

Anno XI/2014

VOCI

Annale di Scienze Umane
diretto da Luigi M. Lombardi Satriani



VOCI



2014

ISSN 1827-5095

LPE LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

VOCI

Annale di Scienze Umane
diretto da Luigi M. Lombardi Satriani

GRUPPO PERIODICI PELLEGRINI

Anno XI / 2014

VOCI

Annuale di Scienze Umane

Direttore: Luigi M. Lombardi Satriani

Direttore Responsabile: Walter Pellegrini

Comitato Scientifico

Jean-Loup Amselle, Marc Augé, Antonino Buttitta, Michael Herzfeld, Lello Mazzacane, Isidoro Moreno Navarro, Marino Niola, Mariella Pandolfi, José Luis Alonso Ponga

Redazione

Antonello Ricci (coordinatore), Enzo Alliegro, Katia Ballacchino, Letizia Bindi, Laura Faranda, Mauro Geraci, Fiorella Giacalone, Fulvio Librandi, Maria Teresa Milicia, Rosa Parisi

Direzione e Redazione:

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni,
"Sapienza" Università di Roma, Piazzale Aldo Moro 5, 00185 Roma
e-mail: luigi.lombardisatriani@alice.it
rivistavoci@gmail.com

Coordinamento e direzione editoriale:

Mauro Francesco Minervino
e-mail: maurof.minervino@pellegrinieditore.it

Amministrazione - Distribuzione:

GRUPPO PERIODICI PELLEGRINI
Via Camposano, 41 - 87100 COSENZA
Tel. 0984 795065 - 0984 27229 - Fax 0984 792672
E-mail: info@pellegrinieditore.it. Siti internet: www.pellegrinieditore.com
www.pellegrinilibri.it

Registrazione n. 525 Tribunale di Cosenza
Iscrizione R.O.C. n. 316 del 29-08-2001
ISSN 1827-5095

Abbonamento annuale € 50,00; estero E 87,00; un numero € 50,00
(Gli abbonamenti s'intendono rinnovati automaticamente se non disdetti 30 gg. prima della scadenza)

c.c.p. n. 11747870 intestato a Pellegrini Editore - Via G. De Rada, 67/c - 87100 Cosenza
I dattiloscritti, le bozze di stampa e i libri per recensione debbono essere inviati alla Direzione. La responsabilità di quanto contenuto negli scritti appartiene agli autori che li hanno firmati. Gli articoli non pubblicati non vengono restituiti.

SOMMARIO

5 **Editoriale**

Frontiere mobili del cambiamento.

La famiglia omogenitoriale nel processo di trasformazione delle relazioni parentali e sociali

a cura di Rosa Parisi

Biblioteca

- 11 *Fabio Corbisiero*, Omogenitorialità: azioni, politiche e strategie europee per le famiglie arcobaleno
- 24 *Simonetta Grilli*, Scelte di filiazione e nuove relazionalità. Riflessioni a margine di una ricerca sull'omogenitorialità in Italia
- 43 *Margarida Moz*, Growing up in alternative households within conventional families: same-sex couples and their children adjusting to the Portuguese heteronormative family
- 58 *Rosa Parisi*, Processi di normalizzazione e regimi di verità. Raccontare la famiglia: note a margine di una ricerca sull'omoparentalità
- 79 *José Ignacio Pichardo Galán*, Le famiglie arcobaleno e l'omogenitorialità in Spagna: esperienze e sfide future
- 98 *Pier Giorgio Solinas*, Mille famiglie normali
- 114 *Federica Spaccatini, Alessandro Taurino, Maria Giuseppina Pacilli*, Orientamento sessuale e genitorialità: quale legame? Una rassegna delle ricerche psicosociali

Passaggi

- 127 *Annamaria Fantauzzi* (a cura di), Due punti di vista su famiglia, sessualità, rapporti omoparentali: a colloquio con Éric Fassin e Anne Cadoret

