María-Milagros Rivera Garretas

Si fa storia quando si dà senso a ciò che si vive

I.

Che cosa voglio dire con "vivere dando senso"? Mi riferisco ai momenti di essere che illuminano l'esperienza e la illuminano diventando lingua materna.[1] Ritengo che la lingua materna sia inseparabile dall'esperienza umana, ma so, perché l'ho vissuto e lo vivo, che non sempre l'esperienza umana è lingua materna, non sempre vi accede, non sempre si lascia condurre dalla sua impronta d'amore e di fiducia, dalla sua capacità di dire ciò che è, anzi. Tra l'esperienza vissuta e la lingua materna c'è - penso - uno iato, un buco piccolo ma infinito da cui nascono, come da una bocca delle viscere,[2] il pensiero dell'esperienza e anche la storia non astratta, la storia che non si è separata dalla vita, la storia che chiunque può fare. Salvare questo iato, riconoscerlo, non coprirlo con il già detto, è salvare la storia vivente. Quella storia che tanto piace leggere e così poche volte si riesce a scrivere.

A partire dal XX secolo, il testo che mette in parole il senso dei momenti di essere lo chiamiamo scrittura femminile.

La scrittura femminile si distingue dalla scrittura e basta per la sua capacità di spostare barriere del simbolico in un contesto storico concreto.[3] Chiamo, con altre,[4] barriera del simbolico l'ostacolo o l'insieme di ostacoli che impediscono alla gente di un'epoca e di una cultura di mettere liberamente in parole la realtà vissuta: che impediscono, pertanto, di fare di certi vissuti ciò che Maria Zambrano chiamò "epifania della realtà".[5] A una creatura umana la difficoltà di mettere liberamente in parole la realtà vissuta genera sofferenza. È una sofferenza ben conosciuta, che nelle donne e in alcuni uomini solitamente si mostra nel corpo. Si mostra con i delicati sintomi dell'isteria - che è una maniera saggia di convertire il corpo in testo in mancanza delle parole per dire qualcosa di vissuto che ne ha bisogno per lasciarmi in pace - o, in casi estremi, con i sintomi della psicosi. È così perché la creatura umana è un essere simbolico, un essere che parla, che ha bisogno di senso e di lingua materna per continuare a vivere.

Invece lo spostamento di barriere del simbolico porta felicità. Porta felicità alla gente in generale perché allarga il loro mondo, aprendo il respiro e rinnovando la speranza. Porta felicità a chi sposta la barriera perché fornisce l'occasione di mettere a disposizione di chi lo voglia il nuovo che lei o lui porta al mondo, dato che ogni creatura umana che nasce porta qualcosa di nuovo al mondo comune e non vuole andarsene senza trasmetterlo. Il qualcosa di nuovo è un lascito di senso, che può essere fatto di parole, parole che, a volte, sono racconti, sono storia.

---

1 Sulla lingua materna, Chiara Zamboni, *Parole non consumate. Donne e uomini nel linguaggio,* Napoli, Guido Liguori, 2001.

2 *La boca de las entrañas* (La bocca delle viscere) è il titolo di un'istallazione di Eugènia Balcells.

3 Ho cominciato a pensare questo in *La scrittura femminile: un fantasma ricorrente*, traduzione di Clara Jourdan, "DWF" 36-4 (1997), 37-49 [*La escritura femenina: un fantasma recurrente,* "GénEros" 9-27 (junio 2002) 5-11]. Si può vedere anche il mio *Weibliches Schreiben bei Teresa von Ávila*, in Ingeborg Nordmann, Antje Schrupp e Mechtild M. Jansen, eds., *Weibliche Spiritualität und politische Praxis*, Rüsselsheim, Christel Göttert Verlag, 2004, 37-53.

4 Per esempio, Clara Jourdan in *Cuando el derecho se convierte en una barrera simbólica,* "DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual" 33 (2007), 19-26. La rivista DUODA si può consultare liberamente in http://www.raco.cat/index.php/DUODA

5 María Zambrano, *El hombre y lo divino,* (1955), Madrid, Siruela, 1991, 245 (*L'uomo e il divino*, trad. di Giovanni Ferraro, Roma, Edizioni lavoro, 2001).

Per parecchi decenni, in Occidente, abbiamo creduto che l'ostacolo principale che intercettava l'espressione di nuovo significato era l'oppressione di un essere umano da parte di un altro. Si pensava che l'oppressione non lasciasse dire ciò che doveva essere detto da ciascuno. Per questo abbiamo lottato molto per la libertà di espressione. Oggi, tuttavia, c'è un confuso timore della libertà di espressione, perché abbiamo sperimentato - specialmente in forma di scontro senza via d'uscita tra l'Occidente e l'Islam - che può distruggere tessuto relazionale e in questo modo essere un ostacolo alla libertà.

Come se alla nostra idea occidentale di libertà d'espressione mancassero umiltà e passività. Come se la nostra idea di libertà d'espressione - devitalizzata senza sapere perché - stesse diventando una barriera simbolica.

La scrittura femminile sposta barriere del simbolico irrompendovi dentro con una stramberia (*disparate*).[6] La parola *disparate* è un'alterazione di *desbarate*, "scompiglio", ed è questa la sostanza di senso che trasmette: uno sproposito che scompiglia il pensiero ordinato e conveniente, permettendo di distinguere in esso ciò che è vivo da ciò che è morto e viene ripetuto per abitudine, attenendoci al meccanismo della ripetizione - all'abitudine - per non dimenticare che adesso lì c'è un problema, un ostacolo alla libertà.

Il pensiero delle donne del nostro tempo ha lasciato dette alcune stramberie che hanno messo sottosopra la cultura e hanno vivificato la politica contemporanea, in particolare la politica sessuale, che è il fondamento della politica.[7] Tra queste: "Il mio corpo è mio", o "Tra me e me, e tra me e il mondo, una donna", o "La fine del patriarcato",[8] senza escludere la stessa espressione "écriture feminine" (scrittura femminile).[9] Recentemente, Luisa Muraro ha aggiunto "Il Dio delle donne".[10] Il Dio delle donne è qualcosa che accade o può accadere nelle relazioni - per questo lei parla di "contingenza di Dio" (da contingere, "toccare", "succedere")[11] - aprendole di nuovo all'infinito, cioè liberandole dal meccanismo della ripetizione. Come capita, ad esempio, nell'esperienza unica e correntissima per una donna di restare incinta.

Si potrebbe dire che la scrittura è femminile quando il Dio delle donne vi accade: quando accade nelle relazioni che si danno tra chi scrive, il reale e la capacità di dire di chi scrive. E nasce una invenzione simbolica.

II.

Il Dio delle donne accade, pertanto, nella storia. Questo non gli toglie infinitezza - l'infinitezza di una risorsa imprevedibile e inesauribile - dato che il suo accadere è indipendente dalla volontà. Per me è questo il senso principale dell'idea di Dio di un'altra teologa femminista del nostro tempo, Ina Praetorius, che ha scritto che Dio è *senso indisponibile*.[12] La scrittura femminile, spostando barriere del simbolico, mette al mondo senso indisponibile, senso fino ad allora non disponibile. Dell'importanza del senso per l'esistenza umana abbiamo preso coscienza nel XX secolo, quando ci siamo rese conto che ne avevamo bisogno per vivere, non meno del benessere economico. Dalla famosa opera *No logo* della pensatrice Naomi Klein[13] si deduce che, oggigiorno,

6 Mi ha suggerito questa connessione quello che ha detto Luisa Muraro durante l'incontro: *Diálogo sobre el libro 'El Dios de las mujeres',* trascritto in "DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual" 34 (2008), 227-244.

7 Vi ho accennato in *La política sexual,* in Núria Jornet i Benito, Teresa Vinyoles Vidal, María-Milagros Rivera Garretas, Blanca Garí, Mª del Carmen García Herrero e Mª Elisa Varela Rodríguez, *Las relaciones en la historia de la Europa medieval,* Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, 139-204.

