idem, *LIBERTÉ III*, Éditions du Seuil, Paris 1977, p. 367.

ANNABELA RITA

O final do milénio e do século evocou as sombras das profecias, o sentimento apocalíptico, a névoa prospectiva...

Na vivência deste “crepúsculo dos deuses” que o quotidiano reforça e demonstra a cada “facto/fado”, a Arte eleva o facho da luz de um “templo” ameaçado de extinção, o “fogo sagrado” de prometeica memória que os homens temiam perdido no “desencantamento do mundo” emergindo das ruínas da “decadência do Ocidente”. Central e arquetípico, este sentimento da divisão agónica entre a euforia e a tragédia do conhecimento e da vida e entre o indivíduo e a comunidade atravessa o “cânone ocidental” e o português, nuclear na mitologia da nossa identidade, constitutiva da “comunidade imaginária” que somos e em cujo “labirinto”<sup>2</sup> nos perdemos sem remissão...

No “outoragora” da letra literária, vão-se sucedendo vozes “outrando canto(s)” e “contra-canto(s)” de re-ligação entre “eu” e “nós”, vozes de timbre diferente, num diálogo “operático” de passagem de testemunho generacional onde “oficiam” a metamorfose do cânone em “notturmo” onde a “alba”<sup>3</sup> se insinua<sup>4</sup>.

Natália Correia é uma das vozes mais singulares nesse concerto, entre a acção política e a ensaística, entre a criação e a investigação, entre a tradição e a inovação, ela surge como protagonista de uma viagem, na clássica linhagem dos que tinham numa mão a espada e noutra a pena, refazendo filosófica e esteticamente a “aliança” entre “pátria”, “mátria”<sup>5</sup> e “frátria”.

<sup>1</sup> Este texto foi revisto por Susana Vieira, a quem agradeço a tarefa.

<sup>2</sup> As imagens sinalizam títulos de obras implicadas na minha reflexão: *Sunset Boulevard* (1950), de Billy Wilder; *Facto/Fado* (1986), de João Pedro Grabato Dias/António Quadros; *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (1985), de Marcel Gauchet; *A Decadência do Ocidente* (1918), de Oswald Spengler; *O Cânone Ocidental* (1994), de Harold Bloom, com os complementares *A Angústia da Influência* (1973); *Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds* (2003); *O Labirinto da Saudade - Psicanálise Mítica do Destino Português* (1978), de Eduardo Lourenço.

<sup>3</sup> Maria Velho da Costa, *Lucialima* (1983) e *Missia in Albis* (1988).

<sup>4</sup> Autores merecidamente distinguidos com alguns prémios cujos júris tive o prazer de integrar e que reúno neste texto.

<sup>5</sup> Na síntese de Luís Adriano Carlos: «A Mátria é uma ideia que vem de longe, seduzindo os espíritos mais insatisfeitos com as perversões morais e políticas da ideia de Pátria, destinada pela história à simbologia patriarcal do Pai obstétrico e saturniano que gera os seus filhos para os devorar às mãos de uma ruim madrasta. O amor à Pátria, o patriotismo, é um amor sem recompensa

Relacionando os mitos das origens, sóis de sistemas diversos confluindo num complexo imaginário de distinção nacional(ista) “em” universalismo. Oferecendo-nos uma

Poesia em cujo ouvido o mundo  
o marulhar da sua origem escuta  
Poesia em cuja ânfora o mundo  
recolhe o pólen da sua idade de ouro<sup>6</sup>.

Na Literatura, a sua escrita fê-la percorrer itinerários genologicamente diversificados, desde a ficção ao teatro, da poesia à crónica, da filosofia ao ensaio político e de investigação, com diversas iniciativas de antologias, enfim, uma produção imensa, sendo certo que muitos inéditos continuam encerrados no seu espólio: *Grandes Aventuras de um Pequeno Herói* (romance), 1945; *Anoiteceu no Bairro* (romance), 1946; *Rio de Nuvens* (poesia), 1947; *Descobri Que Era Europeia: Impressões duma Viagem à América* (viagens), 1951; *Sucubina ou a Teoria do Chapéu* (teatro), em colaboração com Manuel de Lima, 1952; *Poemas* (poesia), 1955; *Dimensão Encontrada* (poesia), 1957; *O Progresso de Édipo* (poema dramático), 1957; *Passaporte* (poesia), 1958; *Poesia de Arte e Realismo Poético* (ensaio), 1959; *Comunicação* (poema dramático), 1959; *Cântico do País Emerso* (poesia), 1961; *A Questão Académica de 1907* (ensaio), 1962; *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica (dos Canções Medievais à Actualidade)* (antologia), 1965; *O Homúnculo*, tragédia

---

porque sem retorno, traduzido na vontade heróica de morrer pelo Pai territorial. A crise deste tipo de amor masoquista foi despoletada, no século XX, como resposta às atrocidades insanas dos totalitarismos nacionalistas. Na ressaca da I Guerra Mundial, em artigo de 1923, inspirado pelo filósofo germânico Leopold Ziegler, o espanhol Miguel de Unamuno fundou o termo matriotismo para designar um sentimento alternativo que respondesse à falência do sentimento patriótico. A matriz de derivação morfológica do novo vocábulo era a palavra mátria, que Unamuno considerava um neologismo, tradução do germânico Mutterland, terra-mãe associada à Europa, por oposição a Vaterland, pátria ou terra-pai que delimita o território da nossa origem biológica e social. Porém, a conceptualização de Unamuno repousava num vitalismo racionalista que, segundo uma estranha oposição do misógino Schopenhauer, e em contramão com os futuristas do profotofascismo, atribuía ao Pai o poder da vontade, e à Mãe, a facilidade da inteligência. Em suma, a inteligência representava «a raiz do matriotismo», e a Mátria, «o lar colectivo da inteligência»: «A raça é, como a inteligência, mãe. O amor da mãe é o mais racional dos amores e o mais inteligente»; «Só a inteligência pode salvar-nos». A Mãe constituía um apelo de última instância e a reafirmação antropológica de uma lei da natureza humana porque a Mãe, longe de ser o estranho ou o Outro, é o útero a que regressa toda a vontade pródiga do filho e da Pátria». Cfr.: (<http://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/7039/3/nobracompletanataliao00119637.pdf>).

<sup>6</sup> Natália Correia, *Poesia Completa: O Sol nas Noites e o Luar nos Dias*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1999, p. 298.

jocosa (teatro), 1965; *Mátria* (poesia), 1967; *A Madona* (romance), 1968; *O Encoberto* (teatro), 1969; *O Vinho e a Lira* (poesia), 1969; *Cantares dos Trovadores Galego-Portugueses* (antologia), 1970; *As Maçãs de Orestes* (poesia), 1970; *Trovas de D. Dinis - [Trovas d'el Rey D. Denis]* (poesia), 1970; *A Mosca Iluminada* (poesia), 1972; *O Surrealismo na Poesia Portuguesa* (antologia), 1973; *A Mulher, antologia poética* (antologia), 1973; *O Anjo do Ocidente à Entrada do Ferro* (poesia), 1973; *Uma Estátua para Herodes* (ensaio), 1974; *Poemas a Rebate - (poemas censurados de livros anteriores)* (poesia), 1975; *Epístola aos Iamitas* (poesia), 1976; *Não Percas a Rosa. Diário e algo mais (25 de Abril de 1974 - 20 de Dezembro de 1975)* (diário), 1978; *O Dilúvio e a Pomba* (poesia), 1979; *Erros Meus, Má Fortuna, Amor Ardente* (teatro), 1981; *Antologia da Poesia do Período Barroco* (antologia), 1982; *Notas para uma Introdução às Cantigas de Escárnio e de Maldizer Galego-Portuguesas* (ensaio), 1982; *A Ilha de Sam Nunca: Atlantismo e Insularidade na Poesia de António de Sousa* (antologia), 1982; *A Ilha de Circe* (romance), 1983; *A Pécora - (peça escrita em 1967)* (teatro), 1983; *O Armistício* (poesia), 1985; *Onde Está o Menino Jesus?* (contos), 1987; *Somos Todos Hispanos* (ensaio), 1988; *Sonetos Românticos* (poesia), 1990; *As Núpcias* (romance), 1992; *O Sol nas Noites e o Luar nos Dias* (poesia completa), 1993; *Memória da Sombra - (versos para esculturas de António Matos)* (poesia), 1993; *D. João e Julieta - (peça escrita em 1959)* (teatro), 1999; *A Ibericidade na Dramaturgia Portuguesa* (ensaio), 2000; *Breve História da Mulher e Outros Escritos* (antologia de textos de imprensa), 2003; *A Estrela de Cada Um* (antologia de textos de imprensa), 2004.

A “épica” é o lugar por excelência do “encontro” entre o sujeito e a comunidade em visitação da memória colectiva: como no canto do bardo ou na narração do ancião, é dessa “matéria” que o “verbo” cristaliza e consagra que se faz, reforça e reformula o pacto social, a aliança comunitária<sup>7</sup>. Palavra da (des)memória desse “património comum” que funda a “identidade” colectiva e a “identificação” individual: “tuba canora” que “exacerba”, comenta ou “lamenta”<sup>8</sup> um “mundo” e “um saber partilhados” (para o bem e para o mal), emocional e racionalmente. “Épica” que, legitimando-se no “pacto” convencial comunitário e na sua superioridade genológica de clássica tradição, mais “validada” e “funcional” (a)parece na nexologia Real/Literatura. “Épica” que, portanto, entre o registo “canoro” e o “agónico”, entre heroicidade e naufrágio, vai reconfigurando os mapas e os pactos identitários dos povos... Aqui, o canto das sociedades tradi-

<sup>7</sup> Cfr. Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas*, Edições 70, Lisboa, 2005.

<sup>8</sup> Se, na mitologia clássica, o *Lamento* é música de Orfeu enlutado pela perda de Eurídice, música de uma lira que os deuses transformam em constelação, no *Antigo Testamento*, o *Lamento* é o Cântico do Arco, canto fúnebre de David sobre a morte de Saúl e seu filho Jónatas (2 Sm 1: 17) marcando a cadência do tiro do arco dos guerreiros em treino, mas também a *lamentação* de Jeremias face às ruínas de Jerusalém.

cionais, comunicação intensa da oralidade, cede à palavra escrita lida: o fascínio emocional e colectivo dá lugar ao intelectual e mais individual. Na mudança de paradigma, sobrevive o renovar dos “laços” no reconhecimento das referências, dos sinais.

A “épica”, no entanto, gera-se no “peito mortal, que tanto [...] ama”<sup>9</sup>, o que inscreve na sua cartografia uma topografia de afectos, “lírica”, de quem, «eu que falo, humilde, baxo e rudo»<sup>10</sup>, invoca Calíope, pedindo-lhe que «Me tornes do que escrevo»<sup>11</sup> enquanto «declina com o dia» («Vão os anos descendo, e já do Estio / Há pouco que passar até o Outono»<sup>12</sup>) e sente ficar-lhe a “voz enrouquecida”<sup>13</sup>,... “homem” no “teatro do mundo”<sup>14</sup>. “Homem” marcado pela tragédia liricamente cantada, mostrando-a como efeito de confluência de três razões, forças incontrolláveis, irremediáveis, inevitáveis: *Erros Meus, Má Fortuna, Amor Ardente* (1981). Sujeito que canta porque, como Orfeu, tenta encantar os deuses e quebrar a lei da vida e da morte. Camões, Natália... longa linhagem que se projecta na constelação do cânone nacional, à semelhança dos que no ocidental cintilam (Dante, Petrarca...).

Essa linhagem é de seres trágicos que choram o seu destino em canto genologicamente diverso, mas, com Natália, o teatro é a tinta do verbo, expressão maior dessa visão e modelo favorecendo ensaística de diversos registos e com mais denso pensamento identitário. Como diz Armando Nascimento Rosa:

Arcaica e futura, assim chamei à dramaturgia de Natália Correia, não tendo apenas em conta a temática do presente colóquio. De facto, a obra dramática nataliana aparece-nos numa tensão criativa permanente entre a ascendência dramática que bebe nas fontes dos dois teatros clássicos (greco-latino, por um lado, e ibérico por outro, nas suas manifestações renascentista e barroca) e o ensaio de formas novas numa expressividade poético-dramática de cunho pessoalíssimo, que se confronta livremente com correntes teatrais novecentistas (surrealismo, teatro épico, teatro antropológico, etc.)<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Luís de Camões. *Os Lusíadas*, em casa de Antonio Gôçalvez, Lisboa, 1572, Canto III, estr. 1, v. 4.

<sup>10</sup> *Ibidem*, Canto X, estr. 154, v. 1.

<sup>11</sup> *Ib.*, Canto X, estr. 8, v. 7.

<sup>12</sup> *Ib.*, Canto X, estr. 9, vs. 1-2.

<sup>13</sup> *Ib.*, Canto X, estr. 145, v. 2.

<sup>14</sup> Esta relação surge significativamente consagrada em títulos em obras como *Teatro do Mundo* (1958), de António Gedeão, onde o sujeito afirma a sua individualidade e solidão: *Fala do Homem Nascido* (1957) ou *Poema do Homem Só* (1956). *Sem Tecto entre Ruínas* (Augusto Abelaira, 1979), na expressão finissecular e memorialística de Raul Brandão extensiva à sua geração.

<sup>15</sup> <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10245.pdf>.

Natália Correia sobressai na revisitação dos textos mais modelares da estética e da cultura Ocidentais e Portuguesas em “sobreimpressões” e “reflexos” onde o fio de Ariadne da escrita nos confunde na desmemória dos “(l)idos” e onde

O algures é um espelho em negativo. O viajante reconhece o pouco que é seu, descobrindo o muito que não teve nem terá<sup>16</sup>.

Em ponto de fuga, insinuam-se “linhagens” tecendo efabulatoriamente as origens e as histórias do mundo, da nação e da cultura ocidental: a sagrada e a profana, a mitologia cristã (de Adão a Cristo, passando por Noé e Tubal) e a pagã (Ulisses e outros) e a saga bélica (cruzadas, conquistas, batalhas) e dos viajantes/descobridores de terra e mar (Vasco da Gama, para não mencionar outros).

Na cartografia dos velhos “espelhos da natureza”, novos rostos se projectam sobre as efígies enigmáticas com que Portugal, “rosto-cabeça” da Europa, tem “conversado” com a mítica Esfinge com o mar de permeio, respondendo aos seus enigmas em diálogo gerador da “ponte” de que fala Marco Polo a Kublai Kan, n’*As Cidades Invisíveis* de Italo Calvino.

A lista das publicações de Natália Correia é longa, mas referi-a para assinalar um aspecto determinante da obra de Natália: o modo como folheia o cânone ocidental para o ponderar e nele ou com ele inovar, mas, mais ainda, para nele configurar e “sobreimprimir” a sua “vera efígie”.

Circe, cartografa a sua ilha no “mapa nacional” através do gesto antológico que territorializa o seu espaço canónico nacional, desenhando-lhe os contornos, destacando os relevos, adoçando o espelho mágico em que se quer ver e fazer ver: *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica: (dos Cancioneiros Medievais à Actualidade)* (antologia), 1965; *Cantares dos Trovadores Galego-Portugueses* (antologia), 1970; *O Surrealismo na Poesia Portuguesa* (antologia), 1973; *A Mulher, Antologia Poética* (antologia), 1973; *Antologia de Poesia do Período Barroco* (antologia), 1982; *Breve História da Mulher e outros escritos* (antologia de textos de imprensa), 2003; *A Estrela de Cada Um* (antologia de textos de imprensa), 2004.

Natália debruça-se sobre esse espelho da arte de grande angular (da Antiguidade ocidental à trovadoresca e desta à atualidade) para se projectar, fragmentária e ofelicamente, como *Madona* ou *Anjo do Ocidente*, entre *Estátua* ou *Estrela*, para oficiar a Arte e o conhecimento. Sacerdotisa, Pitonisa (Henry Miller) ou Imperatriz do Espírito Santo (como coroada em criança), ela enlaça os contrários e *religa* o aparentemente descontinuo numa religião ecuménica:

Os deuses só nos pedem que estejamos na vida com a mesma naturalidade com que as flores estão na haste. O homens só serão unidos quando

<sup>16</sup> Italo Calvino, *As Cidades Invisíveis*, Teorema, Lisboa, 2008, p. 31.

acreditarem em todos os deuses. Mais importante do que eles existirem é acreditarmos neles<sup>17</sup>.

E mostra-se sempre em palimpsesto temporal, espacial e de si no comunitário: os mitos do Andrógino (o ser completo, uno e plural), do Desejado (o que contém a resistência, não a desistência), de Pedro e Inês (a paixão, a volúpia pela morte), da Ilha (o espaço da esfinge, da iniciação), as lendas da velha Atlântida e das religiões perdidas, do Quinto Império ou Império do Espírito Santo... “Ibericista” (não iberista), “femininista” (não feminista), “politeísta” (sem fundamentalismo)... tinha todos os rostos ou um rosto fusional da universalidade concebível. O radical desse gesto conceptualmente “metonímico” era o Amor, força que tudo une na Grande Obra, ao Rubro:

Indemne atravessei as labaredas  
porque o Amor faz a Obra  
e o fogo faz o Amor.

Por isso, o feminino é uma via para o “reflectir”, como parece decorrer d’“A Reintegração do Eros” no prefácio à *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*:

É com o Surrealismo que o Eros, mutilado pela divisão luciferina e celeste, é finalmente reabilitado e regenerado, em todo o seu esplendor, o corpo da mulher, cuja irradiação afugenta as trevas pecaminosas com que o platonismo cristão ocidental assombrara o paraíso dos amantes. [...] Libertando a erótica romântica das impregnações do culto do Eros celeste que perturbava a sua fundamental aspiração à sublimidade da fusão do espírito e da carne, o Surrealismo abriu, à moderna poesia, a via luminosa do amor sem culpa, dentro do qual a fulguração carnal da mulher retoma o brilho mágico primordial, pois que a vida justificada pelo amor a reconhece como ponto central do seu círculo<sup>18</sup>.

Lembro dois auto-retratos expressivos desse fenómeno. Um, assim intitulado (“Auto-Retrato”), fundindo mulher, mar e terra, mas também o projecto nacional que na insígnia do barco se sinaliza:

Espáduas brancas palpitantes:  
asas no exílio dum corpo.  
Os braços calhas cintilantes  
para o comboio da alma.  
E os olhos emigrantes

<sup>17</sup> Cit. por Fernando Dacosta em *A Natalidade de Natália* [<http://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/7039/3/nobracompletanataliao00019637.pdf>].

<sup>18</sup> N. Correia, *Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, Antígona e Frenesi, Lisboa, 2000, p. 31.

no navio da pálpebra  
encalhado em renúncia ou cobardia.  
Por vezes fêmea. Por vezes monja.  
Conforme a noite. Conforme o dia.  
Molusco. Esponja  
embebida num filtro de magia.  
Aranha de ouro  
presa na teia dos seus ardis.  
E aos pés um coração de louça  
quebrado em jogos infantis<sup>19</sup>.