Miscellanea

- 143 *Enzo Vinicio Alliegro*, John Wesley Powell e il *Bureau of American Ethnology* (1879-1902). Sulle origini dell'antropologia americana
- 166 *Mauro Geraci*, "Mamma compriamo i proiettili..." Il nazionalismo albanese e la poetica delle armi
- 183 *Luciano Ledda*, Aspetti della religiosità locale nel rione Testaccio a Roma: una ricerca antropologica e una campagna di catalogazione di beni culturali
- 198 *Gianfranca Ranisio*, Disabili per chi? Un approccio antropologico alla disabilità

Camera oscura

- 213 *Emma Tramontana*, Dalle parole alle immagini. Fotografie di Massimo Stefanetti nel manicomio di Perugia (1969)
- 227 *Massimo Stefanetti*, Fotografie

Si parla di...

- 263 *Alessandra Gasparroni*, Natale tra i cipressi
- 266 *Fiorella Giacalone*, Les traditions en Europe: modification, invention et instrumentalisation des traditions, XXVII Colloque Eurethno, Belgrado-Sirogoïno, 6-9 settembre 2013

- 271 *Luigi M. Lombardi Satriani*, *I femminielli napoletani tra realtà storica, immaginario e memoria*
- 276 *Antonello Ricci*, *Antropologie visive online*
- 282 *Helga Sanità*, *Santa Maria Francesca delle cinque piaghe. Da vergine “bizzoca” a santa della Famiglia e della Vita*
- 287 *Roberta Tucci*, *La vite maritata di Baver: beni culturali demoetnoantropologici e vincoli*

Quotidianamente

- 293 Gli insulti a Bersani e gli stupidi pensieri
- 295 La verità sull'Olocausto non ha bisogno di leggi
- 297 Il nostro tempo una gara di volgarità

Recensioni

- 301 Luisa Del Giudice (ed. by), *Sabato Rodia's Towers in Watts. Art, Migrations, Development*, Fordham University Press, New York (L. Bindi)
- 302 Alessandro Testa, *Il Carnevale dell'uomo-animale. Le dimensioni storiche e socio-culturali di una festa appenninica*, Loffredo Editore, Napoli 2014 (L. Bindi)
- 303 Marilena Maffei, *Donne di mare*, Patti, Pungitopo, 2013 (L. Faranda)
- 304 Giulia Pedrucci, *L'allattamento nella Grecia di epoca arcaica e classica*, Roma, Scienze e Lettere, 2013 (L. Faranda)
- 306 Simonetta Ceglie (a cura di), *La rivoluzione in convento. Le Memorie di Anna Vittoria Dolara (secc. XVIII-XIX)*, con un saggio di S. Cabibbo, Roma, Viella, 2012 (M. Geraci)
- 307 Albert P. Nikolla, *L'Uomo Nuovo albanese. Tra morale comunista e crisi della transizione*, Catania, Bonanno, 2011 (M. Geraci)
- 308 Ivo Quaranta, Mario Ricca, *Malati fuori luogo. Medicina interculturale*, Milano, Cortina, 2012 (F. Giacalone)
- 310 Maria Teresa Milicia, *Lombroso e il brigante. Storia di un cranio conteso*, Roma, Salerno Editrice, 2014 (L. M. Lombardi Satriani)
- 311 Marcello Monteleone, *Il culto della terra nei paesi Dogon (Mali). Tra diritto fondiario e decentralizzazione. Con la testimonianza di Ambaéré André Tembély*, Torino, L'Harmattan Italia, 2013 (L. M. Lombardi Satriani)
- 313 Vincenzo Talarico, *Cardarelli e dintorni*, a cura di G. Cristofaro e S. Salerno, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013 (L. M. Lombardi Satriani)
- 315 Laura Faranda, Mariella Pandolfi (a cura di), *La salute mentale e il paradigma geopolitico. Itinerari critici per un'etnopsichiatria radicale*, Roma, Aracne, 2014 (A. Ricci)
- 315 Sebastiana Papa, *Le Repubbliche delle Donne. Monachesimo femminile nel Mondo 1967-1999*, Roma, Postcard-ICCD, 2013 (A. Ricci)
- 317 “Parolechiave”, 49, *Patrimonio culturale*, giugno 2013 (R. Tucci)