8 Questa espressione si trova in Libreria delle donne di Milano, *È accaduto non per caso*, "Sottosopra", gennaio 1996, 1.

9 Che è di Hélène Cixous, per esempio in *Entre l'écriture,* Paris, Des Femmes, 1986.

10 Luisa Muraro, *Il Dio delle donne*, Milano, Mondadori, 2003.

11 *Ibidem*.

12 Ina Praetorius, *La filosofia del saper esserci. Per una politica del simbolico*, traduzione di Traudel Sattler, "Via Dogana. Rivista di pratica politica" 60 (2002), 3-7, 6.

13 Naomi Klein, *No logo*, Milano, Baldini & Castoldi, 2001.

se non troviamo nel nostro mondo senso disponibile che ci vada bene, che soddisfi quella sete segreta, cerchiamo di comprarlo, riempiendoci il corpo di nomi estranei, di loghi e marchi commerciali. E continuiamo a cercare.

Una maniera di cercarlo è scrivere e leggere storia. Ma non qualunque tipo di storia porta al mondo senso disponibile. Dalla fine degli anni Ottanta del XX secolo, in Occidente viviamo una grande crisi quanto alla lettura di saggi storici, a cui va sostituendosi un grande interesse per la lettura di romanzi storici.[14] Penso che questa crisi derivi dal fatto che il saggio storico ormai non aiuta a fare epifania della realtà, cioè non porta alla luce realtà vissuta, non porta senso indisponibile che mi permetta di intenderla e goderla al presente. In altre parole, il saggio storico non esprime più - o quasi - l'accadere del Dio delle donne nei rapporti umani e sociali, rapporti profondamente modificati dalla rivoluzione femminile del XX secolo. Come se gli autori e parecchie autrici dei saggi storici avessero perduto la speranza che alla società possa accadere qualcosa, in particolare qualcosa di fortunato, qualcosa di non terrificante.

Perché è successo questo? Per eccesso di fede - specialmente tra alcune o parecchie storiografe - nell'oggettività e nelle ideologie. Le ideologie riempiono quello che Luisa Muraro ha chiamato "il centro vuoto di ogni parola", cioè il buco che, in tempi o in luoghi senza Dio delle donne, è l'impronta di lui o di lei che resta, un buco o una impronta che, di colpo, ci diventa percepibile quando qualcuno dice una stramberia felice. E ci diventa allora percepibile non come vuoto che porta al nichilismo ma come niente, niente che è in realtà passo, passaggio a un'altra cosa, a qualcosa di reale.[15] Toccare realtà è l'esperienza più grata che mi sia stato dato di conoscere.

Ed è stata per me un'esperienza grata perché ho avuto la fortuna di non vivere nessuna guerra. Può capitare che la perdita di realtà che comporta l'assenza prolungata del Dio delle donne nelle relazioni che stabiliamo porti a una disperazione tale che una guerra possa sembrare un bagno di realtà. Ne sono esempi epoche come la fine del Medioevo (con la sua Guerra del Cent'anni, terminata da Giovanna d'Arco) o il XX secolo, terminato con la fine del patriarcato.[16]

L'oggettività - che non va confusa con la fedeltà alle fonti e la valutazione critica della loro origine e trasmissione, che diamo per scontate da un secolo a questa parte - separa l'esperienza umana vissuta dallo storico o dalla storica dalla storia che scrive. Nella distanza che l'oggettività impone si perde il legame - un legame che nella vita è indissolubile - tra ciò che avviene e le donne o uomini che vivono e riferiscono gli avvenimenti. Il risultato dell'oggettivazione dell'esperienza sono testi pieni di avvenimenti senza Dio, senza il Dio delle donne, cioè testi incapaci di registrare ciò che veramente accade e distingue il presente dal passato, dato che ciò che distingue il presente dal passato è proprio quello che accade nelle relazioni quando Dio passa per il buco vuoto delle parole. Sono testi che, senza questo, non dicono, in realtà, nulla, o nulla di degno di essere letto. Sono testi senza corpi, perché manca loro la carne o materia viva di ciò che fu suscitato dalla storia nel corpo di chi visse e/o di chi racconta quella storia. Sono testi che non portano luce alle viscere.

La scrittura femminile della storia esplora il vissuto personale femminile o maschile degli avvenimenti insieme al loro accadere, senza separazioni. Perciò racconta quello che è successo con parole che esplorano i sentimenti suscitati dagli avvenimenti vissuti. Questo però non fa della loro storia un ulteriore esempio della vituperata storia soggettiva. Perché le loro autrici (senza escludere autori), come felice conseguenza del non essere state secolarmente né soggette della Storia né aspiranti tali, scrivono libere dalla pesante antinomia oggettivo/soggettivo. Quello che esse (e a volte essi) scrivono sono testi che contengono corpi, testi che leggiamo con entusiasmo un secolo dopo l'altro perché camminano sul bordo dell'isteria senza caderci dentro: cioè perché sono testi

14 Ho toccato questa idea in *Come in un romanzo storico*, trad. di Clara Jourdan, in Annarosa Buttarelli, Luisa Muraro e Liliana Rampello (a cura di), *Duemilaeuna. Donne che cambiano l'Italia.* Milano, Pratiche Editrice, 2000, 279-283.

15 Luisa Muraro, *Il Dio delle donne*, cit., p. 94. Si veda anche la poesia *Le tre parole più strane:* "Quando pronuncio la parola Futuro, / la prima sillaba già va nel passato. / Quando pronuncio la parola Silenzio, / lo distruggo. / Quando pronuncio la parola Niente, / creo qualche cosa che non entra in alcun nulla." (Wislawa Szymborska, *Attimo,* a cura di Pietro Marchesani, Milano, Scheiwiller, 2004, 30-31).

16 La fine del patriarcato fu nominata nel 1995 dalla Libreria delle donne di Milano, sul numero 23 della rivista "Via Dogana" (settembre-ottobre).

con echi delle viscere, non testi scritti nel corpo ma neppure separati da esso. Sono testi che ci toccano con la loro realtà messa finalmente in parole. E per questo innamorano.

Per mettere in parole la realtà vissuta, le storiche hanno usato molto Dio e il soprannaturale Tra il 1700 e la fine del XX secolo - cioè tra la fine della caccia alle streghe e la fine del patriarcato - tale uso di Dio e del soprannaturale nella scrittura della storia fu sufficiente a togliere autorità al loro racconto, e devo dire che io stessa reagisco ancora, davanti a tale uso, con sospetto e con disagio, come se si mescolassero cose di ordini diversi, cose che sembra non si possano mescolare. E tuttavia, se non riempio con il mio sospetto "il centro vuoto di ogni parola" può capitare che attraverso questo passi non un Dio qualunque ma il Dio delle donne, che non ha riguardi. Può capitare che usino Dio per esprimere qualcosa che è accaduto nelle relazioni, scompigliandole. Come scompigliano una disavventura o una felicità, senza per questo smettere di essere storia.

Andrò ora a sottoporre a verifica queste idee con testi storici scritti da donne. Userò esempi del XV secolo, perché fu un tempo di cambio di civiltà, come lo è il nostro. Fu un tempo di transizione alla modernità e di indurimento del patriarcato. Oggi viviamo in una postmodernità in cui la fine del patriarcato sta partorendo una civiltà ancora senza contorni precisi.

III.

C'è un testo affascinante della storia della Castiglia di Pedro I, Enrique II, Juan I e Enrique III che esprime che cosa sia la scrittura femminile della storia. Sono le *Memorie* dettate a Cordova a uno scrivano pubblico della città, tra il 1401 e la metà del 1404,[17] da Leonor López de Córdoba (Calatayud 1362/63-Cordova 1430). Il testo narra la prima metà, approssimativamente, della vita della sua autrice, dalla nascita all'inizio - nel maggio del 1404 -[18] della sua tappa come favorita o persona di fiducia della regina Caterina di Lancaster e di suo marito il re Enrique II, regina e re il cui matrimonio, celebrato nella cattedrale di Palencia nel 1386 - un matrimonio che li avrebbe resi i primi principi di Asturie - preparò la riconciliazione tra la dinastia di Pedro I (Caterina era nipote di Maria de Padilla) e la dinastia Trastámara (Enrique III era nipote di Enrique II). Questo testo è la prima autobiografia conosciuta in lingua castigliana.