Outro, esquivo e indefinido pela temporalidade esvaída entre original e retrato (“Retrato Talvez Saudoso da Menina Insular”):

Tinha o tamanho da praia  
o corpo era de areia.  
Ele próprio era o início  
do mar que o continuava.  
Destino de água salgada  
princiado na veia.

E quando as mãos se estenderam  
a todo o seu comprimento  
e quando os olhos desceram  
a toda a sua fundura  
teve o sinal que anuncia  
o sonho da criatura.

Largou o sonho nos barcos  
que dos seus dedos partiam  
que dos seus dedos paisagens  
países antecediam.

E quando o seu corpo se ergueu  
Voltado para o desengano  
só ficou tranquilidade  
na linha daquele além.  
Guardada na claridade  
do olhar que a retém.

No efeito inquietante dessa imagem ambígua, esquiva, instável e de palimpsestos feita, sente a necessidade de se afirmar e defender no tribunal da sociedade, de se legitimar, mas na irreverência de inesperadas alegações finais:

Senhores jurados sou um poeta  
um multipétalo uivo um defeito

---

<sup>19</sup> Ead., *Poesia Completa*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1999.

e ando com uma camisa de vento  
ao contrário do esqueleto  
Sou um vestíbulo do impossível um lápis  
de armazenado espanto e por fim  
com a paciência dos versos  
espero viver dentro de mim  
Sou em código o azul de todos  
(curtido couro de cicatrizes)  
uma avaria cantante  
na maquineta dos felizes  
Senhores banqueiros sois a cidade  
o vosso enfarte serei  
não há cidade sem o parque  
do sono que vos roubei  
Senhores professores que puseste  
a prémio minha rara edição  
de raptar-me em crianças que salvo  
do incêndio da vossa lição  
Senhores tiranos que do baralho  
de em pó volverdes sois os reis  
sou um poeta jogo-me aos dados  
ganho as paisagens que não vereis  
Senhores heróis até aos dentes  
puro exercício de ninguém  
minha cobardia é esperar-vos  
umas estrofes mais além  
Senhores três quatro cinco e sete  
que medo vos pôs na ordem?  
que pavor fechou o leque  
da vossa diferença enquanto homem?  
Senhores juízes que não molhais  
a pena na tinta da natureza  
não apedrejeis meu pássaro  
sem que ele cante minha defesa  
Sou uma impudência a mesa posta  
de um verso onde o possa escrever  
ó subalimentados do sonho!  
a poesia é para comer<sup>20</sup>.

Mas também o faz num gesto embebido de mágico contoário, de vocalização para si própria (“Fiz um Conto para me Embalar”), quiçá para cerzir a cisão interna na recomposição da completude arquetípica de que Platão nos falou no seu *Banquete*:

Fiz com as fadas uma aliança.  
A deste conto nunca contar.

---

<sup>20</sup> N. Correia, *A Defesa do Poeta*, in Eadem, *As Maçãs de Orestes*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1970.

Mas como ainda sou criança  
Quero a mim própria embalar.  
Estavam na praia três donzelas  
Como três laranjas num pomar.  
Nenhuma sabia para qual delas  
Cantava o príncipe do mar.  
Rosas fatais, as três donzelas  
A mão de espuma as desfolhou.  
Nenhuma soube para qual delas  
O príncipe do mar cantou<sup>21</sup>.

Poeta, sabe o que nos escapa: presente a tragédia e espreita o destino.  
Vê-os “Escrito[s] numa ânfora grega”:

Falta cumprir a sina grega<sup>22</sup>.

Vestal do culto, sabe-se presa ao templo e à comunidade. Para si, como  
para Portugal (“falta cumprir-se Portugal!”<sup>23</sup>).

E Natália faz a cartografia da decadência desse “rosto-cabeça” amado,  
assinalando os 2 lados do espelho, denunciando o traço censor que o de-  
forma e o torna morto-vivo (“Queixa das almas jovens censuradas”):

Dão-nos um lírio e um canivete  
E uma alma para ir à escola  
E um letreiro que promete  
Raízes, hastes e corola.  
Dão-nos um mapa imaginário  
Que tem a forma duma cidade  
Mais um relógio e um calendário  
Onde não vem a nossa idade.  
Dão-nos a honra de manequim  
Para dar corda à nossa ausência.  
Dão-nos o prémio de ser assim  
Sem pecado e sem inocência.  
Dão-nos um barco e um chapéu  
Para tirarmos o retrato.  
Dão-nos bilhetes para o céu  
Levado à cena num teatro.  
Penteiam-nos os crânios ermos  
Com as cabeleiras dos avós  
Para jamais nos parecermos  
Connosco quando estamos sós.

<sup>21</sup> <http://www.teiportuguesa.com/literaturanataliacorreia.htm>.

<sup>22</sup> [http://poesiaseprosas.no.sapo.pt/natalia\\_correia/poetas\\_nataliacorreia\\_escritonuma01.htm](http://poesiaseprosas.no.sapo.pt/natalia_correia/poetas_nataliacorreia_escritonuma01.htm).

<sup>23</sup> Fernando Pessoa, *O Infante*, in Idem, *Mensagem*, Parceria António Maria Pereira, Lisboa, 1934.

Dão-nos um bolo que é a história  
Da nossa história sem enredo  
E não nos soa na memória  
Outra palavra para o medo.  
Temos fantasmas tão educados  
Que adormecemos no seu ombro  
Sonos vazios, despovoados  
De personagens do assombro.  
Dão-nos a capa do evangelho  
E um pacote de tabaco.  
Dão-nos um pente e um espelho  
Para pentearmos um macaco.  
Dão-nos um cravo preso à cabeça  
E uma cabeça presa à cintura  
Para que o corpo não pareça  
A forma da alma que o procura.  
Dão-nos um esquifeito de ferro  
Com embutidos de diamante  
Para organizar já o enterro  
Do nosso corpo mais adiante.  
Dão-nos um nome e um jornal,  
Um avião e um violino.  
Mas não nos dão o animal  
Que espeta os cornos no destino.  
Dão-nos marujos de papelão  
Com carimbo no passaporte.  
Por isso a nossa dimensão  
Não é a vida. Nem é a morte.

Nisso consiste o “Sentimento Trágico da vida” que consagra em título de poema.

N’A *recusa das imagens evidentes*, atitude que lhe intitula um texto, talvez possamos vislumbrar a anamorfose e o seu fascínio, estratégias poéticas da sua escrita: a rosa, o girassol ou... tudo é e não é, tem e não tem, sob o signo do oxímoro, da Arte. No seio do oxímoro, no centro da geminação da célula, como no mito de Eco

E é sempre a nossa voz que nos responde  
E só o nosso nome estava certo<sup>24</sup>.

Aí, na “gema”,

Aberta a porta selada,  
sou pensada já não penso<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> [http://poesiaseprosas.no.sapo.pt/natalia\\_correia/poetas\\_nataliacorreia\\_arecusao1.htm](http://poesiaseprosas.no.sapo.pt/natalia_correia/poetas_nataliacorreia_arecusao1.htm).

<sup>25</sup> [http://poesiaseprosas.no.sapo.pt/natalia\\_correia/poetas\\_nataliacorreia\\_](http://poesiaseprosas.no.sapo.pt/natalia_correia/poetas_nataliacorreia_)

Então, “Como dizer o silêncio?” (título e último verso do poema)<sup>26</sup>. Nele se encontra o “motor primeiro” do movimento do verbo, o pensamento que se faz casa, que segrega o seu casulo, como reconhece em *O Poema*:

O poema não é o canto  
que do grilo para a rosa cresce.  
O poema é o grilo  
é a rosa  
e é aquilo que cresce.

É o pensamento que exclui  
uma determinação  
na fonte donde ele flui  
e naquilo que descreve.  
O poema é o que no homem  
para lá do homem se atreve.

Os acontecimentos são pedras  
e a poesia transcendê-las  
na já longínqua noção  
de descrevê-las.

E essa própria noção é só  
uma saudade que se desvanece  
na poesia. Pura intenção  
de cantar o que não conhece<sup>27</sup>.

Uma Natália fascinante e fascinada permanece, ainda, adormecida no espólio fechado, aguardando que algum Príncipe Perfeito a desperte do seu sono, levando-a para as núpcias alquímicas... ou abrindo a sua caixa de Pandora...

Dessa experiência de espreitar a caixa de Natália (e do tesouro conquistado) poderá falar-nos José Eduardo Franco, que o fez na excelente companhia de José Augusto Mourão, partilhando essa aventura conosco na obra *A Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa. Escritos de Natália Correia Sobre a Utopia da Idade Feminina do Espírito Santo* (2005)<sup>28</sup>.

---

comodizero1.htm.

<sup>26</sup> [http://poesiaseprosas.no.sapo.pt/natalia\\_correia/poetas\\_nataliacorreia\\_comodizero1.htm](http://poesiaseprosas.no.sapo.pt/natalia_correia/poetas_nataliacorreia_comodizero1.htm).

<sup>27</sup> <http://www.citador.pt/poemas/o-poema-natalia-correia>.

<sup>28</sup> José Augusto Mourão, José Eduardo Franco, *A Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa. Escritos de Natália Correia Sobre a Utopia da Idade Feminina do Espírito Santo*, Roma Editora, Lisboa, 2005.



AZZURRA RINALDI

Questo studio è principalmente un riassunto del lavoro tratto dalla mia tesi di laurea magistrale<sup>1</sup>, in cui ho analizzato il linguaggio femminile nei romanzi di Mia Couto e Paulina Chiziane. Nell'articolo che segue mi soffermerò sul modo di parlare dei personaggi muliebri e, in particolare, sulle relazioni di potere che si innescano nei dialoghi intersessuali (uomo-donna) che l'autrice mozambicana descrive. La scelta della scrittrice è dovuta alla sua peculiarità di affrontare in maniera approfondita la tematica della condizione femminile e conseguentemente anche del linguaggio: il modo di parlare non comunica solo il genere<sup>2</sup>, ma lo costruisce. Ho ridotto l'analisi a tre romanzi, invece di prendere in considerazione i cinque testi analizzati nella mia tesi: *Ventos de Apocalypse*<sup>3</sup>, *O Sétimo Juramento*<sup>4</sup> e *Niketche. Uma História de Poligamia*<sup>5</sup>, perché, a mio avviso, mostrano dialoghi che rappresentano in maniera più completa la situazione femminile, in cui i diversi comportamenti dialogici che vedono la donna come un essere sottomesso all'uomo sono maggiormente evidenti e chiari. Paulina Chiziane rende molto a cuore la questione femminile nonostante non si reputi, né vuole essere considerata, una femminista. Ciononostante, nell'intervista a Michel Laban<sup>6</sup>, sottolinea che gli scrittori uomini fanno emergere nei loro testi una

<sup>1</sup> Azzurra Rinaldi, *Mia Couto-Paulina Chiziane: linguaggi femminili a confronto*, Tesi di Laurea Magistrale, Università degli Studi della Tuscia, Viterbo, 2011, Relatore: Prof.ssa Mariagrazia Russo.

<sup>2</sup> Normalmente si identifica con il genere il maschile e il femminile, ma in realtà possono appartenere al *gender* anche donne "femminili", donne "maschili", lesbiche, *gay*, androgini, ermafroditi, travestiti, transessuali, *transgender*, ecc. Con il termine "genere" si intendono, quindi anche, le differenze che si stabiliscono tra i due sessi (maschile e femminile) all'interno della società come per esempio le regole comportamentali. La parola "genere" differisce da "sesso" che identifica unicamente i tratti biologici. Il genere, diversamente dal sesso, è sviluppato attraverso scambi culturali e relazioni sociali che permettono di portare avanti nell'umanità la coscienza dell'essere uomo o donna. Il genere è, quindi, costruito diventando "identità" personale (Garavaso Pieranna, Nicola Vassallo, *Filosofia delle Donne*, Laterza, Bari, 2007, p. 95).

<sup>3</sup> Paulina Chiziane, *Ventos de Apocalypse*, Caminho, Lisboa, 1999.

<sup>4</sup> P. Chiziane, *O Sétimo Juramento*, Caminho, Lisboa, 2000.

<sup>5</sup> P. Chiziane, *Niketche uma História de Poligamia*, Caminho, Lisboa, 2002.

<sup>6</sup> Michel Laban, *Moçambique encontro com escritores*, Fundação eng. António de Almeida, Porto, 1998, pp. 984-993.

visione della donna prettamente maschile e per questo lei ha il dovere di raccontare le donne, anche se, confessa, vorrebbe scrivere di fantascienza.

Secondo gli studi di linguistica di genere, uomini e donne posseggono modi di parlare differenti, dovuti alla diversa educazione. Robin Lakoff<sup>7</sup> afferma che alle bambine viene insegnato, per esempio, a non avere crisi di collera, a non parlare ad alta voce e a essere più gentili ed educate rispetto ai bambini. Tale insegnamento linguistico colloca la donna a un livello di inferiorità rispetto all'uomo che, invece, manifesta nel suo modo di parlare una maggiore aggressività. Per questo motivo le donne, per potersi emancipare, devono avvicinare le strategie comunicative dell'oralità a quelle considerate "tipicamente maschili", utilizzando, quindi, un tono più basso e parole considerate tabù<sup>8</sup>. Il linguaggio è uno strumento molto forte per la costruzione dell'identità, in quanto ogni persona, scegliendo un determinato vocabolo, una determinata intonazione e un determinato tono di voce, riesce ad esprimere la sua appartenenza di genere. In ogni caso, sia che la donna si esprima in una maniera "tipicamente femminile" sia che cerchi di avvicinare la sua oralità alla maniera "maschile", verrebbe comunque discriminata: l'essere cortese - caratteristica peculiare dell'oralità femminile - vede la donna in una posizione di inferiorità, in quanto il comportarsi "come un uomo" implicherebbe un modo di fare "innaturale" rendendo la donna vittima di scarno<sup>9</sup>. Tuttavia è la stessa Lakoff nella nuova nella versione commentata del 2004 di *Gender and Woman's Place* a riferire che «*happily, things are different now*»<sup>10</sup>.

I dialoghi intersessuali riescono a dimostrare la diversità esistente tra il modo di parlare maschile e femminile. Come vedremo, anche le opere di Paulina Chiziane descrivono tale differenza educativa, oltre all'evidente sottomissione femminile. Qui il linguaggio muliebre diventa uno strumento che manifesta l'evoluzione dei personaggi femminili all'interno dei romanzi e testimonianza del percorso di costruzione dell'identità che le protagoniste compiono nelle storie narrate: il mutamento nel loro modo di parlare corrisponde al mutamento nel relazionarsi con gli uomini.

Inizieremo l'analisi da *Ventos do Apocalypse*<sup>11</sup> in cui si affronta il tema della guerra civile: in un Paese già distrutto dalla fame e dalla siccità,

---

<sup>7</sup> Robin Lakoff, *Gender and Woman's Place*, Harper Colophon Books, New York Hagerstown, San Francisco, London, 1975, pp. 11-18.

<sup>8</sup> Jennifer Coates, *Women, Men and Language*, Longman, London & New York, 1986, pp. 13-15.

<sup>9</sup> R. Lakoff, *Gender*, op. cit., pp. 4-7.

<sup>10</sup> R. Lakoff, *Gender and Woman's Place: Text and Commentaries*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 107.

<sup>11</sup> P. Chiziane, *Ventos de Apocalypse*, Lisboa, Caminho, 1999.

giungono i quattro cavalieri dell'apocalisse, i quali portano distruzione e degrado. In questo testo vengono descritte scene cruente alle quali la scrittrice stessa ha assistito durante il suo lavoro per la Croce Rossa. La storia della guerra è introdotta da un prologo, costituito da storie raccontate da una nonna, probabilmente Minosse, ai suoi nipoti. Il romanzo è preceduto quindi da tre racconti, *O Marido Cruel*, «*Mata, que amanhã faremos outro*», *A ambição da Massupai*, e si apre con il personaggio di Minosse, la donna più importante del racconto che, già dal primo dialogo con il marito, Sianga, si mostra in una posizione sottomessa. Il coniuge la chiama con l'appellativo "capra" e le dà costantemente ordini.

(Sianga:) - Minosse wê, foi a fome que te ensurdeceu? [...]

(Minosse:) - Sim, pai.

- Sim, pai é aquela cabra que te pariu. Minosse, lobelei-te com dinheiro vermelho e debes-me obediência.

- Sim, pai. Aqui estou para te servir.

- Prepara-me algo para matar a fome, rápido.

- Queres comer?

- Sim, minha cabra, e depressa.

- Oh, Sianga, pai de Manuna, chegou o tempo de comer as crostas da nossa lepra. Foi ontem mesmo que engolhimos os últimos grãos de milho, juro.

- Pedi-te comida, mãe de Manuna, não te pedi lamentos. Vamos, traz-me algo para enganar as tripas e aquecer o estômago, minha cabra.

Sinaga lança um jacto de saliva que vai desembocar rente aos joelhos da mulher. [...]

- Já não resta nada, pai de Manuna, nem um grão de mapira, juro.

- Ah, maldita. Gastei as minhas vacas comprando-te, mulher preguiçosa e sem respeito<sup>12</sup>.

In questo dialogo è possibile notare come attraverso il frammento intersessuale si possa esprimere il dislivello tra l'uomo e la donna. Tale situazione è tuttavia "ordinaria", tant'è che gli studi sui dialoghi tra sessi opposti descrivono, generalmente, situazioni simili: Zimmermann e West<sup>13</sup> riferiscono che nelle conversazioni con l'altro sesso la donna risulta essere la più remissiva: non interrompe l'interlocutore e anzi lo supporta dandogli ragione o limitandosi a risposte minime. In questo caso, nonostante non ci sia da mangiare, Minosse comprende la fame del marito, non si ribella agli insulti, accettando la sua sottomissione.

È un periodo di fame e carestia e Sianga sembra voler incolpare di questo la moglie, la quale si giustifica giurando che non c'è più niente da mangiare, perché non si trova più cibo in nessun luogo. Per tale ragione, il marito pre-

<sup>12</sup> P. Chiziane, *Ventos*, op. cit., pp. 27-28.

<sup>13</sup> *Apud* J. Coates, *Women*, op. cit., pp. 100-103.

tende che Minosse si prostituisca con qualcuno che la paghi bene: secondo Sianga, le donne possiedono la ricchezza nel proprio corpo, se si vendessero, il grano che è in loro germoglierebbe e non soffrirebbero più la fame. L'unica alternativa alla prostituzione sarebbe far sposare la figlia Wusheni con il ricco e vecchio Muianga, affinché con il *lobolo*<sup>14</sup> Sianga possa sposare una nuova moglie più giovane e bella. Minosse è completamente impotente di fronte alle scelte del marito: ciononostante, continua a credere alla felicità matrimoniale, anche se la sua esperienza le suggerisce il contrario.

Diversamente da ciò che narrano le leggende, sposarsi con un uomo anziano non rende felice, difatti Wusheni è perfettamente corrisposta dal suo fidanzato segreto Dambuza, un giovane ragazzo povero. I due si vogliono sposare, anche perché lei è incinta, perciò Wusheni tenta di ribellarsi al padre, il quale risponde:

- Prostituta, desvergonhada. Os tempos são maus, a juventude de hoje é desgraçada, onde é que se ouviu isso da boca de uma filha? Onde já se viu tanta desgraça? Casará com Muianga, eu é que decido.

- Que me torturem, que me matem, mas com esse homem não viverei um só instante<sup>15</sup>.

A questo punto interviene la zia Rosi, che cerca di convincere Wusheni a sposare il vecchio ribadendo quello che, a suo tempo, era stato detto a Minosse, ovvero che gli anziani sono dei buoni amanti e sottolineando che il matrimonio porterà ricchezza: una volta sposata, la ragazza potrà avere vestiti e cibo. La ragazza comunque rifiuta, circostanza che le arreca una punizione: Sianga ordina al figlio Manuna di pestare la sorella. Nonostante le ferite e la morte scampata per poco, la giovane rifiuta il pretendente e confessa alla madre di essere incinta. Minosse è triste per tutto quello che ha sopportato la figlia, ma allo stesso tempo è orgogliosa che la sua bambina non si sia lasciata intimorire e abbia deciso di non sposare l'anziano. Wusheni riesce ad andare contro le tradizioni e soprattutto contro l'uomo che detiene il potere.

Marina Yaguello<sup>16</sup> afferma che lo stereotipo maschile e femminile prevede una donna remissiva, passiva e conservatrice, ma Wusheni va contro questo *cliché* diventando così una ragazza "ribelle". Si nota che la ragazza è profondamente oppressa dalla famiglia che vuole decidere sul suo destino, dimostrando veritiera l'affermazione della filosofa Martha C. Nussbaum<sup>17</sup>,

<sup>14</sup> Beni materiali ceduti dalla famiglia dello sposo alla famiglia della futura moglie per compensare la perdita di manodopera che il matrimonio rappresenta.

<sup>15</sup> P. Chiziane, *Ventos*, op.cit., p. 82.

<sup>16</sup> Marina Yaguello, *Les mots et les femmes*, Payot, Paris, 1987, pp. 57-60.

<sup>17</sup> Martha C. Nussbaum, *Diventare Persone*, Il Mulino, Bologna, 2001, pp. 292-294.

ovvero: la famiglia è il principale luogo di oppressione della donna, in cui sono presenti la violenza domestica, lo stupro coniugale, l'abuso infantile e la denutrizione delle bambine<sup>18</sup>.

Nel capitolo 15 appare il personaggio della crocerossina Mara. Ella ama il suo lavoro: aiuta i feriti e i malati con tanta devozione, ma il suo dedicarsi completamente agli infermi risveglia le gelosie del marito José:

(José:) - Mara, o que levas aí? O que te deu para passares a vida a cheirrar as chagas abertas de um leproso?

(Mara:) - Não fales assim, eles são seres humanos, José.

- Falo sim, porque tenho autoridade sobre ti. Lobei-te, minha noiva, e só irás para onde eu quiser.

- Pois vais ver que não é bem assim.

-Vais dormir com ele, minha cabra. Gastei o meu dinheiro comprando-te, prostituta sem vergonha<sup>19</sup>.

È interessante notare come le frasi di José siano simili a quelle dette da Sianga a Minosse: entrambi chiamano la moglie/fidanzata "capra" e dicono di aver sprecato i loro soldi comprandole.

Sianga

- Vamos, traz-me algo para enganar as tripas e aquecer o estômago, minha cabra. [...]

- Ah, maldita. Gastei as minhas vacas comprando-te, mulher preguiçosa e sem respeito.

José

-Vais dormir com ele, minha cabra. Gastei o meu dinheiro comprando-te, prostituta sem vergonha.

L'autrice, in questo romanzo, accomuna i personaggi maschili attraverso l'uso dell'insulto rivolto alle consorti come: *mulher preguiçosa e sem respeito* e *prostituta sem vergonha*, e l'uso dell'appellativo *cabra* (usato anche da Mia Couto dal marito di Dona Vírgina nel romanzo *Terra Sonâmbula*<sup>20</sup>). Entrambi i coniugi si lamentano delle proprie mogli, affermando di aver sprecato con il *lobolo* i loro soldi. Paulina Chiziane mette dunque in rilievo ciò che le donne devono sopportare una volta avvenuto il *lobolo*<sup>21</sup>. Non importa

<sup>18</sup> Esistono numerosi studi a riguardo effettuati dai membri dell'associazione WLSA (Women Law Southern Africa: [www.wlsa.org.mz](http://www.wlsa.org.mz)) [consultato il 25-08-2016].

<sup>19</sup> P. Chiziane, *Ventos*, op. cit., p. 95.

<sup>20</sup> Mia Couto, *Terra Sonâmbula*, Caminho, Lisboa, 1992, p. 89.

<sup>21</sup> Tale rito è ciò che impedisce alla donna di chiedere il divorzio dal marito, perché la famiglia della sposa dovrebbe restituire la somma ceduta per le nozze (Cfr. Signe Arnfred, *Sexuality and Gender*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, 2011).

se Mara stia compiendo una buona azione per aiutare i feriti di guerra e i malati: ciò che conta è che ella serva il suo compagno. Allo stesso modo non è rilevante se Minosse si prostituisca, basta che porti il cibo al marito. L'autrice rileva come l'egoismo sia la caratteristica principale dell'essere uomo: questi approfitta della donna, comprata a caro prezzo, senza riconoscerle alcun valore umano. Le mogli, invece, sono e devono essere altruiste con i loro mariti, ma non possono esserlo con gli altri: tale peculiarità è un obbligo al quale non ci si può sottrarre. Come gli schiavi, le donne sono costrette a eseguire ogni ordine. Solo nei pochi momenti di intimità le mogli possono sfogare le proprie angosce, come fa, per esempio, Minosse nei suoi soliloqui. Mara, invece, per liberarsi dalle sue rabbie, preferisce prendersi cura dei suoi malati. E come Mara aiuta i disabili, così Minosse, dopo la morte dei figli e del marito, si prende cura dei bambini orfani di guerra, accogliendoli a casa sua e insegnando loro i lavori dei campo e di casa.

Nel secondo romanzo che sarà analizzato, *O Sétimo Juramento*<sup>22</sup>, si racconta la storia di David, direttore generale, che per diventare ancora più ricco e potente, in un periodo di scioperi e difficoltà economiche, stringe un patto con la divinità malefica Makhulu Mamba. Questo personaggio avrà a che fare con diverse donne: in primo luogo la moglie Vera, poi la sua segretaria, che sceglie come amante, la giovane prostituta Mimí e la figlia Suzy, che verrà violata per far sì che l'incantesimo si compia.

All'interno della diegesi del romanzo la donna più importante è sicuramente Vera, colei che sopporta e combatte le forze malefiche che si sono scagliate contro la sua casa e la sua famiglia. Inizialmente, tale personaggio sembra debole e non particolarmente intelligente: Vera, infatti, si presenta come una donna comune che vive di stereotipi, che usa un linguaggio "femminile" ricco di autocensure e di parole delicate - anche quando David si dimostra arrogante - e che si prende cura del marito come se fosse un figlio, cucinandogli la colazione e aiutandolo a vestirsi.

(David:) - Oh, Vera! Não gosto de te ver a falar de política e muito menos de empresariado, coisa que mal conheces. Fala antes de Deus. Dos nossos filhos. De jardins e de flores, porque o teu lugar é entre as flores.

(Vera:) - Trata-me sempre como uma criança. Os meus pensamentos para ti não valem?

-Fecha essa boca, Vera!

David faz cara de zangado e levanta-se da mesa. Vera persegue-o, como uma candela ao seu dono. Ajuda-o a vestir-se e a colocar a gravata [...].

(Vera:) - Estás bonito, meu amor<sup>23</sup>.

In questo dialogo l'uomo zittisce la moglie per evitare che parli di politi-

<sup>22</sup> P. Chiziane, *O Sétimo Juramento*, Lisboa, Caminho, 2000.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 18-19.

ca, un argomento considerato troppo serio per una signora: è più opportuno che Vera dedichi i suoi pensieri a Dio, ai fiori e ai giardini. Questi ultimi due oggetti sono rappresentabili come “tipicamente femminili”: entrambi possiedono la caratteristica della delicatezza, della bellezza e della futilità. Infatti, come afferma la linguista e femminista britannica Suzanne Romaine<sup>24</sup>, gli stereotipi del linguaggio femminile si possono riassumere in purismo, gusto dell’iperbole, chiacchiere futili, uso di un linguaggio non settoriale e la tendenza a lasciare le frasi in sospeso. Al contrario, il *cliché* del linguaggio maschile prevede l’uso del gergo, il gusto dell’insulto e dell’ingiuria e l’utilizzo di linguaggi specifici come quello calcistico, politico o tecnico, oltre al dominio della conversazione intersessuale. Nel frammento citato, si nota esattamente come sia netta la distinzione tra linguaggio maschile e linguaggio femminile, non solo perché David ha un comportamento arrogante, ma anche perché impedisce a Vera di parlare di politica, un argomento “non femminile” e di cui le donne non conoscono niente.

L’ambiente al di fuori delle mura domestiche è gestito per lo più da uomini<sup>25</sup>, le donne che vi fanno parte, sono tutte prostitute. Questo contrasto è descritto dall’autrice durante la presentazione di Vera, la quale, affacciata alla finestra, vede le meretrici che invidiano il prestigio sociale della protagonista, perché ella è una donna sposata che non ha preoccupazioni, in quanto è il marito che pensa all’economia della famiglia. L’esterno è visto, dunque, come luogo di perdizione, dove le donne non hanno alcun diritto: sono costrette a vendere il loro corpo per procurarsi il pane, circostanza paragonabile all’automutilazione. Vera non conosce il mondo esterno, per questo viene trattata come una bambina. Le piacerebbe poter essere più partecipe della vita del marito, ma purtroppo le è proibito, come si evince dal dialogo.

Per quanto riguarda il linguaggio di Vera, nel frammento citato è evidente che non c’è rancore particolare quando afferma di essere considerata come una bambina, perché il punto finale non indica un’esclamazione che segnala un aumento del tono di voce. Tale proposizione è definibile, anzi,

---

<sup>24</sup> Suzanne Romaine, *Communicating Gender*, LEA, Mahwah, 1999, p. 99.

<sup>25</sup> Pierre Bordieu (*La Domination Masculine*, Seuil, Paris, 1998, p. 53) afferma che la divisione sessuale si riscontra anche in una divisione delle attività e degli spazi. Infatti, secondo l’autore, lo spazio femminile è principalmente quello domestico, in cui la donna svolge il compito di prendersi cura della casa e dei figli che, essendo piccoli, non hanno ancora il diritto di accedere all’ambiente esterno, quello maschile e caratterizzato dagli incarichi ufficiali, pubblici e di rappresentanza. Tale situazione non creerebbe problemi se il lavoro della donna all’interno della casa non fosse considerato inferiore rispetto a quello dell’uomo. La discriminazione dipende dal profitto economico che il mestiere effettuato nello spazio esterno comporta, infatti, la donna, restando in casa non guadagna nulla e per questo le sue fatiche domestiche non sono considerate un lavoro “vero” (Cfr. S. Romaine, *Communicating*, op. cit., pp. 12-13).

come una *tag question*<sup>26</sup> rivisitata, dalla quale la protagonista si aspetta una risposta positiva da parte del marito che potrebbe puntualizzare: «Le tue opinioni sono importanti per me». David, per non rispondere a tale domanda, decide di chiudere il discorso in maniera brusca, ordinando alla moglie di tacere. Vera capisce di essere trattata come una «*atrasada mental*»<sup>27</sup> dal marito, dal momento che non la considera una persona adulta. La donna trova tutto ciò piuttosto deprimente, ma il comportamento da seguire prevede sottomissione e pazienza da parte del sesso femminile.

Dal romanzo si evince che nella casa di David e Vera si vive un quotidiano monotono e banale, che spinge il marito a cercare una vita migliore attraverso la magia. La routine giornaliera è scandita principalmente dalla moglie che ripete le stesse affermazioni e domande del tipo:

- David, é melhor comer agora antes que arrefeça.
- Como correu o trabalho?<sup>28</sup>

La banalità spinge David a cercare altre donne, come la segretaria, o la piccola minorenne e vergine Mimì.

I dialoghi tra marito e moglie seguono ripetutamente le stesse dinamiche: lei chiede, lui si irrita, fatto che porta a una risposta aggressiva. È una situazione frustrante quella che si vive all'interno della famiglia del direttore generale, soprattutto per la moglie, che non ha altri svaghi se non quello di rimanere a casa, a differenza del marito che, oltre al lavoro, ha ben due amanti ed è costantemente fuori casa per viaggio. Nonostante le numerose partenze, Vera mantiene sempre l'atteggiamento servile che la contraddistingue:

- (Vera:) - Boas vindas. Posso ajudar nas malas?
- (David:) - Não te aproximes<sup>29</sup>.

Anche in questo caso la dinamica del dialogo segue la tradizionale domanda e replica nervosa di David. L'unico caso in cui il marito è cordiale

---

<sup>26</sup> Studi linguistici hanno dimostrato, attraverso una lista, gli specifici modi e termini che utilizzano le donne durante una conversazione, tra questi è presente la *tag question*, ossia il *isn't it?* inglese, corrispondente al *não é?* portoghese posto alla fine di una affermazione. Tale espressione possiede una grande funzionalità sociale e psicologica perché richiedono una conferma da parte dell'interlocutore. L'uso della *tag question* colloca il parlante donna a un livello di inferiorità rispetto all'interlocutore uomo (Cfr. S. Romaine, *Communicating*, op. cit., pp. 1-5).

<sup>27</sup> P. Chiziane, *O Sétimo*, op. cit., p. 19.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 173.

si verifica quando la moglie le chiede di andare via per un breve periodo portando con sé i bambini. La figlia Suzy, però, decide di non partire e rimane a casa con il padre il quale giace con lei. Si dice che fare l'amore con la propria bambina rinvigorisca il corpo, così come dormire con la propria madre faccia sentire dei veri uomini, i quali, attraverso quest'atto, recuperano il dono della fecondità<sup>30</sup>.

Vera scopre tutto e ne parla con la suocera, la quale afferma di aver vissuto un'esperienza simile con il marito. La madre di David racconta di aver visto il suo defunto sposo andare a letto con la madre. Da questo punto in poi, Vera si sveglia dal sonno del matrimonio e recupera le energie. Smette di censurare le sue parole e di credere nell'idea tradizionale della moglie succube. Decide di lottare contro la magia nera del marito per poter difendere la figlia violata. Non vuole fare come la suocera che ha coperto e sopportato lo scandalo del marito: Vera vuole e deve ribellarsi per salvare se stessa e la sua famiglia dal marito.

L'ultimo romanzo è *Niketche. Uma História de Poligamia*<sup>31</sup>, opera di grande successo e grazie alla quale Paulina Chiziane vinse il premio José Craveirinha. Rami, la protagonista del racconto, è sposata da vent'anni con Tony, che la tradisce con varie donne. Venendo a conoscenza dei tradimenti, la protagonista decide di conoscere le altre donne fino a creare un'unica famiglia poligama con tanto di *lobolo* per ciascuna moglie.

Già nel primo capitolo è presente una riflessione sull'universo femminile africano: tutte le donne, sia giovani sia anziane, sia belle sia meno belle, sono vive fuori e morte dentro, perché sono sempre alla ricerca del proprio marito che le abbandona per andare incontro a nuove passioni lasciando il letto nuziale freddo, mentre la moglie aspetta il suo ritorno. La giustificazione maschile è la seguente: le donne sono più numerose degli uomini. Tale fatto, quindi, obbliga gli uomini ad avere relazioni sentimentali con più donne: il tradimento da parte del marito è previsto dalla natura stessa.

Rami crede fermamente nel valore del matrimonio, accetta di essere come una serva che deve accudire il marito, ma ignora le regole fondamentali della coppia: il sesso. La protagonista è contrapposta a un altro personaggio, Lu, la terza amante di Tony, che essendo del nord del Mozambico (Zambesia), sa come far felice un uomo, ma anche quanto si possa soffrire per lui. Difatti, Lu sa che la donna, sia sposa sia amante, è come una camicia che l'uomo veste e poi butta via, per questo riesce ad accettare il comportamento di Tony. Questa sua lucidità è dovuta all'esperienza

<sup>30</sup> Il Sociologo Carlos Serra riferisce nel suo blog *Diário de um Sociólogo* che molto spesso le relazioni incestuose dipendono, come nel caso del romanzo di Paulina Chiziane, da credenze magiche e demoniache (l'articolo in questione si trova all'indirizzo <http://oficinadesociologia.blogspot.pt/2006/05/violncia-crena-mgica-e-incesto.html#links>) [consultato il 30-08-2016].

<sup>31</sup> P. Chiziane, *Niketche uma História de Poligamia*, Lisboa, Caminho, 2002.

zambesiana: gli uomini in questa regione emigrano per non tornare mai più. Gli uomini in Zambesia sono pochi e occorre dunque dividerli. Il marito è una risorsa economica e una necessità; l'amore passa in secondo piano e non è proprio contemplato se non come un crimine contro chi ha bisogno di vivere e sopravvivere<sup>32</sup>. Ciononostante, le parole di Lu mostrano un retrogusto di rassegnazione.

La famiglia poligamica creata da Rami ha i suoi vantaggi, perché le donne sono coalizzate e si aiutano vicendevolmente. Nel romanzo la poligamia non è vista come un'oppressione, ma è una tattica contro la dominazione maschile, anche se la donna mantiene sempre una condizione servile. Il fatto di non avere vere e proprie rivali permette alla prima moglie di ritrovarsi in una posizione privilegiata, poiché ciò che vuole Rami viene appoggiato sistematicamente dalle altre donne della famiglia. Attraverso questa unione di mogli l'autrice sembra comunicare un messaggio importante: il dominio dell'uomo sulla donna può essere sconfitto solo attraverso la solidarietà femminile. Occorre quindi mettere da parte tutti i rancori per combattere l'unico vero nemico: l'uomo.

Nonostante la creazione della famiglia poligamica, Tony non riesce a non tradire le sue cinque spose, trovandosi una nuova amante mulatta. La diversità razziale susciterà antipatia nelle mogli ufficiali, che la vedono come una antagonista. Dopo la scoperta della nuova amante, le cinque mogli decidono di riunirsi per parlare a Tony della situazione. Il tono del marito è, come di consueto, aggressivo: egli pensa che loro non abbiano il diritto di discutere su tale argomento. Le donne sono coese, cinque contro uno: l'uomo, a questo punto, diventa un essere impotente. Inizia il *niketche*, una danza macua in cui le ragazze si esibiscono nude per affermare la propria sensualità. Tale ballo viene effettuato durante il rito di iniziazione riservato alle ragazze che diventano adulte. Tony non è contento di assistere al rituale e le spose riescono a spaventarlo a tal punto che il giorno dopo egli chiede il divorzio a Rami, la quale non accetterà. A questo punto Rami organizza una nuova riunione con le cinque donne. Nessuna di loro vuole che Rami accetti il divorzio, ma interviene Lu, la moglie più esplicita, la quale afferma che ognuna di loro vorrebbe prendere il posto da Regina che ora è riservato a Rami. Le donne all'interno della famiglia sono quindi rivali: unite, ma comunque in competizione, quindi non amiche come sperava Rami. Per questo la prima moglie non deve acconsentire alla separazione per non rompere l'equilibrio creatosi.

Nella riunione le cinque mogli ritornano a parlare d'amore e di sesso. Le donne del nord - Mauá, Saly e Lu - sanno bene che l'uomo è uno schiavo del sesso. Mauá, in modo particolare, ritiene che una donna possa

<sup>32</sup> Tale comportamento delle donne del nord del Mozambico è riportato anche da Signe Arnfred in *Sexuality and Gender Politics in Mozambique*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, 2011.

ottenere ciò che vuole solo negandosi a letto. Ella è abituata agli uomini del settentrione che si adoperano per portare il cibo a casa e per fare in modo che la donna non lavori. Tale affermazione infastidisce Rami, che si accorge che Tony è essenzialmente sfruttato. Nessuna delle altre mogli è veramente innamorata, anzi, tutte se ne sono approfittate per poter evitare di lavorare. Le donne del nord hanno rubato il marito a Rami rovinandole il matrimonio per poter godere, essenzialmente, della ricchezza dell'uomo.

Per poter viaggiare verso Parigi, Tony si finge morto e la famiglia dell'uomo indaga sul decesso interrogando Rami, la quale sa che il marito è ancora vivo.

- Rami, tens que assumir a responsabilidade do que se passou com o Tony. Ele perdeu a vida por tua culpa.

Eu digo que sim.

- Ele começou a arranjar mulheres lá fora e acabou por se tornar polígamo, porque não o satisfazias. Porque tinhas sempre a mesa mal posta e a cama fria. Porque és altiva e nada compreensiva. Porque não sabias amar nem conviver.

Eu digo que sim.

- A feiticeira és tu, Rami. Se não fosse essa tua mania de juntar as esposas, nada disto teria acontecido. Juntaram-se e as cinco fizeram correntes negativas dentro desta casa.

Eu digo que sim.

- O feitiço é teu. Mataste-o para evitar o divórcio e ficares com os bens do falecido<sup>33</sup>.

Eu digo que sim.

- Mataste o nosso irmão como um gato e temperaste-o com alho.

Eu digo que sim.

- Fomos a um curandeiro, um curandeiro bom. Ele acusa-te. Diz que foste à busca da vingança, sem saber que era a morte que compravas.

Eu digo que sim<sup>34</sup>.

Rami non ha scelta: se rispondesse negativamente alle accuse nessuno le crederebbe. La colpa di qualsiasi cosa ricade su di lei non perché ci siano sospetti fondati, ma semplicemente perché è una donna; inoltre, ella è stata vicino a Tony per più tempo ed è colei che ha ricevuto la richiesta di divorzio. La conclusione che tutti traggono è che Tony sia stato ucciso per

<sup>33</sup> Eulália Temba (2004) dell'associazione WLSA (Woman Law in Southern Africa) riferisce che comunemente le donne vedove vengano accusate di *feiticeira*, in quanto esiste la credenza che la morte sia dovuta a un maleficio e che quindi la vedova rimasta in vita abbia effettuato degli incantesimi per poter godere delle ricchezze del marito. L'articolo è disponibile al seguente indirizzo: <http://www.wlsa.org.mz/artigo/o-significado-da-viuvez-para-a-mulher/> [consultato il 25-08-2016].

<sup>34</sup> P. Chiziane, *Niketche: uma história de poligamia*, Caminho, Lisboa, 2008, pp. 210-211.

vendetta tramite un incantesimo della prima moglie.

Con la morte del marito Rami viene sottoposta al *kutchinga*, un rituale che, per essere purificata sessualmente, la vede costretta a giacere con il fratello del defunto marito, Levy. Al ritorno dal viaggio in Francia, Tony trova la casa completamente vuota, senza mobilio, perché essendo la moglie accusata di stregoneria non può possedere i beni della famiglia.

(Rami:) - Sou tchingada de fresco [...].

(Tony:) - Quem foi o tal?

- Foi o Levy.

- Não reagiste, não resististe?

- Como? É a nossa tradição, não é? Não me maltratou, descansa. Foi até muito suave, muito gentil. É um grande cavalheiro, aquele teu irmão [...].

-És uma mulher de força, Rami. Uma mulher de princípios. Podias aceitar tudo, tudo, menos que o *kutchinga*.

-Ensinaste-me a obediência e a submissão. Sempre te obedeci a ti e todos os teus. Por que ia desobedecer agora? Não podia trair a tua memória [...].

-Rami, tu sabias que não era eu, tu sabias.

- Sabia, sim. Mas quem me iria ouvir? Alguma vez tive voz nesta casa? Alguma vez me deste autoridade para decidir sobre as coisas mais insignificantes da nossa vida? O que querias tu que eu fizesse?<sup>35</sup>.

Rami è cresciuta e si riscatta dal marito e la parte finale del dialogo è piuttosto emblematica: il potere maschile si ritorce contro Tony che rimane ammutolito. La moglie è contenta, il marito, invece, non ha più voce in capitolo sulla sua vita.

Il linguaggio utilizzato da Rami è molto educato e la parte più difficile da raccontare al marito è quella relativa al *kutchinga*, avvenuto per mano di suo fratello. La protagonista è ignara di come Tony potrebbe reagire, per questo motivo trova nel suo linguaggio posato un *escamotage* per non farlo innervosire, facendo comprendere che ella non aveva scelta. In tale brano sono presenti *tag question* e l'espressione *descansa* come consiglio di non preoccuparsi per ciò che è avvenuto. In questo caso il dire "não è" serve per far intendere a Tony che le tradizioni vanno obbligatoriamente seguite, come se tra le righe Rami affermasse che anche lui, al suo posto, avrebbe fatto lo stesso. Il "rilassati", invece, potrebbe anche essere ironico, visto che è accostato alla parte descrittiva del rapporto con Levy. Tale espressione è apparentemente educata ed è utilizzata per consolare il marito e per garantire che non ha sofferto durante la cerimonia. Tony, però, non è turbato per il dubbio che Rami abbia provato dolore: ciò che lo interessa in primo luogo è la perdita di virilità, poiché si sente per la prima volta tradito.

---

<sup>35</sup> Ivi, pp. 226-227.

L'adulterio da parte della moglie viene giustificato da lei stessa accusando Tony di non aver mai lasciato a Rami alcun potere decisionale o autoritario. La donna non poteva rifiutare, così come non poteva rispondere negativamente alle ingiurie nei suoi confronti. Lei non vale niente: commettere infedeltà è stato un obbligo preteso dalla famiglia dello stesso marito.

Rami si impone. È ora di andar via da casa e adesso il legittimo marito è Levy. C'è un'altra discussione tra i due coniugi: Tony ordina che lei rimanga in quella abitazione priva di mobili, afferrandole un braccio e prendendo la valigia, ma nulla da fare. La sua (ex) moglie si rifiuta e si oppone.

(Tony:) - Tu não vais a lugar nenhum.

(Rami:) - Vou, sim.

- Para a casa desse tirano vai por cima do meu cadáver. Ainda se fosse casa da tua mãe, podia admitir.

- Deram-nos o prazo de trinta dias para abandonar esta casa, o que queres que eu faça?

-Rami!

-Tu és morto, Tony, não vês?<sup>36</sup>

Tony è morto, per questo Rami può non obbedire ai suoi ordini: anche se egli si mostra insistente, il marito non ha più nessuna autorità su di lei. Adesso è la moglie a decidere quello che fare: Rami è finalmente libera.

È evidente che la scrittura di Paulina Chiziane mostra una forte critica nei confronti della società mozambicana. Leggendo ciò che è scritto sulla condizione della donna, la prima parola che viene in mente è sottomissione. La figura muliebre pare essere schiava del potere maschile, vittima della sua violenza e spesso vista come causa dei mali del mondo.

Nei dialoghi intersessuali risalta il rapporto esistente tra il dominatore (l'uomo) e colui che è dominato (la donna), ma tale relazione è ben rappresentata anche negli stessi pensieri delle protagoniste, le quali si ritrovano sempre in una situazione dicotomica di odio e amore verso il marito: esse detestano il comportamento dello sposo, eppure fanno il possibile affinché egli rimanga con loro.

Dal punto di vista linguistico emerge l'appellativo come modalità che identifica alcune maniere comuni dei mariti di chiamare la propria moglie. Spesso gli uomini utilizzano semplicemente il termine *mulher*, altre volte *cabra* (termine che appare due volte in *Ventos do Apocalipse* e pronunciato da due personaggi diversi: Sianga e José)<sup>37</sup>.

Nei romanzi della Chiziane in cui appaiono i dialoghi tra moglie e marito, per esempio in *Niketché* o *O Sétimo Juramento*<sup>38</sup>, le frasi delle donne sono

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 232.

<sup>37</sup> P. Chiziane, *Ventos*, op. cit., p. 27 e 95.

<sup>38</sup> P. Chiziane, *Niketché*, op. cit., p. 226 e Eadem, *O Sétimo*, op. cit., p. 39.

brevi e spesso mozzate dalla prepotenza dello sposo. Il potere dominante maschile, nei racconti dell'autrice, non si manifesta solo nelle conversazioni intersessuali tra i due coniugi, ma anche in quelle tra i parenti. Nel Caso di *Niketche* i familiari del finto defunto Tony accusano Rami di stregoneria, ma ella riesce solo a rispondere "sì" a tutte le colpe che le vengono attribuite<sup>39</sup>. In questo caso, si vede la pura sottomissione del personaggio completamente annullato dagli uomini che la circondano. Ciò ha un senso non solo a livello letterario, ma anche a livello linguistico. Infatti gli studi sui dialoghi intersessuali dimostrano che esiste una certa violenza maschile nei confronti dell'interlocutore femminile che, anche quando la donna conosce un determinato argomento o, come nel caso di Rami, sa come siano andate realmente le cose, è messa a tacere dalla prepotenza dell'uomo, contesto che comporta una serie di risposte minime<sup>40</sup>: «*eu digo que sim*»<sup>41</sup>.

Per quanto riguarda i comportamenti linguistici femminili, si può affermare che normalmente tutti i personaggi analizzati agiscono allo stesso modo: sono rispettosi (Rami), spesso vergognosi (Mwadia), subiscono insulti dai mariti (Minosse) e non alzano la voce (Vera). L'evoluzione linguistica dei personaggi è dovuta alla ribellione finale che vede la donna "trionfante" nei confronti dell'uomo: il caso più eclatante è quello di Vera perché, come riferisce il narratore, smette di censurare le proprie parole. La coscienza che i personaggi muliebri acquisiscono all'interno dei romanzi, quindi, si rispecchia nell'uso della lingua che evolve diacronicamente insieme alla storia sociale.

---

<sup>39</sup> P. Chiziane, *Niketche*, op. cit., p. 210-211.

<sup>40</sup> J. Coates, *Women*, op. cit., pp. 100-103.

<sup>41</sup> P. Chiziane, *Niketche*, op. cit., pp. 210-211.

BIANCA MARIA FILIPPINI

Come afferma il direttore della rivista letteraria *Haft*, Majid Eslami, nell'Iran contemporaneo le scrittrici costituiscono "l'avanguardia della letteratura persiana". A partire dagli anni successivi alla Rivoluzione del 1979, sono loro che meglio hanno restituito le insolite contraddizioni che percorrono questo Paese e la complessa ricchezza della sua produzione culturale. Nel cosiddetto periodo postrivoluzionario, nella letteratura persiana si registra un vertiginoso aumento nel numero di autrici donne tanto che - se per l'Iran il XX sec. è stato definito "il secolo della prosa"<sup>2</sup>, specificamente prosa artistica e scientifica, quello in cui viviamo potrebbe essere definito "il secolo della prosa femminile".

La ricca e gloriosa letteratura persiana ha, nei secoli, privilegiato come forma espressiva la poesia<sup>3</sup>. È solo nel XX secolo che le mutate condizioni sociali dovute all'ingresso dell'Iran nella modernità - complici un più diretto contatto con l'Europa e un processo di modernizzazione alquanto forzato - hanno spinto gli scrittori sulla strada della narrativa, sicuramente più congeniale a chi sentiva di essere investito di una vera e propria missione sociale. In epoca *pahlavi* (1925-1979), infatti, gli scrittori sentono di dover porre sotto la giusta luce, "al microscopio", le contraddizioni di un Paese scosso dai velleitari conati di modernizzazione degli shāh, padre e figlio<sup>4</sup>, e di dover prospettare ai propri connazionali un'alternativa sociale<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Persis M. Karim, *Reflections on Literature after the 1979 Revolution in Iran and in the Diaspora*, in «Radical History Review», 2009, n. 105, pp. 151-155. Cfr. p. 152.

<sup>2</sup> Franciszek Machalski, *Principaux courants de la prose persane moderne*, in «Rocznik Orientalistyczny», 1961, XXV, 2, pp. 121-130. Cfr. 121.

<sup>3</sup> Gli esordi della letteratura persiana si fanno risalire, approssimativamente, al X secolo. Il cosiddetto periodo classico di tale letteratura va dalla metà del secolo XI a tutto il secolo XV. Per una periodizzazione più dettagliata si veda Gianroberto Scarcia, *Letteratura persiana*, in Oscar Botto (a cura di), *Storia delle Letterature d'Oriente*, Vallardi, Milano, vol. II, pp. 243-452. Cfr. pp. 269-273.

<sup>4</sup> La dinastia pahlavi sale al trono nel 1925 con Rezā Khan, ufficiale dell'esercito che nel 1921 aveva detronizzato l'ultimo sovrano qājār con un colpo di stato. Rezā Khan, divenuto Rezā Shāh, rimase tale fino all'invasione anglo-sovietica del 1941. A settembre dello stesso anno egli abdicò in favore del figlio Mohammad Rezā, che regnò - con una breve pausa nel 1953 - fino alla Rivoluzione del 1979. Per ulteriori dettagli, si rimanda a Ervand Abrahamian, *Storia dell'Iran. Dai primi del Novecento a oggi*, Donzelli, Roma, 2008, pp. 81-182.

<sup>5</sup> In *Prophets of Doom. Literature as a Socio-Political Phenomenon in Modern Iran*

Per quanto riguarda la produzione letteraria femminile, che affonda le radici nel X secolo, il secolo in cui visse e poetò Rābi'a di Balkh<sup>6</sup>, dobbiamo aspettare gli anni Cinquanta del Novecento perché si esca dall'“anonimato di genere”, per usare un'espressione dell'iranologa Anna Vanzan<sup>7</sup>. Esso viene infranto dalla maggiore poetessa iraniana del XX secolo, Forugh Farrokhzād (1935-1967)<sup>8</sup>, un'icona per le giovani generazioni d'Iran, che in occasione dell'anniversario della sua prematura e tragica morte si recano in pellegrinaggio sulla sua tomba, così come avviene per poeti classici come Hāfēz e Sa'dī<sup>9</sup>. Ciò non stupisce se si considera che in Iran la poesia è una pratica che informa la vita quotidiana dei suoi abitanti, i quali inframmezzano i propri discorsi citando i versi dei poeti persiani, mandati a memoria di generazione in generazione.

Sarà proprio Forugh - come la chiamano gli Iranian - la prima ad affermare una poesia fortemente connotata al femminile. Deplorando la superficialità di contenuti e l'artificialità della poesia tradizionalmente intesa, la Farrokhzād darà voce alle proprie aspirazioni di donna, ai propri conflitti interiori e alla frustrazione per un ambiente politico-culturale a lei ostile. Essendo la prima donna in Iran a scrivere di desiderio e passioni, ella diventa, suo malgrado, la voce del dissenso femminile, non per scelta intellettuale, ma per vocazione, per istinto: la sua opera rispecchia l'integrità individuale di donna, artista e poetessa che si dedica all'arte senza infingimenti. Nel campo della prosa era stata Simin Dāneshvar (1921-2012)<sup>10</sup> a farsi pioniera

---

(University Press of America, Lanham-New York-London, 1984), Mohammad R. Ghanoonparvar, ricorda come, soprattutto negli anni Sessanta e Settanta, gli scrittori abbiano goduto di uno status di «*social prophets and visionaries*», p. 37.

<sup>6</sup> Questa poetessa, la cui vita è avvolta nella leggenda, è annoverata in quasi tutte le più autorevoli storie della letteratura persiana, tra cui Jan Rypka (a cura di), *History of Iranian Literature*, D. Reidel, Dordrecht, 1968, p. 144. Alcune sue poesie sono state tradotte in italiano da Anna Vanzan in A. Vanzan (a cura di), *Le dita nella terra, le dita nell'inchiostro*, Giunti, Firenze, 2002, pp. 29-30.

<sup>7</sup> A. Vanzan, *Figlie di Shahrazād, Scrittrici iraniane dal XIX secolo a oggi*, Bruno Mondadori, Milano, 2009, p. 47.

<sup>8</sup> L'opera poetica di Forugh è disponibile per i lettori italiani, anche se solo in parte, grazie a due recenti antologie: Forugh Farrokhzād, *La strage dei fiori*, tr. di Domenico Ingenito, Orient Express, Napoli, 2008 e Forugh Farrokhzād, *È solo la voce che resta*, tr. di Faezeh Mardani, Aliberti, Roma, 2009.

<sup>9</sup> Per un approfondimento su questi autori, sacri per qualunque iraniano, si rimanda ad Alessandro Pagliaro-Alessandro Bausani, *Letteratura persiana*, Sansoni-Accademia, Firenze-Milano, 1968.

<sup>10</sup> Simin Dāneshvar, una delle poche donne attive sulla scena letteraria nel periodo prerivoluzionario, è l'autrice del romanzo più popolare degli anni Sessanta, *Savushun* (“Lamento funebre”, 1969), disponibile in traduzione inglese in due diverse versioni, datate 1990 e 1992 (rispettivamente Simin

della moderna narrativa, iniziando la sua attività letteraria a metà degli anni Quaranta e aderendo presto, insieme al marito Jalāl Āl-e Ahmad (1923-1969)<sup>11</sup>, al richiamo verista e socialista della letteratura *engagé* di quegli anni.

L'esperienza traumatica della Rivoluzione del 1979 - cui seguirono anni di disordine e incertezze - e quella dolorosa della guerra con l'Iraq, iniziata appena un anno dopo e durata ben otto anni, gravando pesantemente su un Paese già in ginocchio, segnarono visibilmente la letteratura e le altre forme d'arte in Iran<sup>12</sup>. Dopo un periodo di stasi dovuto anche alla mancanza di linee-guida da parte del Ministero della Cultura e della Guida islamica, accompagnato da un rimescolamento sociale, gli scrittori ripresero timidamente la propria attività sperimentando forme e generi alla ricerca di nuove strade da percorrere. Nel periodo successivo alla fine delle ostilità con l'Iraq, alla fine degli anni Ottanta, l'Iran conosce un periodo di slancio che investe i diversi campi della cultura, in cui si liberano le molte energie compresse. Un più ampio accesso all'istruzione superiore e il conseguente innalzamento del livello di acculturazione tra le classi medio-basse hanno avuto come effetto non solo l'ampliamento del numero dei lettori (favorito anche dal controllo sui prezzi dei libri e dalla razionalizzazione del sistema di distribuzione voluti dall'allora ministro della cultura Mohammad Khātami tra il 1982 e il 1992<sup>13</sup>), ma anche un aumento nel numero di coloro che approdano alla scrittura, creativa, giornalistica, di traduzione che sia. Sono questi gli anni in cui i giovani dei ceti più tradizionali accedono all'Università grazie alle facilitazioni e alle garanzie offerte dal governo islamico. Per le ragazze di tali ambienti il tanto discusso *hejāb*, il codice di abbigliamento femminile imposto alle donne a partire dal 1980, funziona come una sorta di lasciapassare, una garanzia di modestia, di rispettabilità, in virtù della quale i padri concessero alle proprie figlie di frequentare le scuole di ordine superiore. Alla luce di questo, il fatto che le donne costi-

---

Daneshvar, *Savushun. A Novel about Modern Iran*, tr. di Mohammad Reza Ghanoonparvar, Mage Publishers, Washington, DC., 1990 e Simin Daneshvar, *A Persian Requiem*, tr. di Roxane Zand, George Braziller, Whashington, 1992).

<sup>11</sup> Jalāl Āl-e Ahmad è autore del saggio *Gharbzadegi* ("Occidentosi"), manifesto per generazioni di intellettuali degli anni Sessanta, in cui il malessere sociale e culturale dell'Iran viene imputato al distacco dalle proprie tradizioni e all'esterofilia modaiola. Cfr. Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse University Press, New York, 1996, pp. 65-76.

<sup>12</sup> Per un approfondimento sulla storia della Rivoluzione del 1979 e la guerra Iran-Iraq si rimanda a Ervand Abrahamian, *Storia dell'Iran*, op. cit., pp. 183-201 e Farian Sabahi, *Storia dell'Iran*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, pp. 155-180.

<sup>13</sup> Sussan Siavoshi, Sussan, *Cultural Policies and the Islamic Republic. Cinema and Book Publication*, in «International Journal of Middle East Studies», 1997, n. 29, pp. 509-530. Cfr. p. 520.

tuiscono da anni la maggioranza della popolazione universitaria<sup>14</sup>, soprattutto in campo scientifico, non stupisce<sup>15</sup>.

In epoca postrivoluzionaria la letteratura non è più appannaggio di una ristretta classe sociale privilegiata auto-referenziale, come lo fu per tutta l'epoca *pahlavi*, ma una pratica sempre più diffusa tra uomini e donne alla ricerca di un mezzo espressivo efficace con cui rielaborare la propria identità. Nonostante il forte potere d'attrazione da sempre esercitato dalla capitale Tehrān quale maggiore centro culturale dell'Iran, molti scrittori e scrittrici della nuova generazione sono originari della provincia. Per usare un termine coniato dal pioniere della novellistica persiana Mohammad-'Alī Jamālzāde negli anni Venti del secolo scorso, in Iran sembra realizzarsi una sorta di "democratizzazione della letteratura", anche grazie ad una semplificazione del linguaggio introdotta da una classe dirigente in larga parte proveniente dalle aree rurali, il cui eloquio era più vicino a quello della gente comune.

Nel clima fin qui descritto il numero di donne che si dedicano alla scrittura aumenta esponenzialmente tanto che ad oggi in Iran si contano circa quattrocento autrici (con almeno una pubblicazione all'attivo)<sup>16</sup>, un numero che fa concorrenza a quello degli scrittori uomini<sup>17</sup>. Le scrittrici dominano la scena letteraria in termini di pubblico, numero di lettori (esemplari in questo senso sono le copiose ristampe di alcuni romanzi popolari<sup>18</sup>), in termini di impatto sociale (si veda il legame esistente con mo-

<sup>14</sup> Come riferisce Hamid Dabashi nel suo *The Green Movement in Iran* (Transaction Publishers, New Brunswick and London, 2011, p. 111), nel 2011 il 63% delle matricole era costituito da ragazze.

<sup>15</sup> In nome della segregazione tra i sessi, la separazione tra pubblico e privato imposta dal governo islamico, si incentiverà l'iscrizione delle ragazze a facoltà come medicina, ad esempio, vista la necessità di avere medici donne che curino donne.

<sup>16</sup> Cfr. A. Vanzan, *Figlie di Shahrazād*, op. cit., p. 195. In un articolo pubblicato sul sito del «The New York Times» (disponibile alla pagina: <http://www.nytimes.com/2005/06/29/books/women-writing-novels-emerge-as-stars-in-iran.html>), si riportano i dati raccolti dal critico letterario Hosseyn Mir'ābedini, secondo cui nel 2005 il numero di scrittrici era di trecentosettanta, tredici volte di più del decennio precedente.

<sup>17</sup> A partire dalla fine degli anni Novanta la produzione letteraria si caratterizza per la massiccia presenza di scrittrici che pur dedicandosi ad altre attività lavorative, dentro e fuori casa, coltivano la poesia ma soprattutto la narrativa. I moderni stili di vita urbana hanno senz'altro favorito questo fenomeno poiché la formazione di nuclei familiari più piccoli ha permesso alle donne di ritagliarsi spazi in cui praticare le arti loro più congeniali.

<sup>18</sup> Un vero e proprio *best-seller* è *Bāmdād-e khomār* ("Postumi della sbornia"), di Fattāneh Hajj Seyyed Javādi, pubblicato la prima volta nel 1995 e ristampato più di cinquanta volte.

vimenti femminili più ampi) e in termini di trattazione di temi di urgente interesse come le relazioni di genere e le problematiche identitarie.

Catapultate sulla scena sociale dalla Rivoluzione e dalla guerra, le donne hanno cercato l'ambito in cui meglio esprimere le proprie esperienze, e la letteratura, in particolare la novellistica, è stata per molte il terreno privilegiato. Riportiamo a questo proposito l'illuminante risposta data nel corso di un'intervista del 1988 dalla scrittrice Shahrnush Pārsipur (1946-)<sup>19</sup>. Alla domanda "Perché scrive?", la Parsipur risponde che gli avvenimenti bellici hanno fatto entrare le donne nell'arena della scrittura, facendola diventare un imperativo storico.

Il genere che sembra meglio attagliarsi alle nuove esigenze espressive degli scrittori postrivoluzionari, uomini o donne che siano, è il racconto breve, che per la sua intrinseca immediatezza risulta il più duttile e congeniale a chi vuol testimoniare le esperienze della rivoluzione e della guerra.

Le letteratura postrivoluzionaria, inoltre, si caratterizza, rispetto al passato, per una maggiore diversificazione di temi, linguaggi e tecniche di narrazione.

Alla ricerca di uno stile personale con cui meglio esprimere le ansie e le incertezze che i veloci e traumatici cambiamenti della storia iraniana avevano alimentato, scrittori e scrittrici sperimentano i più svariati generi narrativi.

Oltre ai romanzi dalle atmosfere oniriche e surreali della Parsipur, autrice del romanzo breve *Zanān bedun-e mardān* ("Donne senza uomini", 1989)<sup>20</sup>, da cui è stato tratto l'omonimo film diretto da Shirin Neshat<sup>21</sup>, degne di nota sono le opere intrise di sapore locale di Moniru Ravānipur (1952-), la prima ad utilizzare il folclore iraniano nella prosa moderna come mezzo espressivo del punto di vista femminile<sup>22</sup>. Ad un altro filone appartengono i racconti e romanzi della cosiddetta "letteratura di guerra"

---

<sup>19</sup> L'intervista fu rilasciata per la rivista letteraria «Donya-ye sokhan», n. 17, p. 9. La Pārsipur, a proposito dell'urgenza di scrivere, affermerà: «Ho scatenato il mio pensiero come se improvvisamente qualcuno avesse tolto dalle mie spalle una pelle d'animale. Così scrivo, come se stessi diventando umana, e voglio sapere chi sono». Come si vedrà di seguito, l'imperativo storico non condizionerà la Pārsipur ad un richiamo verista e socialista, come nel caso della Dāneshvar, ma ad una letteratura in cui domina il realismo magico e il surrealismo.

<sup>20</sup> La Parsipur sarà colei che inaugurerà un genere di romanzo in cui in saranno trattate tematiche di genere (supremazia maschile istituzionalizzata e questioni legate alla sessualità).

<sup>21</sup> Il film, riuscitissimo esempio di adattamento cinematografico, è stato premiato con il Leone d'argento al Festival del Cinema di Venezia nel 2009.

<sup>22</sup> La Ravānipur riconoscerà di aver forgiato un modello di realismo magico "autenticamente persiano", colorato di venature di genere.

o “letteratura della Sacra Difesa”<sup>23</sup>, tra i quali il recente e monumentale *Dā* (2009)<sup>24</sup> è stato un vero e proprio caso editoriale, e i racconti per bambini e adolescenti, un genere promosso fin dalla metà degli anni Sessanta<sup>25</sup> che ha conosciuto forte impulso grazie all’aumento massiccio della popolazione in epoca postrivoluzionaria.

In questo variegato mosaico si inserisce la produzione di Faribā Vafi (n. 1962), spesso associata a quella di un’altra scrittrice molto apprezzata, Zoyā Pirzād (n. 1952). Entrambe prediligono personaggi *ma’muli*, comuni, in cui è facile per il lettore rispecchiarsi, e storie minute della quotidianità. Ad accumunarle un altro aspetto: a differenza della stragrande maggioranza delle scrittrici che le hanno precedute, la Vafi e la Pirzād non provengono da ambienti intellettuali e non hanno ricevuto un’educazione universitaria. È per questo motivo che, scrivendo di loro, Anna Vanzan ha usato l’espressione “rivincita del ceto medio”<sup>26</sup>. Oserei aggiungere che la loro produzione sancisce il “trionfo dell’ordinario” sullo straordinario, quel fantastico esplorato da autrici come le già citate Pārsipur e Ravānipur. La produzione della Vafi ha però dei tratti distintivi che meritano un approfondimento. Con i suoi racconti e i suoi romanzi, la Vafi impone all’attenzione della critica una letteratura che riflette su se stessa e la quotidianità della vita attraverso l’uso di un linguaggio minimalista, sua massima cifra stilistica, e uno spiccato tono intimistico. Nata a Tabriz, nell’Azerbaijan iraniano, nel 1962, ella appartiene alla cosiddetta seconda generazione di scrittrici iraniane, molte delle quali provengono da famiglie tradizionali in cui scrivere non è certo una professione<sup>27</sup>.

Dopo aver ricevuto un’educazione tradizionale e conseguito il diploma, Faribā Vafi inizia a lavorare per rendersi economicamente indipendente. Lasciato il lavoro, si trasferisce per un anno a Tehrān per frequentare una

---

<sup>23</sup> Espressione utilizzata dalla propaganda della Repubblica islamica per definire la guerra imposta da Saddam Husseyn.

<sup>24</sup> In quest’opera, cui è stata tributato il prestigioso premio Jalāl Āl-e Ahmad, Seyyedeh Azam Hosseyni ha raccolto le testimonianze di una donna, allora ragazza, durante la presa di Khorramshahr (evento cardine della guerra Iran-Iraq, occorso negli ultimi mesi del 1980).

<sup>25</sup> Nel 1965 fu creato per volere della moglie dello shāh, Fara Dibā, l’ancora attivo Istituto per lo Sviluppo intellettuale di Bambini e Adolescenti, fucina di scrittori e registi impegnati nella produzione culturale dedicata ai più giovani.

<sup>26</sup> Cfr. A. Vanzan, *Figlie di Shahrazād*, op. cit., p. 169.

<sup>27</sup> Questa distinzione in generazioni è stata operata da Farkhondeh Āghā’i, altra autrice di punta del panorama letterario contemporaneo, nel suo contributo dal titolo “Scrittrici nell’Iran contemporaneo”, apparso in Natalia Tornesello (a cura di), *La letteratura persiana contemporanea tra novazione e tradizione*, monografia di *Oriente Moderno*, Istituto per l’Oriente, Roma, 2003, pp. 11-16.

scuola di formazione della polizia. Tale esperienza sarà fonte di ispirazione per il suo secondo romanzo, *Tarlān* (2004), dal nome della protagonista. Rientrata a Tabriz, presterà servizio, anche se solo per tre mesi, come guardia carceraria.

Sposatasi e divenuta mamma, la Vafi coltiva incessantemente il suo sogno di diventare scrittrice, pur non avendo alcun contatto con ambienti letterari. Dopo la pubblicazione della sua prima raccolta di racconti nel 1996, la Vafi si rivolge a Jamāl Mir-Sādeghi, prolifico scrittore e critico letterario. In seguito al primo incontro, la Vafi si recherà ogni mese a Tehrān per incontrarlo, accompagnata dai suoi figli. Per la nostra autrice la scrittura è ancora oggi, dopo il riconoscimento di pubblico e critica, una pratica difesa con tenacia e perseguita, pur tra mille difficoltà, nell'ambito domestico, fuori da ogni mondanità e ricerca di successo.

La Vafi si era timidamente affacciata sulla scena letteraria nel 1988 con la pubblicazione di un primo racconto (*Rāhat shodi, pedar*, "Ora sei in pace, papà") su una nota rivista letteraria. Dopo otto anni di pubblicazioni sporadiche su diverse riviste letterarie, appare la sua prima raccolta, seguita da altre quattro, l'ultima pubblicata quest'anno, e sei romanzi<sup>28</sup>.

Il successo di pubblico e critica arriva nel 2002 con l'assegnazione dei premi Golshiri e Yaldā a *Parande-ye man* (tradotto in Italia con il titolo *Come un uccello in volo*<sup>29</sup>) come miglior romanzo dell'anno ed è su questo romanzo che vorrei soffermarmi per sottolineare l'originalità dell'autrice.

Fortemente introspettivo, questo esile romanzo è lo strumento e insieme la testimonianza della ricerca di sé condotta da una giovane donna che condivide con l'autrice numerosi tratti autobiografici. Suddiviso in cinquantatré brevi capitoli, il romanzo è caratterizzato da uno stile asciutto e denso insieme e da una narrazione in prima persona segnata da frequenti fratture temporali, linguaggio che ben si addice alle reticenze della protagonista. Casalinga e giovane madre, ella vive il disagio di doversi confrontare con un marito ansioso di emigrare in Canada per offrire a sé e alla propria famiglia una vita migliore. Fossilizzata in una condizione di inerzia cui il passato familiare sembra averla destinata, questa giovane donna

---

<sup>28</sup> La prima raccolta, *Dar 'omq-e sahne* ("Nella profondità della scena"), è stata pubblicata nel 1986. Le successive sono rispettivamente: *Hattā vaqti mikhandim* ("Persino quando ridiamo") (1999), *Dar rāh-e Vilā* ("Lungo la strada per Vila") (2009), *Hame-ye ofoq* ("Tutto l'orizzonte") (2011) e *Bi bād bi pāru* ("Senza vento, senza remi") (2016). I romanzi pubblicati sono: *Parande-ye man* ("Il mio uccello") (2002), *Tarlān* (2006), *Rowyā-ye Tabbat* ("Il sogno del Tibet") (2007), *Rāzi dar kucheḥā* ("Un segreto nei vicoli") (2008), e *Māh kāmēl mishavad* ("La luna si sta facendo piena") (2012) e *Ba'd az payan* ("Dopo la fine") (2014).

<sup>29</sup> Cfr. Fariba Vafi, *Come un uccello in volo*, tr. di Hale Nazemi e Bianca Maria Filippini, Ponte33, Firenze, 2010.

compie - potremmo dire “suo malgrado” - un viaggio interiore fatto di micro-rivelazioni. Partendo da una crisi interiore e giungendo ad un’auto-rivelazione, l’anonima protagonista ricostruirà attraverso il racconto la propria soggettività di donna. In *Parande-ye man* è straordinaria la naturalezza con cui la protagonista ricomponi il puzzle della sua vita mettendo insieme pezzi del passato e del presente attraverso un processo di selezione e negazione<sup>30</sup>. La narrazione ha per la protagonista un potenziale liberatorio, rilasciato pagina dopo pagina attraverso l’uso parco di parole che riempiono spazi bui del passato rimasti intaccati da anni di silenzio e soggezione. La liberazione della parola si accompagna all’esplorazione dello spazio, al superamento del confino fisico. Come un uccello in volo, per riprendere il titolo del romanzo nella sua traduzione italiana, la protagonista esplorerà gli spazi aperti imparando a cantare.

Si noti che il personaggio della protagonista rispecchia a pieno quello di un film uscito nel 2008, *Be hamin sâdeghi* (“Così semplice”) di Rezâ Mirkarimi, e di un filone cinematografico che sta dando i migliori frutti della cinematografia iraniana degli ultimi tempi. In *Così semplice* la protagonista Tahereh, casalinga insoddisfatta, reagisce alla sua infelicità senza scatti, ma ripiegandosi sulla pagina scritta delle sue poesie, fornendo quella che il critico cinematografico Antonia Shorakâ ha definito “la nuova drammatica immagine femminile in Iran”: la donna chiusa nel suo operoso silenzio<sup>31</sup>.

La scrittura di *Parande-ye man* è diretta, essenziale, priva di eccessi e di ricerche di effetto. La voce narrante filtra la realtà senza indulgere in allusioni, doppi sensi, piuttosto aderisce perfettamente ai propri pensieri, ai propri ricordi, alle proprie emozioni. La scrittura parte da sé, non da fuori, e questo approccio permette all’autrice di evocare anche tutto un mondo di sensazioni fisiche, soprattutto uditive. L’originalità di questo libro sta, infatti, nell’assenza di una vera e propria vicenda da raccontare. Piuttosto troviamo descritti un ambiente con i suoi profumi, rumori, ecc. e le relazioni familiari di un io narrante che procede prima assente a se stessa e poi sempre più presente verso un finale ignoto.

A proposito del finale, in questo romanzo il futuro è incerto. Nell’ultimo capitolo del romanzo della Vafi la protagonista si allontana serenamente, senza rotture violente, segnando una sorta di svolta, un’uscita di scena. La scelta di un finale aperto, che accomuna molti scrittori e scrittrici contemporanei (ma anche registi, tra cui il compianto ‘Abbas Kiyârostami), non solo rappresenta l’incertezza sul futuro, ma anche una consegna del testimone al lettore/spettatore perché si faccia coautore di una storia comune. Ricordiamo infatti che

---

<sup>30</sup> Per tutto il romanzo la protagonista ribadirà di non voler essere come la madre e le sorelle e spera che sua figlia non sia come lei.

<sup>31</sup> Antonia Shoraka, *I desideri e il chador*, recensione apparsa su «Il Manifesto», 7 giugno 2008, p. 3.

tutta la letteratura postrivoluzionaria è un letteratura di inizi, non di fini, di domande e non di risposte<sup>32</sup>. Lontano è lo spirito degli scritti fortemente ideologizzati degli autori d'epoca *pahlavi*, con i loro pronunciamenti categorici e giudizi assoluti. Della realtà, la Vafi ci fornirà le contrapposte visioni, lasciando che la linea di demarcazione tra vittima e carnefice sia volutamente sfumata. I personaggi del romanzo sfuggono, infatti, i cliché per aderire alla complessa umanità dell'individuo. Vediamo in particolare che, nella descrizione del rapporto della protagonista con il marito, la scrittrice non ostenta nessuna prospettiva di genere. La Vafi rifiuta lo stereotipo del rapporto di sopraffazione "uomo-donna" di cui è intrisa la letteratura mediorientale neorientalistica<sup>33</sup>: il rapporto tra la protagonista del suo romanzo e Amir, suo marito, non ha nulla delle descrizioni vittimistiche di quel tipo di letteratura. Rispetto a quegli stereotipi il matrimonio è trattato dalla Vafi con "originalità", oseremmo dire. Si tratta di un matrimonio d'amore e non mancano delicati riferimenti alla tenerezza tra i due. In questa unione, però, coronata dalla nascita di due bambini, Amir si sente soffocare dal senso di responsabilità e la protagonista dalle attese di lui, dalla sua perenne insoddisfazione. I due protagonisti sono accomunati dall'infelicità, dall'incomunicabilità, dalla difficoltà di sognare. I grandi temi sono sempre "in punta di penna", però, accennati, non teorizzati.

Altro aspetto degno di nota è che il grande assente di questo romanzo è la pratica religiosa: nessun *hejāb*, nessun Corano. Se si tiene in mente l'iconografia dell'Iran propinata dai mass-media, pervasa dall'esperienza religiosa, non si può non notarlo. In *Parande-ye man* la descrizione della realtà passa, invece, attraverso il filtro della memoria, della coscienza della protagonista e nulla sembra avere importanza che non sia frutto della rielaborazione della propria identità. Siamo di fronte ad una letteratura di domande sul senso di sé e della vita che travalica i confini nazionali per assumere una dimensione universale. Non è un caso che la narrazione sia sganciata da riferimenti spazio-temporali precisi. L'opera, in cui ognuno di noi può ritrovare un pezzo di sé, ha un respiro universale. Proprio perché mancano le conferme a quegli stereotipi con cui siamo abituati a riconoscere l'Iran, al lettore non resta che appassionarsi alla vicenda umana e attraverso questa sentir palpitare il cuore più autentico di questo Paese.

In conclusione, l'opera della Vafi è uno straordinario esempio del contatto tra vita e scrittura, tra senso di sé e senso sociale e dimostra come la letteratura femminile iraniana non sia solo un "rifugio consolatorio" né una produzione meramente femminista bensì l'altra voce di un Paese

---

<sup>32</sup> Houra Yavari, s.v., *Fiction II (D)*, *The Post-Revolutionary Short Story*, in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX, Fasc. 6, pp. 597-599. Cfr. p. 599.

<sup>33</sup> Per una definizione di tale genere di letteratura si legga Fatemeh Keshavarz, *Jasmine and Stars. Reading More than Lolita in Teheran*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2007, p. 17.

culturalmente dinamico.

CACCIA ALLE STREGHE: IL CASO DI TITUBA, STREGA NERA DI SALEM  
(1986)

RITA CORSI

A mia Madre Flavia Tysserand

Cominciai a dubitare seriamente della convinzione fondamentale espressa da Man Yaya, secondo la quale la vita è un dono. La vita sarebbe un dono solo se ognuno di noi potesse scegliere il ventre che lo porterà. Ora, essere gettati nelle carni di una miserabile, di un'egoista, di una disgraziata che si vendicherà su di noi dei fallimenti della propria vita, far parte dell'esercito degli sfruttati, degli umiliati, di coloro a cui sono stati imposti un nome, una lingua, delle credenze – ah, che calvario!

Se dovrò rinascere un giorno, voglio che accada dentro l'armata di acciaio dei conquistatori.

Maryse Condé, *Io, Tituba strega nera di Salem*.

Strega: il termine deriva dal latino medioevale *striga*, a sua volta derivante dal latino classico *strix*, con il quale si designava un rapace notturno, lo strige o barbagianni. Le leggende popolari sostenevano che tale animale volasse nottetempo alla ricerca di neonati cui succhiare il sangue, allattandoli poi con latte avvelenato. A questo uccello venne associata successivamente la figura della strega, ossia una donna in grado di prevedere il futuro e, avendo stretto un patto con il diavolo, dotata di particolari talenti soprannaturali che la ponevano in contatto con il mondo dell'invisibile, consentendole di dominare e piegare al suo volere le forze occulte. Questi rituali magici, talvolta praticati in gruppo e sconosciuti ai più, fecero in modo che fosse considerata come persona malvagia e furono definiti, perciò, come atto di stregoneria e dunque puniti come un reato.

Per due secoli, tra il finire del 1400 e gli albori del 1700, i tribunali dell'Inquisizione - e fra i più terribili e temibili vi furono senza ombra di dubbio quelli di area iberica - processarono e condussero al rogo una torma di donne - bambine, giovani o anziane - per lo più levatrici, prostitute o semplici guaritrici. Difficile stimare un fenomeno che tuttavia assunse sicuramente vaste proporzioni: molti dei verbali dei processi furono distrutti per impedire che cadessero in mano sbagliata, non dimentichiamo che ci stiamo muovendo in un periodo storico battuto dal forte vento delle guerre di religione; altri furono acquistati dai familiari delle vittime per impedire che la maledizione dell'accusa di stregoneria, marchio indelebile di infamia, continuasse a perseguire la progenie. Tuttavia, da una stima approssimativa, è stato possibile stabilire che pressappoco 110.000 furono i processi celebrati, la metà circa di queste persone furono giustiziate: l'80% erano donne.

Durante il Medioevo l'Inquisizione si era scagliata contro gli eretici, accusandoli di commercio con il Maligno; in epoca moderna la stessa accusa è rivolta alle streghe: una persecuzione dal carattere marcatamente sessista che assume le proporzioni di un vero e proprio genocidio, di un olocausto. La gerarchica società feudale si era evoluta in un sistema socio-politico fortemente centralizzato ove non era possibile mettere in discussione il principio di autorità, dunque tutto ciò che sfuggiva al controllo dell'autorità suprema o che la metteva in discussione era esecrabile e condannato. Forse le donne - le quali non di rado ricoprono in seno alle società un ruolo conservatore, legato ad antichi rituali agresti e a conoscenze esoteriche che si perdono nella notte dei tempi, preposte a mantenere e a tramandare la tradizione - furono da capro espiatorio e furono trasformate in streghe, ossia in esseri che sfuggono al controllo delle autorità, le cui arti magiche sono misteriose e pericolose. Inoltre, di fronte ad una realtà sociale fortemente connotata da malattie, povertà e fame, la teologia non riuscì più a dare risposte certe al perché certi avvenimenti accadano, quindi ricadde sulle spalle di queste donne la colpa di ogni danno sociale: morte di bambini, carestie e altro ancora. Si scatenò così la caccia alle streghe, alimentata da un clima di sospetto e di diffuso terrore e avallata dal diffondersi di numerosi manuali dedicati all'argomento utilizzati dagli inquisitori: tra tanti altri il *Malleus Maleficarum* (1486), secondo libro più venduto dopo la Bibbia, conobbe trentaquattro edizioni e 35.000 furono le copie vendute. Scritto da due frati domenicani tedeschi, Jacob Sprenger e Heinrich Institor Kramer, il volume suggeriva alcuni criteri attraverso i quali si potevano riconoscere e punire le streghe.

Nel 1692 a Salem, l'odierna Danvers, villaggio del New England, si inaugura il primo di una lunga serie di processi per stregoneria nel Nuovo Mondo: fino ad allora questa sorta di procedimenti penali erano stati solo dei casi isolati in Nord America. Il re di Inghilterra inviò il Governatore sir William Phips per avviare le udienze del processo. Alcune cifre: 200 furono le persone accusate, 150 furono messe in prigione, 55 furono torturate, 144 furono processate - di cui 106 donne e 38 uomini - infine 19 furono giustiziate: solo 6 uomini ebbero in sorte la pena capitale a fronte di 13 donne. È chiaro che questo episodio scosse l'opinione pubblica tutta, radicandosi nell'immaginario collettivo nordamericano: nutrita è la bibliografia e la filmografia dedicata ai processi di Salem, pensiamo a *La lettera scarlatta* (1850) di Nathaniel Hawthorne o al più recente *Il Crogiuolo* (1953) del commediografo Arthur Miller.

L'abbrivio alla caccia alle streghe di Salem fu dato dal comportamento sospetto di due adolescenti, Betty e Abigail, rispettivamente figlia e nipote del reverendo Parris, le quali, non trovando il dottor Griggs alcuna cura per un male che non fosse di origine scopertamente fisiologica, furono dichiarate semplicemente possedute dal demonio. Interrogate su chi potesse essere l'artefice di tale maleficio non trovarono di meglio che accusare la

schiaiva di casa Parris: Tituba. Tituba fu tra le prime donne arrestate e la prima a confessarsi strega assecondando le richieste del tribunale inquisitore; del resto, «se arrivi in un paese abitato da persone senza gambe, trascinati per terra!»<sup>1</sup>: le sue dichiarazioni e le sue accuse gettarono il villaggio nel panico e iniziarono a coinvolgere un numero sempre crescente di persone sino ad assumere le proporzioni alle quali abbiamo in precedenza accennato. Tuttavia la schiaiva sopravvisse alla prigionia e, dopo aver riacquisito la libertà, fu nuovamente inghiottita dall'oblio della Storia.

Chi era Tituba? Difficile stabilirlo: la donna per la Storia è esistita solo in quanto accusata in un processo per stregoneria, comparando il suo nome nei verbali giudiziari. L'unica certezza è che fosse una donna e, per giunta, una schiaiva. Eppure la storiografia americana ha a lungo dibattuto sull'etnia di Tituba. Inglese? Nativa? Africana? La tendenza dominante è quella di considerarla una Africana, come a voler evitare ogni peso di responsabilità europea nel processo di Salem.

A recuperare la figura di Tituba, restituendole dignità, ma soprattutto immaginando per lei una nascita e, cosa ancora più rilevante, una morte, è Maryse Condé<sup>2</sup>, nel suo romanzo *Io, Tituba strega nera di Salem*, uscito in Francia nel 1986 e tradotto in italiano da Maria Adelaide Mori nel 1992 per conto del gruppo editoriale Giunti di Firenze. La scrittrice caraibica sfrutta il *topos* letterario del manoscritto ritrovato sostituendolo con una iniziale dichiarazione, nella quale sostiene di avere avuto una lunga conversazione con Tituba. È un *escamotage* che consente di dare una parvenza di veridicità al racconto, attestazione di veridicità maggiormente avvalorata dall'utilizzo, in seno alla narrazione romanzesca, di un costante riferimento agli atti processuali contenuti nell'archivio della contea di Essex: «Tituba e io abbiamo vissuto un anno in stretta intimità. Nel corso delle nostre memorabili conversazioni, ella mi ha detto cose che non aveva mai confidato a nessuno»<sup>3</sup>. Maryse Condé confessa di aver parlato con

---

<sup>1</sup> Maryse Condé, *Io, Tituba strega nera di Salem*, Giunti, Firenze, 2001, p. 71 (prima edizione: 1992).

<sup>2</sup> Maryse Condé, romanziera, commediografa, saggista, docente di Letterature Francofone alla Columbia University, ideatrice del *Prix des Amériques insulaires et de la Guyane*, il quale premia la migliore opera letteraria antillana, indifferentemente dalla lingua nella quale essa è stata composta, nasce l'11 febbraio del 1937 a Point-a-Pitre, capitale della Guadalupa. Dopo aver terminato i suoi studi a Parigi, al Lycée Fénélon prima e alla Sorbona poi, ove consegue anche un Dottorato in Letterature Compare, la scrittrice segue suo marito, l'attore africano Mamadou Condé, in Africa. La vita e l'opera di Maryse Condé sono segnate da una costante ricerca identitaria, da una volontà di ritrovare le proprie origini, le proprie radici. Attualmente risiede a Parigi con il suo secondo marito, Richard Philcox, traduttore dei suoi romanzi verso l'inglese.

<sup>3</sup> M. Condé, *Io, Tituba strega nera di Salem*, op. cit., p. 7.

una defunta, Tituba, di essere in contatto col mondo dell'aldilà. Dunque è come ammettere in prima istanza di essere lei stessa una fattucchiera. Nel romanzo ci viene rivelata la costruzione culturale dell'identità della strega mostrando il modo in cui il significato della parola cambi a seconda dei diversi contesti: quello di strega è un concetto sociale creato per denigrare e contenere i poteri femminili della guarigione e della comunione con il mondo dell'invisibile. È una società ove il razionalismo è dominante a scegliere una connotazione negativa del termine nel tentativo di esercitare un controllo su gruppi di persone che, con il loro comportamento, sfidano l'ordine sociale e il concetto stesso di autorità. Oltretutto, si tratta di una società fortemente ipocrita, date le continue suppliche profferte a Tituba dagli abitanti di Salem affinché impieghi i suoi poteri soprannaturali per compiere il male in nome della vendetta.

Mia madre Abena fu violentata sul ponte della *Christ the King* da un marinaio inglese, un giorno del 16... mentre la nave faceva rotta verso le Barbados. Io sono nata da questa aggressione. Da questo atto di odio e di disprezzo.

Quando, molte settimane dopo, arrivammo al porto di Bridgetown, nessuno si accorse dello stato di mia madre. Dato che non aveva più di sedici anni, ed era bella col suo colorito nero giada e il disegno sottile delle cicatrici tribali sugli zigomi alti, un ricco proprietario di nome Darnel Davis la comprò a caro prezzo. Insieme a lei comprò due uomini, Ashanti come lei, vittime della guerra tra Fanti e Ashanti. Davis destinò mia madre a sua moglie, che non riusciva a dimenticare l'Inghilterra e il cui stato fisico e mentale necessitava di cure costanti. Pensava che mia madre per distrarla avrebbe potuto cantare, danzare, insomma praticare tutte le cose di cui credeva capaci i negri. I due uomini li destinò alla sua rigogliosa piantagione di canna da zucchero e ai suoi campi di tabacco<sup>4</sup>.

A prendere la parola è Tituba: la parola è il suo modo di riscattare l'obbligo di una esistenza costellata di umiliazioni e sofferenze, amare delusioni, ferite difficili da rimarginare. Tituba è figlia dell'odio e del disprezzo, ma anche di una africana e di un inglese: ecco chiarite le sue origini e dunque restituito agli Europei il fardello della responsabilità della caccia alle streghe di Salem.

L'infanzia di Tituba è segnata dalla violenza e dalla carenza di amore materno. Abena tiene a distanza la figlia non solo perché è una sorta di memento vivente della violenza subita, ma anche perché riconosce in lei il compiersi del suo medesimo doloroso destino: «Mia madre pianse perché non ero un bambino. Le sembrava che la sorte delle donne fosse ancora più dolorosa di quella degli uomini»<sup>5</sup>. Diverso il rapporto con il padre adottivo, il buon Yao, forte e generoso:

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 14.

Fu lui a scegliere il mio nome: Tituba, Ti-Tu-Ba.

Non è un nome ashanti. Senza dubbio Yao, inventandolo, voleva provare che ero figlia della sua volontà e della sua immaginazione. Figlia del suo amore<sup>6</sup>.

Sfortunatamente la giovane vita di Tituba è ulteriormente scossa da un terribile avvenimento: Abena è giustiziata in quanto ferisce un bianco nel desiderio di difendersi da un tentativo di stupro e Yao, in preda alla disperazione, decide di togliersi la vita.

Mia madre fu impiccata.

Vidi il suo corpo penzolare dai rami più bassi di una ceiba. Aveva commesso il crimine per cui non c'è perdono. Aveva colpito un bianco. Ma non lo aveva ucciso. Nel suo maldestro furore non era riuscita che a ferirgli una spalla.

Mia madre fu impiccata.

Tutti gli schiavi erano stati convocati all'esecuzione. Quando, con la nuca spezzata, lei rese l'anima, un canto di rivolta e di collera si levò dai petti - canto che i sorveglianti soffocarono a suon di staffilate. Io, rifugiata sotto le gonne di una donna, sentii solidificarsi in me una sorta di lava, un sentimento che, miscuglio di terrore e cordoglio, non mi avrebbe lasciata mai più.

Mia madre fu impiccata?<sup>7</sup>

La bambina, allora, è accolta e allevata da una anziana donna, Man Yaya, che ha il potere di comunicare con i morti e che insegna a Tituba a conoscere le piante e a sfruttarne il potere benefico. Le preannuncia una vita di sofferenze alla quale, nonostante tutto, riuscirà a sopravvivere. Le trasmette la capacità di essere in comunione con la natura, ascoltandola e rispettandola. Tituba intuisce immediatamente che la diversità genera diffidenza, semina il germe del pregiudizio:

Vedendomi arrivare, saltarono tutti velocemente nell'erba e si inginocchiarono, i loro occhi mi guardarono rispettosi e terrificati. Restai sbalordita. Quali leggende si erano intessute su di me?

Sembravano temermi. Perché?<sup>8</sup>

Anche il suo futuro marito, John Indian, per il quale decide di abbandonare la condizione di donna libera e di farsi schiava di padrona Susan Endicot - «Gli uomini non amano. Possiedono. Rendono schiave»,<sup>9</sup> la ave-

---

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 25.

va ammonita lo spirito di Man Yaya - si affida alle dicerie che circolano sul suo conto: «Tituba, lo sai cosa dicono di te, che sei una strega...»<sup>10</sup>. E tenta di spiegarle le origini di una società profondamente maschilista, ove la responsabilità del male pesa interamente sulle spalle delle donne:

«Sai come il mondo è stato creato il settimo giorno? Come il nostro padre Adamo è stato cacciato dal Paradiso terrestre per colpa della nostra madre Eva...».

Che strana storia mi stava raccontando? Tuttavia ero incapace di protestare<sup>11</sup>.

Susan Endicot decide di vendere John e Tituba al reverendo Samuel Parris, una figura a dir poco agghiacciante. Dalle Barbados i Parris si spostano a Boston. La moglie di Samuel, Elizabeth, è una creatura dolce e fragile: presto Tituba si lega alla donna con un sentimento di amicizia e di complicità, le salva anche la vita sfruttando le sue doti di guaritrice. La famiglia è ossessionata dall'idea del peccato, l'atmosfera che si respira in casa è sessuofobica, i rapporti fra i coniugi sono velocemente consumati e non prevedono che ci si spogli, alle bambine, Betsey e Abigail, non è concesso di giocare, di correre, i loro corpi sono costretti in abiti poco comodi, i capelli raccolti in rigide cuffie, sognare è giudicata una attività pericolosa. Eppure, la lascivia è dietro l'angolo e l'ipocrisia è una maschera che si indossa volentieri. Confessa John a sua moglie:

Mia Regina, se tu sapessi la vita che si fa qui a Boston, a due passi dai censori ecclesiastici quale il nostro Samuel Parris! Non crederesti alle tue orecchie né ai tuoi occhi. Puttane, marinai con un anello all'orecchio, capitani dai capelli unti sotto i loro tricorni e perfino gentiluomini che conoscono la Bibbia, con mogli e figli a casa, tutti quanti si ubriacano, bestemmano, fornicano. Oh, Tituba, non puoi capire l'ipocrisia del mondo dei bianchi<sup>12</sup>.

Un giorno, esplorando le vicinanze dell'abitazione alla ricerca di erbe, Tituba incontra Judah White, amica di Man Yaya, che la riconosce e le insegna ancora delle ricette per curare alcuni malanni: artrite, bronchite, mal di denti. Ma soprattutto le consegna la chiave di lettura della propria identità di donna:

Tornai a Boston un po' rinfrancata, avendo imparato a vedere degli amici in certi animali ai quali non avrei mai prestato attenzione: il gatto dal pelo nero, la civetta, la coccinella e il merlo canterino.

Ripassavo lentamente le affermazioni di Judah: "Senza di noi cosa sa-

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 63.

rebbe il mondo, eh, che sarebbe? Gli uomini ci odiano mentre noi offriamo loro gli strumenti senza i quali la loro vita sarebbe triste e limitata. Grazie a noi, possono modificare il presente e talvolta leggere nell'avvenire. Grazie a noi possono sperare. Tituba, noi siamo il sale della terra<sup>13</sup>.

I Parris si mettono in viaggio per il villaggio di Salem, situato a venti miglia da Boston. La casa è inospitale, buia e fredda: ostile. Nonostante Tituba tenti di benedire l'abitazione, di purificarla, essa ha un'influenza nefasta sull'intera famiglia, in modo particolare su Elizabeth. Tutta l'atmosfera che regna nel villaggio di Salem sembra essere, a dire il vero, piuttosto malefica ed è un influsso negativo che poco alla volta contagia tutti gli abitanti del villaggio. Tituba si rende conto che deve stare in guardia, non può essere ingenua, neppure nei confronti delle bambine, apparentemente esseri puri e innocenti:

C'era, in quelle due ragazzine, qualcosa che mi faceva dubitare della purezza dell'infanzia. Dopotutto, forse, neppure i bambini sono al riparo dalle frustrazioni e dai pruriti dell'età adulta? In ogni caso Anne e Mercy mi facevano continuamente tornare in mente i discorsi di Samuel Parris sulla presenza del Maligno in ognuno di noi. E lo stesso mi accadeva con Abigail. Non dubitavo della violenza che c'era in lei, del potere che aveva la sua immaginazione di dare un significato particolare ai minimi incidenti che capitavano nel corso di una giornata e dell'odio - no, la parola non è eccessiva - che portava al mondo degli adulti, come se non perdonasse loro di costruire una bara alla sua giovinezza.

Così, anche se non le amavo tutte, tuttavia le compiangevo, con quei loro coloriti pallidi, i corpi così ricchi di promesse ma già mutilati, come quegli alberi che i giardinieri si sforzano di mantenere nani! Per contrasto, le nostre infanzie di piccole schiave, anche se così amare, sembravano luminose, rischiarate dal sole dei giochi, dalle passeggiate, dai vagabondaggi in comune. Noi facevamo navigare delle zattere di canna da zucchero nei torrenti, facevamo grigliare dei pesci rosati e gialli sopra graticci di legno verde, ballavamo. Ed era questa pietà, contro la quale non potevo difendermi, a farmi tollerare tutte quelle bambine intorno a me e a spingermi a tenerle allegre. Non avevo pace fino a quando non ero riuscita a far scoppiare dal ridere, fin quasi a soffocare, l'una o l'altra: «Tituba, oh Tituba!»<sup>14</sup>.

L'atteggiamento di Tituba, dunque, contrariamente a quello del resto degli abitanti di Salem, è sempre di pietà e di tolleranza nei confronti del diverso. L'Altro è oggetto del suo amore e non del suo disprezzo. Le intenzioni della schiava sono sempre benevole, il suo scopo è sempre quello di curare e di dare sollievo, ma esse non sono comprese appieno dai suoi concittadini:

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 79.

«Tituba, raccontaci una storia. No, non sappiamo che farcene di questa! Raccontaci quella delle persone possedute!».

Un giorno le cose si complicarono. La grossa Mary Walcott, gironzolandomi intorno, finì per dirmi: «Tituba, è vero che tu sai tutto, che vedi tutto, che puoi tutto? Sei dunque una strega?».

Mi arrabbiavi decisamente: «Non usate parole di cui non conoscete il senso. Sapete forse che cos'è una strega?».

Anne Putnam intervenne: «Certo che lo sappiamo! È qualcuno che ha fatto un patto con Satana. Mary ha ragione: siete una strega, Tituba? Io credo di sì».

Era troppo. Cacciai quelle giovani vipere dalla mia cucina e le inseguii fino alla strada: «Non voglio più rivedervi qui da me. Mai. Mai!».

Quando furono disperse, chiamai presso di me la piccola Betsey e la sgridai: «Perché riferite tutto quello che vi racconto? Vedete che viene mal interpretato?». La bimba diventò scarlatta e si acciambellò contro di me.

«Scusami Tituba, non dirò mai più niente»<sup>15</sup>.

La società di Salem, il contesto malefico nel quale è costretta a vivere cambiano poco alla volta Tituba: «Non ero più me stessa»<sup>16</sup>, confessa, e ancora: «Io stessa ero contaminata da questa atmosfera deleteria»<sup>17</sup>. Persino la notte, con il suo infinito silenzio, a Salem, non ha lo stesso potere di liberare i sensi e mettere in comunione con la natura che possiede altrove. Quando la piccola Betsey è colta da un inspiegabile malore, per alleviare le sue sofferenze, la schiava decide di farle un bagno magico:

Le feci giurare di mantenere il segreto e, quando venne la notte, l'immersi fino al collo in un liquido al quale avevo dato tutte le proprietà del liquido amniotico. Mi ci erano voluti quattro giorni, lavorando nelle difficili condizioni dell'esilio, per riuscirci. Ma ero fiera del risultato che avevo ottenuto. Immergendo Betsey in quel bagno bollente mi sembrava che quelle stesse mie mani, che poco tempo prima avevano dato la morte, adesso invece donassero la vita, purificandomi così dall'assassinio del mio bambino. Le feci ripetere le parole rituali prima di metterle la testa sott'acqua per poi ritirarla fuori bruscamente, già sul punto di soffocare, gli occhi pieni di lacrime. Poi, prima di rimetterla nel suo letto, l'avvolsi in una grande coperta. Si addormentò come un sasso, di un sonno che da tempo non conosceva più, perché ormai da diverse notti mi chiamava a più riprese con la sua esile voce dolente: «Tituba, Tituba! Vieni!»<sup>18</sup>.

Tituba deve confrontarsi con l'ipocrisia delle richieste di aiuto avanzate dalle stesse persone che, di lì a poco, la accuseranno di stregoneria. Sarah,

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 83.

schiaiva nera di Joseph Henderson, la implora di vendicarla dei suoi padroni che la picchiano in modo furibondo. Tituba le rammenta le parole della sua buona Man Yaya: «non diventare come loro, che sanno solo fare del male!»<sup>19</sup>; ma la schiaiva controbatte: «l'insegnamento deve adattarsi alla società. Non sei più alle Barbados tra i nostri sfortunati fratelli e sorelle. Sei in mezzo a dei mostri che vogliono distruggerci»<sup>20</sup>. Padrona Rebecca Nurse, anziana donna malandata che Tituba aveva curato più di una volta, le chiede di punire la famiglia degli Houlton che hanno lasciato liberi i maiali di devastare il suo orto. Tituba si ostina nel non piegarsi al male: «Ah, no! Non mi avrebbero resa simile a loro. Non avrei ceduto. Non avrei fatto del male!»<sup>21</sup>; Sarah Hutchinson, vittima del furto di un capo di bestiame, vuole sfruttare le arti magiche di Tituba per punire il colpevole: «Si dice dappertutto che non esiste strega più temibile di te!»<sup>22</sup>. Ciononostante, il contesto sociale nel quale vive spinge poco alla volta Tituba a modificare la sua identità:

Il fetore di tutti questi crimini che non aspettavano che di essere commessi finì col fare di me un'altra donna. Avevo un bel fissare l'acqua blu della mia ciotola tornando col pensiero sulle rive del fiume Ormonde, qualcosa in me si disfaceva lentamente, inesorabilmente.

Sì, stavo diventando un'altra donna. Straniera a me stessa. [...] erravo come un corpo senz'anima, avviluppata nello mio scialle di cattiva lana, seguita da uno o due gatti neri mandati senza dubbio dalla buona Judah White per ricordarmi che non ero proprio sola. Niente di strano che gli abitanti di Salem mi temessero, avevo un'aria temibile!

Temibile e orrenda! I capelli, che non pettinavo più, mi formavano una criniera intorno alla testa. Le guance mi si incavavano mentre la bocca ne scoppiava fuori impudica, tesa fino a scoppiare sulle mie gengive gonfie<sup>23</sup>.

Capelli arruffati, guance incavate, bocca prominente: non rispecchia forse questa descrizione la tipica iconografia della strega? Alla fine, anche Tituba deve arrendersi all'evidenza:

Dovevo rendere colpo per colpo. Reclamare occhio per occhio. Le vecchie lezioni umanitarie di Man Yaya non erano più utilizzabili. Coloro che mi circondavano erano feroci come i lupi delle foreste di Boston che ululavano alla morte: dovevo diventare simile a loro<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 88-89.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 86-87.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 94.

La schiava è stata ingenua nei confronti delle bambine, voleva aiutarle, voleva proteggerle, ma proprio da coloro cui ha fatto del bene provverranno le accuse che la condurranno al supplizio: «Lo confesso, sono ingenua. Ero convinta che anche una razza scellerata e criminale potesse produrre individui sensibili e buoni, così come un albero striminzito può dare frutti copiosi»<sup>25</sup>.

Nel confrontarsi apertamente con Betsey, che la accusa di essere responsabile del suo malessere, Tituba si rende conto che non può nulla contro il pregiudizio, la superstizione, il luogo comune generati dall'ignoranza e dalle maldicenze:

«[...] mi hanno solo detto che quello che mi facevate era male!».

Dissi con lo stesso tono: «Perché gliene parlavate? Non vi avevo forse detto che doveva restare un segreto tra di noi?».

«Non potevo, non potevo! Tutte quelle cose che mi facevate!»

«Non vi avevo spiegato che era per il vostro bene?»

Il suo labbro superiore si arricciò in una brutta smorfia, che scopri le gengive malaticce: «Voi, fare del bene? Siete una negra, Tituba! Non potete fare che del male. Voi siete il Male!».

Queste parole le avevo già sentite, o meglio, le avevo lette in molti sguardi. Ma non avrei mai immaginato che sarebbero uscite da una bocca che mi era così cara! Rimasi senza voce. Betsey sibilò, simile al verde *mamba* delle isole:

«Quel bagno che mi avete fatto, cosa conteneva? Il sangue di un neonato che avete fatto morire intenzionalmente?».

Ero sbalordita.

«Quel gatto che nutivate ogni mattina? Era Lui, non è vero?».

Cominciai a piangere.

«Quando andavate nella foresta? Era per incontrare le altre, le vostre simili, e ballare con loro, non è vero?».

Trovi la forza di uscire dalla stanza<sup>26</sup>.

Le parole di Betsey snocciolano uno dopo l'altro tutti gli stereotipi legati alla stregoneria: il gatto nero, l'infanticidio, il sabba satanico volto a rovesciare l'ordine naturale dell'universo. Per Tituba non vi è più scampo alcuno.

La sua prigionia è segnata dall'incontro con Ester, protagonista de *La lettera scarlatta*. Ester è una sorta di femminista *ante litteram* che persuade Tituba dell'ingiustizia della società nella quale vivono, profondamente maschilista, ove il destino delle donne è sempre inevitabilmente segnato da grandi sofferenze, al contrario degli uomini: «Bianchi o neri, la vita serve gli uomini fin troppo bene!»<sup>27</sup>, commenta Ester, confessando alla schia-

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 98-99.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 125.

va di vagheggiare una società diversa, ove regni il matriarcato: «Sì, vorrei scrivere un libro nel quale esporre il modello di una società governata e amministrata dalle donne! Daremo il nostro nome ai nostri bambini, ce li alleveremo da sole...»<sup>28</sup>. E quando Tituba le fa notare che è difficile pensare di avere figli senza la presenza di un uomo la donna la rimprovera:

«Tu ami troppo l'amore, Tituba! Non farò mai di te una femminista!».

«Una femminista? Che vuol dire?».

Mi abbracciava e mi copriva di baci: «Taci! Te lo spiegherò un'altra volta!»<sup>29</sup>.

Ester consiglia a Tituba di confessare e di accusare coloro che le hanno fatto del male, per vendetta:

Spaventali, Tituba. Dai loro quello che si meritano. Descrivilo sotto forma di caprone con il naso a becco d'aquila, il corpo coperto di lunghi peli neri e, alla vita, una cintura fatta di teste di scorpioni. Che tremino, che rabbriviscano, che cadano in deliquio! Che danzino al suono del suo flauto, percepito in lontananza! Descrivi loro le riunioni delle streghe, arrivate, ognuna sulla sua scopa, con la bava alla bocca al pensiero del banchetto di feti e neonati che le attende insieme con pinte di sangue fresco...<sup>30</sup>.

Dunque Tituba racconterà, confesserà, accuserà, torturata sino allo stremo delle forze. Stranamente sopravvissuta riesce a fare ritorno alle sue Barbados. Sulla nave cura un marinaio, Deodatus, il quale, una volta sbarcata a Bridgetown, gli si fa incontro insieme a due donne. Una di loro si inchina e la saluta: «Onoraci, madre, con la tua presenza!»<sup>31</sup>. La strega è diventata per incanto Madre, origine e principio di vita, matrice, utero bagnato dal salvifico liquido amniotico.

Cominciai a dedicarmi a esperienze nuove - racconta Tituba -, percorrendo la campagna tutt'intorno armata di un coltellino, con il quale sradicavo le piante, e di un grande panierino dentro il quale le riponevo. Al tempo stesso mi sforzavo d'intrattenere un nuovo dialogo con l'acqua dei fiumi o col soffio del vento con la speranza di scoprire i loro segreti<sup>32</sup>.

La Madre, tornata a nuova e libera vita, protetta dalla complicità di tutti e dalla folta vegetazione sviluppatasi attorno alla capanna, allestisce

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>30</sup> *Ivi*, p.124.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 185.

un orto con tutto ciò di cui ha bisogno per esercitare l'arte di guaritrice riscoprendo il valore positivo dei suoi poteri, fatti per dare la vita e non per procurare la morte:

In quei giorni conobbi una grande gioia. Riportai in vita una bambina appena uscita dall'ombra della matrice. Ella non aveva ancora oltrepassato la porta della morte ed esitava ancora nell'oscuro corridoio dove si preparavano le partenze. La trattenni, tiepida, ancora tutta vischiosa e sporca di escrementi, e la poggiai dolcemente sul seno di sua madre. Che espressione sul volto di quella donna!

Misteriosa maternità!

Per la prima volta mi chiesi se il mio bambino, al quale avevo rifiutato la vita, malgrado tutto non avrebbe dato sapore e significato alla mia esistenza!<sup>33</sup>

Da schiava Tituba aveva deciso, come molte sue compagne di sventura, di non dare alla luce un bambino dal destino segnato:

Per una schiava la maternità non è una gioia. Significa dar la luce, in un mondo di schiavitù e di abiezione, a un piccolo innocente, di cui sarà impossibile cambiare il destino. Durante tutta l'infanzia avevo visto schiave assassinare i loro neonati piantando una lunga spina nell'uovo ancora gelatinoso della loro testa, sezionando con una lama avvelenata il loro cordone ombelicale o abbandonandoli la notte in luoghi percorsi da spiriti irritati. Durante tutta l'infanzia avevo udito schiave scambiarsi ricette di pozioni, lavande, iniezioni che sterilizzano per sempre le madri e le trasformano in tombe tappezzate di sudari scarlatti<sup>34</sup>.

Quando scopre di essere incinta di Christopher, capo degli schiavi fuggiaschi, non solo Tituba sceglie di essere madre, ma questa sua nuova condizione le dà la forza e il coraggio necessari ad affrontare la vita. Decide allora di impegnarsi con l'azione, a fianco del suo giovane figlio-amante Iphigène, affinché il mondo destinato a sua figlia - perché è convinta di portare in grembo una bambina - sia migliore e più equo. Il corpo di Tituba penzolerà, come quello di sua madre Abena, dall'alto di una forca e sua figlia, «girino capelluto»<sup>35</sup>, cesserà di nuotare nel liquido che le rigonfia il ventre.

Lo spirito di Tituba sceglierà una figlia adottiva, Samantha, che ha aiutato, presentandosi il parto assai difficoltoso per la madre, a venire al mondo: una bambina testarda che ha lottato per squarciare il velo della morte e presentarsi alla vita. La Madre le consegnerà tutto il sapere femminile che

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

si è depositato in lei nel corso della sua breve vita:

Io le rivelo i segreti che è consentito rivelare, la forza nascosta delle piante e il linguaggio degli animali. Le insegno a scoprire la forma invisibile del mondo, la rete di comunicazioni che lo percorre e i segni-simbolo. Una volta che suo padre e sua madre si sono addormentati, mi raggiunge nella notte, che le ho insegnato ad amare. Bambina che non ho portato nel mio seno, ma che ho scelto! Quale maternità più alta! [...]

Sì, ora sono felice. Comprendo il passato. Leggo il presente. Conosco l'avvenire. Ora so perché esistono tante sofferenze, perché gli occhi di noi negri e negre sono lucenti di acqua e di sale. Ma so anche che tutto ciò avrà fine. Quando? Che importa? Non ho fretta, liberata da quell'impazienza che è propria degli umani. Cos'è una vita in confronto all'immensità del tempo?<sup>36</sup>

È così. Noi siamo “il sale della terra”: un po' streghe, un po' sante, un po' figlie, un po' madri, un po' amanti.

---

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 217-218.



UNCONVENTIONAL WOMEN IN THREE CONTEMPORARY ITALIAN MOVIES: *IMMACOLATA E CONCETTA* (1980), *BENZINA* (2001) AND *VIOLA DI MARE* (2009)

SONIA MARIA MELCHIORRE

In 1893 the father of criminal anthropology, Cesare Lombroso, published a work called *The Female Offender (La Donna Delinquente)*. In it he identified three different types of woman: the born criminal, the occasional offender and the normal woman, and maintained that «any apparently good woman might, at any unexpected moment, turn out to be bad»<sup>1</sup>.

Now normal women are monotonous; they resemble one another, and cannot be acted upon by suggestion: consequently friendship with its dominion of the stronger over the weaker is impossible to them. On the other hand, criminals, being products of degeneration, develop variations which sometimes amount to monstrosities; consequently between any two of them there may be such a difference in character as lends itself easily to suggestion, the born criminal, that malignant semimale creature, being able to influence the criminaloid, in whom bad instincts are latent, being indeed mere exaggerations of normal impulses<sup>2</sup>.

All the female types described in Lombroso's work are clearly presented in the movies object of my analysis. In this paper, though, these women are just considered "sex-variant" woman<sup>3</sup>.

Crime, as well as desire, is culturally associated with masculinity - semimale in Lombroso. Then when represented in a text, any kind of text, the lesbian is always inscribed in the story both as "violent" or, at least, as "normal woman gone bad" thus, always deserving a punishment for her deeds.

According to Linda Hart, in mainstream representations, both in literature and the visual arts, lesbians are still often depicted as "predatory, dan-

---

<sup>1</sup> Ann Jones, *Women Who Kill*, The Feminist Press, New York, 2009, p. 31.

<sup>2</sup> Cesare Lombroso, Guglielmo Ferrero, *La Donna Delinquente, La Prostituta e La Donna Normale*, F.lli Bocca Editori, Torino, 1903. English Translation: Cesare Lombroso, William Ferrero, *The Female Offender*, with an Introduction by W. Douglas Morrison, D. Appleton and Co., New York, 1898, p. 204.

<sup>3</sup> For this definition, I am indebted to Jeannette H. Foster's work, *Sex Variant Women in Literature*, Naiad Press, Tallahassee, 1985.

gerous, and pathological”<sup>4</sup>. These images of women as violent or, at least, with a peculiar disposition to crime, depends mainly on the fact that desire in general, and same-sex desire in particular, is perceived in women as a threat to the established, patriarchal order. Desire, in Western culture, more than sexuality itself, is in fact considered something exclusively pertaining to men. As Teresa De Lauretis would put it: «one may not be born a woman or a man, one can only desire as a man»<sup>5</sup>. And desire between women, as it happens in the three movies discussed in the present contribution, continues to be considered as dangerous and destructive of the social order<sup>6</sup>.

To start with, representations of lesbian love is still very scarce in mainstream Italian cinema of the beginning of the twenty-first century. The three films, though, that I’ve chosen for my analysis, are good examples of the way lesbians are pictured by both the producers and the audience in Italy, the other interesting aspect investigated in this paper.

The first movie I want to discuss, *Immacolata e Concetta. L’Altra Gelosia (Two Women in Love)*<sup>7</sup> dated 1980, tells of a lesbian romance between two adult women, and is set in the late 1970s in a small town near Naples, Pomigliano D’Arco; the second, *Benzina (Gasoline)*, issued in 2001, is about a love story between two girls, in their early twenties, and is set in the outskirts of Rome in the 1980s; the last one, *Viola di Mare (Purple Sea)*, released in 2009, is a story of two women set in the Sicily of the late nineteenth century, and is so far the most popular of the three movies.

Though very different from one another, these stories all show a special concern on the part of the writers and the producers, to represent women and their stories within the Italian context. It must be noted, though, that they have often accommodated the subject to meet the expectations of the Italian audience, apparently still unprepared to face love and friendship between women with a happy ending. Anything like *When Night is Falling* (1995), any Nicole Conn’s romantic stories, or simply a comedy such as *Imagine Me and You* (2005) seem to be within sight, yet. In the films I’m discussing in this contribution, there’s no trace of “and they lived happily

---

<sup>4</sup> Linda Hart, *Fatal Women. Lesbian Sexuality and the Mark of Aggression*, Routledge, London, 1994, p. x.

<sup>5</sup> Teresa de Lauretis, *Film and the Visible*, in Bad Object Choices (ed.), *How Do I Look? Queer Film and Video*, Bay Press, Seattle, 1991, pp. 223-276 e p. 254.

<sup>6</sup> L. Hart, *Fatal Women. Lesbian Sexuality and the Mark of Aggression*, op. cit., p. 15.

<sup>7</sup> Apparently, the movie was lately released in Italian with subtitles with this title, as demonstrated by the comment of an Internet Movie Database user (IMDB): «This is a fabulous little movie, masterfully acted and quite macabre. If you have a chance to see it, don’t miss it. It may be advertised as a story of “Two Women in Love”, which is its English title»: [http://www.imdb.com/title/tt0128265/reviews?ref\\_=tt\\_ov\\_rt](http://www.imdb.com/title/tt0128265/reviews?ref_=tt_ov_rt). Last accessed on 10 August 2016.

ever after". Quite the contrary is true, in fact: in the three stories taken into consideration unconventional/lesbian women still feature as the homicide, the outlaw or simply dies according to a vague principle of poetical justice - the bad one has to suffer and die - because that, in the end, gives relief to the mainstream audience.

To introduce *Immacolata e Concetta* I have chosen a quotation from Hélène Cixous *The Laugh of the Medusa*: men have committed the greatest crime against women. Insidiously, violently, they have led them to hate women, to be their own enemies, to mobilize their immense strength against themselves, to be the executants of their virile needs<sup>8</sup>.

The protagonists of *Immacolata e Concetta* are two women in their thirties. Immacolata (Ida Di Benedetto) owns a butchery, is indebted to a man, married to a good-for-nothing (Lucio Allocca) and has a daughter with health problems. Concetta (Marcella Michelangeli) is a labourer in the fields around Naples and lives alone. They meet in jail: Immacolata is accused of induction to prostitution of a young girl, and Concetta is imprisoned because she killed her lover's husband. Their love story continues after their detention and back to Pomigliano d'Arco, their relation becomes a challenge to the hostile patriarchal world, family convenience and social norms.

While Concetta's love for Immacolata is fully displayed, this latter still accepts to have sexual intercourse with a man, Don Ciro (Tommaso Bianco), a wholesale dealer who offers her money and a position in his firm. Immacolata, being the mother of a child with health problems, easily falls prey to social blackmail, but, on the other hand, she is also ambitious and wants to better her social position. For this reason she convinces her lover Concetta to follow her in her progress towards respectability. But when Concetta finds out that Immacolata is pregnant, blinded by jealousy, she kills her in her shop.

Concetta, the lesbian, is represented as a violent and aggressive woman, since the very beginning of the story - she is a murderer, in fact - unable to accept the idea of "progress" and "evolution" proposed by the middle-class. Her homicidal behaviour is seen, in the movie, not only as the revenge of a betrayed lover, but also as a class clash, the desperate act of a poor working-class woman who is trying, in vain, to adapt to the progress imposed by middle-class values.

The film, shot in live recording by the director Salvatore Piscicelli - co-author of the story with his wife Carla Apuzzo - is all played in dialect and parodically reuses themes and modes of the so-called "*sceneggiata*

---

<sup>8</sup> Hélène Cixous, *The Laugh of the Medusa*, in Elaine Marks, Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, Schocken Books, New York, 1981, p. 248.

*napoletana*<sup>9</sup>, a jealousy drama, where women are always represented in negative terms: that is ready to betray their men, capable of deception, positive characters only when mothers. A lesbian character is, obviously enough, out of the picture.

<p>Women (re)acting together against the dominant culture's gender expectations shouldn't be:</p>	<p><u>Concetta:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• lesbian</li> <li>• a criminal</li> <li>• killing husbands (especially other lover's ones)</li> <li>• dressing like a man</li> <li>• depending on another woman</li> <li>• killing her lover</li> </ul> <p>She is "bad" because she is a lesbian. She must be a criminal.</p>	<p><u>Immacolata:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- an unfaithful wife</li> <li>- a bad mother</li> <li>- economically independent</li> <li>- sexually active</li> <li>- ambitious</li> <li>- an outlaw</li> <li>- lesbian</li> </ul> <p>The "good woman gone bad": she must die.</p>
---	---	--

The movie, though winner of the Locarno Film Festival, wasn't so successful in Italy probably because of the scabrous subject presented in the form of a lesbian love story - with explicit sex - between two working-class women that rendered it less glamorous and appealing for the public than a romance set in a middle-class environment, or something, like we will see, like *Viola di Mare*, the last of the films discussed in this contribution.

*Benzina* (2001), based on the successful novel by Elena Stancanelli published in 1998, was directed by Monica Stambrini<sup>10</sup>. This is the story: Eleonora, *alias* Lenni (Regina Orioli), is a young, psychotic, middle-class woman, who works at the gas station run by her lover, the lesbian, dark-haired Stella (Maya Sansa). Lenni's mother turns up suddenly and finds

<sup>9</sup> The *sceneggiata napoletana* was a popular genre alternating songs with acting and presenting a monologue called "melologue". It developed around the 1920s till the 1940s. Its importance decreased soon after the Second World War and witnessed a revival in the 1970s. Its main themes are: love, betrayal and honour - developed in the underworld of gangsters - represented through three main human types: *isso* (he), the hero; *essa* (she), the heroine; *o malamente* (the bad one, the villain), the antagonist. Well defined characters are also the co-protagonists: *'a mamma*, the second woman; *'o nennillo* (the little one), the child of the main couple.

<sup>10</sup> This is what Stancanelli wrote on 12/12/01: «[...] Ho detto a Monica fai il tuo film, scegli il tuo marmo da sventrare. [...] Benzina, il film, è stato per me un meraviglioso gioco crudele [...]»; [http://www.kinematrix.net/articoli/benzina\\_stancanelli.htm](http://www.kinematrix.net/articoli/benzina_stancanelli.htm). Last accessed on 08/10/2016.

out about her daughter's relationship with this "filthy" woman. She tries to drag Lenni back home but Stella takes action and in the heat of the moment accidentally kill's the woman. The lovers can't call the police and decide they must flee in order to stay together and drive the corpse around for most of the night.

Both the structure and content of the story immediately appeared heavily indebted to Ridley Scott's *Thelma and Louise* released in 1991. The most evident difference - along with the quality of the acting - resides in the fact that *Benzina* developed the lesbian undertext of the American movie, already fully developed, just a few years earlier, in another American production: *Bound* (1996) with Jennifer Tilly and Gina Gershon, as also highlighted by Jamie Russell in his review:

*Thelma & Louise* meets *Bound* with an Italian twist, in this lesbian thriller. It's a laudable attempt to play the Wachowski brothers at their own game, but it's hampered by a frustratingly underdeveloped script that juggles matricide, ghosts, and Sapphic desire while remaining doggedly less than the sum of its parts<sup>11</sup>.

Again, the main thing in this movie is the way lesbian women are depicted and how they try to interact with the hostile world which tries to force them to stay apart, because members of different social classes. If they decide otherwise, if they want to stay together they acquire a new identity, become dirty lesbians, *par force* criminal, opposed to the beauty of the mother representing the old middle-class, patriarchal world.

	<u>Lenni:</u>	<u>Stella:</u>
Women (re)acting together against the dominant culture's gender expectations shouldn't be:	<ul style="list-style-type: none"> <li>- messing around with people of a lower class</li> <li>- a worker in a gas station</li> <li>- lesbian</li> <li>- a criminal</li> <li>- glad for the death of her mother</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- lesbian</li> <li>- independent</li> <li>- dressing like a man</li> <li>- killing her lover's mother</li> <li>- dragging her lover into crime</li> </ul>

Based on a true story spread through word of mouth around Sicily, *Viola di Mare* (2009) - translated into English as *Purple Sea*, title that erases all its ambiguous connotations - is based on the novel *Minchia de Re* by Giacomo Pilati.

In Italian *viola di mare* is the name of a fish: the *Coris Julis* or Mediterranean Rainbow Wrasse, a fish that changes sex midway through its life

<sup>11</sup> Jamie Russell, *Benzina* (Gasoline), 11/11/2003. [http://www.bbc.co.uk/stoke/films/reviews/a\\_f/benzina.shtml](http://www.bbc.co.uk/stoke/films/reviews/a_f/benzina.shtml). Last accessed 08/10/ 2016.

cycle and passes from a feminine phase - when it's called *donzella* (damsel) - to a masculine phase - when it's called *minchia de re* (king's penis).

*Viola di Mare* tells about a romance between two women. Set in the Sicily of the nineteenth century, it tells the story of Angela and Sara. The two women fall in love and in order to keep secret their relationship, that is causing embarrassment to their families, Angela's parents decide to blackmail the priest of the island - who holds a secret - and have him declare publicly that he made a mistake at Angela's birth. Angela's name is then changed into Angelo who, from now on, must dress like a man. The two women marry and Angelo, in order to give Sara a child, to shed her identity as a woman, asks a male friend to lay with her wife. Unfortunately, this latter dies giving birth to the child.

<p>Women (re)acting together against the dominant culture's gender expectations shouldn't be:</p>	<p><u>Angela:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- a rebellious daughter</li> <li>- an active woman</li> <li>- lesbian</li> <li>- dressing like a man</li> <li>- marrying another woman and wish to have a family</li> <li>- "sharing" her wife with another man</li> </ul>	<p><u>Sara:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- lesbian</li> <li>- marrying another woman</li> <li>- having sexual intercourse with men</li> <li>- having children with another man</li> </ul> <p>The "normal" woman gone bad must die, it doesn't matter how</p>
---	---	--

Donatella Maiorca's film, though in the line of the European tradition of women passing as men, has received lots of praise from the mainstream critics and audience.

Supported by the Ministry for Arts and Culture and Sicily Film Commission, the movie won the Nice Film Festival in 2009 and was later presented at the Rome International Film Festival<sup>12</sup>. It would have been great if the movie had had a happy ending, something like «the two women left the island to live together somewhere over the rainbow». As showed by the figure Sara, the "good woman turned bad", has to die because of the so-called poetical justice: she is lesbian, she "cannot" be a mother, but she "wants" to be a mother. Ok. She "will be" a mother, but a "dead" mother.

<sup>12</sup> This movie's international success is probably due to the fact that it was produced by Maria Grazia Cucinotta, at the time one of the most famous Italian actresses for her roles in *Il Postino* (1994) and, as Bond Girl, in *The World Is Not Enough* (1999).

It is quite significant that in the final scene of the movie, Angela walks into the church holding the baby wearing a black dress and accompanied by Tommaso, the baby's biological father.

Now, why do the creators of such stories as the one considered in my contribution, still need/have to depict lesbian women in such a way at the beginning of the twenty-first century?

I think this peculiar approach also depends on one key factor, totally ignored by reviewers and critics: the religious subtext of the three movies.

In *Immacolata e Concetta* this reference is made explicit in the title, already, but there is, really, an important moment in the movie I would like to draw your attention to: when Immacolata's daughter is in hospital and is about to die, her mother clearly taking it as a sign, a punishment for her sinful life, decides to pray to God to save the child's life and asks her female lover to accompany her to a famous monastery. Her daughter lives but she now needs expensive treatments. Immacolata accepts Don Ciro's money to send her to a special institute exchanging "the favour" with sexual intercourse with him, sacrificing her love for Concetta.

In *Benzina*, during the night the two girls bump into a peculiar character, a Catholic priest who's just celebrated the wedding of the woman he's been in love with for years. He's depressed and a heavy drinker but while in the car, pronouncing his discourse about true love, he performs a sort of fake wedding ceremony between Lenni and Stella.

In *Viola di Mare*, finally, the seduction scene takes place during a religious procession. Further, the progress of the story is totally dependent on the decision of the priest who changes Angela's name into Angelo and convinces the people of the island he's really a man. Most important, though, is the peculiar reading of a biblical story offered in this movie. In the Bible, it is Sarah, Abraham's wife, who changes her name and prays to God to send her a child and to deliver her from the Pharaoh in Egypt. God then sends an *Angel* - Angelo in Italian - who must strike the king whenever he attempts to touch Sarah. Furthermore, Sara at the beginning of the story seems unable to have children and asks a servant, Agar, to lay with her husband in order to have a baby - which she eventually has, as a reward from God, at the age of ninety.

According to my reading then, it is possible that the authors of the stories discussed in this paper, had clearly in mind the context in which they were producing their texts, and whom they were producing those texts for, that is a mainstream, Italian audience.



## GLI AUTORI DEL VOLUME

BRAGA, ISABEL M. R. MENDES DRUMOND: Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras; Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora.

BRAGA, PAULO DRUMOND: Cátedra Infante D. Henrique para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização; Cátedra Convidada Fundação para a Ciência e a Tecnologia; Universidade Aberta.

CIOCCA, ARIANNA: Università degli Studi Internazionali di Roma.

CORSI, RITA: Università degli Studi della Toscana.

DE CAPRIO, FRANCESCA: Università degli Studi della Toscana.

FILIPPINI, BIANCA MARIA: Docente di ricerca in studi iranici presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"; Specialista e traduttrice di letteratura persiana.

LOPES, MARIA ANTÓNIA: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

MATTIOLI, MASHA: Università degli Studi della Toscana.

MELCHIORRE, SONIA: Università degli Studi della Toscana.

PELLICCIA CARLO: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar - Centro de Humanidades - Universidade Nova de Lisboa.

PIFFERI, STEFANO: Università degli Studi della Toscana.

RINALDI, AZZURRA: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

RITA, ANNABELA: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

ROSSI, MARIA ANTONIETTA: Università degli Studi Internazionali di Roma; Libera Università Maria Santissima Assunta di Roma.

RUSSO, MARIAGRAZIA: Università degli Studi Internazionali di Roma, Responsabile cattedra "Pedro Hispano".



## INDICE

Prefazione	5
<i>Maria Antonietta Rossi</i> Introduzione	7
<i>Mariagrazia Russo</i> Questioni di genere: un approccio alla lingua portoghese tra norma e uso	13
<i>Maria Antónia Lopes</i> Estereótipos de “a mulher” em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)	27
<i>Arianna Ciocca</i> Analisi conversazionale delle sequenze narrative orali della Regina Zingha (1583-1663) nell’ <i>Historica Descrizione de’ tre regni di Congo, Matamba et Angola</i> di Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo (1621-1678)	45
<i>Francesca De Caprio</i> Maria Casimira Sobieska (1641-1716) promotrice della vita politica sociale e architettonica romana: l’arco della Regina	57
<i>Isabel M. R. Mendes Drumond Braga</i> Illnesses and Death of Maria Francisca Isabel of Savoy (1646-1683), Queen of Portugal	73
<i>Paulo Drumond Braga</i> Morte e memória de uma Rainha de Portugal: Maria Sofia Isabel de Neuburgo (1666-1699)	93
<i>Carlo Pelliccia</i> Le donne nel <i>Seiyō Kibun</i> (1715) di Arai Hakuseki nella traduzione italiana di Lorenzo Contarini	109
<i>Stefano Pifferi</i> Tra <i>Lettere e Journey</i> : la rifrazione della società portoghese nello sguardo di Giuseppe Baretti (1719-1789)	145
<i>Maria Antonietta Rossi</i> La letteratura infantile nel XIX secolo: il ruolo della donna nei <i>Con- tos</i> di Guerra Junqueiro (1850-1923)	159

<i>Masha Mattioli</i> <i>Ma soeur exquisite: un certain regard sur la femme dans la poésie de Léopold Sédar Senghor (1906-2001)</i>	171
<i>Annabela Rita</i> Natália Correia (1923-1993): entre Circe e Sacerdotisa	179
<i>Azzurra Rinaldi</i> Voci femminili in Paulina Chiziane (n. 1955): costruzione di un'identità	191
<i>Bianca Maria Filippini</i> Vita e scrittura femminile nell'Iran contemporaneo: lo straordinario caso di Faribā Vafi (n. 1962)	205
<i>Rita Corsi</i> Caccia alle streghe: il caso di Tituba, strega nera di Salem (1986)	215
<i>Sonia Maria Melchiorre</i> Unconventional women in three contemporary italian movies: <i>Immacolata e Concetta</i> (1980), <i>Benzina</i> (2001) and <i>Viola di Mare</i> (2009)	229



FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI GIUGNO 2017