319 Notiziario

SANTA MARIA FRANCESCA DELLE CINQUE PIAGHE. DA VERGINE “BIZZOCA” A SANTA DELLA FAMIGLIA E DELLA VITA

HELGA SANITÀ

1. Essere madri fra biologia e mistica

Nel maggio 2013, a pochi mesi dalla sua intronizzazione, il papa gesuita Jorge Mario Bergoglio accoglie, nell'aula “Paolo VI” in Vaticano, 800 rappresentanti dell'Unione internazionale delle Superiori generali. Nel corso dell'udienza ammonisce le suore delegate di tutti gli ordini religiosi diffusi nel mondo: “Siate madri, non zitelle!”. Subito dopo, difendendo la castità come prezioso carisma, e a scanso di facili equivoci, aggiunge: “La castità deve essere una castità feconda che genera figli spirituali. La consacrata è madre, deve essere madre e non zitella”¹.

Bergoglio propugna come socialmente egemonico ed eticamente corretto il modello della donna madre ma, al fine di enfatizzare questo modello, si serve di un'antitesi e individua nella “zitella” un modello femminile negativo che finisce per essere stigmatizzato in una impervia trappola retorica.

Se pensiamo anche solo al senso iconico del termine “zitella” – scegliendo di non considerare qui la

possibilità della fecondazione artificiale – vediamo come storicamente, nelle rappresentazioni letterarie e cinematografiche, uno degli attributi ricorrenti di queste “mancate” madri biologiche sia invece proprio l'esercizio della maternità sociale attraverso il ruolo di custodi della famiglia. Esse sono spesso “madri” dei propri genitori che curano amorevolmente fino alla morte e possono essere misticamente madri come vedremo più avanti. Più che essere un modello negativo, le zitelle rappresentano perciò, tanto quanto le suore, la perfetta incarnazione dell'ossimoro della “castità feconda” propugnato dal Papa.

Fra XVII e XVIII secolo nel Regno di Napoli e in tutto il Mezzogiorno, lo status di zitella si riassume nel fenomeno del “bizzocaggio” che rappresenta un aspetto interessante della storia della condizione femminile (Boccadamo 1991: 351). Le bizzoche, anche dette “monache di casa” erano donne che sceglievano di votarsi a Dio restando fuori dalle mura conventuali. Questa loro condizione liminale non era ben vista dall'autorità ecclesiastica che ne aveva delegato il controllo ai superiori degli Ordini religiosi locali, i quali erano tenuti ad accertarne la vocazione e la probità di vita e di costumi per poi chiedere alla Curia Arcivescovile il consenso alla vestizione. Di fatto l'abito religioso garantiva libertà e privilegi giuridici altrimenti negati alle donne e le bizzoche, unite alle religiose professe e consacrate, erano così numerose da superare gli appartenenti al clero maschile regolare e secolare, costituendo così una pericolosa maggioranza di genere (Boccadamo

¹ *La Repubblica.it*, 8 maggio 2013.

1991: 351-394). Nonostante i disordini, uno dei più noti maestri spirituali del Settecento, Alfonso Maria de Liguori, nel suo *Discorso alle zitelle devote* (1760) indica lo stato di bizzoca come preferibile sia allo stato maritale che a quello claustrale. Nella Napoli del tempo, e in particolar modo nell'area urbana dei *Quartieri spagnoli*, luogo dell'acquantieramento delle truppe spagnole e centro abitativo di una popolazione composita, tali modelli di femminilità, abbinati alle frequenti visite pastorali, rappresentavano forme di controllo sociale per arginare la piaga della prostituzione dilagante. Santa Maria Francesca delle cinque piaghe, al secolo Anna Maria Rosa Nicoletta Gallo (1715-1791), nacque e crebbe proprio nei *Quartieri spagnoli*. Dalle sue agiografie si desume che fu una bizzoca professa ma ebbe una condotta eversiva rispetto alle regole ecclesiastiche. Ricevette in casa invece che in chiesa la vestizione di terziaria alcantarina a soli 16 anni, in deroga ai 40 previsti. Convisse per 38 anni con Don Giovanni Pessiri nella casa di quest'ultimo, oggi sede del Santuario che le è stato intitolato, dove, in deroga alle prescrizioni e ai divieti ecclesiastici, riceveva prelati, confessori, laici di ogni classe sociale. Si faceva chiamare suora e anche il suo abito non era conforme nella foggia a quello di bizzoca perché, come quello dell'ordine regolare francescano, era completo di velo, sottogola e pazienza. Il corpo è il fulcro della sua esperienza religiosa. A 16 anni rifiuta di sposare l'uomo scelto per lei dal padre e dichiara di voler seguire la via del sacrificio prescritto dall'ordine alcantarino, iniziando un

