

Damigela Hoxha

Mascolinizzazione giuridica Appunti fra religione, antropologia e diritto

SOMMARIO: 1. L'archetipo religioso della *mulier virilis* - 2. Antropologia giuridica delle vergini giurate albanesi - 3. *Masculiatio*, una consuetudine giuridica napoletana nel *ius commune*.

ABSTRACT: This essay proposes to identify the historic impact of the "transformation" of woman in a man as a religious metaphor, factual experience and juridical argumentation. As a religious metaphor there are proposed the essential profiles of the so called *mulier virilis* especially in the early centuries of Christianity: to reach spiritual perfection the woman "must" become male. The other two themes proposed in this essay can be also placed on this religious *scenario*. The Albanian customary experience of the sworn virgins - moreover diffused in other ancient and modern patriarchal experiences - is analyzed as an essential juridical institution that allows the woman to overcome *infirmetas sexus* becoming a "social man", with the relative rights. The Neapolitan customs, on the other hand, in the age of *ius commune* introduced the so-called *masculiatio*, according to which the woman is legally represented as a male in order to make her achieve successor rights similar of those of her brothers.

KEY WORDS: *mulier virilis*, sworn virgins, *masculiatio*

1. L'archetipo religioso della *mulier virilis*

Simone Pietro disse loro: "Maria deve andar via da noi! Perché le donne non sono degne della Vita!". Gesù disse: "Ecco, io la guiderò in modo da farne un maschio, affinché lei diventi uno spirito vivo uguale a noi maschi; poiché ogni femmina che si fa maschio entrerà nel regno dei cieli"¹.

Il *Vangelo copto di Tomaso* esprime in modo estremamente chiaro un concetto che si ritrova saltuariamente nella riflessione religiosa – cristiana e gnostica – dei primi secoli dopo Cristo. L'idea della *mulier virilis*, infatti, incontrò nelle religioni monoteiste un singolare campo d'elezione, anche rispetto alla cultura romana classica². Essa non è da sottovalutare, in quanto il suo significato portante ritrovava assonanze e confluenze nella società e in particolare nella cultura patriarcale, che con diverse applicazioni nel tempo e nello spazio dominò la storia europea – e non solo – sino alla avanzata modernità. I tre Vangeli

¹ *Vangelo copto di Tomaso* 114, in L. Moraldi (cur.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1971.

² Nel mondo romano (Seneca in particolare) la problematica della *mulier virilis* è quella della "donna che, contrapponendosi positivamente al comportamento delle altre, supera le caratteristiche tipiche del suo sesso. Siamo però su un piano diverso da quello su cui si muovono i Padri della Chiesa: il concetto non può chiaramente avere dimensione soteriologica e pertanto resta ancorato alla tematica morale ed in particolare al motivo della *ἀπάθεια* e della misura nel dolore, che sarà poi caratteristico delle vite delle sante" (E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV° secolo*, Roma 1980, p. 18).

apocrifi, ritrovati nel 1945 in Egitto, “presentano Maria come la depositaria delle più profonde conoscenze del mistero di Gesù, al quale Pietro, rappresentante del cristianesimo essoterico, si opponeva ostinatamente”; ed anzi specificamente in Maria Maddalena si coglieva “l’unità tra il femminile e il maschile che, secondo lo stesso Vangelo di Tomaso, era condizione indispensabile per arrivare alla meta”:

Gesù rispose loro: “Allorché di due ne farete uno, allorché farete la parte interna come l’esterna, la parte esterna come l’interna e la parte superiore come l’inferiore, allorché del maschio e della femmina farete un unico essere sicché non vi sia più né maschio né femmina [...], allora entrerete nel *regno*” [*Vangelo copto di Tomaso* 22]³.

E poi perché mai dovrebbero esserci due sessi nel Regno dei Cieli? La scomparsa della differenza di genere rientra in una prospettiva escatologica, poiché “come la creazione di un Adamo unico aveva escluso il femminile dall’immagine di Dio, la resurrezione lascia presagire la restaurazione della condizione primitiva libera dalla differenza sessuale”⁴. In realtà, ogni condizione, ogni *status* secondo Paolo sfumerebbe nella figura di seguace di Cristo, giacché – si legge nella *Lettera ai Galati* (3, 27-28) – “Quicumque enim in Christum baptizati estis, Christum induistis: non est Iudaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus et femina; omnes enim vos unus estis in Christo Iesu”. E però, secondo il cristianesimo delle origini, il cammino spirituale verso la perfezione si rappresenta come una prerogativa maschile e incontra un limite insuperabile nel sesso femminile. Risalta, nella patristica, soprattutto la donna vergine, che viene definita in maggiore vicinanza alla perfezione maschile. Cipriano in *L’abito delle vergini* sostenne che è “la sola verginità a conservare l’immagine divina nella donna, perché dalla *conversio* di cui parla Gen. 3,16 solo la vergine è esente”⁵. Girolamo, a sua volta, osservava che “la donna può ‘divenire uomo’ se smette di servire al mondo – e all’uomo – per servire a Cristo”⁶. Quando l’anima di una femmina entra nel Regno dei Cieli, si convertirebbe misticamente in maschio⁷. Lo stesso fenomeno si rinviene parimenti all’interno dell’uomo. Sulla scorta di Origene, i due sessi qualificano

³ M. Toscano Liria - G. Ancochea Soto, *Donne in cerca dell’amato. Quattordici secoli di mistiche cristiane*, Gorle 2002, pp. 28-29, ma si veda anche K. Vogt, “Diventare maschio”: una metafora degli gnostici e degli antichi cristiani, in K.E. Børresen (cur.), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Urbino 2001, pp. 145-146.

⁴ *Ibid.*, pp. 248-250.

⁵ P.F. Moretti, *La Bibbia e il discorso dei Padri latini sulle donne. Da Tertulliano a Girolamo*, in E. Prinzivalli - K.E. Børresen (curr.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*, Trapani 2013, p. 174.

⁶ *Ivi*, p. 164 “Nec non et iuxta litteram, quamdiu mulier partui servit et liberis, hanc habet ad virum differentiam, quam corpus ad animam. Sin autem Christo magis voluerit servire quam saeculo, mulier esse cessabit, et dicetur vir, quia omnes in perfectum virum cupimus occurrere (cfr. Ef 4,13)”.

⁷ I. Gomez-Acebo, “Convertirse en varón”. *Un camino de salvación para las mujeres en la literatura apócrifa, budismo, induismo y taoismo*, in J. Campos Santiano (cur.), *Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas*, Salamanca 2004.

per allegoria lo spirito/maschio e l'anima/femmina. Lo spirito dell'uomo non è quello di Dio, ma risente del suo àlito creatore: esso è la vetta del pensiero e dell'ascesi in grado di ritornare a Dio. L'anima, invece, è la vita psichica sospesa fra i beni spirituali e l'attrazione dei piaceri e della sofferenza della carne. Ancora Origene scrive che la donna rappresenta la carne e le affezioni della carne, mentre l'uomo è il senso razionale e lo spirito intelligente⁸.

La tradizione cristiana trova nell'età dei martiri la possibilità di incarnare esemplarmente i modelli mistici in 'ritratti' concreti⁹. Pensiamo alla *Vita Melaniae* e a quando risalta il superamento dei limiti imposti dal suo genere verso una dimensione spirituale, allorché essa si reca in visita ai Padri del deserto, che “[cap. 39] la accolgono come un uomo; ed in realtà essa aveva superato la dimensione femminile, ed aveva acquisito un modo di pensare maschile o meglio celeste”¹⁰. Pensiamo agli *Atti di Paolo e Tecla*, e a Tecla che “si spoglia progressivamente dei segni esteriori della femminilità: prima si priva dei gioielli, di cui si serve per corrompere i guardiani e visitare Paolo in carcere, poi si taglia i capelli per seguire l'apostolo, infine si veste da uomo per andare a cercarlo”¹¹. Un certo carattere virile consisteva già nell'essere cristiani battezzati, abbandonando – con maschio rigore – vizi, peccati e passioni. Tanto più ciò poteva valere per le donne martiri, che affrontavano con fermezza atroci supplizi. Oltretutto Tecla insegnava e battezzava: attività considerate prettamente maschili da più di un Padre della Chiesa. Il virile coraggio delle martiri non si esprimeva soltanto sul piano fisico, ma era “la conseguenza naturale di un'adesione profonda e coerente alla propria fede, capace di assorbire totalmente e potenziare le energie della persona”¹².

Ma il testo più suggestivo appare la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, un testo ‘unico’, in quanto scritto da una donna, Perpetua, martire *ad bestias* nel 203 d.C.¹³. Testo di complessa lettura, nella quarta e ultima visione Perpetua narra di essere condotta nell'anfiteatro, dove si trova dinanzi non le belve ma ‘un egiziano d'aspetto orribile in compagnia dei suoi aiutanti’: “Venni fatta spogliare

⁸ S. Agacinski, *Métaphysique des sexes. Masculin / Féminin aux sources du christianisme*, Paris 2005, pp. 156-157.

⁹ Cfr. A. Valerio, *Le figure femminili negli atti dei martiri del II secolo*, in “Rassegna di teologia”, 22(1981), pp. 28-44; U. Mattioli, *Astheneia e andreia. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983; E.A. Castelli, “I Will Make Mary Male”. *Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity*, in J. Epstein - K. Straub (curr.), *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York-London 1991, pp. 29-49; E. Giannarelli, *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età, topoi e modelli femminili fra paganesimo e cristianesimo*, in “Storia delle donne”, 2(2006), pp. 159-187.

¹⁰ E. Giannarelli, *Lo specchio e il ritratto*, cit., p. 176.

¹¹ C. Mazzucco, *‘E fui fatta maschio’. La donna nel cristianesimo primitivo*, Firenze 1989, p. 19.

¹² Ivi, p. 105.

¹³ Sul testo, oggetto di una vasta bibliografia internazionale, si veda anzitutto – oltre a ciò che verremo citando posteriormente – la ricca introduzione di M. Formisano a *La Passione di Perpetua e Felicità*, M. Formisano (cur. / trad.), Milano 2008, particolarmente pp. 47-50.

e divenni maschio [*expoliata sum, et facta sum masculus*]”. Arbitro è un gladiatore di enorme statura, ma la lotta dura poco. Perpetua abbatte l’egiziano e gli pone i piedi sulla testa, mentre la folle la acclama, ed “allora mi ridestai e compresi che ero destinata a combattere non con le belve, ma contro il demonio; sapevo tuttavia che mia era la vittoria”. Certo, la trasformazione in uomo era comprensibile in relazione allo scontro fisico, tuttavia si staglia con grande evidenza la metafora della donna resa perfetta dal suo farsi maschio, grazie alla quale vince le più potenti forze del male. Al di là di ogni altra interpretazione della vicenda di Perpetua¹⁴, questo è quello che qui ci interessa¹⁵.

Un dato antropologico ampiamente confermato attesta in molte culture che in qualche modo la femmina sta al maschio come la natura alla cultura, e quindi fatalmente inferiore¹⁶. Le metafore del mutamento della donna in maschio appaiono come immagini tutt’altro che infrequenti per interpretare il perfezionamento spirituale ed “è nota la loro grande diffusione dal Papiro del Louvre 3079, dove Iside ‘si fa maschio, pur essendo una donna’, alle Scritture buddiste cinesi *Lingpao* che risalgono al V secolo a.C., dove il Bodhisattva dice: ‘Quando diventerò Buddha, giuro di far sì che nella mia terra non vi siano né donne né fanciulle. Quelle che vorranno nascere nella mia terra dovranno prima

¹⁴ Cfr. J. Amat, *Songes et visions. L’au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985; R. Rousselle, *The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr*, in “Journal of Psychohistory”, 14(1987), pp. 193-206; C. Mazzucco, *‘E fui fatta maschio’*, cit., pp. 119-161; B.D. Shaw, *The Passion of Perpetua*, in “Past and Present”, 139(1993), pp. 3-45; G. Lanata, *Sogni di donne nel primo cristianesimo*, in *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino 1996, pp. 61-98; J.E. Salisbury, *Perpetua’s Passion: the Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York-London 1997; J.N. Bremmer, *Perpetua and Her Dyari: Authenticity, Family and visions*, in W. Amelineg (cur.), *Märtirer und Märtirerakten*, Stuttgart 2002, pp. 79-120; P. Habermehl, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Berlin 2004; R.D. Butler, *The new Prophecy and ‘New Visions’: Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas*, Washington 2006.

¹⁵ Ivi, [X.5-14] pp. 102-104 “Et aspicio populum ingentem adtonitum; et quia sciebam me ad bestias damnatam esse, mirabar quod non mitterentur mihi bestiae. Et exivit quidam contra me Aegyptius foedus specie cum adiutoribus suis pugnaturus mecum. Veniunt et ad me adolescentes decori, adiutores et fautores mei. Et expoliata sum, et facta sum masculus; et coeperunt me favisores mei oleo defricare, quomodo solent in agone; et illum contra Aegyptium video in afa volutantem. Et exivit vir quidam mirae magnitudinis ut etiam excederet fastigium amphitheatri, discinctatus, purpuram inter duos clavos per medium pectus habens, et galliculas multiformes ex auro et argento factas, et ferens virgam quasi lanista, et ramum viridem in quo erant mala aurea. Et petiit silentium et dixit: “Hic Aegyptius, si hanc vicerit, occidet illam gladio; haec, si hunc vicerit, accipiet ramum istum”. Et recessit. Et accessimus ad invicem et coepimus mittere pugnos; ille mihi pedes adprehendere volebat, ego autem illi calcibus faciem caedebam. Et sublata sum in aere, et coepi eum sic caedere quasi terram non calcans. At ubi vidi moram fieri, iunxi manus, ut digitos in digitos mitterem et apprehendi illi caput, et cecidit in faciem, et calcavi illi caput. Et coepit populus clamare et favisores mei psallere. Et accessi ad lanistam et accepi ramum. Et osculatus est me et dixit mihi: “Filia, pax tecum”. Et coepi ire cum gloria ad portam Sanavivariam. Et experrecta sum. Et intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum esse pugnaturam; sed sciebam mihi esse victoriam”.

¹⁶ S. Ortner, *Is female to male as nature is to culture?*, in M.Z. Rosaldo (cur.), *Woman, Culture and Society*, Stanford 1972, pp. 70-78.

diventare maschi' ”¹⁷. Qualcosa di simile si ritrova anche nell'Islam. La donna per arrivare pienamente a Dio si maschilizza, con una trasformazione irreversibile¹⁸. Tadhkirat al-Auliya, figura capitale nella agiografia islamica, a chi gli domandava come mai considerasse nel genere maschile una donna, cioè Rabe'a al-Adawiya – una mistica musulmana sufi dell'VIII sec. –, rispondeva che la maschilità, secondo il Profeta, non è materia di forma ma di 'intenzione'. Se una donna diventa uomo sul sentiero di Dio, essa è un uomo e nessuno più può definirla donna¹⁹.

Certo, si tratta di una concettualizzazione essenzialmente teologica ovvero della lettura metaforica di una ascesi, in cui però si avverte l'eco sociale e culturale del patriarcato, pur se nella pratica il destino delle donne d'aspetto maschile fu storicamente quello di creature *freak*, curiosità o mostruosità da 'circo': la miscela di generi quasi induceva a dedurre uno spirito primitivo e maligno²⁰. Gerolamo criticava duramente le donne che esprimevano soltanto esteriormente la propria virilità:

Aliae virili habitu, veste mutata, erubescunt feminae esse, quod natae sunt, crinem amputant et impudenter erigunt facies eunuchinas. Sunt quae ciliciis vestiuntur et cucullis fabrefactis, ut ad infantiam redeant, imitantur noctuas et bubones²¹.

In parallelo si sviluppa il *topos* del travestimento con abiti maschili in ambito monastico ed eterodosso – di dubbia interpretazione²² –, che si tradurrà in una tradizione normativa e giuridica lungo i secoli del medioevo. Fra IV e V secolo “il significato soteriologico paolino dell'annullamento di ogni distinzione sessuale è ormai perduto ed il tema diventa mezzo puramente letterario. Il travestimento femminile, che aveva avuto questo valore nel romanzo greco,

¹⁷ K. Vogt, “*Diventare maschio*”, cit., p. 159.

¹⁸ I. Gomez-Acebo, “*Convertirse en varón*”, cit., p. 682 e *passim*.

¹⁹ A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (memorial of the saints) by Farid al-din Attar*, Ames 2000, p. 29.

²⁰ T. Laqueur, *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, Roma-Bari, 1992; M. Foucault, *Storia della sessualità*, I, Milano 2001.

²¹ *Hier. Ep.* XXII, 27 (E. Giannarelli, *La tipologia femminile*, cit., p. 86).

²² Chi, nella sovrapposizione della donna travestita da monaco, coglie il rifiuto della femminilità; chi una 'esorcizzazione' delle tentazioni femminili; chi “la necessità di rendere evidente anche all'esterno una trasformazione interiore: la donna che si rende in tutto simile ad un uomo può rispondere a questo bisogno”. Si veda E. Giannarelli, *La tipologia femminile*, cit., p. 87, che richiama E. Patlagean, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, in “*Studi Medievali*”, 17(1976), pp. 597-623 e J. Anson, *The Female Transvestite in Early Monasticism: the Origin and Development of a Motif*, in “*Viator*”, 5(1974), pp. 1-32, sottolineando (*ibidem*) che “i due studiosi arrivano a conclusioni diverse. La Patlagean si preoccupa soprattutto di determinare la cronologia della diffusione del motivo e la causa del successo, anche in scritti ortodossi, di questo tema dall'evidente carattere eretico e crede di individuarla nell'ideale ascetico che esso propone, di negazione dell'esistenza femminile, per cui la donna travestita corrisponde pienamente alla figura del monaco solitario. Per Anson la fantasia di una donna in vesti maschili è per i monaci un'opportunità di esorcizzare la minaccia della tentazione femminile e in questa chiave egli cerca di rintracciare le origini, anche ritualistiche, del motivo”.

ritorna ad avere le stesse valenze romanzesche nella letteratura medioevale: la sua presenza in scritti cristiani, ormai desemantizzata sul piano dottrinale, serve quindi da ponte fra la classicità ed il Medioevo²³. Le donne che si fanno maschi si privano di attributi che il patriarcato nella costruzione di genere assegna agli uomini. Ad esempio, si tagliano i capelli o si lasciano crescere peli e barba. Nel XII secolo il monaco Bernard de Bellevaux fu l'autore di una curiosa operetta, *Apologia de barbibus*, tesa a dimostrare come la barba sarebbe stata un attributo ineludibile per il chierico. In un capitolo, sullo spunto delle lettere di Gregorio Magno, si soffermava sul caso di Galla, una pia donna barbata. La barba deriverebbe dal maggior calore del corpo maschile, più idoneo alla crescita di peli, mentre il corpo femminile si differenzerebbe per la sua freddezza. Galla – secondo i pareri medici (“medici dicere quod nisi ad amplexus viriles rediret, calore nimio contra naturam barbata esset habitura”) – avrebbe potuto perdere la barba soltanto venendo meno al suo voto di castità:

medici dixerunt mulierem illam contra naturam barbata habituram, non sic intelligendum est, ut medici naturam culpent vel accusent, qui naturae scrutatores et defensores sunt, sed illud contra naturam, hoc est contra consuetum cursum naturae, quod femina barbata fieret medicos dixisse non dubium est. Sicut enim in mulieribus natura per ingenitam naturalem frigiditatem operatur ut minime barbata habeant, sic operata est in Galla per accidentem nimium calorem ut secundum consuetudinem aliarum imberbis non remaneret sed barbata fieret. Et sicut decus et decor viri est propter naturae consuetudinem barbata habere, ita decus et decor muliebris est barba carere. E diverso quoque sicut deformitas et confusio est viri sine barba radicitus permanere, ita foedum est et contumeliosum mulierem barbata esse. Sed Galla maluit amplexus viri vitare barbata, quam castitatis sponsum deserere, et ad honorem et gloriam fetidae carnis imberbis permanere²⁴.

Il sembiante villosa è un tratto essenziale nella costruzione del genere maschile, in grado di caricarsi di valori e di simbolizzare l'autorità e la superiorità dell'uomo sulla donna sotto ogni profilo. Se ci si allontana dalle “usanze naturali”, per cui la barba è di decoro per l'uomo e non per la donna, ne risulta soltanto *deformitas et confusio* contro natura. Ma Galla rifiuta l'amplesso maschile e preferisce conservare la sua virtù e la sua barba, quale segno della sua maschilità votata al servizio di Dio²⁵. Perché una donna possa diventare maschio utilmente, deve seguire le vie eventualmente indicate dalla religione, dal diritto o dalla consuetudine, altrimenti la donna-uomo rimane soltanto una orribile deformazione patologica. Maschilizzarsi si presenta quale percorso mistico ineludibile tendente alla perfezione ancora in talune esperienze di età moderna, come dimostra un testo cinquecentesco attribuito a Teresa di Gesù:

²³ E. Giannarelli, *La tipologia femminile*, cit., pp. 87-88.

²⁴ Burchardus de Bellevaux, *Apologia de barbibus*, E.Ph. Goldschmidt (cur.), Cantabrigiae 1935, pp. 35-36. In generale cfr. P. Pedraza, *Venus barbata y el eslabón perdido*, Madrid 2009.

²⁵ Si veda soprattutto S. Agacinski, *Métaphysique des sexes*, cit., pp. 145-153, 186-188.

Lei: Signore, insegnatemi il percorso più breve [...]

Lui: Non pretendere questo, non è cosa propria di donne.

Lei: So bene che nessuna donna arriverà al cielo prima di essere un uomo. Vale a dire devono operare al maschile e avere con tutte le loro forze cuori maschili per poter resistere a sé stesse e resistere al male²⁶.

La giovane *mulier virilis*, cattolicissima, in un serrato dialogo con il proprio confessore pretende di conseguire la beatitudine divina per la strada più breve e diretta, e ammette di saper bene che nessuna donna arriverà al cielo se prima non sarà arrivata ad essere un ‘uomo’, nel senso di operare ‘da maschio’ e di possedere un cuore maschile, al fine di poter resistere a sé stessa e al male di cui è pregna la natura.

2. Antropologia giuridica delle vergini giurate albanesi

La donna che si trasforma in un maschio non è soltanto una parabola religiosa, ma si ritrova nelle consuetudini – più o meno arcaiche – di molte società, con influenze sul diritto e sulla cultura giuridica, che non possono essere adeguatamente comprese se non siano collocate in uno scenario concettuale e culturale ben più ampio, avendo però la cura di escludere i costumi connessi con l'orientamento sessuale. La chiave della metafora della ‘maschilizzazione della donna’ appare nei contesti più disparati, quali ad esempio il *mustergil* dell'Iraq meridionale²⁷ e i *bacha posh* afgani²⁸.

Quando nasca una consuetudine è sempre assai difficile a determinarsi. Il caso – ben noto nella letteratura antropologica – delle vergini giurate albanesi fu ed è un istituto giuridico, plasmato peraltro da influenze religiose, che affondava le sue radici in una indistinta Antichità. Tatomir Vukanović lo ritenne relitto di una antichissima età matriarcale greca di estesa diffusione europea²⁹. Chi propose nessi col mito delle Amazzoni, chi con l'idolatria e il paganesimo, chi con culti animistici, chi col culto della Vergine: diffusa e condivisibile è l'opinione di origini comunque precristiane³⁰. Per una specifica testimonianza

²⁶ M. Toscano Liria - G. Ancochea Soto, *Donne in cerca dell'amato*, cit., p. 163, ma anche Pseudo Meister Eckhart, *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, M. Vannini (cur.), Milano 2006, *passim*.

²⁷ Cfr. S. Westphal-Hellbusch, *Institutionalized Gender-Crossing in Southern Iraq*, in S.O. Murray - W. Roscoe (curr.), *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*, New York 1997, pp. 233-243.

²⁸ Cfr. J. Nordberg, *The Underground Girls of Kabul: the Hidden Lives of Afghan Girls disguised as Boys*, New York 2014; L. Åhäll, *Gender*, in R. Bleiker, *Visual Global Politics*, London 2018, pp. 150-156. Sulle parziali analogie fra vergini giurate e *berdache* femminili cfr. A. Xhaho, *Sworn Virgins, male and female berdaches: a comparative approach to the so-called 'third gender' people*, in “Gender Questions”, 1(2013), pp. 112-125.

²⁹ T. Vukanović, *Virdzine*, in “Glasnik Muzeja Kosova i Metohije”, 6(1961), *passim*.

³⁰ Per una rassegna delle principali opinioni cfr. F. Çabej, *Sitten und Gebräuche der Albaner*, in “Revue internationale des études balkaniques”, 2(1935), pp. 218-234; I. Zamputi, *Pozjta shognore e grues malësore*

ricordiamo che fra XII e XIII secolo Sassone Grammatico – nelle sue *Gesta Danaorum* – rievocava le attitudini maschili di molte donne danesi in un suo paragrafo estremamente suggestivo:

Esistevano un tempo presso i Danesi donne che scambiavano la loro bellezza con abiti maschili e dedicavano quasi ogni momento della loro vita al perfezionamento delle arti militari e non tolleravano che la loro efficienza fosse insidiata dal morbo della lussuria. Detestavano la vita elegante e indurivano il corpo con perseveranza e fatica, rifiutando debolezze e leggerezze femminili e costringendo il loro carattere muliebre a comportarsi con virile rigore. Tale era l'ardore con cui cercavano la gloria militare che chiunque avrebbe pensato che non fossero più donne. Avevano scelto questo tipo di vita soprattutto quelle dotate di forza d'animo o di un corpo alto ed elegante, costoro, quasi dimenticando la loro condizione originaria, preferivano la durezza alle lusinghe, cercavano guerre e non baci, assaggiavano sangue invece che labbra, praticavano gli esercizi militari al posto di quelli amorosi, consacravano alle frecce le mani che avrebbero dovuto applicare ai telai, miravano all'annientamento e non al letto e colpivano con dardi coloro che avrebbero potuto sconfiggere con uno sguardo.³¹

Le vergini giurate – tuttora esistenti – compaiono giuridicamente nei *Kanun*, cioè in quei 'codici' consuetudinari albanesi rimasti allo stato orale sino al '900. Per comprenderli occorre liberarsi dalla tentazione di esaminarli alla luce di categorie occidentali, evitando di cristallizzare la materia nei rigidi schemi di un vero e proprio corpo normativo, perché ciò equivarrebbe a fraintendere la complessa tradizione popolare, di cui i *Kanun* sono espressione³². Oltretutto essi

shqiptare sipas kanunit, in "Buletini i Universitetit Shtetëror të Tiranës - Seria Shkencat Shoqërore", 15(1961), pp. 101-123; A. Gjergji, *Gjurmë të matriarktit në disa doke të dikurshme të jetës familjare*, in "Buletini i Universitetit të Tiranës - Seria Shkencat Shoqërore", 17(1963), pp. 284-292; M. Bajraktoviç, *The Problem of Tobelije*, in "Glasnik Ethnografskog Muzeja", 28-29(1965-1966), pp. 273-286; M.S. Filipoviç, *Among the people, native Yugoslav ethnography: selected writing*, Ann Arbor 1981; K. Kaser, *Die Mannfrau in den Patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat*, in "L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft", 5(1994), *passim*; A. Young, *Whomen who become Men. Albanian Sworn Virgins*, Oxford 2001; A. Dushi, *Virgjëreshat e përbetuara shqiptare: nga praktika e jetës zakonore në objekt studimi antropologjik dhe në subjekt trajtimi letrar*, in *Folklori: përtej kufijve*, Prishtinë 2011, pp. 331-355.

³¹ Sassone Grammatico, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, L. Koch - A. Cipolla (curr.), Torino 1993, [VII.VI.8] p. 348. Su questi temi si veda soprattutto C.J. Clover, *Maiden Warriors and other Sons*, in "Journal of English and Germanic Philology", 85(1986), pp. 35-49, ma particolarmente pp. 35-36. Più in generale cfr. M. McLaughlin, *The woman warrior: Gender, warfare and society in medieval Europe*, in "Women's Studies", 17(1990), pp. 193-209; J. Jesch, *Women in the Viking Age*, Woodbridge 1994.

³² Sul sistema giuridico consuetudinario albanese si veda soprattutto F. Patetta, *Introduzione*, in *Codice di Lek Dukagjini ossia diritto delle montagne d'Albania*, Roma 1942, pp. 5-45, ma anche M. Hasluck, *The unwritten Law in Albania*, J.H. Hutton (cur.), Cambridge 1954, e da ultimo D. Martucci, *Pratiche tradizionali in movimento: il Kanun tra cronaca e tradizione*, in M. Genesin – J. Matzinger, *Nordalbanien – L'Albania del Nord. Linguistisch-kulturbistorische Erkundungen in einem unbekanntem Teil Europas*, Hamburg 2009, pp. 119-136; Id., *I Kanun delle montagne albanesi. Fonti, fondamenti e mutazioni del diritto tradizionale albanese*, Bari 2013. In generale su di un piano marcatamente divulgativo cfr. S. Capra, *Albania proibita. Il sangue, l'onore e il codice delle montagne con la versione integrale del 'Kanun' di Lek Dukagjini e saggi di Gjon Gjemarkaj e Arben Xoxa*, Milano 2000.

furono in qualche modo ‘ricreati’ nel ‘900 da studiosi di varia estrazione culturale, che raccolsero dalla viva voce della popolazione la grandissima parte delle usanze che poi distribuirono secondo approssimativi modelli codicistici³³. I *Kanun* dipingono un sistema sociale fondato su aggregati domestici profondamente patriarcali, sviluppati per cerchi concentrici sempre più ampi con al centro la famiglia nucleare, e poi la tribù, la *bajrak*, e infine il gruppo gentilizio denominato *fis*, guidato dal più anziano del ceppo ovvero – nel caso in cui venisse destituito – dal consiglio di famiglia composto dai maschi maggiorenni³⁴.

Nel diritto consuetudinario albanese lo spazio riservato al genere femminile era estremamente ristretto. La nascita di una figlia era considerata una vera e propria sventura. Si legge nel *Kanun* che al momento della nascita di una femmina “piangevano perfino le travi di casa”³⁵. Ma non solo. Secondo il *Kanun* più influente d’Albania, quello cosiddetto di Leke Dukagjini [III.5.29], la donna risulta essere sotto una rigidissima potestà dei maschi di famiglia:

Grueja asht shakull per me bajtë / Grueja njifet si calikë per me bajtë sa të jetë në derë të burrit, se prindja s’hjekin dore prej sojet, e ndalin per vedi e mbi vedi të përgjegjmen per te, por edhe me lypë arsye, me ba me e gjetë gja [La donna è un otre da tenere / La donna è conosciuta come un contenitore da tenere finchè si trovi nella porta (= a casa) del marito, se i genitori non rinunciano a lei e risultano responsabili per lei per se stessi e sopra se stessi, ma anche per chiedere ragione se fa o se le succede qualcosa]³⁶.

La netta subordinazione della donna legittimava l’eventuale violenza esercitata su di lei da padre, fratelli o marito³⁷. Per uscire da questa sottomissione la donna aveva una sola possibilità, cioè diventare vergine giurata [XII.23.1228], guadagnando così tutti i diritti maschili, salvo quelli politici:

Virgjinat (femnat, qi veshen si burrë): s’veçohen prej grash tjera, posë qi janë të lira me ndejë nder burra, porse pa tager zanit e kuvendit [Le vergini (donne che si vestono da uomo) non si distinguono dalle altre donne, se non per il fatto che sono libere di stare fra gli uomini pur senza diritto di parola e di voto]³⁸.

Essa è chiamata *burrnesha*, cioè ‘maschia’ (in albanese, *burrë* [uomo] + *neshë*

³³ F. Patetta, *Introduzione*, cit., *passim*.

³⁴ Cfr. R. Dareste, *Les anciennes coutumes albanaises*, in Id., *Nouvelles études d’histoire du droit*, III, Paris 1906, pp. 53-75; S. Villari, *Le consuetudini giuridiche dell’Albania nel Kanun di Lek Dukagjin*, Roma 1940, pp. 18, 75-79, 81-82, 99-100; M. Cavina, *Il padre spodestato. L’autorità paterna dall’Antichità a oggi*, Roma-Bari 2007, pp. 285-290.

³⁵ Cfr. D. Martucci, *Donne che diventano uomini? Le vergini giurate nella cultura tradizione albanese*, in “Anuac. Rivista della Società Italiana di Antropologia Culturale”, 3(2014), p. 37.

³⁶ *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, S. Gjeçovi (cur.), s.l. [Lezhe] s.d. [1999], p. 19. Le traduzioni che qui si propongono differiscono parzialmente da quelle comunemente circolanti.

³⁷ I. Whitaker, *A Sack for Carrying Things: the Traditional Role of Women in Northern Albanian Society*, in “Anthropological Quarterly”, 54(1981), pp. 146-156.

³⁸ *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, cit., p. 108.

[suffisso femminile]), ovvero *virgjinà e bitume*, cioè ‘vergine giurata’. Il termine deriva dal fatto che la metamorfosi in uomo si compie sulla base di un giuramento di verginità – variabili le formalità – davanti a testimoni: è attestata la presenza di dodici anziani³⁹. Lo *status* di vergine giurata viene, però, espresso con appellativi diversi in varie lingue dei Balcani: *tobelija* in Bosnia; *tombelija* in Montenegro; *tybeli* in albanese kosovaro ovvero, ancora, *muzana* o *muskobanj* in serbo-croato. L’area di diffusione del fenomeno – non omogeneo – è localizzata in un ampio territorio montuoso attualmente diviso tra Albania, Kosovo, Montenegro e Bosnia-Erzegovina⁴⁰.

La condizione per emanciparsi dalla inferiorità di genere è, dunque, la rinuncia alla intera natura fisica e morale di donna, cattolica ovvero (molto più raramente) ortodossa o musulmana⁴¹. Si tratta di un fenomeno che, pur essendo circoscritto nelle sue coordinate geografiche e demografiche, è di eccezionale interesse in quanto singolare prodotto del patriarcato albanese, forse il più radicale nell’intera storia europea. Le *burrnesha* indossano i pantaloni del ‘padre di famiglia’, vivono la loro vita come fossero uomini e come uomini sono considerate dal diritto e dalla comunità, pur nella consapevolezza della loro natura femminile – inaccettabile l’opinione di quanti ritengono possa configurarsi una sorta di ‘terzo genere’⁴² –. Si attribuiscono un nome maschile, si vestono con abiti virili⁴³, portano capelli corti. Rinunciando al sesso, alla maternità, ai figli, guadagnano lo *status* di uomini a tutti gli effetti, salvo i diritti ‘politici’: vendicano i torti, portano le armi, possono acquistare proprietà immobiliari ed ereditare⁴⁴, tutti diritti che i *Kanun* riservano esclusivamente ai maschi. La conversione assume, quindi, una dimensione giuridico-sociale che permette alla donna di acquisire uno *status* sostanzialmente pari a quello

³⁹ Si veda soprattutto A. Gjergji, *Gjurmë të matriarketit në disa doke të dikurshme të jetës familjare*, cit., p. 286, ma anche M. Dickemann, *The Balkan Sworn Virgin. A Cross-Gendered Female Role*, in S.O. Murray - W. Roscoe (curr.), *Islamic Homosexualities*, cit., p. 200.

⁴⁰ D. Martucci, *Donne che diventano uomini?*, cit., pp. 46-47.

⁴¹ Ivi, p. 43, ma anche R. Grémaux, *Donna diventa uomo nei Balcani*, in F. Bisogno - F. Ronzon (curr.), *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere tra culture*, Milano 2007, pp. 209-210.

⁴² Per tale tesi si vedano soprattutto R. Grémaux, *Woman Becomes Man in the Balkans*, in G. Herdt (cur.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York 1996, pp. 241-281; Id., *Donna diventa uomo nei Balcani*, cit., pp. 177-219.

⁴³ L’abbigliamento maschile è un aspetto particolarmente rilevante della maschilizzazione delle vergini giurate, come sottolinea A. Young, *Women who become Men*, cit., pp. 97-110.

⁴⁴ A proposito del diritto di ereditare, le consuetudini erano varie. Cozzi scrive che “presso le tribù dell’Albania la donna è inabile a ereditare. Però in base al principio delle leggi consuetudinarie che cioè ‘due ragazze formano un maschio’, se due figlie rimangono orfane, e dichiarano di rimaner ‘vergini’, esse godono vita natural durante l’usufrutto di tutta la sostanza paterna, sebbene vi siano altri eredi maschi. Se invece rimane orfana una sola figlia e senza avere altri congiunti maschi, questa di solito può godere pure l’usufrutto dell’eredità paterna fino a che rimarrà ‘vergine’. Ma se essa avesse altri attinenti maschi, questi devono provvedere al suo sostentamento” (E. Cozzi, *La donna albanese con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari*, in “Anthropos”, 7[1912], p. 318). Si veda anche I. Zamputi, *Pozjta shqonore e grues malësore*, cit., pp. 103-106.

dell'uomo: rinunciando alla sua femminilità, essa consegue un 'onore' maschile. La 'maschia' che venisse meno al giuramento era punita con la morte, anticamente – pare – per lapidazione nel Montenegro e per rogo nell'Albania del Nord⁴⁵. Si noti, però, che lo *status* di vergine giurata – quantomeno dalla tarda Età Moderna – sembra potesse essere formalmente abbandonato, per ritornare al genere femminile ed eventualmente al matrimonio⁴⁶.

Con questo istituto giuridico consuetudinario trovavano soluzione alcune ricorrenti patologie della famiglia patriarcale. Le vergini giurate erano – e sono – donne biologiche e 'uomini sociali', ovvero donne per natura e uomini per scelta personale o del padre, che in mancanza di figli maschi designava solitamente la figlia più giovane⁴⁷. Tre erano le situazioni che potevano indurre ad abbandonare socialmente e giuridicamente il sesso femminile: 1) poter gestire il patrimonio familiare in caso di morte dei genitori e di mancanza di fratelli adulti – 15 anni compiuti –; 2) dimostrare 'amore filiale', nel caso in cui i genitori fossero inabili al proprio sostentamento e non avessero avuto figli maschi; 3) evitare un matrimonio imposto e indesiderato. Nel caso la donna fosse già stata impegnata in fidanzamento, prima di farsi vergine giurata doveva risolvere il problema della vendetta del fidanzato e della sua famiglia. A tale scopo doveva presentare dei *doržan*, cioè dei mallevadori, i quali garantissero che non avrebbe mai preso marito, restituendo al contempo l'eventuale dote già assegnata⁴⁸.

Per evoluzione delle consuetudini, secondo Ernesto Cozzi [1912] la totale mascolinizzazione – comprensiva dell'abbigliamento da maschio, delle armi e del nome maschile – sarebbe divenuta più rara davanti all'affermazione di forme e modalità più moderate: ne restavano soltanto pochi casi, in quanto l'opinione pubblica locale avrebbe considerato questa prassi estrema oggetto di 'vergogna'⁴⁹. Gli altri osservatori novecenteschi, invece, registravano una perdurante mascolinizzazione nell'abbigliamento e nelle armi.

Un'altra sintomatica dinamica consuetudinaria – nel corso dell'Età Moderna – è rappresentata dall'accostamento al fenomeno delle monache *sine regula*, che interessò buona parte dell'Europa occidentale e che fu progressivamente condannato dalla Chiesa⁵⁰. Il cosiddetto *Kanun di Scanderbeg* [§985] prevedeva la

⁴⁵ R. Grémaux, *Donna diventa uomo nei Balcani*, cit., p. 202.

⁴⁶ Ivi, pp. 203-204.

⁴⁷ A. Young, 'Sworn Virgins' as Enhancers of Albanian Patriarchal Society in Contrast to Emerging Roles for Albanian Women, in "Etnološka Tribina", 39(2009), p. 121.

⁴⁸ E. Cozzi, *La donna albanese*, cit., pp. 318-319; A. Doja, *Instrumental Borders of Gender and Religious Conversion in the Balkans*, in "Religion, State and Society", 36(2008), p. 61; D. Martucci, *L'albero del latte. La donna nel diritto consuetudinario albanese*, in "Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto", 2(2012), p. 186.

⁴⁹ E. Cozzi, *La donna albanese*, cit., p. 319.

⁵⁰ Cfr. E. Makowski, *A Pernicious Sort of Woman: quasi-religious Women and canon Lawyers in the later Middle Ages*, Washington 2005; A. Bartolomei Romagnoli, *La vita religiosa femminile alla fine del Medioevo: temi e problemi*, in A. Horowski (cur.), *Litterae ex quibus nomen Dei componitur. Studi per l'ottantesimo compleanno di Giuseppe Avarucci*, Roma 2016, pp. 291-311 (ed ivi bibliografia).

possibilità di divenire vergine giurata *për shpirt*, cioè ‘per l’anima’ con un voto religioso⁵¹. Nella tribù di Plani intorno al 1715 molte di queste ‘monache’ si riunirono in una comunità che fu abolita da Clemente XIII nel 1763. La consuetudine del giuramento di verginità – ‘consacrato’ in chiesa ovvero in casa davanti ai parenti – e della relativa vita religiosa di questa particolare categoria di vergini giurate venne declinando e pressoché scomparendo nel XIX secolo⁵².

3. *Masculiatio*, una consuetudine giuridica napoletana nel *ius commune*

Teologi, fisici e filosofi – scriveva Carlo D’Alessio, avvocato napoletano, intorno al 1705 – affermano che la donna si può trasformare in maschio: mai o con estrema difficoltà può avvenire il contrario. E poi – anche se fosse possibile – perché un uomo dovrebbe trasformarsi in donna? La femmina è un maschio leso e mutilato, come già sostennero Aristotele e Galeno. E ancora – ricordava il D’Alessio – Tommaso d’Aquino denomina la donna ‘maschio d’occasione’. Insomma, se mai si deve cambiare di genere, sono le donne che ambiscono trasformarsi in maschi, onde la stessa natura desidera la perfezione, ed appare quindi tutta protesa a popolare il mondo di uomini più che di donne. Su queste premesse culturali si fonderebbero le *Consuetudines neapolitanae* (1306), quando – nello specchio del diritto – ‘trasformano’ la femmina in maschio. Infatti, se il fratello non avesse maritato la sorella ovvero non le avesse pagato la dote entro l’età dei sedici anni compiuti, essa poteva richiedere di essere ‘mascolinizzata’, vale a dire di essere considerata come un maschio a fini successorii, il che non

⁵¹ D. Martucci, *Donne che diventano uomini?*, cit., p. 42.

⁵² E. Cozzi, *La donna albanese*, cit., pp. 320-321, dove ritenne che la posizione della Chiesa nei loro confronti sia stata sempre di netto rifiuto e che il giuramento di verginità, pur dai connotati religiosi, sia avvenuto sempre privatamente, criticando l’opinione di altri autori che invece sostennero che vi fosse una qualche protezione e attiva presenza da parte delle autorità cattoliche. Si veda in particolare P. Siebertz, *Albanien und die Albanesen*, Wien 1910, p. 146 e R. Grémaux, *Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes*, in “Religion, State and Society”, 20(1992), pp. 361-374, ma il fenomeno fu interpretato sulla stessa linea da Johann Georg von Hahn “In Albanien giebt es keine katolischen Frauenklöster. Gleichwohl aber zeigte sich unter den albanesischen Jungfrauen der Drang zum jungfräulichen Leben, um nun diesem unter einem kriegerischen Volke entsprechen zu können, vertauschen sie ihre Geschlecht mit dem männlichen, indem sie männliche Kleider anlegen, sich die Haarflechten abschneiden, einem männlichen Namen annehmen und die landesüblichen Waffen führen, bestehen in Flinte, Pistolen und Jatagan. Dieser Wechsel findet aber unter dem Schutze der Kirche statt, und es wird in allen Pfarreien nach dem Gottesdienste der versammelten Gemeinde feierlich bekannt gemacht, daß die betreffende Jungfrau sich zu einem jungfräulichen Leben entschlossen, einen männlichen Namen angenommen habe und dem zu Folge in Zukunft als Mann zu betrachten sei. Ein besonderes Gelübde ist mit diesem Wechsel nicht verbunden. Ein solcher Geschlechtwechsel ist auch das einzige Mittel für ein Mädchen, um sich von einem Verlöbniß loszusagen und ihre Angehörigen von der Blutrache der Familie des verschmähten Bräutigams zu bewahren” (J.G. von Hahn, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar im Auftrage der K. Akademie der Wissenschaften unternommen im Jahre 1863*, Wien 1867, p. 31). Si veda anche I. Zamputi, *Pozita shoqnore e grues malësore*, cit., pp. 118-121.

sarebbe stato possibile secondo il *ius Regni*. In virtù della *Constitutio 'In aliquibus'*, il fratello era tenuto a maritare la sorella e a dotarla, tuttavia essa non poteva mai pretenderlo, anche se ‘per mille anni’ – scriveva ancora il D’Alessio – egli non si fosse affatto preoccupato di adempiere ai suoi doveri⁵³.

La limitazione dei diritti successorii della donna fu notoriamente un profilo giuridico che con modulazioni diverse contrassegnò l’intera storia della famiglia patriarcale⁵⁴. Una consuetudine successoria napoletana, singolare soprattutto per l’uso del termine *masculiatio* – poi generalmente convertito in *mascolinazione* –, prevedeva dunque che le figlie, se a sedici anni non fossero state maritate né dotate, dopo esplicita richiesta al padre o ai fratelli⁵⁵, potessero succedere al pari di costoro, in quanto *masculiatae* cioè *mascolinate*:

Che i maschi, escludendo le femmine, erano tenuti a dotare secondo il paraggio la sorella; e, laddove differissero di maritarle sino all’età di anni sedici, succedevano virilmente come i maschi: ciò da’ dottori con barbara voce dicevasi ‘mascolinazione’. Ed in ciò la consuetudine di Napoli differiva dalla costituzione del regno, secondo la quale la femmina non poteva cercare la virile porzione se il fratello differiva di maritarla⁵⁶.

Le *Consuetudini della città di Napoli* definivano in apertura proprio le successioni *ab intestato*, nel primo titolo *Si moriatur* dedicato alla successione discendente⁵⁷. Carlo De Rosa, che ne fu rinomato commentatore seicentesco,

⁵³ C. De Alexio, *Meliorationes allegationum diversorum jurisconsultorum*, Neapoli 1706, p. 11.

⁵⁴ Cfr. G. Delille, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli, XV-XIX secolo*, Torino 1988; A. Romano, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell’Italia medievale e moderna*, Torino 1994, p. 147; A. Berrino, *L’eredità contesa. Storie di successioni nel Mezzogiorno preunitario*, Roma 1999; L. Monaco, *Hereditas e Mulieres’. Riflessioni in tema di capacità successoria della donna in Roma antica*, Napoli 2000; A. Berrino, *La femmina masculiata*, in L. Guidi - A. Lamarra (curr.), *Trasferimenti e metamorfosi. Percorsi dell’identità di genere tra epoche e culture*, Napoli 2003, pp. 39-49; S. Feci, *L’esclusione delle donne dalla successione ereditaria in Italia tra Medioevo ed Età Moderna: una questione aperta*, in “Rivista di Storia del Diritto Italiano”, 91.1(2018), pp. 149-181.

⁵⁵ Quanto ai complessi problemi suscitati dalla dote in relazione alla *masculiatio* cfr. F.M. Constantinus, *Observationes forenses practicabiles*, Venetiis 1712, pp. 91-98.

⁵⁶ G. Mosca, *Comentario su le leggi di procedura ne’ giudizi civili e commerciali*, Napoli 1847, IX, p. 129. Si vedano anche M. De Afflictis, *Decisiones Sacri Regii Consilii Neapolitani*, Venetiis 1584, [159] p. 118 “si soror interpellavit fratrem, ut ipsam maritet et dotet [...] soror ipsa tanquam masculiata poterit petere successionem, ut dicitur in dicta prima consuetudine. Sed extra civitatem Neapolis nunquam ex mora fratris potest soror petere, sed paragium tamen. Et ita firmat glo. Neap. in consuetudine ‘si moriatur’ in verbo ‘differentibus’ dum dicit quod de iure Longobardo frater excludit sororem simpliciter absque temporis praefinitione, sed tenetur secundum paragium maritare, dicit ipse. Et idem videtur in regno per constit. Regni ‘In aliquibus’ ”; G.M. Secondo, *Ciclopedia ovvero Dizionario universale delle arti e delle scienze*, VI, Napoli 1752, p. 73.

⁵⁷ “Rubrica I. De successione ab intestato / Si moriatur aliquis vel aliqua intestatus vel intestata, relictis filiis vel filiabus, nepotibus vel neptibus, et deinceps, seu nepotibus solum ex praemortuis filiis, filii una cum nepotibus, neptibus et deinceps succedunt parentibus in stirpem, et tenetur ipsi successores maritare sorores et amitas, hoc est patris sorores, secundum paragium et facultates. Eas autem ipsis successoribus differentibus maritare usque ad annos sexdecim completos secundum paragium et facultates, ut dictum est, succedunt et possunt petere portionem de bonis paternis et

osservava che il lessico *masculiatio/masculiatae* era estraneo tanto al diritto comune quanto al diritto consuetudinario:

Et foeminae non maritatae, nec dotatae post 16. annum, et post requisitionem factam masculis, ad hunc effectum dicuntur masculiatae, quae vox fuit incognita de iure communi, nec minus innotuit compileribus harum consuetudinum sed inolevit in ore nostrorum pragmaticorum, et foemina masculiata nil aliud sonat, nisi foemina, quae potest uti iure masculi, et habilitata ad succedendum simul cum masculis servata forma iuris communis, et quaenam sit ratio, quod mulier cum differtur maritari, admittitur ad succedendum [...] quod vera ratio est, quia foemina est exclusa modaliter, qui modus debet in certo tempore adimpleri, quo non servato cessat exclusio, tamquam si fuisset exclusa sub conditione non verificata.⁵⁸

La denominazione nacque, dunque, spontaneamente nella lingua degli operatori del foro di Napoli, ad indicare una donna che era percepita dal diritto come fosse un maschio ai fini delle sue pretese successorie, parificate a quelle dei fratelli, ad eccezione di talune tipologie di beni, *in primis* quelli feudali e fatta salva la valutazione delle circostanze da parte del giudice⁵⁹. Tale ammorbidente del diritto successorio di spirito apertamente patriarcale non mancò di suscitare talune tardive e misogine ironie sulle difficoltà procurate dall' 'aspetto fisico' delle donne da maritare:

Però è mai da presumersi che il solo elasso del tempo, che è un fatto inesorabile ed indipendente dalla volontà umana, senza altra ragione, fosse capace di recare tanto danno alla linea mascolina, quando le donne potevano pure non maritarsi a sedici anni, per fatto indipendente dal volere dei fratelli o nepoti, come ad esempio per bruttezza, per deformità e simili?⁶⁰

La figlia – ragionava non senza sottigliezza il De Rosa – era privata soltanto *modaliter* della successione al padre, e nel caso in cui il *modus*, cioè lo specifico onere, fosse assolto, l'esclusione veniva meno. Le femmine apparivano *ac si masculi essent* per una evidente e limitata finzione – “licet soror masculiata

maternis in virilem, ut fratres et alii successores praedicti, qui tenentur eis dare paragium. Idem iuris est in nepotibus et neptibus, et aliis liberis descendentibus ab avis et proavis, aviis et proaviis ab intestato descendentibus, non extantibus parentibus eorum nepotum et neptum, seu pronepotum et proneptum; et omnia quae dicta sunt de nepotibus, neptibus, pronepotibus et proneptibus, et deinceps, intelligantur in descendentibus ex masculis” (in A. Berrino, *La femmina masculiata*, cit., pp. 42-43).

⁵⁸ C. De Rosa, *Glossographia et scriptiones ad consuetudines neapolitanas ad leges patrias, et ad mores suae genitalis sedis*, in *Consuetudines neapolitanae cum glossa Napodani*, Neapoli 1733, p. 51.

⁵⁹ G.L. Riccius, *Decisiones*, Neapoli 1615, [n. 754] p. 53. Ed ancora H. Capycius Latrus, *Decisiones novissimae Sacri Reg. Cons. Neapol.*, I, Genevae 1681, [59] p. 230 “Nihil aliud enim importat masculiatio, quam habilitatio foeminae ad succedendum ius commune, ac si consuetudo non adesset in contrarium [...] Tamen haec omnia subiiciuntur iudicis arbitrio, qui considerare debet facultates, locum et modum, et ex his cognoscere si frater malitiose distulit maritare”.

⁶⁰ G. Abignente, *Il diritto successorio nelle province napoletane dal 500 al 1800*, Nola 1881, pp. 184-186 (in A. Berrino, *La femmina masculiata*, cit., p. 46).

habetur loco masculi, re vera non est masculus”⁶¹ –, di cui i giuristi discutevano i confini nel contesto del diritto successorio⁶². Sulla *masculiatio* si sedimentò, infatti, una articolata dottrina giuridica, composta di laboriosi saggi e accesi dibattiti sui profili tecnici più minuti, a testimonianza – col conforto di numerose *decisiones* – dell’impatto sociale della *masculiatio* fra le *élites* sociali napoletane. Pensiamo alle polemiche di Carlo Antonio Bottiglieri – dovette nascere nel 1625 e ultimare nel 1650 il suo ponderoso *opus* su paraggio e *masculiatio*⁶³ – in ispecie contro Andrea Molfese, commentatore delle consuetudini napoletane anteriore di qualche decennio⁶⁴.

L’istituto si radicava in tre differenti ma connesse fattispecie:

1. quando compiuti sedici anni, la donna richiedesse formalmente o meno – e sul punto esistevano opinioni discordanti – di venire maritata ovvero di ricevere la dote, e – secondo i casi – il padre o i fratelli evitassero di adempiervi;
2. quando il padre avesse istituito erede la figlia *in capillo*, cioè illibata, al fine che trasmettesse alla futura prole il *ius masculiationis*;
3. quando i fratelli senza alcuna coazione giuridica ammettessero le sorelle alla successione con loro⁶⁵.

Il profilo della illibatezza, condizione essenziale – secondo alcuni giuristi – per aspirare alla ‘maschiezza’, non è senza significato. La donna non deve essere stata posseduta da un uomo perché la finzione possa essere assunta. Carlo De Rosa sottolinea una *ratio* moralizzatrice della *masculiatio*: impedire le tentazioni carnali della donna per il prorogarsi del suo stato nubile a seguito della negligenza o della avidità dei fratelli⁶⁶. Ma anche Andrea Molfese pone come prima *ratio* dell’istituto il fine della continenza, dando ragione di un singolare contrasto fra *ius commune* e *ius consuetudinarium*. Secondo il diritto comune, in caso di *stuprum* la donna può essere esclusa dalla dote e diseredata, se esso venga commesso prima dei venticinque anni. Passati i venticinque anni invece no, giacché la colpa è del padre, che ha trascurato di maritarla, “non debet imputari filiae, quae in illa aetate vix resistit contra fervorem naturae”. Stiano quindi ben attenti i maschi – esclama Molfese – a trovar marito alle femmine nel tempo

⁶¹ C. De Rosa, *Glossographia et scriptiones*, cit., pp. 50, 80.

⁶² Si veda ad esempio C. De Ursillis, *Aureae iurium additiones, annotationes [...] ad decisiones Sacri Consilii D. Matthei de Afflicto*, Venetiis 1576, [370] pp. 550-553.

⁶³ Nelle ultime righe del suo trattato egli stesso afferma di averlo terminato a 25 anni nel 1650. Cfr. C.A. Bottilerius, *De successioneibus ab intestato tractatus*, Neapoli 1653, p. 188. Lo ricorda fra quei giuristi del *Regnum* del ‘600 “la fama de’ quali non è perita” A. Zuccagni Orlandini (*Corografia storica e statistica dell’Italia e delle sue isole*, XI, Firenze 1884, p. 453).

⁶⁴ Avvocato, poi docente e infine chierico a Napoli, considerato ‘oracolo’ per le questioni in materia consuetudinaria. Su di lui cfr. M. Pignata, *Molfese Andrea*, in Birocchi et alii (curr.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, II, I. Bologna 2013, p. 1361.

⁶⁵ C.A. Bottilerius, *De successioneibus ab intestato tractatus*, cit., p. 51.

⁶⁶ Ivi, p. 52.

idoneo, se non intendono essere disonorati. Tuttavia, il diritto consuetudinario, radicato sulle necessità specifiche di Napoli, ha ridotto l'età da 25 a 16 anni per la particolare passionalità delle donne locali:

nam solo consuetudines propter maiorem malitiam, qua pollent foeminae in hac civitate, voluerunt abbreviare tempus, et in reliquis remanet dispositio iuris communis. Verum si mulier nubere sine consensu patris, vel fratris, sed non peccavit in corpus suum, et tunc si nupsit cum condigno suae conditionis, masculi conqueri non possunt, et consequenter non est digna, ut privetur paraggio, nec ut a padre exhaeredetur: si vero nupsit viro indigno, et tunc si adesset culpa patris, vel fratris, idem dicendum est, quod de stupro commisso, sic etiam si non adesset eorum culpa: nam ibi determinata, hic etiam vigent: eo magis quia minus dedecus est familiae, ut mulier illa ducat virum indignum, quam ut peccet in corpus suum⁶⁷.

Se il controllo della dissolutezza femminile costituisce la prima *ratio* della *masculiatio*, la seconda *ratio* consiste nel tradizionale *favor matrimonii*, o anche nella utilità di favorire la procreazione legittima per uno Stato bene ordinato. La terza *ratio*, infine, la si rinviene nel chiamare alla successione sia i maschi che le femmine, pur con una posizione subordinata delle seconde ai primi per le regole del patriarcato⁶⁸. Il Bottiglieri aggiungeva una quarta *ratio* che con un appello alla *aequitas* meglio circostanziava la terza, “sed satis videtur esse aequitati consonum, ut mulier gravata in hoc, quod praeferatur ei masculum, relevetur in hoc, quod si non dotetur, non praeferatur”⁶⁹.

Ma anche in merito alle *rationes* portanti, l'istituto della *masculiatio* – espressione della consuetudine e dei pragmatici – suscitava dissensi. Altri autori ponevano altri requisiti. Il D'Alessio aggiungeva – oltre al fatto che la figlia non fosse stata maritata entro il sedicesimo anno e che il padre o il fratello non avessero ricevuto formale richiesta a tempo debito – che il padre o il fratello avessero tenuto un comportamento doloso, “habeant potentiam ac facultatem maritandi, ita ut dolose differant maritare”. Ed aggiungeva che la donna doveva considerarsi *ipso iure masculiata* nel momento in cui il fratello avesse affermato che non intendeva pagare il paraggio ovvero si fosse reso maliziosamente contumace. Nel frattempo le alienazioni volontarie e non necessarie di beni erano da considerarsi nulle in relazione alla porzione riservata alla sorella⁷⁰.

Un ulteriore carattere del complesso profilo dottrinale di questo istituto è sintetizzato in una sorta di gioco di parole di Molfese, per il quale “numquam

⁶⁷ A. a Molfesio, *Commentaria ad consuetudines neapolitanas per quaestiones distributa*, Neapoli 1613, p. 174.

⁶⁸ Ivi, p. 175. Si veda anche L. Caputus, *Ad consuetudines neapolitanas*, Neapoli 1623, pp. 161-178.

⁶⁹ C.A. Bottilerius, *De successione ab intestato tractatus*, cit., p. 128. L'idea della *masculiatio*, quale fase del processo di miglioramento dei diritti successori femminili, arriverà sino al XIX secolo: “Ora al paraggio si aggiunge una penale, (*masculiatio*), mercé di cui la condizione femminile viene agguagliata alla maschile, circa i dritti di successione” (V. Lomonaco, *Studii storici sui principii della Legislazione*, in “Atti della reale accademia di scienze morali e politiche in Napoli”, 13[1875], p. 157).

⁷⁰ C. De Alexio, *Meliorationes*, cit., p. 11.

masculiatio sequitur sine culpa masculorum”⁷¹. La *masculiatio* ne risultava definita anzitutto in quanto pena, con un sapore religioso o comunque moralizzatore, andando a riformare la durezza successoria del patriarcato. Era opinione comune, ma fu il Bottiglieri che l’accentuò particolarmente⁷².

L’intero lessico della *masculiatio*, però, è impregnato di mascolinità e di virili attributi, il sessismo imperversa in ogni riga, e non è un caso che la parola sia nata dall’uso comune e non dai testi giuridici⁷³. *Masculiatio* proviene dal metagiuridico, dalla cultura patriarcale, consuetudinaria e prevalentemente orale⁷⁴. Chiunque abbia titolo nella successione *ab intestato* ‘deve’ essere maschio e, se non lo è, deve ‘diventarlo’, deve trasformarsi in esso, anche soltanto per quei pochi momenti in cui si esaurisce la successione al *de cuius*.

⁷¹ A. a Molfesio, *Commentaria ad consuetudines neapolitanas*, cit., p. 175.

⁷² C. A. Bottilerius, *De successioneibus ab intestato tractatus*, cit., *passim*.

⁷³ Per altri usi della *fictione* giuridica della “virilizzazione” della donna nella dottrina sdi *ius commune* cfr. B. Pasciuta, “*Juribus masculorum gaudeat*”. Il lavoro delle donne e i lavori delle donne nella dottrina di diritto comune, in “Rivista critica del diritto privato”, XXXVI (2018), pp. 359-381.

⁷⁴ Sul patriarcato come prodotto e produttore di una specifica cultura da ultimo cfr. M. Cavina, *Una prospettiva concettuale*, in M. Cavina - B. Ribemont - D. Hoxha (curr.), *Le donne e la giustizia fra Medioevo ed età moderna: il caso di Bologna a confronto*, Bologna 2014, pp. 8-9; Id., *Une culture de la violence domestique? Réformes italiennes entre XX^e et XXI^e siècle entre patrarcat traditionnel et multiculturalisme*, in F. Vasseur-Lambry, *Penser les violences conjugales comme un problème de société*, Arras 2018, pp. 113-122.