L'erudizione critica del XIX secolo e inizi del XX apprezzò le *Memorie* di Leonor López de Córdoba perché si rendeva conto che potevano confermare la veridicità delle circostanze di avvenimenti e personaggi citati nel testo (che a grandi linee coincide, a volte migliorandolo, con quanto raccolto nelle Cronache di Castiglia).[19] Invece la storia sociale propria del XX secolo perse interesse per questa breve ma variegata opera, in parte per l'appartenenza di classe di Leonor - l'alta nobiltà - ma soprattutto, penso, precisamente per la perplessità della storia sociale rispetto alla scrittura femminile. Il fatto è che la scrittura femminile non ci sta nel paradigma del sociale, dato che eccede ciò che esso può spiegare.[20]

La storia sociale ebbe il merito di spostare l'attenzione principale della storiografia dall'individuale al collettivo, al fine di servire alla coscientizzazione e alla lotta per ridurre le enormi diseguaglianze sociali provocate dagli imperialismi moderni dentro e fuori l'Europa. Questo la portò ad avere come principale referente ermeneutico il potere sociale e le strategie per ottenerlo o abolirlo da parte di alcuni, e per conservarlo o aumentarlo da parte di altri. Al raggiungimento di questi obiettivi, tuttavia, noi donne ci siamo dedicate poco nel corso della storia, e non solo perché non potevamo, bensì, molto significativamente, perché non lo volevamo. È questo il motivo per cui

17 Argomento questa data, che proviene dallo studio comparativo dell'iscrizione funeraria dettata da Leonor a uno scrivano pubblico di Cordova e che fu realmente fatta incidere dalla figlia e dal figlio nella sua cappella della Trinità nella chiesa conventuale di San Paolo di Cordova, in *La vida de las mujeres: entre la historia social y la historia humana,* in Flocel Sabaté e Joan Farré, eds., *Medievalisme. Noves perspectives,* Lleida, Pagès editors, 2003, 109-120.

18 *Ibidem*, p. 117.

19 Fornisco un'edizione critica delle *Memorie* di Leonor López de Córdoba nella *Biblioteca Virtual Duoda,* http//:www.ub.edu/duoda/

20 Ho accennato a questa questione in *La vida de las mujeres: entre la historia social y la historia humana,* cit., p. 109-116.

la parte più interessante dell'esperienza femminile eccede e deborda la storia sociale, che manca di parole per dirla.

La scrittura femminile mette in parole proprio l'esperienza umana che non sta nella storia sociale. La mette in parole andando oltre - non contro - la storia sociale, dato che andare contro la storia sociale - a parte che sarebbe assurdo - tornerebbe a ridurla a dialettica, togliendole il femminile che è in essa. È così perché noi donne facciamo parte del sociale e al tempo stesso, inscindibilmente, ne debordiamo. Ne debordiamo con il famoso "di più" femminile che tanto ha intrigato celebri analisti politici o delle anime.

Una delle pratiche di cui la scrittura femminile si è servita per cercare di mettere in parole l'esperienza umana che eccede il sociale è quel curioso ricorrere a Dio e al soprannaturale a cui ho accennato prima. Un'altra pratica è quella di scompigliare con invenzioni simboliche (stramberie) i confini storici dell'antinomia pubblico/privato, antinomia importantissima nella storia e nel paradigma del sociale e, sfortunatamente, fondamentale per l'esistenza del patriarcato. La terza consiste nel cercare di far sì che la storia riscatti e redima il presente da delitti del passato la cui memoria pesa talmente che la stessa memoria - per di più irrinunciabile - mette a rischio la pace e la convivenza politica, intendendo la pace non come assenza di guerre (che minacciano sullo sfondo), ma come la condizione propria della vita umana.

Le *Memorie* di Leonor López de Córdoba sono una testimonianza di queste tre pratiche. Tutte e tre le servirono per dire un'esperienza di vita difficilmente dicibile e anche per soddisfare il suo desiderio che la Storia non ne falsasse né banalizzasse il senso principale, dato che dimenticare o tacitare quell'esperienza non poteva.

Dell'uso da parte di Leonor López de Córdoba di Dio e del soprannaturale per dire qualcosa di non detto, segnalo il suo ricorrere alla Vergine Maria, ai sogni, a Dio Padre e al Cristo crocifisso. In tutti i casi, il ricorso non è né retorico né liberatorio né consolatorio ma radicalmente commerciale. È questa, su questo punto importantissimo, la sua invenzione simbolica: la Vergine Maria, Dio padre, Gesù Cristo, sono i suoi interlocutori in uno scambio dispari, scambio che si dà in un mercato a cui lei porta tutto ciò che ha e tutto ciò che è, un mercato in cui tutto è possibile, tutto può accadere. Dato che noi donne portiamo tutto al mercato.[21] Così, la Vergine le procura case quando lei, dopo aver vissuto diciassette anni, con tutta la famiglia, in casa di sua zia donna María García Carrillo, ne ha assolutamente bisogno, per dignità e perché la convivenza lì è conflittuale. Scrive: "L'altro giorno che non restava che un giorno dall'aver finito la mia orazione, sabato, sognavo di passare per Sant'Ippolito all'alba: vidi lungo il muro del cortile un arco molto grande e molto alto, e che entravo io di lì e coglievo fiori della Sierra e vedevo un cielo molto grande. E, in questo, mi svegliai: ed ebbi speranza nella Vergine Santa Maria, che mi avrebbe dato una casa". E, più avanti: "E, datomi il possedimento, aprii una porta nel posto e luogo dove avevo visto l'arco che la Vergine Maria mi mostrò. [...] E [...] aprii la porta in quel luogo dove io volevo. E ritengo che, per quella carità che feci di crescere quell'orfano nella fede di Gesù Cristo, Dio mi ha aiutato a darmi quell'inizio di casa". Concludendo, riferendosi alla Vergine: "E Lei mi diede casa e case, per la sua misericordia migliori di quanto io meritassi".[22]

Uno sguardo morale o un teologo ecclesiastico o tridentino forse disprezzerebbe il rapporto di Leonor López de Córdoba con Dio e con il soprannaturale, confondendolo con l'acquisto di indulgenze e benefici ecclesiastici, comune tra gli uomini. E tuttavia questo è il rapporto con Dio della mistica del desiderio, della teologia in lingua materna o della grande mistica beghina, che sono alcuni dei nomi che sono stati dati alla teologia mistica di donne e scrittrici come Hadewijch di Anversa o Margherita Porete (m. 1310). Sono loro che ai nostri tempi hanno ispirato a Luisa Muraro molto del libro *Il Dio delle donne*. È questa la teologia che è capace di capire che Leonor López de Córdoba portava al mercato il suo bisogno assoluto e il suo enorme desiderio, bisogno e desiderio che erano di realtà, di smettere di continuare a vivere "come se", e riceveva in cambio modificazioni dei suoi rapporti tanto significative da cambiarle la vita. E che, scrivendolo nelle sue *Memorie*, portava alla Storia e alla lingua - nel suo presente e, forse, in quello di chi la legge - il Dio

21 Questa idea in *È accaduto non per caso*, cit.

22 Leonor López de Córdoba, *Memorias,* in *Biblioteca Virtual Duoda,* http//:www.ub.edu/duoda/, cap. 22. 26. 27.

delle donne. È questo che fa della sua autobiografia un'opera in lingua materna, non il fatto che la dettasse in castigliano, la sua lingua materna.

Per questo la sua scrittura è piena di momenti di "timore e tremore", i segni che indicano il presentarsi dell'esperienza mistica. Basta leggere la sua opera in classe per verificarlo anno dopo anno. Il timore e il tremore diventano insopportabili quando per Leonor arriva il momento di portare al mercato la vita del figlio primogenito, Juan Fernández de Hinestrosa. Nel tempo, è il momento in cui, mentre stavano a Santaella durante l'epidemia di peste del 1400, il bambino - che aveva allora dodici anni e quattro mesi - va dalla madre a dirle che non c'è nessuno a vegliare quella notte suo fratello adottivo Alonso, il giovane che aveva portato la peste in paese e che da bambino era stato raccolto da Leonor durante l'assalto al ghetto di Cordova. Si diede allora la seguente riflessione e il seguente dialogo tra madre e figlio:

E io, che avevo molta devozione per queste parole, pregavo questa orazione tutte le sere pregando Dio che volesse liberare me e i miei figli; o che, se dovesse prendersene qualcuno, si prendesse il maggiore perché era molto malaticcio. E Dio volle che, una notte, non trovavo chi vegliasse quel ragazzo malato perché erano morti tutti quelli che fino ad allora lo avevano vegliato. E venne da me quel figlio mio, chiamato Juan Fernández de Hinestrosa come suo nonno, che aveva dodici anni e quattro mesi, e mi disse: *Signora, non c'è chi vegli Alonso questa notte*. E gli dissi: *Vegliatelo voi, per amor di Dio*. E mi rispose: *Signora, adesso che gli altri sono morti, volete che uccida me?* E io gli dissi: *Per la carità con cui io lo faccio, Dio avrà pietà di me.* E mio figlio, per non disubbidire al mio ordine, andò a vegliarlo; e, per i miei peccati, quella notte prese la peste, e un altro giorno lo seppellii. E il malato poi visse, essendo morti tutti quelli che ho detto.

E donna Teresa, moglie di don Alfonso Fernández, mio cugino, si irritò moltissimo perché mio figlio moriva in tale circostanza a casa sua; e, con la morte in bocca, ordinava che lo mettessero fuori. E io ero così trafitta di dolore che non potevo parlare dell'umiliazione che mi facevano quei signori. E il mio povero figlio diceva: *Dite alla mia signora donna Teresa che non mi mandi via, che fra poco la mia anima salirà al cielo.* E quella notte morì. E fu sepolto in Santa Maria dell'Incoronata, che si trova fuori del borgo, perché donna Teresa mi teneva rancore, e io non sapevo perché, e comandò che non lo seppellissero all'interno del borgo.[23]

Senza il ricorso a Dio e all'amore di Dio ("Per la carità con cui io lo faccio, Dio avrà pietà di me") questo dialogo sarebbe risultato indicibile e l'esperienza che registra impraticabile e insalvabile, nel XV secolo come nel XXI, anche se oggi non ricorriamo a Dio ma alla legge e alla scienza, corrispondenti presunti garanti del simbolico nell'Europa cristiana (Dio) e nell'attualità (la legge e la scienza). Ma pur con il ricorso a Dio, il dialogo ci lascia tremanti. C'è un "di più" che resta sospeso in aria. Consiste nel fatto che indoviniamo che Dio non lo vorrebbe, ma la madre forse sì. È quest'ultima cosa ciò che Leonor rende dicibile. Informa che lei, e non Dio Padre, è l'autrice del corpo di suo figlio e la sua amministratrice. Informa che l'ordine simbolico è della madre. E riesce a continuare a essere viva. Ci riesce - penso - perché, rendendola dicibile, dà alla sua esperienza esistenza simbolica. In altre parole, ha redento e salvato questa esperienza, è riuscita a far sì che, passando per il buco vuoto delle parole con cui riesce a dirla, smetta di divorare le sue viscere. È riuscita a salvare l'esperienza di una donna qualunque che è madre e assume sia la propria condizione di autrice e amministratrice della vita che dipende da lei (fintanto che vi dipende), sia quella di garante dell'ordine simbolico che lei stessa insegna.[24] Una donna, pertanto, che sceglie il suo corpo di donna, con tutto quello che comporta.

23 *Ibidem*, cap. 34-35.

24 Su questa questione si può vedere il mio *Riscattare e redimere il presente,* trad. di Clara Jourdan titolo *In realtà*, in Annarosa Buttarelli e Federica Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza,* Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2008, 19-27, in Annarosa Buttarelli e Federica Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza,* Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2008, 343-357 [*La historia que rescata y redime el presente,* "DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual" 23 (2007) 27-39; *History that rescues and redeems the present,* "Imago Temporis. Medium Aevum" 1 (2008)].

Ricorrere a Dio è dunque, qui, un modo di spostare una barriera simbolica. È un modo di riconoscere e approfittare del buco, piccolo ma infinito, che ogni essere umano che viene al mondo trova tra ciò che è già interpretato e ciò che è da interpretare. È pertanto il modo di pensare l'esperienza, di dare sostanza a un pensiero dell'esperienza.[25] È il modo di lavorare con le parole - e di lasciarle lavorare in me - affinché il pensiero del mio tempo non resti indietro rispetto al presente.[26] Il pensiero di un'epoca resta indietro rispetto al presente quando ignora il pensiero delle donne.

Per fare questa difficilissima operazione e sopravvivere - è difficilissimo amministrare la vita e, soprattutto, farsi carico della vita e non vita -,[27] Leonor López de Córdoba si servì dunque di Dio, inteso come allegoria dell'occasione estrema. Maneggiare le occasioni estreme dell'esistenza è più proprio della storia delle donne che della storia degli uomini, senza determinismo alcuno. Un esempio tra i tanti è la dedizione delle beghine - non di tutte - al delicato ministero, mestiere e mistero di "terminatrici della vita o mediatrici della morte".[28] Sappiamo che Leonor López de Córdoba trattava con le beghine o begarde, come indicano alcune clausole del suo testamento.[29]

La seconda pratica di scrittura femminile della storia che ho menzionato è quella di scompigliare con invenzioni simboliche (stramberie) i confini storici dell'antinomia pubblico/privato, l'antinomia chiave della storia e del paradigma del sociale e inerente al patriarcato. Una testimonianza sorprendente e complicata di questa pratica è il testo della sua nota necrologica e commemorativa. Un testo - una specie di epitaffio - che è la mediazione da lei trovata per fare del personale qualcosa di politico, dato che il personale non è immediatamente politico ma necessita di una mediazione per diventarlo.

Leonor López de Córdoba dettò a due scrivani pubblici di Cordova, qualche giorno prima di morire,[30] l'iscrizione che voleva fosse incisa sulla porta della sua cappella funeraria nella Reale chiesa conventuale di San Paolo di Cordova, cappella che lei aveva edificato e dedicato al mistero della Trinità. Era il 3 luglio 1430. Leonor dettò la seguente iscrizione: "In nome di Dio. Amen. Questa cappella e parte di questa chiesa e stelle fece donna Leonor López, a cui Dio dia il santo paradiso, a onore e reverenza della Santa Trinità, nel cui giorno fu generato l'altissimo e chiarissimo re don Juan, che Dio innalzi, figlio degli altissimi e chiarissimi signori re don Enrique e regina donna Catalina, a cui Dio dia il santo Paradiso, per il cui concepimento ella fu consolata nella grazia dei detti signori".[31]

In questa iscrizione c'è - velatissima per gli occhi del mio presente - un'invenzione simbolica che sottilmente riesce, in un solo balzo, a portare alla pubblica luce le pratiche intime del concepimento umano. Che la geniale invenzione di Leonor fosse anche una stramberia, lo prova il fatto che la figlia Leonor de Hinestrosa e il figlio Martín López de Hinestrosa non compissero la volontà della madre e modificassero l'iscrizione fino a renderla banale e inintelligibile, omettendo ciò che riguardava il concepimento. L'iscrizione che alla fine venne incisa dice: "IHS. In nome di

25 Luisa Muraro, *Il pensiero dell'esperienza,* per il XII Simposio della IAPh, Roma 2006, pubblicato con il [*El pensamiento de la experiencia,* trad. María-Milagros Rivera Garretas, "DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual" 33 (2007) 41-46].

26 María-Milagros Rivera Garretas, Lia Cigarini e Luisa Muraro, *El trabajo de las palabras,* prólogo de Lluïsa Cunillera Mateos, Madrid, horas y HORAS, 2008.

27 Ho toccato questo tema in *La vida y la no vida. Pestes y mortandades*, in VV. AA., *La diferencia de ser mujer: investigación y enseñanza de la historia / La diferència de ser dona: recerca i ensenyament de la història / Die Differenz eine Frau zu sein. Geschichtsforschung und Lehre*, trad. tedesca di Doris Leibetseder. CD-ROM. Barcelona, Universitat de Barcelona, 2004. [*La vita e la non vita: peste e morìe*, trad. italiana di Clara Jourdan, 2008.]

28 Elena Botinas Montero, Julia Cabaleiro Manzanedo e M. Àngels Duran Vinyeta, *Les beguines. Raó il.luminada per Amor,* Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, 55-59.

29 Madrid, Real Academia de la Historia, Col. Salazar y Castro, Ms. M-53, fol. 115r-v (Córdoba, 6 febrero 1428).

30 Morì a Cordova tra il 4 e il 10 luglio 1430. Il 3 luglio del 1430 appose un secondo codicillo, davanti agli scrivani di Cordova Juan Rodríguez de Morillo e Juan González (Archivo Histórico Provincial de Córdoba, Libro 7008, audiencia 27). L'11 luglio dello stesso anno, il procuratore di suo figlio Martín López de Hinestrosa, Alfón Fernández, prese possesso della Huerta de la Reina e di altri beni per la morte di donna Leonor López de Córdoba (*Ibidem*, audiencia 36).

31 Archivo de la Catedral de Córdoba, Colección Vázquez Venegas, 273, fol. 176r.

Dio. Amen. Questa cappella fece donna Leonor López, figlia del *maestre* don Martín López, a cui Dio dia il santo paradiso, a onore e reverenza della Santa Trinità, e dell'altissimo e potente signore re don Juan, che Dio innalzi, figlio degli altissimi e chiarissimi re don Enrique e regina donna Catalina, a cui Dio dia il santo paradiso, per il cui giorno ella fu consolata nella morte dell'alto signore".[32]

Che cosa non era dicibile nella Cordova del 1430 sui rapporti tra Leonor López de Córdoba, la regina Caterina di Lancaster e il re Enrique III el Doliente? Non era dicibile che questi rapporti - non ne conosciamo i dettagli - portassero la regina a concepire durante la festa della Trinità (sette per sette giorni dopo la Pasqua di Resurrezione), dopo due figlie, il figlio che sarebbe stato re di Castiglia con il nome di Juan II. Non era dicibile in un'iscrizione pubblica che il concepimento di questa vita l'avessero propiziata due donne per il giorno della Trinità del 1404, che quell'anno cadeva il 25 o il 26 maggio, perché questo mistero conserva la memoria dell'incarnazione nella donna della materia divina quando è madre, essendo un mistero che esprime l'umanità e la divinità inseparabili di ogni creatura, e non era dicibile perché l'autorialità della vita di solito, erroneamente, se la attribuisce il patriarcato. Non era dicibile che il concepimento della creatura il giorno della Trinità avesse sigillato la relazione personale e politica - anche questa a tre - tra Leonor López de Córdoba, Caterina di Lancaster e il re Enrique III. Non era dicibile che per celebrare questa maternità Leonor avesse ordinato di edificare la splendida combinazione di nervature a forma di stella che configurano la volta della cappella della Trinità, perché la stella evoca uno dei nomi della vergine Maria, *Stella matutina* o stella del mattino, che è l'aurora, che nell'antichità romana era una dea denominata *Mater matuta*, ossia madre alba che precede l'aurora, madre che porta alla luce e dà alla luce, di nuovo perché l'autorialità della vita di solito se la attribuisce il patriarcato, invertendo l'ordine delle cose.

Nel cristianesimo romano ortodosso, il mistero della Trinità custodisce la relazione: la relazione fra tre persone diverse ciascuna delle quali è Dio e che insieme fanno un solo vero Dio, il famoso Uno e Trino del credo di Nicea e di oggi. Questo mistero ha attratto molte donne nell'Europa cristiana proprio per la sua qualità relazionale, qualità iscritta nel corpo di donna, che è un corpo aperto all'altro. La Trinità è un mistero che, liberamente interpretato, evoca la genealogia femminile e materna: la nonna, la madre, la figlia, storia certa e triangolo relazionale di ogni vita.

Il concepimento di Juan II (e non la sua nascita il 6 marzo 1405), che Leonor López de Córdoba volle lasciare inciso in una lapide nella Reale chiesa conventuale di San Paolo di Cordova, scompigliò i termini della dicotomia pubblico/privato vigente al momento perché fu l'avvenimento che avrebbe restituito a lei e alla regina i fili del destino della monarchia castigliana. Un avvenimento privatissimo che Leonor rese pubblico.

Che cosa dà a una donna lo spostare la barriera storica che separa il pubblico dal privato? Nella nostra cultura occidentale le dà quello che in altre le ha dato il togliere le fasce dai piedi. L'aiuta a rendere impensabile la violenza contro di lei. L'aiuta a stare nel pubblico a suo agio come a casa. In altre parole, le libera il desiderio, il desiderio che lei realizzerà nel suo tempo.

Infine, la scrittura femminile riscatta e redime il presente da delitti del passato la cui memoria pesa talmente che la stessa memoria - imprescindibile e irrinunciabile com'è - mette a rischio la pace e la convivenza politica nel presente, provocando una situazione di doppio legame.[33] Leonor López de Córdoba ereditò molti delitti del passato. Principalmente la Guerra civile castigliana tra Pedro I e il conte di Trastámara, guerra da lei vissuta in parte a Carmona con la sua famiglia, con il suo promesso Ruy Gutiérrez de Hinestrosa e con le figlie di María de Padilla. La conclusione di questa guerra fu l'esecuzione pubblica di suo padre nel 1371 nella piazza San Francesco di Siviglia, a cui lei presenziò, la confisca dei suoi beni, di quelli dei fratelli e sorelle, dei familiari e del

32 Mª Ángeles Jordano Barbudo, *Arquitectura medieval cristiana en Córdoba. (Desde la reconquista al inicio del Renacimiento)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1996, 67. Le due iscrizioni nel mio *Egregias señoras. Nobles y burguesas que escriben (1400-1560)*, in Anna Caballé, ed., *La vida escrita por las mujeres*, 1: *Por mi alma os digo. De la Edad Media a la Ilustración*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003, 23-110; p. 30-31 (ripubblicato: Barcelona, Lumen, 2004, tomo 4, 17-119).

33 Ricordo di aver letto in Simone Weil che la qualità civilizzatrice di una civiltà si misura sulle situazioni di doppio legame in cui non mette la gente.

promesso sposo, e la carcerazione per nove anni - lo dice lei stessa - nelle Atarazanas di Siviglia, fino alla morte di Enrique II il 30 maggio 1379, cioè tra i suoi otto e sedici o diciassette anni di età.

Quando narra questi delitti, nella scrittura di Leonor López de Córdoba non c'è odio o rancore, e nemmeno perdono. Il suo sforzo è rivolto a mettere in parole la sua esperienza, a significarla, e significando a redimersi e assolversi lei del dolore e del peso della memoria traumatica. Si dice di solito che molto di ciò che fece e di ciò che scrisse aveva il proposito di recuperare la sua fortuna, il suo onore e la dignità della memoria del padre, il *maestre* Martín López de Córdoba.[34] Senza escludere l'innegabile amore che sentiva per lui - perché era suo padre e perché lei era orfana di madre fin da molto piccola -, penso che sia proprio la capacità di Leonor López de Córdoba di non limitarsi a reagire alla sventura ciò che rende la sua scrittura una istanza di scrittura femminile, che non è reattiva bensì libera. Non scrisse un libello contro nessuno ma una meditazione che, con la minuziosità di un merletto, venne via via liberandola, mentre pensava e dettava, dai delitti del passato che, muti, l'avrebbero portata alla vendetta e con la vendetta alla perpetuazione della violenza. La scrittura la redimette e in questo modo le permise di fare nella sua vita un nuovo inizio, un inizio costituito dal guadagnarsi l'amore, la fiducia e l'amicizia politica della regina Caterina di Lancaster - figlia di Costanza di Castiglia, una delle sue madrine e compagne d'infanzia - e del re Enrique el Doliente. In altre parole, seppe fare quello che Marirì Martinengo ha chiamato "storia vivente", storia nata dalla storia stessa della storiografa o storiografo, dalla storia che annida in lui o in lei.[35] È così che scrisse una autobiografia che oltre a salvare lei si è salvata dal logoramento del tempo e attualmente continuiamo a leggere con emozione: un'opera che guarisce, che salva, anche se quest'ultima parola è oggi quasi indicibile per gli abusi storici commessi contro di essa.

IV.

Christine de Pizan (Venezia 1364-Poissy 1430), Giovanna d'Arco (Domrémy 1412-Rouen 1431) e Leonor López de Córdoba (Calatayud 1362/63-Cordova 1430) furono contemporanee.

Il *Poema di Giovanna d'Arco* (*Ditié de Jehanne d'Arc*) fu l'ultima delle molte opere di Christine de Pizan e la prima e unica scritta su Giovanna d'Arco prima che fosse processata e fatta morire sul rogo. Lo scrisse il 31 luglio 1429, a Poissy, dove era rifugiata da quando Parigi era stata conquistata dai borgognoni nel 1418.[36] Probabilmente viveva nel convento delle domenicane in cui aveva professato sua figlia Maria e dove stava anche la sorella di Carlo VII, Maria di Francia. Fu dunque in uno spazio di donne che trovò, in questa occasione, le parole per dire un avvenimento politico fondamentale del suo tempo e riuscì ad avere la presenza d'animo necessaria ad accogliere le parole che l'ispirazione metteva a sua disposizione: fu cioè la pratica della relazione tra donne ciò che la portò alla scrittura femminile.

Cominciò il *Poema* nel momento in cui la tristezza dell'esilio e la disperazione per la guerra civile furono spezzate dal riso. Non è raro tra donne che il riso segnali e accompagni il comparire del simbolico, come se fosse un passaggio ad altra cosa, a ciò che viene dopo il nominare, a ciò che lei sente quando le parole, le cose e il suo corpo coincidono. Questo spiega l'accanimento della morale cattolica contro il riso femminile, morale che secolo dopo secolo ha associato il riso femminile alla concupiscenza; e non banalmente, perché il comparire del simbolico libero nelle

34 Tra quelli che più hanno messo in risalto questo proposito, A. K. Kaminsky e E. D. Johnson, *To Restore Honor and Fortune: The Autobiography of Leonor López de Córdoba,* in D. C. Stanton, ed., *The Female Autograph,* Nueva York, New York Literary Forum, 1984, 70-80.

35 Marirì Martinengo, *La voce del silenzio. Memoria e storia di Maria Massone, donna 'sottratta'. Ricordi, immagini, documenti,* Genova, ECIG, 2005, soprattutto le pagg. 19-29. Si può vedere la mia recensione del libro in "DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual" 31 (2006), 205-208.

36 Una bella traduzione italiana in Christine de Pizan, *Libro della pace* col *Poema di Giovanna d'Arco,* trad. e introduzione di Bianca Garavelli, Milano, Medusa, 2007, pagg. 171-188 e 211-216 (le note). Il poema fu pubblicato in Ead., *Oeuvres Poétiques de Christine de Pisan,* ed. di M. M. Roy, 3 voll., Paris, Didot, 1886-1896.

relazioni dà piacere a una donna, un piacere indipendente dal patriarcato.[37] E il piacere la porta, con la scrittura, alla luce, alla luce di un nuovo inizio.

Comincia così il suo *Poema* Christine de Pizan:

I
Io, Christine, che ho pianto
per undici anni in chiusa abbazia
dove sempre ho vissuto
fin da quando Carlo (quanto è strano!)
il figlio del re, se oso dirlo,
era fuggito da Parigi,
dal tradimento là rinchiusa,
ora, per la prima volta, comincio a ridere.

II
A ridere di gioia,
per il tempo invernale
che se ne va via, tempo nel quale
stavo triste come in gabbia.
Ma ora cambierà il mio linguaggio:
da pianto in canto,
ora è tornato il tempo bello...
Ho sopportato a lungo la mia parte del dolore.

III
Nell'anno 1429
ricomincia a splendere il sole.[38]

E conclude così:

LXI
Questo poema fu composto da Christine,
nel detto anno 1429,
l'ultimo giorno del mese di luglio.
Ma credo che a qualcuno
non piacerà il suo contenuto,
perché chi ha la testa china
e gli occhi pesanti,
non può guardare la luce.[39]

La presenza del soprannaturale è costante nel Poema di Giovanna d'Arco. Dio è, di nuovo, allegoria dell'occasione estrema: allegoria dell'occasione in cui accade nelle relazioni quello che adesso chiamiamo il Dio delle donne. Quello che apparve nelle relazioni politiche francesi fu la Pulzella d'Orléans, che Christine de Pizan chiama "Pulzella sensibile" (XIV): una adolescente che aveva una profezia ottenuta in un rapporto personale con Dio - un rapporto privato, senza intervento della gerarchia ecclesiastica - e che portò entrambi - profezia e rapporto - ai nuclei duri del

37 Ho toccato la questione in *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV,* Barcelona, Icaria, 1990 e 1998, 81-104; e in *La risa amorosa en el teatro de Hrotsvitha de Gandersheim,* in Asun Bernárdez Rodal, ed., *El humor y la risa*, Madrid, Fundación Autor, 2001, 41-50. Si veda anche Gemma del Olmo Campillo, *Lo divino en el lenguaje. El pensamiento de Diótima en el siglo XXI,* Madrid, horas y HORAS, 2006, 97-98.
38 *Poema di Giovanna d'Arco,* 173.
39 *Ibidem*, 188.

codificato come pubblico al suo tempo, nuclei che erano la monarchia e la guerra. Nel Poema, la parola ricorrente per narrare l'avvenimento-Giovanna è "miracolo", e tutto il testo è uno sforzo per fare la storia del miracolo, per metterlo in parole che potessero essere accolte dall'ascolto, dalla storiografia e dalla memoria del suo tempo. È questo il "di più" che rende il Poema di Giovanna d'Arco scrittura femminile della storia, scrittura irriducibile al sociale, pur senza andarvi contro. Un esempio:

XXXIV
Oh, che onore per il sesso femminile!
Che Dio lo ami è evidente,
quando questo gran popolo di cani,
da cui l'intero regno era devastato,
da una donna ora risollevato e salvato,
cosa che cinquemila uomini non avrebbero fatto,
è stato coi traditori annientato!
A stento prima si poteva credere.

XXXV
Una ragazzina di sedici anni
(non è cosa soprannaturale?)
per cui le armi non sono pesanti
anzi sembra che le facciano
da sostegno, tanto è forte e dura!
E davanti a lei fuggono i nemici
e nessuno le tiene testa.
Lei fa ciò davanti agli occhi di tutti.[40]

Bianca Garavelli ha scritto che "Christine parte dalla propria vicenda personale per poi allargare l'orizzonte a comprendere la storia. Ma in questo modo - aggiunge - include se stessa in un vasto movimento cosmico, diventa parte del 'miracolo' di Giovanna d'Arco e assume l'autorità per parlarne".[41] È un modo bello e efficace di dire che trovò nella sua esperienza una fonte fondamentale della storia che narra, storia di una donna che diventa la storia, la storia senza dicotomie: la storia delle donne come universale, cioè come la storia.[42]

Quanto al riscattare e redimere il presente da delitti del passato la cui memoria rende difficile la pace e la convivenza politica nel presente, il Poema di Giovanna d'Arco insegna a riconoscere nell'avvenimento-Giovanna il taglio nella materia storica data - la Guerra del Cent'Anni - che segnò un nuovo inizio nella storia di Francia, inizio che avrebbe portato alla fine della guerra nel 1435 con il trattato di Arras. La Pulzella d'Orléans irrompe nella storia e nel racconto storico di Christine de Pizan come un'inviata divina un po' allucinata - allucinare viene da luce - che sposta la storia dal luogo marcio delle guerre fratricide e interminabili a un luogo diverso, femminile, ordinato in un senso nuovo da una lingua femminile e materna. Lo spostamento non dimentica né tradisce né giudica e nemmeno supera la memoria storica, bensì la restituisce alla sua origine femminile e materna, dato che la nascita è il primo avvenimento storico di ogni vita, e Christine lo riconosce, scegliendo per analogia, per esprimerlo, l'allattamento della Francia al seno di Giovanna. Riportandone la memoria storica alla nascita, Christine de Pizan la riscatta alla possibilità dell'amore. È questo, forse, il segreto di Giovanna d'Arco che ha fatto innamorare le sue contemporanee e i suoi contemporanei e che ha continuato fino ad oggi a far innamorare tanta gente

40 *Ibidem*, 181.
41 *Ibidem*, 211, n.2.
42 Sull'universale come mediazione, si veda Libreria delle donne di Milano, *È accaduto non per caso*, cit., 4. Si può vedere anche la mia Introduzione a Gemma del Olmo Campillo, *Lo divino en el lenguaje,* 11-15.

diversa, come Vita Sackville-West, Carl Theodor Dreyer o Régine Pernoud.[43] La riapertura della storia alla possibilità dell'amore annuncia la redenzione di uno o più delitti del passato. Scrive Christine de Pizan:

XXI
E tu, Pulzella benedetta
dovresti forse essere dimenticata,
poiché Dio ti ha tanto onorata
da farti sciogliere la corda
che teneva la Francia così legata?
Ti si potrebbe lodare abbastanza
perché hai donato la pace
a questa terra dalla guerra umiliata?

XXIV
Considerata la tua persona,
che è di una giovane vergine,
a cui Dio dona forza e potenza
tanto da essere il campione
e colei che dà alla Francia la mammella
della pace e del dolce nutrimento,
e da abbattere i nemici,
si vede bene che è cosa soprannaturale![44]

Una vergine che è madre di una nazione - cioè della comunità nata in un territorio - trasmette, tra l'altro, il senso del soprannaturale derivato da una maternità senza eterosessualità.

V.

Qualche anno fa, l'ispanista di lingua tedesca Barbara Hinger fece uno studio comparato delle autobiografie di Leonor López de Córdoba e di Helene Kottanner, suggerendo affinità storiche e linguistiche che mi aiutano a pensare la scrittura femminile della storia.[45] Scoprì che i due testi condividono una medesima funzione comunicativa principale - la funzione informativa -, che risponde all'intenzione e al desiderio primario delle autrici, e anche che c'è in entrambe una seconda funzione testuale molto rilevante, l'appellativa. "La funzione testuale sussidiaria di denominazione, - conclude Barbara Hinger - che esprime il concetto di alterità all'interno della costruzione di una identità femminile, potrebbe forse considerarsi un tratto distintivo delle autobiografie scritte da donne."[46]

Della seconda scoperta mi interessa l'importanza dell'alterità nell'espressione del senso libero dell'essere donna, che è certamente - penso - un tratto proprio delle autobiografie scritte da donne che praticano la scrittura femminile. L'apertura all'altro è nel corpo di donna e queste autrici la portano ai loro testi, testi che non sono, pertanto, narcisistici, pur essendo autobiografici, bensì esprimono un senso della "precedenza dell'altro"[47] in molte vite femminili, non estraneo al

43 Vita Sackville-West, *Santa Juana de Arco,* trad. di M. Bosch Barret, Barcelona, Lauro, 1945; altra trad.: *Juana de Arco,* trad. de Amalia Martín-Gamero, Barcelona, Salvat, 1995; Carl Th. Dreyer, *La passione di Giovanna d'Arco* (film muto, Danimarca 1928); Régine Pernoud, *Jeanne d'Arc,* Paris, Seuil, 1981.
44 Christine de Pizan, *Libro della pace* col *Poema di Giovanna d'Arco,* cit., 178.
45 Barbara Hinger, *Construir identidad(es). Dos autobiografías de principios del siglo XV: la pragmalingüística en los textos de Leonor López de Córdoba y Helene Kottanner,* in Manuel Maldonado Alemán, ed., *Austria, España y Europa: identidades y diversidades,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006, 199-216.
46 *Ibidem*, 214.
47 Luisa Muraro, *Il Dio delle donne*, cit., *passim*.

comparire del Dio delle donne. Fa parte, in realtà, del "di più" femminile, un più che nei luoghi, tempi e rapporti patriarcali era o è interpretato come un meno. Dunque questo comparire è un accadere di qualcosa d'altro, del di più altro da me che mi si può, probabilmente, presentare. L'uso della funzione appellativa nella scrittura autobiografica esprime un senso della libertà relazionale - non individualistica - nella storia, un senso più proprio della storia delle donne che della storia degli uomini, senza determinismo alcuno.

Helene Kottanner era una scrittrice ungherese nata verso il 1400 a Ödenburg (oggi Sopron) in una famiglia della bassa nobiltà. Fu cameriera della regina Elisabetta d'Ungheria, figlia dell'imperatore Sigismondo, sposata con il Duca Alberto V d'Austria, re d'Ungheria e poi imperatore [Alberto II d'Asburgo]. Quando egli morì di dissenteria il 27 ottobre 1439, Helene diventò favorita o ministra della regina vedova, che avrebbe governato l'Ungheria nel 1439-1440. Elisabetta d'Ungheria aveva allora una figlia ed era incinta. Le Memorie o Denkwürdigkeiten di Helene Kottanner narrano la storia delle vicissitudini legate alla successione al trono d'Ungheria tra il 1439 e il 1440, vicissitudini in cui lei ebbe un ruolo decisivo insieme alla regina Elisabetta.[48] Entrambe, governando in rapporto di affidamento, sostennero e assicurarono la successione al trono del figlio "postumo" di Elisabetta, Ladislao, al cui diritto si opponeva una parte importante della nobiltà che appoggiava come successore Wladislaw, re di Polonia, con cui pretendevano che si sposasse la regina vedova Elisabetta d'Ungheria. Le sue Denkwürdigkeiten sono la prima autobiografia femminile conosciuta scritta in lingua tedesca. Sappiamo che Helene Kottanner viveva ancora nel 1470.[49] La regina Elisabetta d'Ungheria sarebbe morta nel 1442.

Le vite e i testi di Leonor López de Córdoba e di Helene Kottanner hanno interessanti punti in comune. Il desiderio di dire la storia partendo da sé e avvalendosi della propria esperienza come fonte principale è quello che colpisce di più. Un altro è la mediazione o le mediazioni trovate per spostare o scompigliare una barriera del simbolico vigente nel proprio tempo.

Mi riferisco alla barriera che separava il pubblico dal privato. Entrambe la spostarono portando l'amore e l'amicizia, abitualmente intese come rapporti privati, al governo delle rispettive monarchie. Per fare ciò si servirono della figura di favorita o donna di fiducia della regina, che è tale quando sa trasformare l'amicizia femminile in amicizia politica. Mediante l'amicizia politica riuscirono a portare il fatto intimo della nascita del figlio della regina - un fatto, la nascita, che modifica tutto ciò che trova - al punto cruciale delle decisioni sul potere politico nelle rispettive monarchie. Leonor López de Córdoba ottenne che la regina Caterina di Lancaster restasse incinta di un bambino, il futuro Juan II, che sarebbe stato il primo re di Castiglia discendente dalle due dinastie che avevano fatto una guerra civile per il trono nel XIV secolo e che con lui si riconciliavano, redimendo il loro presente dal delitto che è ogni guerra civile. Helene Kottanner ottenne che prevalesse il fatto della nascita del figlio "postumo" di Elisabetta d'Ungheria, Ladislao, sugli interessi militari di una parte importante della nobiltà di Ungheria, Boemia, Austria e Moravia, che voleva un re guerriero e adulto, Wladislaw di Polonia. Cioè in entrambi i casi le regine e le loro favorite riuscirono, con mediazioni e non con la violenza, a far prevalere la nascita rispetto alla guerra in quel momento significativo della politica che è la successione a un trono. Riconoscere che la nascita, che è il fatto storico più significativo condiviso dalle creature umane, poteva risolvere la crisi politica, fu dunque la loro rivoluzione simbolica, la loro modificazione del senso del pubblico vigente nel loro tempo. Ottennero, in altre parole, che la nascita irrompesse nella dicotomia pubblico/privato, scompigliandola, arrestando l'asservimento del personale da parte del pubblico ed evitando il trionfo della violenza sulla vita.

Per fare questa rivoluzione simbolica, la regina Elisabetta d'Ungheria e la sua favorita Helene Kottanner si servirono di una strategia - una vera e propria performance, complicatissima, piena di emozione e di interventi soprannaturali -, che consistette nel rubare la corona reale di Ungheria, corona che garantiva la legalità della successione al regno. Si trattava della Corona Santa dei re, così chiamata perché era appartenuta al primo re d'Ungheria, santo Stefano o Stefano I, incoronato

48 Helene Kottanner, *Die Denkwürdigkeiten der Helene Kottannerin (1439-1440),* ed. di K. Mollay, Vienna, Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissensachaft und Kunst, 1971.
49 Prendo questi dati da Barbara Hinger, *Construir identidad(es)*, cit., 201-203.

Re Apostolico il 15 agosto dell'anno 1000 e morto il 15 agosto del 1038. Helene racconta - in una autobiografia molto più estesa di quella di Leonor, con cui ha importanti analogie espressive - che, quando morì Alberto V, la regina Elisabetta andò a Plintenburg a prendere la corona reale insieme a un'altra più piccola usata per la sua incoronazione come regina d'Ungheria, e la ripose vicino al suo letto. Una candela dimenticata accesa appiccò un fuoco che, miracolosamente, non raggiunse né la corona né la regina. Le corone sono riportate al loro luogo originario e cominciano gli intrighi per la successione al trono, imperniati sul far sì che la regina vedova si sposi con il re di Polonia Wladislaw. La regina, per prendere tempo, pone tre condizioni che sa impossibili da adempiere, si trasferisce in campagna e manda Helene Kottanner a Plintenburg con l'ordine di rubare la Corona Santa e portarla via insieme ai suoi gioielli. Helene ha paura, tentenna, riflette, prega molto e alla fine, quando sente che è giunta l'ora, accetta l'ordine. Parte con un ungherese fedele, con le chiavi della regina e diverse lime - lime che poi butterà nella latrina della residenza delle dame, dove dice che, se la rompi, le troverai come prova della verità della sua storia - e tra molte preghiere e spaventi raccontati con grande forza espressiva, ruba la corona e i gioielli e ritorna, attraversando il Danubio gelato, al castello di Komom, dove sta la regina. Un'ora dopo il suo arrivo, la regina dà alla luce un bambino, il futuro Ladislao V il Postumo. Una parte importante della nobiltà non lo riconosce perché il paese è in guerra con i turchi. La regina decide allora, appena finita la quarantena, di intraprendere un penoso viaggio a Stuhlweissenburg, luogo in cui era stato incoronato imperatore suo padre il re Sigismondo. Durante il viaggio, Helene si occupa della corona e del bambino. La corona la custodiscono lei e la regina sotto la paglia della culla del bambino (che non dormiva ancora sulla piuma), con sopra un lungo cucchiaio di quelli usati per le pappe dei neonati, per evitare sospetti. Dopo molte vicissitudini, Ladislao, tenuto in braccio da Helene Kottanner durante tutta la cerimonia e la messa solenne, è incoronato dall'arcivescovo di Gran, come vuole la tradizione, con la Santa Corona a Stuhlweissenberg. Era il 15 maggio 1440, festa di Pentecoste. Il bambino - racconta Helene - teneva su la testa come se avesse un anno, benché contasse solo 12 settimane, e piangeva furiosamente, anche questo come se avesse un anno. Viene considerato re di Boemia da questa data. Salirà al trono di Ungheria e all'arciducato d'Austria nel 1453, e morirà il 23 novembre 1457, a diciassette anni. La relazione tra la regina Elisabetta d'Ungheria e Helene Kottanner riuscì dunque a trasmettergli l'eredità di sua madre (Ungheria e Boemia) e quella di suo padre (Austria).

È significativo il fatto che l'incoronazione del bebè Ladislao si celebrasse il giorno della festa di Pentecoste. Questa festa, che cade quarantanove giorni (sette settimane) dopo la Pasqua di Resurrezione, convive con la festa della Trinità, a cui Leonor López de Córdoba dedicò la sua cappella in San Paolo a Cordova perché in tale giorno Caterina di Lancaster aveva concepito il futuro Juan II. Pentecoste e la Trinità convivono per contiguità (la Trinità è il lunedì che segue la domenica di Pentecoste), confondendosi a volte per il loro significato - lo spirito e la genealogia dello spirito - e per i modi di contare i giorni, che nella tradizione romana includevano nella somma la data di partenza oltre a quella di arrivo (ancor oggi diciamo "tra otto giorni" per dire "tra una settimana"). Pentecoste celebra l'arrivo dello spirito - lo Spirito Santo -, in forma di lingue di fuoco, agli apostoli riuniti con la madre di Cristo. La Trinità, importantissimo mistero del cristianesimo medievale e della sua politica sessuale (...), è una traccia del culto prepatriarcale mediterraneo per le "Tre Madri",[50] triade che è la genealogia femminile dello spirito; il cristianesimo ne ha conservato l'impronta nelle numerose immagini della Trinità femminile o Santa Generazione (sant'Anna, la Vergine e il Bambino) sparse per le chiese dei paesi dai tempi del romanico. Sia Caterina di Lancaster sia Elisabetta d'Ungheria chiamarono le loro favorite "madre" e si servirono della loro saggezza per fare politica. Scrisse Caterina in una lettera alla sua favorita: "Io sventurata regina di Castiglia e di Leon, madre del re e sua tutrice e reggente dei suoi regni, invio molti saluti a voi la

50 Si veda Esther Borrell, *Les tres mares. Les arrels matriarcals dels pobles catalans,* Lleida, Pagés editors, 2006. Si può vedere anche il mio *La política sexual,* cit., 149-151. Sul mistero della Trinità nella teologia in lingua materna delle beghine, Luisa Muraro, *Il Dio delle donne*, cit. In Dhuoda, *Liber manualis,* II, 1.

molto amata e desiderata madre donna Leonor López, mia signora, [...] come colei che molto amo e apprezzo, e di cui molto mi fido".[51]

La venuta dello spirito a Pentecoste e la memoria della santa generazione conservata dalla Trinità, sono allegorie dell'esperienza femminile vissuta, un'esperienza marcata dalla possibilità di essere madre e con essa da un rapporto sui generis con lo spirito, che può incarnarsi nel corpo di donna e suole visitarla. Dalla consapevolezza di ciò può nascere una storia che ha come caratteristica il proporsi di esprimere l'esperienza vissuta così come accade ed è sentita, cioè con (il) Dio delle donne, che significa in condizioni non controllate da chi la vive, non "elaborate", non ripetute in un laboratorio in cui le condizioni sono controllate da chi riproduce l'esperienza. Quando la storia narrata nasce dal proposito di esprimere l'esperienza vissuta, non quella elaborata in condizioni controllabili (le ideologie, per esempio), fa - penso - scrittura femminile ed è storia vivente. È nell'esperienza viva che può accadere il Dio delle donne, non nell'empiria costruita mediante l'esperimento scientifico che è alla base della scienza accademica moderna e contemporanea.

(Traduzione dallo spagnolo di Clara Jourdan)

51 Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, 59-3-27 B, fol. 220r. Elisabetta d'Ungheria, nei suoi *Denkwürdigkeiten.*