percorso di mortificazioni fisiche e spirituali. Pratica l'astinenza totale dal cibo assimilandosi a quei modelli anoressici che sono peculiare attributo delle "sante vive" (Zarri 1990). Scegliendo di prendere il nome di *Maria Francesca delle Cinque Piaghe di Nostro Signore Gesù Cristo* fa della mistica del Crocifisso il suo marchio di santità e il suo programma di vita. Pratica ogni giorno la *via crucis*, patisce la coronazione di spine, le piaghe alle mani, ai piedi, e al costato, la *transverberatio*, ovvero la rottura di alcune costole dovuta alla eccessiva dilatazione del cuore. Vive estasi, levitazioni, trasfigurazioni luminose, apparizioni del Signore, nozze mistiche, psicocinesi dell'eucarestia, è dotata di profezia e discernimento degli spiriti. Per questi aspetti la sua esperienza del divino è vicina a quella di Teresa D'Avila, ma la mistica delle due sante è comparabile soprattutto per quella che è stata definita la "dimensione dell'accoglienza" del dono di Dio, ovvero della comunione totale con il Cristo. Come ha notato il teologo Luigi Borriello – che ha parlato della mistica teresiana in termini di accoglienza e di ospitalità (Borriello 1983: 56) – uno dei grandi meriti di Teresa D'Avila è stato quello di superare l'astrattismo degli schemi mistici tradizionali rendendoli più umani, concentrandoli sulla persona viva del Salvatore. Maria Francesca rende il suo Cristo ancora più umano di quello di Teresa. Cristo le appare spesso e le parla sotto le spoglie di un uomo che lei chiama Don Salvatore. Il suo desiderio di morire definitivamente per vivere da risorta in Lui è espresso come annientamento

del corpo e, proprio in questo “patire gioioso”, nella predisposizione all’accolgenza fino all’annientamento di sé, il corpo di Maria Francesca si può leggere anche come modello di corpo materno. La scelta di negarsi la maternità biologica non concedendosi a nessun uomo per la riproduzione, indica nella santa un modello di femminilità “deviante” riscattata in nome di una “maternità mistica”. Il corpo della santa – come quello di una madre – diventa infatti, in questo senso, “teatro della ierofania di un idolo” (Duden 1994). Quell’“idolo” che per le madri è il feto, per la santa è il Cristo, e in entrambi i casi esso si incarna in un’esperienza intima che diviene “luogo pubblico”. Entrambi, sia il figlio biologico che quello divino, diventano espressione della Vita come *sacrum* (Duden 1994:122). L’esperienza di Maria Francesca indica però un modello di maternità diverso da quello mariano. Il suo corpo non si limita all’accoglienza passiva del figlio in grembo, ma si fonde con lui in una passione che è autoconsunzione consapevole. Questa interpretazione può forse aiutarci a capire anche perché la casa-santuario di Maria Francesca sia diventata, molti anni dopo la sua beatificazione (12 novembre 1843) e canonizzazione (29 giugno 1897), un luogo di culto frequentatissimo dalle donne sterili che arrivano da ogni parte del mondo a Napoli, in vico Tre Re a Toledo, per chiedere la grazia della maternità, sottoponendosi a un particolare rituale. Esso prevede di sedere sulla “sedia miracolosa” dove la santa riposava dai suoi patimenti e di ricevere, da parte di una delle suore denomina-

tesi *Figlie di Santa Maria Francesca*, una benedizione praticata avvicinando al petto delle devote un reliquiario contenente un osso e alcuni capelli della santa. Pur individuando nella casa-santuario una tappa imprescindibile del proprio itinerario terapeutico contro l’infertilità, la maggior parte delle aspiranti madri mostrano di non conoscere l’agiografia della santa napoletana, ma solo la fama del suo speciale potere taumaturgico appresa attraverso i media. Solo una volta giunte alla sua casa-santuario le donne possono contemplare nelle teche espositive le tracce tangibili dei suoi martiri quotidiani: le bende con cui copriva le sue stimmate, le cordicelle, i cilici, le catene con le quali si fustigava, i materassi dove patì le frequenti malattie. Questo contesto evoca una dimensione di sacrificio e sofferenza che spesso le devote riconoscono come familiare: “L’ho sentita vicina perché come me era donna e come me pativa un calvario” – dice Paola – giovane donna romana che sta sottoponendosi al sesto ciclo di inseminazione intrauterina, venuta a chiedere alla Santa di favorire il buon esito della fecondazione². Le aspiranti madri non sanno spiegare perché la santa detenga questo speciale potere se non facendo riferimento

² Questa particolare reciprocità fra scienza e fede nella gestione del desiderio di maternità riscontrata in molte testimonianze è stata in parte affrontata da chi scrive nel saggio *Nel nome della madre. Fertilità e devozione a Napoli. Il culto di Santa Maria Francesca delle Cinque Piaghe*, atti del convegno *Il Corpo in scena: rappresentazioni, tecniche, simboli*, Padova, 24-26 settembre 2013, in corso di stampa.

all'altissima percentuale di successo nelle richieste di grazia delle donne sterili che le hanno precedute. Fatto quest'ultimo che è testimoniato dalla presenza nel santuario di numerosissimi *ex voto* in forma di coccarde rosa e azzurre accompagnate da accorate lettere e dalla presenza frequente di bambini, battezzati col nome della santa, che vengono portati a renderle grazia per averli fatti venire al mondo.

2. Palinsesti di santità

Seguendo le prime agiografie di Maria Francesca non troviamo in effetti alcun nesso immediato fra la sua esperienza di vita e il patrocinio della fertilità. Il processo di fabbricazione della sua figura di santità è piuttosto rivelatore del tessuto politico-sociale del suo tempo, tanto che Domenico Ambrasi legge la sua canonizzazione come una manifestazione della Restaurazione e riscontra nelle sue pratiche devozionali caratteri antigiansenisti e antirivoluzionari (Ambrasi 1991: 158-284). Il lungo processo di canonizzazione, durato più di settant'anni e basato su testimonianze di miracolati, ma soprattutto degli insigni amici religiosi che l'avevano seguita nel corso della vita, contribuisce a disegnare una figura "eroica" di santità al femminile funzionale a recuperare consenso popolare alla Chiesa cattolica provata dalla rivoluzione francese e dalle leggi napoleoniche.

Le prime agiografie contribuiscono a mitizzare la sua figura in chiave politica, da quella più nota, la *Vita della Serva di Dio napoletana* scritta dal

somasco P. Bernardo Laviosa e intitolata a Carlo Emauele IV, che ebbe ben 8 edizioni, a quella scritta nel 1895 da D. Fortunato Neri che, dopo essersi prodigato per far nominare la Santa compatrona di Napoli e far fondere la statua d'argento che ancora oggi è conservata nel Duomo, avrebbe descritto la vita della nuova santa come "la vittoria della fede sulle correnti filosofiche dell'illuminismo e dell'enciclopedia e su quegli ideali che, nati con e dalla rivoluzione francese, hanno destabilizzato l'antico ordine e messo fine al passato regime" (Ambrasi 1991:226). Maria Francesca diventa in questa strategia politica l'icona della Chiesa cattolica restaurata.

A distanza di un secolo le agiografie rispecchiano una mutata realtà storico sociale. Nel 1958 la suora benedettina Maria Paola Adami riconduce la santa in una dimensione più umana, definendola "santarella dei Quartieri": una donna umile, tanto cagionevole nel corpo quanto forte nello spirito e capace di straordinarie profezie. E un ventennio più tardi, nell'agiografia scritta da Giuseppe Tomaselli, Maria Francesca diventa *La santa delle Famiglie*. Qui si può forse individuare un *fil rouge* fra la santa e il patrocinio delle partorienti poiché nell'indicare il 25 marzo come *dies natalis* della santa, l'autore sottolinea che in quel giorno liturgico particolare, festa della Vergine Annunziata o dell'Incarnazione, la Chiesa ricorda il giorno in cui il Figlio di Dio prese la natura umana nel grembo purissimo della Madonna (Tomaselli 1981: 31). Non è un caso forse che proprio negli stessi anni in cui Tomaselli scriveva questa agiogra-

fia divulgativa, a seguito di un sinodo dei vescovi tenutosi a Roma sul tema della famiglia, il Papa Giovanni Paolo II si interrogava sulla crisi di questa istituzione sociale nella esortazione apostolica *Familiaris Consortio* (22 novembre 1981).

Se da una parte il Papa riscontrava “una coscienza più viva della libertà personale, e una maggiore attenzione alla “qualità delle relazioni interpersonali nel matrimonio”, alla “promozione della dignità della donna”, alla “procreazione responsabile e alla educazione dei figli”. Dall'altra evidenziava la “preoccupante degradazione di alcuni valori fondamentali [...] il numero crescente dei divorzi, la piaga dell'aborto, il ricorso sempre più frequente alla sterilizzazione, l'instaurarsi di una vera e propria mentalità contraccettiva”. Esattamente agli antipodi di questa “mentalità contraccettiva” comincia a diffondersi, proprio negli anni ottanta, un rinnovato culto per Santa Maria Francesca insignita popolarmente del carisma di protettrice delle partorienti e definita “Santa della Famiglia e della Vita”. Così la sua *potentia* è ricondotta negli alvei dei modelli etico-egemonici che ipostatizzano la Vita come *sacrum* e alla mistica zitella napoletana viene riconosciuto un vero e proprio “bio-potere” (Foucault 1976) la cui eco rimbalza nel circuito mediatico a tal punto che la piccola casa-santuario diviene “la Mecca” di un turismo concezionale internazionale.

Bibliografia

- Adami Maria P.
2007, *La santa dei Quartieri. Maria Francesca delle cinque piaghe*, Napoli, Istituto delle Figlie di S. M. Francesca (prima ed. 1958).
- Ambrasi Domenico
1991, *Maria Francesca delle Cinque Piaghe: una Santa della Restaurazione*, “Campania Sacra”, 2/1991, Roma, Edizioni Dehoniane, pp. 159-284.
- Boccardo Giuliana
1991, *Le bizzoche a Napoli tra '600 e '700*, “Campania Sacra”, 2, pp. 351-394.
- Borriello Luigi
1983, *L'esperienza mistica dell'umanità di Cristo in S. Teresa D'Avila*, “Mistica e Scienze umane”, Atti del convegno di Studio Mascalucia (Catania) 13-16 aprile, Napoli, Edizioni Dehoniane, pp. 47-60.
- Duden Barbara
1994, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1991).
- Foucault Michel
2009, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1976).
- Laviosa Bernardo
1867, *Vita della venerabile serva di Dio suor Maria Francesca delle Cinque Piaghe di Nostro Signore Gesù Cristo*, Napoli (prima ed. 1805).
- Tomaselli Giuseppe
2001, *La santa delle Famiglie “S. Maria Francesca delle Cinque Piaghe”*, Napoli, Tipografia Simeone, (prima ed. 1980).
- Zarri Gabriella
1990, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier.