Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna

a cura di
Silvana Seidel Menchi
Anne Jacobson Schutte
Thomas Kuehn

Società editrice il Mulino Bologna

Istituto trentino di cultura

Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento.
Quaderni - 51

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet: **http://www.mulino.it**

Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna

a cura di

Silvana Seidel Menchi
Anne Jacobson Schutte
Thomas Kuehn

Società editrice il Mulino Bologna

Istituto storico italo-germanico in Trento

Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche dell'Università degli Studi di Trento

Atti del convegno internazionale «Tempi e spazi della vita femminile nella prima età moderna / Time and Space in Women's Lives in Early Modern Europe»

Trento e Rovereto, 8-11 ottobre 1997

TEMPI

e spazi di vita femminile nella prima età moderna / a cura di Silvana Seidel Menchi, Anne Jacobson Schutte, Thomas Kuehn. - Bologna : Il mulino, 1999. - 577 p. : ill. ; 23 cm. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni ; 51)

Precede la coll.: Istituto trentino di cultura. - Atti del convegno internazionale «Tempi e spazi della vita femminile nella prima età moderna = Time and space in women's lives in early modern Europe» tenuto a Trento e Rovereto nei giorni 8-11 ottobre 1997

ISBN 88-15-07234-9

1. Donna - Storia - Sec.XVI-XVIII - Congressi - 1997 2. Congressi - Trento-Rovereto - 1997 I. Seidel Menchi, Silvana II. Jacobson Schutte, Anne III. Kuehn, Thomas

305.409

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isig.

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC.

Il volume è pubblicato con i contributi del Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche dell'Università degli Studi di Trento e degli Assessorati all'Istruzione e Formazione permanente dei Comuni di Trento e di Rovereto.

ISBN 88-15-07234-9

Copyright © 1999 by Società editrice il Mulino, Bologna. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Sommario

A titolo di introduzione, di Silvana SEIDEL MENCHI p. 7

PARTE PRIMA: RIPENSARE LA PERIODIZZAZIONE, VERIFICARE LE CATEGORIE

Storia delle donne e storia sociale: sono necessarie le strutture?, di Merry WIESNER-HANKS 25

Dare un genere all'individualità: definizione delle differenze e formazione delle identità nell'Europa moderna, di Kristin Eldyss SORENSEN ZAPALAC 49

Considerazioni sulla costruzione della virilità e dell'identità maschile nelle testimonianze della prima età moderna, di Heide WUNDER 77

La fanciulla e la clessidra. Nota sulla periodizzazione della vita femminile nelle società preindustriali, di Silvana SEIDEL MENCHI 105

La «Querelle des Femmes» come paradigma culturale, di Margarete ZIMMERMANN 157

La grammatica in Arcadia: «The French Garden for English Ladyes and Gentlewomen to walke in» di Peter Erondell (Londra 1605), di Gabriele BECK-BUSSE 175

PARTE SECONDA: NUOVE FIGURE

«Non lo volevo per marito in modo alcuno». Matrimoni forzati e conflitti generazionali a Venezia fra il 1580 e il 1680, di Daniela HACKE 195

Spazio, tempo e potere delle mogli aristocratiche nell'Inghilterra dei primi Tudor (1450-1550), di Barbara HARRIS p. 225

Il matrimonio come professione: la moglie del pastore evangelico, di Luise SCHORN-SCHÜTTE 255

Diventare madre nel XVII secolo: l'esperienza di una nobile romana, di Marina D'AMELIA 279

Il 'terzo stato', di Gabriella ZARRI 311

'Sante' e 'streghe' nell'Italia della prima età moderna. Sorellastre o estranee?, di Anne JACOBSON SCHUTTE 335

Lo spazio del chiostro: clausura, costrizione e protezione nel XVII secolo, di Francesca MEDIOLI 353

PARTE TERZA: DONNE NELLA STORIA DEL DIRITTO

Donne maritate altrove. Genere e cittadinanza in Italia, di Julius KIRSHNER 377

Figlie, madri, mogli e vedove. Donne come persone giuridiche, di Thomas KUEHN 431

Riprendersi la dote: Venezia, 1360-1530, di Stanley CHOJNACKI 461

Seconde nozze e identità materna nella Firenze del tardo medioevo, di Isabelle CHABOT 493

Contratti matrimoniali nel XVIII secolo: un'analisi tra la storia del diritto e quella di 'genere', di Gunda BARTH-SCALMANI 525

Indice dei nomi e delle cose notevoli 557

A titolo di introduzione

di *Silvana Seidel Menchi*

Nell'ultimo decennio la storia delle donne ha goduto in Italia di una fortuna tale da segnare in modo evidente il panorama editoriale nazionale[1]. Ma né l'interesse di una cerchia di lettori ben più vasta degli storici professionisti, né il travaglio metodologico e concettuale che questo filone d'indagini ha attraversato negli anni Ottanta, né il progressivo affinamento dell'istrumentario concettuale che la scienza storica statunitense e francese[2], più recentemente quella tedesca[3], hanno messo a punto negli anni Novanta, per affrontare una tematica di crescente complessità, sono valsi a smantellare la diffidenza che la storiografia più consolidata e autorevole aveva concepito verso la nuova disciplina. Tale diffidenza, tanto più radicata quanto meno apertamente dichiarata, spiega l'integrazione imperfetta della storia delle donne nel panorama della storiografia nazionale. Il marchio di una disciplina settaria, coltivata da donne che scrivono di donne per un pubblico composto soprattutto da donne, è rimasto impresso sull'intero complesso di queste ricerche, che continua ad

[1] G. DUBY - M. PERROT, *Storia delle donne in Occidente,* 5 voll., Roma - Bari 1990-1992; B.S. ANDERSON - J.P. ZINSSER, *Le donne in Europa*, 4 voll., Roma - Bari 1992-93. Si vedano inoltre i volumi della collana «Storia delle donne in Italia», cioè L. SCARAFFIA - G. ZARRI (edd), *Donne e fede*, Roma - Bari 1994; A. GROPPI (ed), *Il lavoro delle donne*, Roma - Bari 1996; M. DE GIORGIO - C. KLAPISCH-ZUBER (edd), *Storia del matrimonio*, Roma - Bari 1996; M. D'AMELIA (ed), *Storia della maternità*, Roma - Bari 1997. Per un panorama aggiornato vedi G. ZARRI, *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*, Torino 1996.

[2] Cfr. *supra*, nota 1; per la storiografia statunitense cfr. *infra*, note 6 e 9.

[3] A.C. TREPP (ed), *Geschlechtergeschichte und allgemeine Geschichte. Herausforderungen und Perspektiven*, Göttingen 1998.

apparire agli occhi di alcuni membri dell'*establishment* accademico come un'enclave di vistosa apparenza e di scarsa sostanza. Non si può negare che qualche residuo di un settarismo obsoleto contribuisca a tenere in piedi, nella mente di questo o quello storico paludato, le mura immaginarie di un ghetto ormai da tempo inesistente.

Quanto poco la nuova disciplina – sia nell'accezione di storia delle donne, sia nell'accezione oggi prevalente di storia di genere (*gender history*) – somigli a un *hortus conclusus*, quanto intensa sia l'osmosi tra questa storia particolare e la storia generale, quanto numerosi siano gli studiosi e le studiose che, a forza di valicare il confine che separava la storia delle donne dalla storia degli uomini, hanno obliterato quel limite fino a renderlo impercettibile, risultò con chiarezza dalle relazioni e dai dibattiti che animarono il convegno «Tempi e spazi della vita femminile nella prima età moderna» (Trento e Rovereto, 8-11 ottobre 1997), del quale qui si pubblicano gli atti.

Piuttosto che erede e amministratrice di una peculiare memoria femminile distinta dalla memoria maschile[4]; più che regista di una operazione di visibilità[5]; più che scrivana protocollante, o cronista/nemesi, di una lotta di potere perpetuamente sbilanciata[6] –, la storia delle donne si presenta nei saggi raccolti in questo volume come un osservatorio dal quale esplorare la storia umana *tout court*. Dall'alto di questo osservatorio – fino a 20 anni fa poco frequentato, ma inaugurato da tempo[7] – il panorama delle *res gestae* rivela anfratti e recessi, che precedentemente si erano sottratti alla

[4] «Memoria. Rivista di storia delle donne», I, 1981 - XI, 1991.

[5] R. BRIDENTHAL - C. KOONZ - S. STUARD (edd), *Becoming Visible: Women in European History*, Boston 1987[2].

[6] J.W. SCOTT, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in «American Historical Review», 91, 1986, pp. 1053-1075; rist. in R. SHOEMAKER - M. VINCENT (edd), *Gender and History in Western Europe*, London 1998, pp. 42-65.

[7] Testimonianza classica è l'opera di A. CLARK, *Working Life of Women in the Seventeenth Century*, London 1919; rist. 1968, 1982, 1992.

rilevazione dei cartografi. Sono anfratti e recessi di tale ampiezza da alterare sostanzialmente la mappa complessiva.

Uno sguardo d'insieme al panorama che si scopre da quell'osservatorio rivela che l'esplorazione dei territori di recente acquisizione procede soprattutto lungo tre direttive, che corrispondono alle tre sezioni di questo volume:

– verifica delle coordinate del discorso storiografico tradizionale, da un lato, e, dall'altro, sperimentazione e messa a punto delle categorie ermeneutiche che sono specifiche della nuova disciplina;

– censimento e recognizione dei nuovi abitanti che sono venuti a popolare il paesaggio storiografico per effetto dell'allargamento di orizzonti che la storia delle donne ha prodotto;

– collocazione della donna nella storia del diritto e rilettura della storia del diritto e della documentazione notarile in chiave di presenza femminile.

1. *Ripensare la periodizzazione, verificare le categorie*

La storia delle donne si costituì come alterità storiografica. Per anni la nuova disciplina fu edificata in base al presupposto che la storia tradizionale – storia politica e storia militare, storia economica e storia di istituzioni tutte gestite da uomini – era una vicenda che passava sulla testa delle donne e nella quale le donne non si riconoscevano. La vita femminile – affermavano le pioniere della nuova scienza – si era svolta su un altro piano rispetto alla storia maschile: perciò la ricerca doveva svilupparsi in modo indipendente, elaborare altri criteri d'interpretazione del passato, illuminare altri spazi, reperire altre fonti, liberarsi dalle visioni e dalle scansioni di una catena di eventi, dei quali gli uomini erano stati soli protagonisti e soli cronisti. La tendenza a riscrivere la storia delle donne partendo da zero trova espressione nel saggio d'apertura di questo volume, il quale illustra e dibatte la tesi che i concetti fondamentali della storio-

grafia tradizionale – in particolare il concetto di «capitalismo» e il concetto di «Rinascimento» – non siano applicabili alla storia delle donne, perché né l'una né l'altra di queste due epoche capitali della società e della cultura occidentale hanno modificato in modo sostanziale i ruoli femminili[8]. Aggiornando il lettore italiano sulle vivaci discussioni che – sulla scia di un saggio famoso di Joan Kelly[9]– si sono svolte negli Stati Uniti, il contributo d'apertura dimostra come la prospettiva della storia delle donne conferisca nuova vitalità e freschezza a un dibattito storiografico in via d'esaurimento come quello sulla periodizzazione.

Al rifiuto delle categorie storiografiche tradizionali è però oggi subentrato un atteggiamento flessibile e interlocutorio: le eredi di Joan Kelly sono approdate alla convinzione che occorre «dedicare più tempo a costruire sul lavoro degli altri»[10]. Riconoscere che «la struttura che abbiamo chiamato 'storia' ... ha alcune migliaia di anni ed è molto robusta» e che le sue componenti offrono, se non altro, utili materiali da costruzione[11], preannuncia un ripensamento della sfida lanciata in passato dalla nuova disciplina alla storiografia accademica e lascia intravedere la possibilità di un'adozione almeno parziale delle coordinate tradizionali. L'assunzione di concetti strutturanti della storiografia tradizionale – in particolare del concetto di Riforma – è infatti un tratto caratterizzante di alcuni dei contributi contenuti in questo volume[12].

L'orientamento a ripensare – e tendenzialmente a recuperare – le strutture storiografiche tradizionali corre parallelo alla tendenza a verificare, revisionare e calibrare gli strumenti concettuali che la storia delle donne considera suoi peculia-

[8] Cfr. il contributo di M. Wiesner-Hanks, in questo volume.

[9] Cfr. J. KELLY, *Did Women Have a Renaissance?*, in R. BRIDENTHAL - C. KOONZ - S. STUARD (edd), *Becoming Visible: Women in European History*, cit., pp. 175-201.

[10] Cfr. il contributo di M. Wiesner-Hanks, in questo volume.

[11] *Ibidem*, p. 47 s.

[12] Cfr. i contributi di H. Wunder e L. Schorn-Schütte, in questo volume.

ri. Fra questi primeggia l'identità di genere (*gender*), intesa come costrutto sociale. Codificata e proposta come strumento primario di analisi da Joan Scott in un saggio famoso[13], la categoria di genere impone agli storici il compito primario di analizzare il processo attraverso il quale le società occidentali hanno strutturato l'identità femminile e l'hanno iscritta nei codici culturali e nella pratica quotidiana. Il punto d'approdo del discorso di Joan Scott era peraltro di tipo pragmatico: l'invito a procedere a «un'autentica storicizzazione ... dei termini della differenza sessuale» aveva come obiettivo finale il rovesciamento della costruzione gerarchica che regola il rapporto uomo/donna[14]. Quanto grande sia oggi la distanza che ci separa da quel manifesto storico-politico si evince dai due saggi che applicano, all'interno di questo volume, la categoria di genere: il saggio che analizza il rapporto dialettico fra identità maschile e femminile nella figura limite dell'«uomo incinto»[15] e il saggio in cui la dinamica che regola la costruzione della virilità viene enucleata in base al memoriale autobiografico di un rappresentante della piccola nobiltà terriera tedesca vissuto a cavallo fra il XVI e il XVII secolo[16]. La revisione e l'aggiustamento che la categoria di genere ha subito in un decennio si manifesta chiaramente in ambedue i contributi. Mentre da un lato la componente politico-pragmatica del discorso originario è stata disattivata, dall'altro lato lo strumento ermeneutico forgiato da Joan Scott ha subito un processo di raffinamento e di differenziazione, che lo ha abilitato a cogliere fenomeni molto sottili, come la diversa incidenza che tradizione ebraica e tradizione cristiana hanno avuto sull'autopercezione dell'individuo sessualmente connotato e sulla stabilità/labilità dell'identità maschile[17], o il singolare intreccio che si stabilisce

[13] J.W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, cit.

[14] *Ibidem*, pp. 1065, 1667-1070.

[15] Cfr. il contributo di K.E. Sorensen Zapalac, in questo volume.

[16] Cfr. il contributo di H. Wunder, in questo volume.

[17] Cfr. il contributo di K.E. Sorensen Zapalac, in questo volume.

tra identità confessionale evangelico-luterana e costruzione della virilità[18].

In quanto connotato fondante dell'identità femminile, il genere opera in connessione con il tempo: l'io femminile si costituisce in base a un ruolo sessuale, che a sua volta si rapporta a un ruolo di età. L'antitesi giovinezza/vecchiaia, onnipotenza/impotenza, splendore/degrado del corpo, che percorre la cultura occidentale in tutte le sue manifestazioni, proclama la misura in cui l'autoconsapevolezza femminile è legata e condizionata dalle età della vita. Per questo aspetto il saggio che affronta il tema della periodizzazione della vita si collega tematicamente ai due saggi incardinati sull'identità di genere che lo precedono immediatamente[19]. L'applicazione alla storia delle donne dei parametri interpretativi elaborati dalla sociologia delle età della vita evidenzia l'asimmetria dei calendari biografici maschile e femminile: quello che emerge dalle testimonianze italiane qui considerate è l'esistenza di un calendario sociale che posticipa fortemente i tornanti della vita maschile e determina invece la biografia femminile per anticipazione, allargando la forbice fra i due corsi di vita e traducendosi in un'autentica espropriazione – peraltro consensuale – del tempo delle donne.

Comune ai tre saggi imperniati sulla categoria di genere che figurano nella prima sezione di questo volume è l'uso di testi letterari come fonti (le novelle del Boccaccio[20], il *Cortegiano* del Castiglione[21], i libri di buone maniere ad uso di donne[22]). Al complesso delle domande che riguardano l'identità sessuale i testi letterari rispondono con una ricchezza e una precisione d'informazioni, delle quali il contributo dedicato a due manuali di grammatica francese scritti ad

[18] Cfr. il contributo di H. Wunder, in questo volume, pp. 101-103.

[19] Cfr. il contributo di S. Seidel Menchi, in questo volume.

[20] Cfr. i contributi di K.E. Sorensen Zapalac e S. Seidel Menchi, in questo volume, pp. 50, 60, 67, 72 e 150 s.

[21] Cfr. il contributo di H. Wunder, in questo volume, pp. 77-79

[22] Cfr. il contributo di S. Seidel Menchi, in questo volume, pp. 141 s., 145-147, 151 s.

uso delle signore offre esempi suggestivi[23]. La dialettica maschile/femminile diventa così una chiave di lettura di dimostrata funzionalità in relazione a testi letterari, ben al di là di quel suo classico campo di applicazione che è la *Querelle des femmes*. Nella prospettiva delle ricerche presentate in questo volume, l'intero patrimonio letterario europeo si prospetta come una grande *Querelle des femmes*: il filone letterario tradizionalmente etichettato sotto questa formula rappresenta soltanto la parte finora emergente e visibile di un fenomeno sotterraneo di larghissime dimensioni[24]. L'analisi dei termini tradizionali della dialettica maschile/femminile nella *Querelle* è un addestramento alla percezione e un avvio alla scoperta del carattere onnipervasivo di questa dialettica. La lungimirante interpretazione inclusa nella prima sezione di questo volume addita nella *Querelle* il cardine di una *Kulturgeschichte* tutta da ripensare, anzi il principio organizzativo del linguaggio e del pensiero, iscritto nelle radici delle più diverse discipline[25].

2. *Nuove figure*

Il lavoro degli storici delle donne ha prodotto l'effetto di popolare il paesaggio storiografico di figure che avevano vissuto, in precedenza, un'esistenza umbratile: sante e streghe[26], mistiche e dimesse[27], madri, balie e nonne[28], vedove risolute e dinamiche[29], figlie ribelli[30], spose aristocratiche che detene-

[23] Cfr. il contributo di G. Beck-Busse, in questo volume.

[24] Cfr. il contributo di M. Zimmermann, in questo volume.

[25] *Ibidem*, pp. 170-173.

[26] Cfr. il contributo di A. Jacobson Schutte, in questo volume.

[27] Cfr. il contributo di G. Zarri, in questo volume.

[28] Cfr. il contributo di M. d'Amelia, in questo volume.

[29] Cfr. i contributi di T. Kuehn e S. Chojnacki, in questo volume, pp. 451-457, 470 s., 473, 490 s.

[30] Cfr. il contributo di D. Hacke, in questo volume.

vano l'amministrazione di ingenti patrimoni[31], monache trasgressive o fuggiasche[32]. La galleria di personaggi che animarono le comunicazioni del convegno di Trento e Rovereto era più completa di quella che ora compare negli atti (mancano all'appello la prostituta[33] e l'artista[34]); ma anche in questa formazione ridotta il campionario di esistenze femminili che si snoda nelle pagine di questo volume può considerarsi rappresentativo di una tematica storiografica di grande attualità. È un campionario di figure che si muovono in ambienti poco familiari al lettore italiano: l'aristocrazia inglese dell'età dei Tudor[35], la famiglia del pastore evangelico[36], il tribunale episcopale come teatro di conflitti familiari[37], osterie e botteghe artigiane a conduzione familiare di Salisburgo[38].

Questa galleria di ritratti segnala in modo univoco il tramonto della storiografia vittimista. Il concetto di «oppressione» (*oppression*) non è più il comune denominatore delle esperienze storiche e delle prove storiografiche delle donne. Al concetto di «oppressione» come chiave di interpretazione del passato femminile – che dominò la storiografia negli anni Settanta e negli anni Ottanta – è subentrato il concetto di «autonomia e iniziativa», ovvero di «autonomia e intraprendenza» (*agency*)[39], si è cioè sostituita una visione attiva e dinamica del ruolo svolto dalle donne nelle società occiden-

[31] Cfr. il contributo di B. Harris, in questo volume.

[32] Cfr. il contributo di F. Medioli, in questo volume.

[33] B. SCHUSTER, «Zeit und Raum für Prostitution vom 14. bis 16. Jahrhundert», comunicazione al convegno «Tempi e spazi della vita femminile nella prima età moderna», Trento-Rovereto 8-11 ottobre 1997.

[34] M. GARRARD, «Artemisia Gentileschi: A New Painting and Another Identity», *ibidem*.

[35] Cfr. il contributo di B. Harris, in questo volume.

[36] Cfr. il contributo di L. Schorn-Schütte, in questo volume.

[37] Cfr. il contributo di D. Hacke, in questo volume.

[38] Cfr. il contributo di G. Barth-Scalmani, in questo volume.

[39] Il termine *agency* è stato sistematicamente tradotto nel corso di questo volume con l'endiadi «autonomia e iniziativa», ovvero «autonomia e intraprendenza».

tali. Gli spazi materiali e immateriali che la legislazione, le consuetudini, il costume, le convenzioni sociali lasciavano alle donne non erano così ridotti da impedire loro di svolgere un ruolo importante e, in alcuni casi, di prendere in mano la direzione del patrimonio familiare[40], dei destini della casa[41] e la loro vita stessa[42]. Non solo una pittrice di fama come Artemisia Gentileschi poteva elaborare e imporre una propria precisa identità, che trovava pieno riconoscimento sociale, e dare voce alla sua ribellione contro la violenza maschile della quale era stata vittima[43]; perfino quelle «carcerate in vita» che erano le monache di clausura, qualche volta confinate nei conventi per costrizione, si avvalevano, non senza successo, della facoltà di chiedere l'annullamento dei voti alla Congregazione romana dei Vescovi e Regolari[44]. Autonomia e iniziativa femminili si espressero con particolare lucidità nel progetto di vita delle donne che scelsero una via di mezzo fra il convento e il matrimonio – vivendo come «monache in casa» –, e si dedicarono a compiti di assistenza caritatevole, oppure inventarono agili forme di vita comunitaria, che le sottraevano alla giurisdizione ecclesiastica e che permettevano loro di investire le loro energie in un disegno di devozione e di dedizione agli altri, ma anche di professionalizzazione e di valorizzazione culturale di se stesse[45].

Nelle questioni patrimoniali l'azione delle donne si dispiega in una molteplicità di forme, che la storia sociale ci sta addestrando a decifrare e a comparare. Le patrizie veneziane del Quattrocento e del primo Cinquecento, che alla morte del marito chiedevano la restituzione della loro dote, che

[40] Cfr. il contributo di T. Kuehn, in questo volume, pp 451, 455-457, 460.

[41] Cfr. il contributo di M. d'Amelia, in questo volume, pp. 304-306.

[42] Cfr. il contributo di D. Hacke, in questo volume, pp. 195-198.

[43] M. GARRARD, «Artemisia Gentileschi: A New Painting and Another Identity», cit.

[44] Cfr. il contributo di F. Medioli, in questo volume, pp. 367-371.

[45] Cfr. il contributo di G. Zarri, in questo volume.

poi si servivano di questa risorsa patrimoniale per accrescere le doti delle figlie e per garantire la restituzione delle doti delle nuore, dimostrano la fattiva compartecipazione delle donne alle strategie familiari, la diversificazione delle loro scelte e il pieno coinvolgimento femminile in quell'essenziale meccanismo sociale che era il sistema dotale[46]. Anche nella Firenze quattrocentesca, dove la legislazione riduceva considerevolmente lo spazio d'azione femminile[47], vi furono donne che si avvalsero del testamento per affermare la loro concezione della famiglia, antitetica rispetto alla concezione patriarcale: le loro disposizioni testamentarie associavano nel ricordo, e beneficiavano, figli maschi e figlie femmine, figli di primo e di secondo letto, in una visione della famiglia che sfidava il patrilignaggio codificato negli statuti fiorentini[48]. Anche dagli accordi patrimoniali intercorsi fra coppie «borghesi», che stipulavano contratti di nozze nella Salisburgo del '700 – le professioni erano l'artigianato, la gestione di un'osteria, la mercatura –, emerge il quadro di un matrimonio come società professionale a scopo di guadagno e di promozione sociale, della quale la donna era partner paritaria[49].

In un discorso storiografico che recupera la dimensione attiva e costruttiva dell'identità femminile e illumina la capacità di negoziazione della donna, non sorprende scoprire che le donne spesso trovavano i loro più fidi alleati nei mariti[50]. Il matrimonio e la maternità si configurano nei saggi raccolti in questo volume come riti di passaggio, che immettevano la sposa, spesso giovanissima e inesperta, nell'esercizio di responsabilità, le quali andavano ben oltre la sfera del privato, e le conferivano – per graduali passaggi di tempo, di un tempo esorcizzato e divenuto amico – potere di controllo su

[46] Cfr. il contributo di S. Chojnacki, in questo volume.

[47] Cfr. il contributo di T. Kuehn in questo volume, pp. 434-437.

[48] Cfr. il contributo di I. Chabot, in questo volume, pp. 515-523.

[49] Cfr. il contributo di G. Barth-Scalmani, in questo volume.

[50] Cfr. il contributo di B. Harris, in questo volume, p. 229 e *passim*.

modesti patrimoni artigiani o mercantili[51], ovvero su larghi patrimoni aristocratici[52]. Anche laddove il matrimonio stesso era effetto della violenza psichica e fisica che i genitori, per interessi patrimoniali o per strategie di promozione sociale, esercitavano sulle figlie, all'iniziativa femminile restava spazio sufficiente per denunciare la coazione e chiedere l'annullamento di un vincolo stretto senza consenso[53]. In riferimento a situazioni sociali e a epoche molto diverse, all'interno di quadri normativi o consuetudinari più o meno flessibili, i saggi che formano la seconda sezione del volume delineano scenari di donne che riuscirono a iscriversi nella memoria familiare[54] e a imprimere il loro segno sul destino delle loro parentele e comunità di appartenenza[55]. Lettere e libri di famiglia sono il precipitato documentario di questo protagonismo femminile: la presenza genealogica, patrimoniale, parentale di mogli e madri nella vicenda delle generazioni si traduce in segno documentario, ancorandosi nella scrittura[56]. Il percorso investigativo che va in cerca degli spazi d'azione femminili coincide con il percorso euristico che riscopre la scrittura femminile.

La tendenza a focalizzare l'attenzione su fisionomie precise – fisionomie di categoria, ma anche fisionomie individuali – è un tratto caratterizzante di una storiografia impegnata a individuare le proprie protagoniste e a delineare specifici modelli di riferimento[57]. Questa tendenza generale ha predisposto alcune delle autrici che figurano nel presente volume a scegliere la tecnica espositiva del ritratto, calando di volta

[51] Cfr. il contributo di T. Kuehn, in questo volume, pp. 456 s.

[52] Cfr. il contributo di B. Harris, in questo volume, pp 236-253.

[53] Cfr. il contributo di D. Hacke, in questo volume.

[54] Cfr. il contributo di I. Chabot, in questo volume.

[55] Cfr. il contributo di M. d'Amelia, in questo volume.

[56] Cfr. i contributi di B. Harris e M. d'Amelia, in questo volume.

[57] Cfr. J. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, cit., pp. 1068 s.; G. Zarri, *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*, cit., pp. 73-185.

in volta il problema generale da trattare nella concretezza di una vicenda o di una figura rappresentativa[58]. È una scelta di metodo e al tempo stesso di linguaggio. Dal punto di vista metodologico, la scelta del ritratto individuale è un effetto della convinzione che il caso particolare, competentemente selezionato, abbia valore rappresentativo e conferisca alla trattazione maggiore concretezza di un discorso impersonale; dal punto di vista comunicativo la scelta del caso individuale ha l'effetto di attivare la componente narrativa, che appare oggi come una delle principali risorse del linguaggio storiografico, e di coinvolgere più direttamente nella ricostruzione scientifica le risorse della sensibilità e della fantasia. Nel dibattito che si è svolto e si sta svolgendo su questo tipo di opzioni, la fantasia sta raccogliendo autorevoli consensi[59].

3. *Donne nella storia del diritto*

La terza sezione di questo volume prefigura, sia pure in modo settoriale, la fecondità di una ricerca incentrata sul binomio donne e diritto. È nella storia del diritto che le vicende individuali s'intersecano con le coordinate della storia politico-istituzionale, che la 'storia debole' s'interseca con la 'storia forte'[60]. Di tali intersezioni i saggi qui raccolti offrono alcuni esempi felici. La politica statutaria e fiscale delle città italiane dell'età comunale s'interseca con la biografia della Perugina, la donna divisa fra Perugia e Assisi, la quale sfida la norma che la defrauda della sua identità civica, decidendo di testare nella città natale[61]; la logica patrilineare

[58] Cfr. i contributi di M. d'Amelia e A. Jacobson Schutte, in questo volume.

[59] Mi limiterò a citare in proposito la significativa testimonianza di J. FRIED, *Wissenschaft und Phantasie: Das Beispiel der Geschichte*, in «Historische Zeitschrift», 263, 1996, pp. 291-316.

[60] R. BIZZOCCHI, *Storia debole, storia forte*, in «Storica», II, 1996, 5, pp. 93-114.

[61] Cfr. il contributo di J. Kirshner, in questo volume, pp. 397-411.

degli statuti fiorentini s'interseca con la vicenda di Dada Petriboni, che rivendica, contro gli statuti stessi, la dote della madre mentre il padre è ancora in vita[62]. Alle domande basilari che la storia delle donne pone ai documenti – diritti civili, abilità giuridiche, leggi che regolano la trasmissione patrimoniale ecc. – la storia del diritto fornisce risposte concrete le quali, in alcuni casi, mettono in luce le radici secolari di sperequazioni e squilibri che le donne di oggi si trovano a vivere sulla propria pelle[63].

Gli spazi d'azione che si aprivano alle donne, le cesure che ritmavano la loro vita[64], la fisionomia degli stadî biografici che esse attraversavano[65], erano definiti di volta in volta dal diritto vigente. La frammentazione politica dell'Italia tardomedievale e proto-moderna rende estremamente variegato e discontinuo il quadro d'assieme che ritrae le donne come figure giuridiche. Ma proprio questa discontinuità dà vigore alla sfida con la quale la ricerca storica si trova oggi confrontata. Le posizioni della vedova veneziana[66] e della vedova fiorentina[67] nel momento cruciale del recupero della dote – due posizioni che divergono nettamente l'una dall'altra, che si definiscono l'una contro l'altra e s'illuminano l'una dell'altra – costituiscono un'anticipazione dei risultati che si possono legittimamente attendere da una ricerca sistematica impostata su base nazionale. Uno degli ammaestramenti principali che si ricavano dal convegno di Trento e Rovereto del 1997 è la necessità di iscrivere nell'agenda storiografica italiana, come obiettivo di primaria urgenza e concreta realizzabilità, il tema delle donne nella storia del diritto[68]. Ancora

[62] Cfr. il contributo di T. Kuehn, in questo volume, p. 439.

[63] Cfr. il contributo di J. Kirshner, in questo volume, pp. 421-429.

[64] Cfr. i contributi di S. Seidel Menchi e B. Harris, in questo volume.

[65] Cfr. il contributo di T. Kuehn, in questo volume, p. 432 s. e *passim*.

[66] Cfr. il contributo di S. Chojnacki, in questo volume, pp. 466-468.

[67] Cfr. il contributo di I. Chabot, in questo volume, pp. 495-503.

[68] Come termine di riferimento si veda U. GERHARD (ed), *Frauen in der Geschichte des Rechts*, München 1997. Significative prospettive apre ora

più feconda di risultati, ma molto ardua e perciò forse prematura, si prospetta una ricerca comparata fra le diverse aree d'Europa, un'impresa alla quale invoglia il saggio dedicato ai contratti matrimoniali della «borghesia» di Salisburgo[69].

Fra le fonti privilegiate di una ricerca come quella sopra prospettata, gli studi contenuti in questo volume raccomandano le norme statutarie e i *consilia sapientis*[70], oltre alla documentazione giudiziaria, rappresentata qui dai processi matrimoniali[71]. È solo nel quadro della cultura giuridica e del diritto vigente – sia esso consegnato agli statuti cittadini, alla letteratura giurisprudenziale, ai codici di diritto privato[72] o alle norme del diritto canonico – che la ricca documentazione notarile, in particolare i testamenti e i contratti matrimoniali, trovano la loro giusta collocazione e acquistano il loro pieno significato.

Le fonti di natura giuridica come i *consilia sapientis*, la documentazione notarile e le fonti processuali addestrano lo storico alla finezza dell'osservazione e acuiscono la sua facoltà di percezione. Di questa finezza percettiva i contributi pubblicati qui di seguito offrono molteplici testimonianze. Il quadro di una intera vita coniugale alimentata di fiducia reciproca si dispiega nelle poche righe di un testamento[73];

il volume G. Calvi - I. Chabot (edd), *La ricchezza delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (XIII-XIX sec.)*, Torino 1998.

[69] Cfr. il contributo di G. Barth-Scalmani, in questo volume.

[70] Cfr. i contributi di J. Kirshner e T. Kuehn, in questo volume, pp. 386-419, 439, 443-445.

[71] Cfr. i contributi di S. Seidel Menchi e D. Hacke, in questo volume, pp. 138 s., 145, 153-155 e pp. 195-224. Sui «matrimonialia» italiani è di prossima pubblicazione in questa stessa collana il volume curato da Silvana Seidel Menchi e Diego Quaglioni, *Coniugi nemici. La separazione in Italia (secc. XII-XVIII)*, primo risultato di un progetto di ricerca su «I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani» promosso dall'Università di Trento e dall'Istituto storico italo-germanico in Trento.

[72] Cfr. il contributo di G. Barth-Scalmani, in questo volume.

[73] Cfr. il contributo di T. Kuehn, in questo volume, pp. 456 s.

un dialogo tra fratello e sorella si sprigiona dalla clausola di un altro testamento[74]; un *consilium* legale apre lo scenario di un conflitto familiare che coinvolge tre generazioni[75]; nella strategia legale adottata da una giovane donna per sottrarsi a un vincolo coniugale inviso, l'occhio dello storico riconosce l'ideologia repubblicana che sottende secoli di storia veneziana[76].

4. *Ringraziamenti*

La pubblicazione di questo volume conclude un'iniziativa che è nata e si è sviluppata grazie alla cooperazione generosa di molte istituzioni e di molte persone. La realizzazione del convegno «Tempi e spazi della vita femminile nella prima età moderna», organizzato dal Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche dell'Università di Trento e dall'Istituto storico italo-germanico in Trento, fu favorita dal contributo finanziario degli Assessorati all'Istruzione ed Educazione Permanente dei Comuni di Trento e di Rovereto, della Fondazione della Cassa di Risparmio di Trento e Rovereto e del Consiglio Nazionale delle Ricerche. A tutti i rappresentanti di queste istituzioni – in particolare all'allora direttore del Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche Paolo Gatti, all'attuale direttore Fabrizio Cambi, all'assessore Donata Loss, all'assessore Micaela Bertoldi e all'allora direttore dell'Istituto storico italo-germanico in Trento Paolo Prodi – esprimo la mia gratitudine.

La raccolta della documentazione iconografica è stata accelerata dalla collaborazione di Anchise Tempestini del Kunsthistorisches Institut di Firenze; il Germanisches Nationalmuseum di Norimberga ha gentilmente permesso la riproduzione dell'incisione della «Scala della vita» di Jörg Breu il Giovane, mentre la Bibliothèque Nationale di Parigi ha auto-

[74] *Ibidem*, p. 454.

[75] Cfr. il contributo di J. Kirshner, in questo volume, p. 411 s.

[76] Cfr. il contributo di D. Hacke, in questo volume, pp. 216-220.

rizzato la riproduzione dell'incisione «Le età della vita femminile» di Cristofano Bertelli.

L'organizzazione scientifica del convegno di Trento e Rovereto fu messa a punto da un comitato del quale hanno fatto parte Anne Jacobson Schutte, Thomas Kuehn, Heide Wunder e Gabriella Zarri, oltre all'autrice di questa introduzione. Sara Matthews Grieco mise a disposizione del comitato scientifico prezioso materiale iconografico. Un ringraziamento molto caloroso desidero esprimere ai membri della tavola rotonda conclusiva – Giulia Calvi, Christiane Klapisch-Zuber, Anthony Molho, Ottavia Niccoli, Maria Antonietta Visceglia –, che fornirono al convegno l'apporto delle loro competenze e lo stimolo delle loro critiche.

A Giuliana Nobili, che ha condiviso il cammino del quale il convegno del 1997 rappresentò l'approdo, dedico il lavoro che ho svolto per la realizzazione di questo volume.

Parte prima

Ripensare la periodizzazione, verificare le categorie

Storia delle donne e storia sociale: sono necessarie le strutture?

di *Merry Wiesner-Hanks*

Come avviene spesso quando si partecipa a un convegno e il titolo della propria relazione viene richiesto con molto anticipo, a suo tempo avevo proposto un titolo molto generale che, speravo, mi avrebbe consentito di analizzare alcuni aspetti dei rapporti fra la storia delle donne e la storia sociale (l'argomento che mi era stato chiesto di affrontare) e anche di trattare in modo più specifico il tema del convegno. Naturalmente, visto che non sarò in grado di prendere in considerazione tutte le strutture che hanno qualche rapporto con la vita delle donne nell'età moderna, vorrei concentrare la mia attenzione su due questioni particolari, e su due tipi specifici di strutture. L'interrogativo che mi pongo nella prima parte della mia relazione, che riguarda le strutture economiche e sociali, è spesso legato al più ampio dibattito sui rapporti fra la storia sociale e la storia delle donne relativa a questo periodo, e si può riassumere in questo modo: le donne hanno bisogno del capitalismo? Nella seconda parte del saggio passerò ad affrontare un problema di struttura cronologica, che è alla base – anche se forse non in modo esplicito – di tutto questo convegno, e si compendia nella domanda: le donne hanno bisogno del Rinascimento? Esaminerò queste due questioni sia dal punto di vista analitico che da quello storiografico, passando in rassegna il lavoro di un certo numero di storici e storici della letteratura nell'arco degli ultimi vent'anni. Mi scuso fin dall'inizio per aver ristretto il mio tema, all'inizio così ampio, a questi due problemi più specifici, perché il mio titolo originale poteva

Traduzione di Giovanni Ciappelli

suggerire che io volessi proporre una rielaborazione intertestuale di esplicazioni post-de Certeauiane della interazione fra evento e struttura, seguendo allo stesso tempo un approccio neoalthusseriano nel privilegiare la struttura rispetto all'azione, nel contesto di un paradigma foucaultiano di discorso autoreferenziale fallologocentrico, predeterminato (o sovradeterminato) dal reciproco posizionarsi di soggettività ed autorità. Tutto ciò dovrà purtroppo aspettare un'altra occasione (e un altro/a storico/a).

Il primo dei miei interrogativi è quindi: il capitalismo serve alle donne? Anche se formulata in modo poco elegante, questa domanda coglie quello che è stato il nodo principale nel dibattito degli storici che hanno studiato il ruolo economico delle donne nell'Europa di *ancien régime*: l'importanza che il cambiamento generale della struttura economica (di solito etichettato come «la nascita del capitalismo») ha avuto nel modificare il lavoro e quindi l'intera vita delle donne (e nelle sue fasi più recenti, il ruolo del cambiamento della struttura economica nel modificare la vita degli uomini 'in quanto uomini'). In proposito sono emerse due posizioni di fondo: una per la quale il capitalismo è un fattore significativo per le donne, e una che lo vede come meno significativo, secondo le linee di quello che, in parole povere, potremmo definire lo scontro fra capitalismo e patriarcato. (Anche se si tratta solo raramente di un vero scontro: la discussione fra Bridget Hill e Judith Bennett sulla «Women's History Review» è da questo punto di vista piuttosto insolita.)[1] Abbastanza ovviamente gli storici per i quali i cambiamenti sono significativi tendono a esaltare il ruolo del capitalismo, e quelli che vedono più continuità che cambiamenti tendono a sottolineare il ruolo del patriarcato.

Coloro che considerano il capitalismo uno sviluppo importante nella storia delle donne in genere vedono il capitalismo come qualcosa di negativo. Questa, naturalmente, non

[1] B. HILL - J. BENNETT, *Women's History. A Study in Change Continuity or Standing Still?*, in «Women's History Review», 2, 1993, pp. 5-22 e 173-184.

è un'idea nuova, ma fu espressa per la prima volta da Alice Clark quasi ottant'anni fa nel suo *Working Life of Women in the Seventeenth Century*[2]. Anche se in alcuni di questi studi il capitalismo è visto in modo piuttosto schematico come un male incessante, che abbassa la condizione delle donne rispetto all'"età dell'oro' rappresentata dalla produzione domestica precapitalistica, in cui il loro lavoro e le loro idee avevano un valore (le voci più chiare di questa tendenza sono quelle di Caroline Barron e di Susan Cahn), le ricerche più recenti hanno seguito strade più qualificate[3]. La maggior parte di esse sottolinea che la condizione della donna variava a seconda della classe sociale, della condizione economica, e dell'area geografica – tutti fattori tradizionalmente presi in considerazione nell'esaminare il modo in cui gli 'uomini' vivono i cambiamenti della struttura economica – e che variava anche a seconda dell'età, dello stato coniugale, delle dimensioni della famiglia, della durata della vita, tutti fattori che la ricerca degli ultimi decenni sulla storia delle donne ci ha insegnato a indagare.

Coloro che sostengono che il capitalismo ha portato dei cambiamenti significativi, inoltre, non trascurano completamente gli elementi di continuità. La maggioranza delle donne e degli uomini europei degli ultimi quattro secoli hanno continuato a lavorare nell'agricoltura, perché almeno tre quarti – e in alcune zone proporzioni più vicine al 95% – della popolazione sono rimasti nelle campagne. Storici come Michael Roberts, Keith Snell, Ann Kussmaul, e Christina Vanja stanno studiando l'ambiente rurale più da vicino, seguendo le tracce sia delle strutture e delle tecniche che furono lente a cambiare, sia delle innovazioni che incisero direttamente sulla vita delle donne, come l'introduzione della falce fienaia, l'al-

[2] A. CLARK, *Working Life of Women in the Seventeenth Century*, London 1992 (ed. orig. 1919).

[3] S. CAHN, *Industry of Devotion. The Transformation of Women's Work in England, 1500-1660*, New York 1987; C. BARRON, *The «Golden Age» of Women in Medieval London*, in *Medieval Women of Southern England* (Reading Medieval Studies, 15), Reading 1989, pp. 35-58.

levamento nelle stalle, la produzione della seta[4]. Gli storici che continuano a puntare la loro attenzione sulle città (dove le fonti sono più numerose e concentrate) sottolineano che buona parte dell'economia era ancora precapitalistica, e che per molte persone (ad esempio i domestici e i venditori ambulanti) il lavoro cambiò molto poco in quel periodo.

Per molti storici, tuttavia, una grande varietà di situazioni e forti elementi di continuità non contraddicono il fatto che questa sia un'era di cambiamenti significativi nel lavoro delle donne. Le occupazioni che richiedevano un'istruzione universitaria o un tirocinio formale erano precluse alle donne, che in quanto tali non potevano frequentare le università o le accademie umanistiche, o partecipare alla maggior parte dei programmi di apprendistato. Le donne raramente avevano il controllo delle risorse finanziarie necessarie per avviare attività che richiedevano un forte investimento di capitale iniziale, e norme sociali o proibizioni esplicite impedivano loro di occupare posizioni con funzioni politiche. Le responsabilità familiari inoltre impedivano loro di svolgere professioni che richiedevano lunghi viaggi. Il capitalismo creò nuove opportunità di lavoro salariato, ma la maggior parte di questi lavori erano pagati poco, e offrivano scarse garanzie di continuità.

Alcune storiche, come Bridget Hill e Pamela Sharpe, si sono concentrate sulle cause e gli effetti economici di questo tipo di cambiamenti, mentre altri studiosi, come Martha Howell, Michael Roberts, Jean Quataert, Maxine Berg, e io stessa, si sono interessati di più ai cambiamenti di significato[5]. (*The*

[4] M. ROBERTS, *Sickles and Scythes: Women's Work and Men's Work at Harvest Time*, in «History Workshop Journal», 7, 1979, pp. 3-29; K. SNELL, *Annals of the Labouring Poor*, Cambridge 1985; A. KUSSMAUL, *Servants in Husbandry in Early Modern England*, Cambridge 1981; C. VANJA, *Frauen im Dorf: Ihre Stellung unter besonderer Berücksichtigung landgräflich-hessischer Quellen im Mittelalter*, in «Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie», 34, 1986, pp. 147-159.

[5] B. HILL, *Women and Sexual Politics in Eighteenth-century England*, Oxford 1989; P. SHARPE, *Adapting to Capitalism: Working Women in the English Economy 1700-1850*, New York 1996; M. BERG, *Women's Work, Mechanization and the Early Phases of Industrialization*, in R.E. PAHL

Historical Meaning of Work è, di fatto, il titolo di una recente collana.) Tutte mettiamo in evidenza (anche se non siamo d'accordo su ogni aspetto) che, in questo periodo, i maggiori cambiamenti si possono vedere sia in ciò che il lavoro significava sia nelle effettive mansioni che le donne svolgevano. Come la Clark notò tanto tempo fa, le donne venivano escluse o arretravano da certi settori della produzione, ma, ciò che è più importante, i loro compiti produttivi erano sempre più definiti come riproduttivi (come la cura della casa) o di assistenza (fornire aiuto a qualcuno). Così una donna che cuciva vestiti, alloggiava pensionanti, lavava i panni e raccoglieva erbe medicinali (e che era pagata per tutte queste attività) nel corso del tempo fu sempre di più considerata una casalinga, un titolo che entrò a far parte stabilmente del linguaggio statistico nell'Ottocento, un'epoca in cui inoltre non si riteneva che le sue attività contribuissero alla formazione del prodotto interno lordo o di altri indicatori dello sviluppo economico[6].

Questa divisione di genere (*gender*) fra produzione e riproduzione venne ulteriormente rafforzata nella prima età moderna dalla parrocchia, dalla città e dai governi dei vari stati, che spesso permisero alle donne di mantenere se stesse e le

(ed), *On Work: Historical and Theoretical Approaches*, Oxford 1988, pp. 61-94; M. HOWELL, *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*, Chicago 1986 e della stessa autrice, *Citizenship and Gender: Women's Political Status in Northern Medieval Cities*, in M. ERLER - M. KOWALESKI (edd), *Women and Power in the Middle Ages*, Athens 1988; M. ROBERTS, *«Words They Are Women, Deeds They Are Men»: Images of Work and Gender in Early Modern England*, in L. CHARLES - L. DUFFIN (edd), *Women and Work in Pre-Industrial England*, London 1985, pp. 122-181; J. QUATAERT, *The Shaping of Women's Work in Manufacturing: Guilds, Households, and the State in Central Europe*, in «American Historical Review», 90, 1985, pp. 1122-1148; M. WIESNER, *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswick 1986; della stessa autrice, *Guilds, Male Bonding and Women's Work in Early Modern Germany*, in «Gender and History», 1, 1989, pp. 125-137, e ancora della stessa autrice, *Wandervögels and Women: Journeymen's Concepts of Masculinity in Early Modern Germany*, in «Journal of Social History», 24, 1991, pp. 767-782.

[6] M. WARING, *If Women Counted: A New Feminist Economics*, San Francisco 1988.

proprie famiglie attraverso lo svolgimento di varie mansioni perché queste non erano considerate realmente 'lavoro', ma semplicemente 'aiuto'. Fra questi compiti era compresa anche la possibilità per le donne di vendere i prodotti del proprio lavoro, cosicché le autorità sapevano chiaramente che era coinvolta la 'produzione', come la definiremmo oggi. Talvolta le donne stesse adottarono questo tipo di retorica, perché sapevano che sostenere il loro diritto al lavoro sarebbe stato molto meno efficace che parlare dei bambini che dovevano mantenere o di quanto denaro pubblico si sarebbe altrimenti dovuto spendere se non avessero lavorato.

E certo le donne lavoravano. Uno dei risultati più chiari degli ultimi vent'anni di studi è che il capitalismo, o altri tipi di cambiamento, non posero fine alla partecipazione delle donne al mercato del lavoro. Nel suo recente studio sul mercato del lavoro a Londra Peter Earle è arrivato alla conclusione che, fra tutte le donne che resero testimonianza in tribunale nel 1700, il 72% svolgeva lavori salariati al di fuori della propria abitazione: la maggior parte di essi erano di basso livello, ma non si trattava certo di una ritirata dall'attività economica[7]. Alcune voci, fra cui Heide Wunder, notano che la continuazione o l'espansione del lavoro salariato in questo periodo, nonostante la bassa paga e il basso livello sociale a cui corrispondeva, possono in effetti aver giovato ad alcune donne, perché permettevano loro di mantenersi senza sposarsi. Di conseguenza, secondo la Wunder, la grande preoccupazione per le donne «senza padrone» e le leggi che tentavano di costringerle ad andare a servizio o a mettersi sotto il controllo di un capofamiglia maschio, erano un risultato dell'espansione del lavoro salariato; in precedenza leggi del genere non erano state necessarie, perché le opportunità che una donna aveva di vivere da sola e di mantenersi con il proprio lavoro erano molto meno numerose[8].

[7] P. EARLE, *The Female Labour Market in London in the Late 17th and Early 18th Centuries*, in «The Economic History Review», XLII, 1989, p. 338.

[8] H. WUNDER, *«Er ist die Sonn, Sie ist der Mond». Frauen in der frühen Neuzeit*, München 1992, pp. 188-190.

Dati statistici come quelli rilevati da Earle, e anche i dati che confermano che i salari delle donne erano più bassi per tutti i tipi di attività in tutte le epoche e in tutti i paesi, sono spesso usati da coloro che respingono la tesi secondo la quale in questo periodo avvennero cambiamenti eccezionali nel campo del lavoro delle donne, o che almeno non vedono il capitalismo come l'agente più importante dei cambiamenti che si verificarono. In questo senso Olwen Hufton, Katrina Honeyman e Jordan Goodman, Chris Middleton e Judith Bennett si sono tutte espresse con forza a favore della continuità, vedendo l'ideologia legata al genere (quella che la Honeyman e la Goodman chiamano «conflitto di genere» e la Bennett, più nettamente, «patriarcato») come l'elemento più significativo fra quelli che incidono sulla vita delle donne[9]. Tutte queste studiose notano che anche dei cambiamenti eccezionali verificatisi nella struttura e nell'organizzazione delle istituzioni e dell'industria possono non essere risultati evidenti per le donne lavoratrici che vi si trovarono in mezzo, spesso concentrate nei tipi di lavoro meno qualificati o peggio pagati. Il fatto che un'industria fosse organizzata in modo capitalistico invece di essere dominata dalle corporazioni, o che un ospedale fosse gestito dalla chiesa invece che dalla comunità cittadina, era di scarso rilievo per la donna che filava la lana o lavava la biancheria. Spesso le donne rimanevano confinate in questi ruoli di basso livello sociale perché erano costrette ad adattare il loro lavoro al ciclo di vita della loro famiglia, prendendo e lasciando vari lavori via via che i bambini nascevano e crescevano, o quando i loro mariti morivano e loro si risposavano. Per molte donne in

[9] O. HUFTON, *Women, Work and Family*, in N. ZEMON DAVIS - A. FARGE (edd), *A History of Women in the West*, III: *Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, Cambridge 1993, pp. 15-45; J. BENNETT, *History that Stand Still: Women's Work in the European Past. Review Essay*, in «Feminist Studies», 14, 1988, pp. 269-283; della stessa autrice, *Ale, Beer and Brewsters in England: Women's Work in a Changing World*, New York 1996; C. MIDDLETON, *The Familiar Fate of the 'Famulae': Gender Divisions in the History of the Wage Labour*, in R.E. PAHL (ed), *On Work*, cit., pp. 21-46; K. HONEYMAN - J. GOODMAN, *Women's Work, Gender Conflict and Labour Markets in Europe, 1500-1900*, in «The Economic History Review», XLIV, 1991, pp. 608-628.

questo periodo il lavoro era una questione di ripieghi e di espedienti, un modello che secondo alcuni storici continua fino al ventesimo secolo con scarse modifiche di fondo, se si considera il ruolo svolto nell'economia globale di oggi dalle donne e dai bambini sottopagati dei paesi in via di sviluppo.

Questa posizione deriva in una certa misura dalla critica rivolta dal femminismo al marxismo: che nel cercare le prove per le proprie elaborazioni teoriche di solito non si è concentrato sul periodo premoderno, ma sulla rivoluzione industriale o sull'economia globale contemporanea, o, seguendo Engels, su civiltà molto antiche. L'interpretazione femminista ha avuto inizio con sensazionali denunce nei confronti del patriarcato come quelle di Kate Millett e Shulamith Firestone, e si è poi sviluppata attraverso analisi sofisticate del funzionamento sia del capitalismo che del patriarcato, come quelle di Heidi Hartmann, Christine Delphy e Silvia Walby (di solito definite «teorie del doppio sistema»), e ora sembra essersi attestata (almeno per un po' di tempo, perché la teoria non si stabilizza mai per lunghi periodi) sulla posizione che sostiene quello che Anne Phillips descrive come l'«intreccio» di capitalismo e patriarcato[10]. Alcune di queste teoriche, soprattutto Carol Pateman, hanno sottolineato la necessità di questo «intreccio» e hanno additato le sue radici non solo nel mondo del lavoro, ma anche in quello della proprietà e del contratto, mentre altre, come Carol Johnson e Mary Murray, del rapporto fra capitalismo e patriarcato hanno messo in evidenza soprattutto le contraddizioni e le tensioni[11].

[10] K. MILLETT, *Sexual Politics*, London 1971; S. FIRESTONE, *The Dialectic of Sex*, London 1979; H. HARTMANN, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, London 1981; C. DELPHY, *The Main Enemy*, in *Close to Home*, London 1984, pp. 57-77; S. WALBY, *Theorizing Patriarchy*, Oxford 1990; A. PHILLIPS, *Divided Loyalties: Dilemmas of Sex and Class*, London 1987.

[11] C. PATEMAN, *The Sexual Contract*, Oxford 1988; C. JOHNSON, *Does Capitalism Really Need Patriarchy? Some Old Issues Reconsidered*, in «Women's Studies International Forum», 19, 1996, pp. 193-202; M. MURRAY, *The Law of the Father: Patriarchy in the Transition from Feudalism to Capitalism*, London 1995.

Proprio mentre i teorici dell'economia e della politica riunivano o separavano il capitalismo e il patriarcato, e gli storici esploravano i cambiamenti e le continuità in relazione al lavoro e alla proprietà, altri teorici e storici hanno affermato che tutta questa elaborazione è deludente, perché ciò che conta di più (secondo alcuni, 'l'unica' cosa che conta) è il linguaggio. Questa svolta linguistica (*linguistic turn*), associata alle idee dei teorici francesi i cui nomi sono costantemente citati, ha influito su (alcuni dei miei colleghi direbbero: ha 'infettato') tutta la produzione degli storici negli Stati Uniti, ma ha avuto effetto in particolare nel campo della storia delle donne e in quello della storia del genere. La 'teoria' per eccellenza, per la maggior parte delle giovani storiche delle donne, non è la teoria economica che ho analizzato finora, ma la teoria linguistica, e le questioni a cui sono interessate sono quelle della rappresentazione, della soggettività e del discorso. Un decennio fa alcune storiche delle donne erano preoccupate del fatto che i legami fra la storia sociale e quella delle donne fossero troppo forti, che la storia delle donne dedicasse troppo tempo a questioni che provenivano dalla storia sociale, come la formazione di classe o la protoindustrializzazione. Come si espresse Judith Bennett rispondendo a Louise Tilly al convegno del 1988 della Social Science History Association: «Chi formula le domande per la storia delle donne?»[12]. È un interrogativo che potrebbe essere posto in questi termini ancora adesso, naturalmente, ma oggi la risposta non sarebbe: «la storia sociale», ma: «la letteratura». Questa 'svolta linguistica', di solito chiamata, in modo un po' approssimativo, 'decostruzionismo', ha anche suggerito che la domanda è viziata all'origine, perché (per assumere la posizione più estrema) non ci sono 'donne' e non c'è 'storia'. Le 'donne' sono una costruzione sociale, e la 'storia' è soltanto un testo.

Questa posizione ha provocato un dibattito acceso e aspre accuse reciproche – lo scambio fra Joan Scott e Linda Gordon

[12] J. Bennett, commento a L. TILLY, *Gender, Women's History and Social History*, in «Social Science History», 13, 1989, p. 471.

sulla rivista «Signs» ne è un notorio esempio[13] – in cui gli oppositori del decostruzionismo asseriscono che esso, ipotizzando delle strutture linguistiche immodificabili, nega alle donne ogni capacità di azione sia nel passato che nel presente, mentre i suoi sostenitori affermano che parlare della capacità di azione o della vita delle donne, o pensare che le si possa trovare nei documenti storici, è insieme ingenuo e imperialistico. La discussione è diventata a tutti familiare – ed è stata oggetto, insieme con altri temi chiave della storia delle donne, di un'efficace rassegna di Sonja Rose e altri in un recente fascicolo del «Journal of Women's History»[14] – cosicché, piuttosto che soffermarmi più a lungo sulla disputa, vorrei esaminare quella che vedo come una fruttuosa 'collaborazione' fra letteratura e storia, un tema nel quale le due discipline, lavorando insieme, hanno prodotto alcune interessanti rielaborazioni. Si tratta della questione posta dalla mia seconda domanda: il Rinascimento serve alle donne? Rispondere a questo interrogativo ci porta ad affrontare il problema delle strutture cronologiche, e mette insieme due questioni più ampie. Quanto è utile in generale il termine 'Rinascimento'? Quanto sono utili le categorie cronologiche derivate dall'esperienza maschile per raccontare le vicende delle donne? (Sia nel caso che quelle vicende siano concepite in termini di rappresentazione, sia che lo siano in termini di realtà). La mia domanda deriva anche, naturalmente, dal saggio pionieristico di Joan Kelly, *Did Women have a Renaissance?*, che ha stimolato tante di noi a cominciare a mettere in discussione la periodizzazione vigente, e a deco-

[13] Il dibattito fu inquadrato nelle recensioni della Scott al libro della Gordon, *Heroes of Their Own Lives*, e della Gordon al libro della Scott, *Gender and the Politics of History*, in «Signs», 15, 1990, pp. 848-860.

[14] S. ROSE et al., *Gender History/Women's History; Is Feminist Scholarship Losing Its Critical Edge?*, in «Journal of Women's History», 5, 1993, pp. 89-128. Una simile rassegna delle questioni presenti nella storia delle donne e in quella del *gender* è in E. ROSENHAFT, *Zwei Geschlechter – eine Geschichte? Frauengeschichte, Männergeschichte, Geschlechtergeschichte und ihre Folgen für unsere Geschichtswahrnehmung*, in C. EIFERT et al. (edd), *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel*, Frankfurt 1996, pp. 257-274.

struire (anche se non ci esprimevamo in questo modo) le categorie cronologiche[15].

Quando la Kelly pose per la prima volta la sua domanda ormai famosa, il termine Rinascimento era già oggetto di contestazione. Nel 1978, nel discorso che tenne come presidente all'assemblea annuale della American Historical Association, William Bouwsma passò in rassegna le riserve degli storici riguardo a questo termine, considerandole parte di un più ampio «collasso della tradizionale organizzazione della storia occidentale come dramma»[16]. Bouwsma scriveva appena un anno dopo la comparsa del saggio della Kelly, e la critica del termine da parte delle storiche delle donne non era compresa nelle sue considerazioni. La giustificazione che egli dava dell'esigenza di risuscitare il Rinascimento, comunque, coglie bene quale fosse il principio che ispirava le critiche rivolte a questa etichetta dalle storiche e dalle storiche della letteratura femministe. Bouwsma invocava un ritorno all'organizzazione della storia come dramma, con il Rinascimento come evento chiave su cui far perno, importante perché creava:

> «[una] visione antropologica ... secondo la quale la cultura è un prodotto dell'adattamento creativo della razza umana alle circostanze storiche variabili in cui si viene a trovare, piuttosto che la funzione di una natura universale e immutabile, e la percezione che la cultura di conseguenza è diversa da un'epoca all'altra, e da un gruppo sociale all'altro».

Questa frase coglie bene lo spirito di quello che oggi noi, come le pagine iniziali di ogni manuale di storia mondiale, stranamente chiamiamo la «'nuova' storia culturale». Ma in una rielaborazione più tarda dello stesso concetto Bouwsma, senza accorgersene, coglie anche l'essenza della critica femminista del concetto di Rinascimento:

[15] Cfr. J. KELLY, *Did Women Have a Renaissance?*, in R. BRIDENTHAL - C. KOONZ - S. STUARD (edd), *Becoming Visible: Women in European History*, Boston 1987, pp. 175-201.

[16] W. BOUWSMA, *The Renaissance and the Drama of Western History*, in «American Historical Review», 85, 1979, pp. 1-15.

«in quanto creatore del linguaggio, l'uomo attraverso il linguaggio dà anche forma al solo mondo che conosce direttamente, compreso se stesso ... la nozione dell'uomo come creatore di se stesso e del mondo è qualcosa che dà alla testa».

Alcuni di voi staranno probabilmente pensando: «ma Bouwsma intendeva parlare anche delle donne», e altri penseranno che sto criticando ingiustamente uno storico straordinario solo perché non ha avuto una sensibilità di linguaggio a cui altri storici straordinari non si sono abituati neanche vent'anni dopo. Ma io non penso che in questo caso Bouwsma si dimostrasse insensibile: era semplicemente preciso. Come innumerevoli discussioni sull'«autocreazione» hanno sottolineato da allora in poi, è stato 'l'uomo' il creatore di 'se stesso', 'l'uomo' che era la misura di tutte le cose[17].

La natura, fortemente connotata dal genere, della «visione antropologica» del Rinascimento è stata un tema costante del lavoro di Margaret King sulle donne umaniste, di quello di Constance Jordan sul femminismo del Rinascimento, e di un'enorme quantità di studi sulle donne scrittrici, soprattutto inglesi[18]. Anche se all'origine sembrava che la maggior parte di queste analisi femministe del Rinascimento avrebbero rappresentato un ulteriore allontanamento dal «dramma della storia» (nelle parole di Bouwsma), detronizzando ancora una volta il Rinascimento, per molti aspetti ciò non è avvenuto. Il dramma è ancora presente nella storia, ma il risultato è una tragedia piuttosto che un trionfo. Il Rinascimento è ancora l'inizio di una traiettoria, ma quella traiettoria conduce a Rousseau, all'esclusione dei club femminili dalla Rivoluzione francese, alle restrizioni poste dal Codice civile napoleonico, e alla sanzione di due sfere separate –

[17] S. GREENBLATT, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago 1980.

[18] M. KING, *Women of the Renaissance*, Chicago 1993; C. JORDAN, *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*, Chicago 1990; M. HANNAY, *Silent But for the Word: Tudor Women as Patrons, Translators and Writers of Religious Works*, Kent (Ohio) 1985; E. BEILIN, *Redeeming Eve: Women Writers of the Renaissance*, Princeton 1987; E. HOBBY, *Virtue of Necessity: English Women's Writing 1649-1688*, Ann Arbor 1988.

anche se la storia delle donne dell'Ottocento ricerca raramente le proprie radici nel Rinascimento, quella del Settecento, come nei lavori di Christine Fauré, Joan Landes, e Olwen Hufton, lo fa invece spesso[19].

Sebbene quindi alcune studiose femministe continuino ad usare intenzionalmente la parola 'Rinascimento' – a patto che sia inteso fra virgolette, esattamente come l''età d'oro' di Atene o anche l''Illuminismo' –, il termine continua ad essere una fonte di disagio. Dato che la maggior parte delle questioni che ci ponevamo nel campo della ricerca vent'anni fa sono scomparse dall'orizzonte, ci si sarebbe potuti aspettare che in vent'anni anche il problema di come chiamare 'questo periodo' sarebbe scomparso, ma la discussione invece si è allargata. Per fare solo alcuni esempi: questo convegno è incentrato sul tempo; un'intera sessione del Berkshire Women's History Conference del giugno 1997 si è occupata proprio di questo problema: «Complicating Categories, Crossing Chronologies: Periodization in the History of Women from Medieval to Modern»; una sessione del convegno interdisciplinare dell'autunno 1996, «Gender in Perspective in the Early Modern Period» (patrocinata dal Zentrum zur Erforschung der Frühen Neuzeit dell'Università di Francoforte), doveva concentrarsi proprio su questo tema: «Defining Moments: Feminist Stakes in the Late Medieval-Renaissance-Early Modern Conundrum».

La discussione si è ora allargata al campo letterario oltre che alla storia, come sottolinea il recente saggio di Leah Marcus in *Redrawing the Boundaries. The Transformation of English and American Literary Studies*[20]. L'autrice nota che, rispetto agli storici, gli storici della letteratura sono più restii a ri-

[19] C. FAURÉ, *Democracy Without Women: Feminism and the Rise of Liberalism in France*, Indianapolis 1991; J. LANDES, *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*, Ithaca 1988; O. HUFTON, *Women and the Limits of Citizenship in the French Revolution*, Toronto 1992.

[20] L. MARCUS, *Renaissance-Early Modern Studies*, in S. GREENBLATT - G. GUNN (edd), *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, New York 1992, pp. 41-63.

nunciare al Rinascimento perché questo concetto permette loro di mantenere la letteratura separata dalle altre discipline in un'epoca di crescente interdisciplinarità come la nostra.

Questa affermazione mi ha incuriosito, e mi ha portato a indagare su un esempio recente, molto importante, del rifiuto del termine 'Rinascimento', in occasione del cambiamento di nome e di definizione del «Journal of Medieval and Renaissance Studies» in «Journal of Medieval and Early Modern Studies». La 'dichiarazione programmatica' della rivista dopo il cambiamento di nome fornisce prove a favore dell'argomento della Marcus. In due paragrafi che usano molte volte le parole «storia» e «teoria», o loro varianti, i termini «letteratura» e «letterario» non compaiono mai (anche se compare la parola «testi», in una frase che minimizza la loro centralità). Sono rimasta così colpita da questo fatto, che ho scritto a Michael Cornett, il nuovo direttore della rivista, il quale mi ha risposto con alcune riflessioni riguardanti sia la rivista che la periodizzazione in generale. Egli ha confermato la mia impressione iniziale, dicendo che:

«c'è stato un tentativo intenzionale di impedire agli studi letterari di assumere una posizione dominante all'interno della rivista dato il loro grande successo nel trattare questioni come l'impegno consapevole verso il passato e l'artificio della ricerca storica»[21].

Naturalmente la cosa può essere vista in due modi. Uno dei due conferma i timori dei colleghi della Marcus nel campo letterario, secondo i quali se si getta via il Rinascimento, si gettano via anche gli studi letterari come campo d'indagine separato. L'altro è il modo in cui senza dubbio vedrebbero la questione alcuni dei miei colleghi storici, per i quali questa scelta rappresenterebbe non l'abbandono della letteratura, ma il suo trionfo totale; un punto di vista che potrebbe trovare ulteriore sostegno in un'altra affermazione di Cornett, secondo la quale:

[21] M. Cornett, comunicazione personale. Ringrazio il professor Cornett per i suoi estesi commenti, ricchi di spunti.

«se gli studi letterari sembrano marciare in testa, è perché gli storici della letteratura hanno preso l'iniziativa nel ripensare gli studi storici, e ci vorrà del tempo perché altre discipline si mettano in pari»[22].

Mah, potremmo dire noi storici, forse non 'vogliamo' metterci in pari? Se gli storici della letteratura volevano ripensare gli studi storici, perché non sono diventati storici in prima persona? Se vogliono dirci che tutta la storia è un testo, non sarebbe più carino da parte loro cercare di leggere i testi in originale? (Noi storici sociali che lavoriamo su fonti manoscritte possiamo sempre sentirci superiori con una domanda come questa). Inoltre, sono stati proprio gli storici i primi ad usare il termine 'prima età moderna', in ogni caso (soprattutto per sfuggire all'etichetta 'Riforma', piuttosto che a quella di 'Rinascimento'); ma allora, se è così, non è la letteratura a seguire semplicemente la storia senza ammetterlo?

Il dibattito su chi sta assorbendo chi nell'intersezione fra letteratura e storia dipende in larga misura dalla propria fedeltà a una causa piuttosto che all'altra, e va molto al di là del problema di come chiamare una rivista, il proprio campo di studi, o un periodo storico. Come il dibattito sul decostruzionismo nella storia delle donne, è destinato a rimanere aspro. Potrei continuare a seguirne le tracce, ma dato che in questa occasione voglio sottolineare gli elementi di collaborazione più che quelli di conflitto, vorrei tornare di nuovo alla questione delle etichette, e prendere in considerazione il termine 'prima età moderna'. Se il 'Rinascimento' porta con sé un fardello troppo pesante perché lo si possa usare in un senso che non sia ironico, il termine 'prima età moderna' può risolvere il problema? Anche questa è una domanda vecchia almeno di vent'anni, perché Bouwsma e molti altri che hanno analizzato il termine hanno mostrato che esso presenta una serie di problemi – il dar per scontato che esista qualcosa che può essere definito 'moderno' senza ambiguità, per esempio, o il fatto di mantenere il significato di un percorso lineare con un risultato finale, in qualsiasi

[22] *Ibidem*.

modo sia definito: 'secondo avvento', dittatura del proletariato, o, più semplicemente, «fine della storia»[23]. In un recente articolo su «Speculum», Lee Patterson critica in modo deciso questa «cruda concettualizzazione binaria che pone la modernità («noi») da una parte e la premodernità («loro») dall'altra»[24].

Negli ultimi anni queste discussioni hanno coinvolto anche storici di aree geografiche che vanno al di là dell'Europa, come è avvenuto, ad esempio, con Anthony Reid, Vicente Rafael, e Leonard e Barbara Andaya, che hanno discusso la legittimità dell'uso del termine 'moderno' per il Sud Est Asiatico, o con Leonard Blussé e Harriet Zurndorfer, che lo hanno fatto per la Cina[25]. Tutti hanno notato (nelle parole degli Andaya) che:

> «specialmente alla luce delle scritture subalterne che respingono la nozione di modernità come universale ... la stessa invocazione della parola pone implicitamente una 'Europa moderna' contro una non-Europa 'ancora da modernizzare'».

Così la non-Europa si affianca al medioevo come un «loro» paragonato a un «noi», ed entrambi sono orientalizzati: un legame che David Wallace giudica in modo estremamente critico nel suo articolo *Carving Up Time and the World*, notando che «i critici del Rinascimento oggi continuano ad imitare l'espansionismo temporale e territoriale dei loro predecessori del Rinascimento», il cui «incessante individualismo distruttivo» ha condotto alla «cancellazione dell'Ame-

[23] «The End of History» è il titolo delle riflessioni filosofiche di F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York 1992.

[24] L. PATTERSON, *On the Margin: Postmodernism, Ironic History, and Medieval Studies*, in «Speculum», 65, 1990, pp. 87-108.

[25] A. REID, *Introduction: A Time and Place*, in A. REID, *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power and Belief*, Ithaca 1993; L. ANDAYA - B.W. ANDAYA, *Southeast Asia in the Early Modern Period: Twenty Five Years On*, in «Journal of Southeast Asian Studies», 26, 1995, pp. 92-98; L. BLUSSÉ - H.T. ZURNDORFER (edd), *Conflict and Accomodation in Early Modern Asia: Essays in Honour of Erik Zürcher*, Leiden 1993.

rica precolombiana» e alla «violenza genocida del colonialismo europeo»[26].

Sia Wallace che la Marcus ammoniscono che «prima età moderna» potrebbe essere un concetto ancora più espansionistico di «Rinascimento», e Nancy Partner concorda con loro notando che «anche il Rinascimento sta rapidamente perdendo la sua sostanza metaforica romantica e viene inghiottito dalle fauci predatrici della macchina accademica della prima età moderna»[27]. Questo problema deriva, in particolare, dal fatto che il suo inizio non è ben determinato. Insomma, quando comincia la prima età moderna? Vuole essere un sostituto del Rinascimento o della Riforma, o rappresenta un periodo successivo? Alcuni studiosi tedeschi usano con facilità il termine 'prima età moderna' per definire tutto il Quattrocento, anche se la maggior parte degli storici di lingua inglese ha qualche difficoltà ad accettare questa definizione. Perfino in Germania, d'altronde, vedere l'inizio del grande cambiamento in un periodo diverso dagli anni intorno al 1500 può sollevare aspre critiche. In una recensione dell'estate scorsa (1996) nella «Frankfurter Allgemeine» del nuovo *Handbook of European History 1400-1600*, curato da Tom Brady, Heiko Oberman, e Jim Tracy, intitolata *L'età moderna non è mai cominciata* (*Das Beginn der Neuzeit findet nicht statt*)[28], si sostiene che in questo libro i 41 autori si inoltrano «nella foresta della storiografia con la fresca energia di boscaioli muniti di seghe a motore, per abbattere alberi sì maestosi, ma ormai marci». Anche se non m'importa molto di essere definita una «boscaiola» –

[26] D. WALLACE, *Carving Up Time and the World. Medieval-Renaissance Turf Wars; Historiography and Personal History*, in «University of Wisconsin-Milwakee, Center for Twentieth Century Studies, Working Papers», 11, 1990-91, pp. 6-7.

[27] N.F. PARTNER, *Did Mystics Have Sex?*, in J. MURRAY - K. EISENBICHLER (edd), *Desire and Discipline; Sex and Sexuality in the Premodern West*, Toronto 1996, p. 297.

[28] T. BRADY - H. OBERMAN - J. TRACY (edd), *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Leiden 1994-95. La recensione era di W. RIBHEGGE, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 8.8.1996.

sono uno dei 41 autori – è il fatto di essere muniti di seghe a motore che ci rende inaccettabili, ed è questo il giudizio complessivo del recensore sull'intero *Handbook*, e sul suo tentativo di togliere al 1500 il ruolo di spartiacque, sottolineando gli elementi di continuità.

Se il termine 'prima età moderna' crea una serie di problemi alla storia in generale, cosa si può dire dei problemi che crea alla storia delle donne in particolare? La periodizzazione tipo deriva principalmente dal fatto che Colombo e Lutero sono quasi contigui, ma il rapporto fra i viaggi di esplorazione e la vita delle donne europee è stato quasi totalmente trascurato, e non tutti gli storici sono d'accordo sul fatto che la Riforma protestante sia stata importante per le donne. Dato che Joan Kelly ci ha insegnato che ogni periodizzazione va guardata con sospetto quando si prende in considerazione la vita delle donne, è possibile che il termine 'prima età moderna' ci lasci nella stessa situazione imbarazzante in cui ci lascia il termine 'Rinascimento', quella cioè di usare per la storia delle donne una periodizzazione tratta con scarsa riflessione dalla storia degli uomini? (In passato avevo deciso che era così, e avevo usato il termine 'Rinascimento', a quel punto ancora più sospetto, per il titolo del mio libro sul lavoro delle donne in Germania fra il 1400 e il 1650, sperando che i lettori lo avrebbero preso soltanto come una specificazione cronologica, ma questo non è avvenuto).

Una delle voci più autorevoli nel sostenere che il termine 'prima età moderna' presenta esattamente gli stessi problemi posti dal termine 'Rinascimento' è stata Judith Bennett, che in *Medieval Women, Modern Women. Across the Great Divide*, e nel suo nuovo libro sulle donne produttrici di birra, usa esempi tratti dal lavoro e da altri aspetti della vita delle donne per mettere in discussione quella che definisce «l'ipotesi di un cambiamento drammatico nella vita delle donne fra il 1300 e il 1700». La Bennett nota che gli storici che si concentrano su temi diversi dalle donne stanno mettendo in dubbio la «tesi dominante di una grande trasformazione», e asserisce che «la storia delle donne dovrebbe

allearsi con coloro che mettono in dubbio la tesi dominante», perché «il paradigma di una grande linea di demarcazione nella storia delle donne è minato alla base da molte anomalie di fatto»[29]. Il richiamo della Bennett ha un accento di verità per quelle di noi che hanno partecipato, come ascoltatrici o relatrici, a molti convegni le cui sessioni mettevano tranquillamente insieme relazioni su un arco di tempo che va dalla peste nera alla Guerra dei trent'anni, o anche oltre. Ma quelle di noi che organizzano simili convegni rimangono un po' imbarazzate quando devono attribuire un titolo a sessioni del genere. La specificazione del tardo medioevo e della prima età moderna è molto lunga, e rafforza la separazione, invece di gettare un ponte fra i due periodi. Chi si occupa di storia inglese può usare il nome delle case regnanti, e chi si occupa di storia tedesca può usare il 'lungo Cinquecento', che diventa ancora più lungo quando si estende dall'invenzione della stampa intorno al 1450 fino alla fine della Guerra dei trent'anni nel 1648. Nessuna di queste periodizzazioni funziona molto bene nel resto dell'Europa, ed entrambe presentano l'ulteriore problema d'implicare a loro volta l'esistenza di un grande cambiamento, perché finora ho visto poche analisi che attraversino la linea di demarcazione, e trattino, per esempio, l'Inghilterra dei Lancaster, York e Tudor, o la Germania nel breve Quattrocento e nel lungo Cinquecento. E nessuna di queste periodizzazioni, d'altronde, è stata elaborata sulla base di considerazioni specifiche sulla vita delle donne, tranne forse quando si parla della fertilità, o dell'infertilità, di certe regine inglesi.

[29] J. BENNETT, *Medieval Women, Modern Women: Across the Great Divide*, in D. AERS (ed), *Culture and History 1350-1600. Essays on English Communities, Identities and Writing*, London 1992, pp. 147-175. Una versione ridotta di questo saggio si trova in A. SHAPIRO, *Feminists Revision History*, New Brunswick (NJ) 1994, pp. 47-72. Cfr. anche J. BENNETT, *Ale, Beer and Brewsters*, cit. La Bennett ha di recente allargato il suo campo d'interessi e ha sollecitato una maggiore attenzione alle continuità nella storia delle donne e a quello che chiama l'«equilibrio patriarcale» in tutti i periodi, non semplicemente durante la «grande linea di demarcazione» del 1500. Cfr. J. BENNETT, *Confronting Continuities*, in «Journal of Women's History», 9, 1997, pp. 73-94, con risposte di S.E. Green, K. Offen e G. Lerner, pp. 95-118.

Non siamo perciò molto più avanti rispetto al punto in cui ci trovavamo con la Kelly vent'anni fa: come lei stiamo svolgendo una critica della periodizzazione tradizionale senza riuscire a trovare dei termini sostitutivi sui quali tutti possano trovarsi d'accordo. Forse dovremmo semplicemente rinunciare del tutto alle periodizzazioni? Potremmo facilmente aggrapparci agli storici della scuola delle «Annales», che hanno ipotizzato una lunga durata che va dall'undicesimo secolo al ventesimo, un periodo che Le Roy Ladurie ha definito «immobile»[30]. Di fatto, come Susan Stuard ha sottolineato di recente, le donne compaiono già in alcuni studi della scuola delle «Annales» (una scuola storica che Natalie Davis ha definito «un sodalizio di fratelli francesi») come il perfetto esempio di storia immobile, nella quale sono soprattutto viste in funzione del nucleo familiare, e usate come mezzo di scambio fra le diverse famiglie[31]. È questo l'approccio adottato, almeno in parte, da Bonnie Anderson e da Judith Zinsser nella loro rassegna sulla storia delle donne in Europa, che tratta la storia delle donne contadine fra il IX e il XX secolo in un'unica sezione, andando addirittura al di là dei limiti temporali posti da Le Roy Ladurie[32]. Una storia davvero immobile.

Un rifiuto così netto di ogni forma di periodizzazione fa sentire a disagio, come me, anche molte altre storiche delle donne. Nel recensire il manuale della Zinsser e della Anderson, Gianna Pomata commenta: «Sento qui l'ombra dell'es-

[30] E. Le Roy Ladurie, *Motionless History*, in «Social Science History», 1, 1977, pp. 115-136.

[31] S.M. Stuard, *Fashion's Captives. Medieval Women in French Historiography*, in S.M. Stuard (ed), *Women in Medieval History and Historiography*, Philadelphia 1987, pp. 59-80. Il commento della Davis è tratto dal suo discorso inaugurale come presidente della American Historical Association, *History's Two Bodies*, in «American Historical Review», 93, 1988, p. 23. In seguito si è occupata del lavoro delle donne all'interno della scuola delle «Annales», dove lavoravano come assistenti e ricercatrici, in S.M. Stuard, *Women of the World of Annales*, in «History Workshop Journal», 33, 1992, pp. 121-137.

[32] J.P. Zinsser - B.S. Anderson, *A History of Their Own*, 2 voll., New York 1988.

senzialismo, l'idea di una natura femminile immutabile»[33]. («Essenzialista» è più o meno la peggior cosa che si possa dire a qualcuno nel campo degli studi femministi; l'equivalente a livello storico generale sarebbe probabilmente l'accusa di essere «astorico», e in letteratura forse quella di essere un «riduttivista privo di basi teoriche», o di leggere i testi per imitazione. La Pomata, sempre molto indulgente, addolcisce la sua critica vedendo qui solo l'«ombra» dell'essenzialismo, ma non troviamo la stessa indulgenza nella critica rivolta al settore degli studi subalterni dalle femministe indiane, che sottolineano come talvolta le donne ne emergano soltanto come un tipo di «eterno femminino», vittimizzato e miserabile[34].) Nell'analizzare il modo in cui le donne sono presenti nei lavori della scuola delle «Annales», la Stuard nota:

«Con queste formulazioni il genere per le donne, se non per gli uomini, è stato assunto come una costante storica, non come una categoria dinamica che è cambiata nel corso dei secoli in cui si è formata l'Europa, e che è cambiata di nuovo con la transizione verso l'epoca moderna»[35].

Con una simile critica la Stuard allude sia ai rischi di essenzialismo che a quelli di astoricità, ma con queste affermazioni ci troviamo di nuovo di fronte a una transizione dal medioevo al moderno!

Potrei finire qui, ricordando che tutte le strutture – sociali, cronologiche, politiche, economiche, intellettuali – pongono dei problemi quando si parla di storia delle donne: una conclusione che suona insieme deprimente e ovvia. Vorrei inve-

[33] G. POMATA, *History, Particular and Universal. On Reading Some Recent Women's History Textbooks*, in «Feminist Studies», 19, 1993, pp. 7-50.

[34] Questa tesi è stata sostenuta esplicitamente da Tanika Sarkar, St. Stephen's College, Delhi, nella sua relazione alla sessione plenaria del Berkshire Conference on Women's History del 1996, intitolata «Gendering Historiography», ed è espressa per accenni nel suo *Rhetoric Against the Age of Consent. Resisting Colonial Reason and Death of a Child-Wife*, in «Economic and Political Weekly», 4 sett. 1993, pp. 1869-1878; cfr. anche K. VISWESWARAN, *Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and Its Historiography*, in S. AMIN - D. CHAKRABARTY (edd), *Subaltern Studies*, IX: *Writings on South Asian History and Society*, Delhi 1996, pp. 83-125.

[35] S.M. STUARD, *Fashion's Captives*, cit., p. 71.

ce suggerire che secondo me non è né l'una né l'altra cosa, ma esprime al contrario quanto siamo andati avanti negli ultimi vent'anni. In appena una generazione – un batter d'occhi nella storia della storia – siamo arrivati a riconoscere due princìpi: che le strutture che tradizionalmente imponiamo alla storia sono di derivazione maschile (una conclusione che molti dei nostri colleghi rifiutano ancora di accettare), e che spesso non funzionano per capire la vita delle donne. Abbiamo decostruito le strutture e le categorie in modi che erano impensabili fino a poco tempo fa, esplorando piani di differenza che sono andati molto oltre il richiamo di Joan Kelly a un «doppio punto di vista» (essenzialmente genere più classe), e oltre la «Santissima Trinità» rappresentata dalle categorie di razza, classe e genere, per comprendere anche età, sessualità, luogo di residenza, etnicità, religione, abilità o disabilità fisica, ecc. (Questi piani ora sono di fatto così numerosi, che al momento di scrivere l'invito a partecipare con proprie relazioni su determinati temi al Berkshire Women's History Conference del 1996 abbiamo rinunciato al tentativo di elencarli, e abbiamo intitolato il convegno «Complicating Categories. Women, Gender and Difference».) Questa opera di decostruzione ci ha portato a mettere in discussione una serie di tesi fino ad allora egemoni, di cui la nascita del capitalismo e il Rinascimento sono soltanto due esempi. (E, come spero che la mia ricostruzione di questi due temi abbia chiarito, questa decostruzione è sorta sia dal movimento intellettuale del 'decostruzionismo', sia dal nostro lavoro negli archivi, alla ricerca delle vite di quelle che – forse ingenuamente – continuiamo a credere fossero persone vere.)

Oltre che nella decostruzione, tuttavia, ci siamo impegnate anche nella costruzione, suggerendo strutture alternative o aggiuntive che 'servono' a capire le vite delle donne – e degli uomini – del passato. Alcune di queste strutture hanno avuto le loro tesi dominanti, come le dicotomie fra pubblico e privato o fra natura e cultura, che sono state così importanti nella storia delle donne negli ultimi vent'anni, ma che sono state anch'esse messe in discussione e decostruite. Altre sono

risultate in confronti meno drammatici di tipo trans-temporale e trans-culturale, come il riconoscimento che le strutture non sono problematiche soltanto per la 'storia' delle donne, ma anche per le 'donne', e che i periodi di crisi strutturale – guerre, rivoluzioni, trasformazioni religiose – sono stati anche quelli in cui le donne hanno avuto un ruolo più ampio e hanno potuto esprimersi in modo più forte. Altre ancora hanno avuto esiti molto specifici, come la discussione ancora in corso fra medieviste come Susan Stuard e JoAnn McNamara sul dodicesimo secolo come periodo di cambiamenti significativi per quanto riguarda il genere e i rapporti basati sul genere[36].

Questa creazione di nuove strutture è solo agli inizi, e abbiamo ancora (per rimanere all'interno di una metafora architettonica) soltanto una piccola pila di mattoni come materiale da costruzione. Ma molte di noi hanno continuato con costanza a fabbricare mattoni, mescolando diversi materiali per ricostruire una piccola parte del passato. Altre hanno scoperto, nel demolire altre strutture che si chiamano 'capitalismo', 'Rinascimento', 'Illuminismo', o 'Riforma', utili mattoni che potevamo prendere per utilizzarli nel nostro cantiere. Altre hanno deciso che fabbricare mattoni o trasportarli era noioso, e si sono messe a disegnare progetti, spesso preoccupandosi poco della capacità dei mattoni di sostenere simili strutture. Altre ancora hanno deciso di portare i loro mattoni in altri cantieri, che si chiamano 'corpo', 'sessualità', o 'storia della mascolinità'. Abbiamo bisogno di continuare a fare tutte queste cose, ma dedicando più tempo a costruire sul lavoro di altri, e dedicandone meno ad accusare gli altri di aver scelto il compito sbagliato o di fare qualcosa di inutile. Abbiamo anche bisogno di preoccuparci meno del fatto che la nostra struttura alla fine sia etichettata come 'donne', o 'genere', o di quali stanze conterrà esattamente. Noi ca-

[36] J. McNAMARA, *The Herrenfrage. The Restructuring of the Gender System, 1050-1150*, in C. LEES (ed), *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*, Minneapolis 1994, pp. 3-30; S. STUARD, *The Dominion of Gender: Women's Fortunes in the High Middel Ages*, in R. BRIDENTHAL - C. KOONZ - S. STUARD (edd), *Becoming Visible*, cit., pp. 153-174.

piamo adesso che la struttura che abbiamo chiamato 'storia' è, per usare una famosa metafora architettonica, una Città degli Uomini, o per essere più precisi una città di alcuni uomini. In quella struttura oggi ci sono dei buchi, ma del resto ha alcune migliaia di anni ed è molto robusta; noi dobbiamo essere sicure che la nostra nuova struttura, anche se più piccola, sia almeno altrettanto robusta, e che la nostra Città delle Donne dia il benvenuto a tutti gli immigranti. Possiamo costruire torri molto alte, ma abbiamo bisogno di porte aperte.

Dare un genere all'individualità: definizione delle differenze e formazione delle identità nell'Europa moderna

di *Kristin Eldyss Sorensen Zapalac*

«Una volta un uomo perse sua moglie, che lasciò un bimbo ancora in fasce. L'uomo era così povero che non si poteva permettere di pagare una balia per il bambino. Ma avvenne un miracolo, e i suoi seni diventarono così grandi che poté allattare il suo bambino come una balia».

Ovviamente, un simile miracolo provocò una serie di commenti, fra cui quelli di tre rabbini che non persero l'occasione per trarne una lezione. Uno di loro insisteva sul fatto che l'uomo in questione doveva essere molto virtuoso, se Dio aveva «operato un così grande miracolo per lui». Un altro sosteneva che invece l'uomo doveva essere molto cattivo, perché «per colpa sua era stato sovvertito l'ordine della creazione». Infine il terzo disse:

«Guardate quante cose difficili deve fare Dio per l'uomo per procurargli il cibo, se Dio ha alterato l'ordine del creato per causa sua e gli ha reso possibile allattare il bambino. Perché Dio avrebbe potuto creare del cibo per il bambino, e invece ha fatto un miracolo perché l'uomo potesse allattarlo lui stesso».

Questa storia fu pubblicata a stampa nel 1602. Un'altra, stampata in inglese nello stesso periodo, non riguarda un uomo a cui crebbero i seni, ma un uomo a cui il medico annunciò che era incinto. Nell'udire la diagnosi l'uomo cominciò a inveire dalla disperazione, e a gridare forte, dicendo a sua moglie:

Traduzione di Giovanni Ciappelli

«Ah, tu donna malvagia ... tu mi hai fatto questo torto: perché sempre tu hai voluto stare sopra di me, inveendo sempre contro di me, e litigando, finché mi hai messo sotto di te ...».

Secondo il narratore della storia, tuttavia, «la donna, che era di indole molto onesta e civile, sentendo il marito parlare così scioccamente, arrossì dalla vergogna, e abbassando la testa con fare modesto, senza proferire risposta, uscì dalla camera». Né il suo silenzio né il suo allontanamento, però, lenirono la rabbia del marito:

«Come farò a partorire questo bambino? Per che via può uscire dal mio corpo? Io capisco chiaramente che non sono altro che un uomo morto, e tutto a causa della malvagità di mia moglie ... Se io stessi bene come sono stato finora, mi alzerei dal letto e non smetterei di picchiarla ... Impiccatemi, se mi mette sotto un'altra volta, o fa di me un asino, prendendo il sopravvento su di me».

Il lettore naturalmente sa benissimo che il marito non è incinto. E non perché sia stato il narratore a dirgli che un uomo non può diventare gravido semplicemente per il fatto di lasciare che sua moglie si sostituisca a lui assumendo il predominio: infatti il narratore non lo dice. E neanche perché sia al corrente dello scherzo fin dall'inizio. Il lettore sa che il marito non è incinto solo perché il narratore ci ha assicurato che, 'in questo caso', la moglie «era di indole molto onesta e civile», in altre parole, non il tipo di donna che si comporta in quel modo.

Questa seconda storia è nota alla maggior parte degli storici dell'età moderna e anche a molte altre persone. È la famosa storia narrata da Filostrato nella nona giornata del *Decameron*, riprodotta qui da un'anonima traduzione inglese pubblicata per la prima volta nel 1620[1]. La prima novella da me citata, tratta da una raccolta pubblicata a Basilea da Konrad Waldkirch nel 1602, è assai meno nota. La raccolta fu messa insieme, anziché da Giovanni Boccaccio, da un anonimo compilatore, e pubblicata per conto di Jacob ben Abraham

[1] GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, trad. E. HUTTON, s.l. 1620; London 1909, IV, p. 144.

di Mezeritch, il cui rapporto con il testo non è chiaro: può averne tradotto una parte o perfino aver curato l'edizione di tutto il testo fra il 1581 e la fine del secolo[2].

Nonostante il fatto che uno sia vissuto all'epoca del libro manoscritto, e l'altro in quella della stampa, sia Boccaccio che Jacob ben Abraham (che per comodità tratterò come se fosse il curatore del *Libro di Ma'aseh*) concepirono le loro raccolte per un pubblico 'popolare'. Ciascuno pubblicò la sua raccolta di novelle nella lingua volgare della propria comunità: Boccaccio in italiano, ben Abraham in giudeo-tedesco, cioè nei caratteri ebraici che esprimono il dialetto giudeo-tedesco (*yiddish*) parlato in Svizzera e lungo il Reno. Ciascuno attinse per le sue storie a un'ampia gamma di fonti. Secondo il frontespizio del 1602 del *Libro di Ma'aseh* le sue «trecento» novelle erano tratte dalla Gemara, dal *Midrash Rabbah*, dagli scritti di Bechai ibn Pakuda, un filosofo dell'XI secolo, e dalla vita di Giuda il Pio, capo della comunità ebraica di Regensburg nel XII secolo[3]. Di fatto, 157 delle 254 storie dell'edizione del 1602 provenivano dai Talmud babilonese e palestinese, e dai commenti eruditi alla Mishnah, il complesso orale di leggi che si riteneva Mosè avesse dato insieme alle leggi scritte (i famosi dieci comandamenti della Bibbia), fissato all'inizio del III secolo dopo Cristo da Giuda ha-Nasi sulla base di una tradizione orale databile all'epoca dello scriba Ezra (ca. 450 a.C.)[4].

Come si può capire dalla discussione provocata dalla storia del vedovo, i compilatori dei Talmud si accostarono al compi-

[2] *Ma'aseh Book. Book of Jewish Tales and Legends*, trad. M. GASTER, Philadelphia 1934, I, pp. XXIX, XXXV-XXXVI; la storia è alle pp. 16-17. Per un'analisi dell'identità del compilatore cfr. J. MEITLIS, *Das Ma'assebuch, seine Entstehung und Quellengeschichte zugleich ein Beitrag zur Einführung in die altjiddische Agada*, Berlin 1933, pp. 21-22, 127-148.

[3] Il frontespizio è descritto in J. MEITLIS, *Das Ma'assebuch*, cit., pp. 23-24.

[4] La fonte di ogni storia è indicata nelle note di GASTER alla sua traduzione del *Ma'aseh Book*, cit., II, pp. 665-694, e con alcuni errori nell'intestazione che compare al di sopra delle favole più antiche nell'edizione di Basilea; cfr. J. MEITLIS, *Das Ma'assebuch*, cit., p. 111, n. 5.

to di interpretare dei testi d'ispirazione divina in modo diverso rispetto ai commentatori cristiani loro contemporanei come Girolamo, Agostino e Gregorio Magno. Per coloro che sono abituati all'insistenza dei Padri della Chiesa su una sola verità (rivelata) e ai loro tentativi di risolvere ogni apparente dissonanza, il Talmud può sembrare una cacofonia: una raccolta di *exempla* e di interpretazioni in conflitto fra loro, espressi come una serie apparentemente senza fine di dibattiti senza risoluzione. Per la stessa ragione, un confronto più ravvicinato delle versioni ebraica e cristiana di alcune delle storie più importanti rivela che quello che Peter Brown ha descritto come il timore giudaico-cristiano della «indeterminatezza del corpo», e l'ansia spesso associata a quello che Tom Laqueur ha descritto in modo estremamente convincente come il «corpo ossimoricamente dotato di un solo sesso» della letteratura medica[5], sono un fenomeno specificamente cristiano. I riferimenti a donne «maschili» (IV Maccabei) e a uomini «effeminati» (il *De vita contemplativa* di Filone) scompaiono dai testi ebraici con la nascita del giudaismo rabbinico dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C.

È fra gli europei 'cristiani' che incontriamo la 'dissonanza del genere', cioè una psiche descritta come 'mascolina' o 'effeminata' unita a un corpo del sesso 'sbagliato'. La preoccupazione per la 'dissonanza del genere' così caratteristica degli scritti cristiani della prima età moderna richiede un concetto di anima, psiche, o individualità, il cui genere è dato non tanto dal sesso fisico quanto dalla capacità dell'anima di dominare o controllare quel corpo sessuato. In altre parole, richiede una concezione ellenistica del modo di dare un genere all'individualità, un tipo di concezione che fu efficacemente bandito dalla corrente principale del giudaismo dopo la distruzione del Tempio. È un paradosso proprio degli scrittori cristiani che la donna o l'uomo, il cui efficace disciplinamento del corpo prova la 'maschilità' dell'anima,

[5] P. BROWN, *The Body and the Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, p. 438; T. LAQUEUR, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge 1992, p. 19.

cioè la capacità di dominare il corpo, possano scoprire l'"individualità più vera', cioè l'abbandono del 'sé' individuale nell'assorbimento ('femminilizzato') da parte del divino. All'interno del giudaismo tali conferimenti di genere all'individualità o a Dio sono riservati a rarefatte discussioni fra i *cognoscenti* di scritti mistici esoterici come lo *Zohar*, il classico testo cabalistico del XIII secolo.

Lo *Zohar* era sconosciuto ai lettori del *Libro di Ma'aseh*. Come la maggior parte dei racconti presenti in quel libro estremamente popolare, la storia del vedovo e dei tre rabbini era tratta da quello che cronologicamente è il secondo (e perciò più vasto) Talmud, la cui compilazione da parte degli studiosi ebrei di Babilonia era già stata completata nei primi decenni del VI secolo d.C. I tre rabbini del racconto sono Giuda bar Ezekiel (220-299), il capo dell'accademia di Pumbedita, Giuseppe, e Abbaye (morto nel 339 d.C.), un allievo del successore di Giuda, che arrivò a dirigere la stessa scuola[6].

Sia nel Talmud che nel *Libro di Ma'aseh* il rabbino Giuseppe è il primo a interpretare il significato dell'evento che il narratore ha già definito come «miracolo». Sebbene il contesto in cui appare la storia nel Talmud sia sorprendente (compare nel trattato sul Sabbath in mezzo a una discussione intorno alla questione se il sabato le capre possano o meno essere mandate fuori «portando» una sacca attaccata sotto le mammelle), la conclusione di Giuseppe è la stessa in ciascuna delle due versioni: «Vedete che uomo buono deve essere stato, se il Signore, sia lodato il suo nome, ha operato un tale miracolo per lui». Ad Abbaye, che prese parte all'edizione definitiva del Talmud babilonese, il *Libro di Ma'aseh* (nella traduzione di Gaster dell'edizione del 1602) attribuisce la conclusione che il vedovo era «cattivo», un giudizio morale molto meno sottile della conclusione dello stesso Abbaye presente nel Talmud. Qui il rabbino aveva insistito

[6] S. FRIEMAN, *Who's Who in the Talmud*, Nothvale 1995; C.G. MONTEFIORE - H. LOEWE (edd), *A Rabbinic Anthology*, London 1938, pp. 492, 704, 706.

sul fatto che l'azione di Dio era stata prodotta dalla «bassa» condizione del vedovo. Si tratta, come ha sottolineato Epstein, di un rovesciamento della posizione che Abbaye aveva preso in un trattato precedente, una posizione che Rashi a sua volta interpreta come un riferimento alla povertà del vedovo e alla sua impossibilità di procurarsi del denaro per pagare una balia[7].

Il rabbino Giuda, il terzo a parlare in entrambe le versioni, allarga la discussione spostandola dalla condizione del vedovo al rapporto fra Dio e l'umanità. A differenza del rabbino Giuda del *Libro di Ma'aseh*, che esalta gli sforzi di Dio a favore dell'umanità, il rabbino Giuda del trattato sul Sabbath è un Mosè logorato dalle lamentele del suo popolo: «Vedete quanto sono complicate le esigenze dell'uomo, se l'ordine del creato deve essere alterato per lui!». Entrambe le versioni si concludono con quella che potremmo chiamare una 'morale': la considerazione che Dio, che pure compie molti miracoli per proteggere il genere umano, tuttavia non gli fornisce direttamente il cibo. Né il narratore del *Libro di Ma'aseh* né il rabbino Nahman, che dà voce a questa verità nell'*exemplum* talmudico, stabiliscono l'ovvio riferimento alla maledizione lanciata su Adamo dopo il peccato originale. Forse, si potrebbe dire, il riferimento è letteralmente sottinteso. Per arrivare al nocciolo del nostro discorso nessuno, in nessuna delle versioni del racconto del vedovo, e neanche nelle conclusioni dei rabbini, manifesta qualche preoccupazione riguardo alla crescita dei seni in relazione alla mascolinità del vedovo, come invece ci si potrebbe aspettare da altre fonti (cristiane).

Chiaramente il racconto ebraico dipende da un'interpretazione del rapporto fra corpo e genere che è estranea sia alle novelle del Boccaccio che agli studi recenti sul significato del genere nell'Europa moderna. Nel *Decameron* è lasciata aperta la possibilità che il comportarsi «come una donna» – lasciando alla moglie assumere il ruolo dominante (la famo-

[7] Shabbath 53b in I. EPSTEIN (ed), *Babylonian Talmud: Seder Moed I*, London 1938, pp. 245-246.

sa «donna al comando» di Natalie Davis)[8] – possa portare in un uomo a una trasformazione biologica, letteralmente a una «degenerazione» (*degen[d]eration*). Al contrario, la formulazione dei commenti dei rabbini sia nel Talmud che nel *Libro di Ma'aseh* esclude completamente che la trasformazione biologica del vedovo possa essere un segno di qualcosa di diverso da un intervento miracoloso di Dio. Anche se un autorevole commentatore di medicina biblica e talmudica descrive il caso del vedovo del Talmud come «espressamente rivolto a rappresentare un 'cambiamento di natura'», esso non viene mai interpretato come un «cambiamento» nella «natura» dell'individualità del vedovo stesso[9].

Secondo una fonte midrashica, un altro rabbino coevo, Abbahu (279-320 d.C.), lo studioso più influente della *yeshiva* di Cesarea, la scuola responsabile del trattato di diritto civile nel primo Talmud palestinese, suggerì una volta che anche Mordecai, di cui si dice altrove che avrebbe «illuminato gli occhi di Israele» e sarebbe «stato ascoltato da Dio quando gli ha offerto la preghiera», aveva allattato la sua pupilla Esther, l'eroina ebrea celebrata nella festa di Purim, con latte miracolosamente prodotto dai suoi seni[10]. Sebbene la congregazione alla quale Abbahu si rivolgeva in quell'occasione reagisse al racconto dell'erudito rabbino con una risata, il compilatore novecentesco delle *Leggende ebraiche* nota con approvazione che Mordecai «stesso non esitò a svolgere per la bambina servizi che di solito sono eseguiti solo da donne» (una frase che ricorda stranamente la raccomandazione di Lutero, secondo la quale i padri non dovrebbero vergognarsi di cambiare i pannolini ai bambini), e la Mishnah stessa si era riferita al «latte di un uomo» in un altro contesto[11]. Nonostante la reazione della sua congregazione,

[8] N. Zemon Davis, *Women on Top*, in N. Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford 1973, pp. 124-151.

[9] J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, a cura di F. Rosner, New York 1978, p. 410.

[10] *Ibidem*.

[11] L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1939, IV, p. 383; VI, p. 459, n. 66. Ringrazio David Hadas per queste informazioni. J.

non ci sono cenni al fatto che l'interpretazione di Abbahu fosse stata percepita come un elemento denigratorio nei confronti di un eroe ebreo; fu invece vista dal rabbino e dai suoi successori come un segno della natura provvidenziale della collaborazione di Mordecai con Esther.

Mi sono soffermata sulla storia del vedovo ebreo non solo perché mostra una sorprendente mancanza di quella preoccupazione per l'identità maschile che la maggior parte degli storici dell'Europa moderna e dei loro lettori ormai si aspetta, ma anche perché è un racconto con una storia. Anche la novella di Boccaccio sulla 'gravidanza' di Calandrino ha una storia, che fornisce prove ancora più evidenti delle differenze fra la concezione ebraica e quella cristiana sul conferimento di genere all'individualità e sul rapporto fra corpo e comportamento.

Le versioni più antiche della storia di un uomo a cui il medico ha 'diagnosticato' la gravidanza datano dalla fine del XII secolo, e fanno parte del vivace scambio di novelle fra scrittori cristiani ed ebrei (e, attraverso intermediari, anche arabi e persiani) in Inghilterra e in Francia prima che gli ebrei venissero espulsi da questi paesi[12]. Come ha affermato di recente uno studioso di questo tipo di racconti, «c'è nel mondo della novella ... un'interazione continua abbastanza complessa fra la tradizione orale e quella scritta; ciascuna tende a scorrere alimentando e rafforzando l'altra»[13]. Come vedremo, la storia all'origine della novella di Boccaccio non è solo parte di un genere letterario che rende incerte le distinzioni fra 'alto' e 'basso'; le prime versioni note di quella storia mostrano che si potrebbero tracciare altre distinzioni.

PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, cit., p. 410, cita Machshirin 6,7 per il «latte di un maschio»; Genesis Rabbah 30,8 per la risata della congregazione.

[12] Nel 1198, Filippo Augusto riammise gli ebrei che aveva espulso dai suoi territori nel 1182, e in tal modo arricchì il tesoro della corona con le tasse e i diritti imposti all'attività bancaria. Gli ebrei furono espulsi dall'Inghilterra solo nel 1290.

[13] H. SCHWARZBAUM, *The Mishlé Shu'lim (Fox Fables) of Rabbi Berechiah ha-Nakdan*, Kiron 1979, p. XXI.

Sebbene gli studiosi non ne abbiano scoperto traccia prima del 1150[14], dopo questa data il racconto compare quasi simultaneamente in tre raccolte di novelle. La più nota (e probabilmente la prima) è l'*Ysopet* o *Esope* (per usare il titolo ricorrente nei manoscritti) scritto in francese antico da una

[14] Non sono in grado di spiegare l'affermazione di Roberto Zapperi secondo la quale questa e un'altra storia «compaiono soltanto in due manoscritti tedeschi della raccolta (Romulus), che mostrano segni di un'elaborazione successiva e molto più tarda, anche se sono certamente precedenti alla traduzione (di Maria?) in francese antico che data dalla seconda metà del XII secolo. La raccolta è senza dubbio di origine monastica, e ha avuto un grande successo nell'Europa nord-occidentale, da cui ha avuto origine la sua diffusione in altri paesi», R. ZAPPERI, *L'uomo incinto*, Roma 1979, trad. ingl. *The Pregnant Man*, Chur 1991, pp. 63, 233. Ho usato l'edizione inglese perché è descritta come la «quarta edizione, rivista e aggiornata per la traduzione inglese». Zapperi citava in proposito in bibliografia soltanto B. EDWIN PERRY, *Aesopica. A series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name*, Urbana 1952, pp. 671 e 682, n. 684, dove la storia appare nella versione latina del codice *Bruxellensis* 536, della Bibliothèque Royale Albert 1er di Bruxelles, una raccolta di favole a cui Perry non assegna una data, ma che identifica solo come «riferita al Romolo (*cognatae*) di Roberto», un'identificazione da lui omessa nel 1965 quando pubblicò una traduzione inglese delle favole della raccolta in appendice alla sua edizione Loeb di *Babrius e Phaedrus*, Cambridge (Mass.) 1965, pp. 572, 583-584, n. 684. La fonte di Perry sembra essere L. HERVIEUX, *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge*, Paris 1884-99, a cui si riferisce spesso, anche se mai con la citazione completa. Gran parte della prefazione di Perry è dedicata a una critica dell'organizzazione delle favole fatta da Hervieux, e Perry cita il lavoro spesso nella sezione latina del suo *Aesopica*. Nonostante ciò, non ho potuto trovare alcuna indicazione dell'edizione da lui usata eccetto l'indicazione sintetica presente a p. 553: «Leopoldus Hervieux: *Les fabulistes latins*^{2}, Parisiis 1894». Basandomi su questa data e sulle differenze di paginazione fra le citazioni da Hervieux di Perry e le mie, ritengo che abbia avuto accesso all'edizione riveduta e a quanto pare corretta del 1893-94 dei volumi 1 e 2 dell'opera di Hervieux. Ho potuto vedere soltanto l'edizione del 1884 di quei volumi, un fatto che si riflette nella mia paginazione di ciò che segue. Sebbene sia l'*Aesopica* di Perry che il *Babrius* siano spesso citati nel catalogo più recente della novellistica tedesca del medioevo e dell'età moderna, la novella dell'uomo incinto non compare nelle raccolte tedesche note a G. DICKE - K. GRUBMÜLLER, *Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihre lateinischen Entsprechungen*, München 1987. Sembra perciò essere rimasto ignoto ai raccoglitori tedeschi di favole precedenti alla versione di Boccaccio, e quindi di Hans Sachs.

cristiana, di cui gli studiosi traggono il nome da una riga presente nell'epilogo della raccolta: «Marie ai nun, si sui de France» (Mi chiamo Maria, sono di Francia)[15]. Nessun nome è invece attribuito a un'altra raccolta latina (e perciò ovviamente cristiana) strettamente collegata alla precedente, ora conservata nella Biblioteca Reale di Bruxelles. Infine, oltre alle raccolte in francese antico e in latino, esiste una raccolta in ebraico intitolata *Mishe Shu'alim* o *I racconti della volpe*, compilata da Berechiah ben Natronai he-Nakdan, un ebreo francese o inglese, un copista che curava l'interpunzione dei testi ebraici e traduceva dal latino e dal francese in ebraico[16].

Sfortunatamente, dei compilatori di cui abbiamo i nomi si sa poco di più di ciò che sappiamo dell'unico rimasto anonimo. La provenienza e l'ortografia del più antico dei ventitré manoscritti superstiti della raccolta compilata da Maria di Francia fanno ipotizzare che Maria risiedesse nell'Inghilterra normanna. Come il colto Berechiah, Maria faceva da mediatrice fra varie culture linguistiche, e conosceva il latino, il francese e probabilmente l'inglese[17]. Collocandosi consapevolmente nella tradizione di Esopo, che riteneva (secondo una convinzione erronea, ma tipica della sua epoca) avesse tradotto le sue favole dal greco in latino, Maria concludeva la sua raccolta con un epilogo in cui dichiarava:

«Per amore del conte William
il più valente del regno
sono stata spinta a scrivere questo libro
e a tradurre dall'inglese in [francese antico]

[15] K. WARNKE (ed), *Die Fabeln der Marie de France*, sulla base di materiali di E. Mall, Halle 1898, p. 369, Ep. 13.

[16] Sebbene sia generalmente definito «Rabbi» da studiosi recenti, Berechiah non si descriveva in questo modo nelle sue opere, né esistono prove che sia stato a capo di una *yeshiva*: per questo motivo ho omesso il titolo nella mia analisi.

[17] Per quello che sappiamo della vita di Maria di Francia e della sua composizione delle favole cfr. M. DE FRANCE, *Fables*, a cura di H. SPIEGEL, Toronto 1987, pp. 3-6, e K. WARNKE (ed), *Die Fabeln*, cit., pp. CXII-CXVIII.

questo libro intitolato «Esopo»,
dopo quello che lo tradusse e scrisse,
volgendo il greco in latino.
Re Alfredo, che lo amò grandemente,
ne fece poi una traduzione inglese,
dalla quale l'ho messo in rima in francese»[18].

Anche se, come vedremo, Maria non è la sola a far riferimento a una raccolta «di re Alfredo», non ne sopravvive alcuna traccia. È tuttavia chiaro che o «Alfredo» o Maria conoscevano le favole esopiche della tradizione di Fedro proveniente dal *Romulus nilantii* medievale, che è infatti la fonte delle prime quaranta favole della raccolta di Maria[19]. Quella che segue è la mia traduzione dal francese antico della quarantaduesima novella di Maria di Francia, la seconda della sua raccolta che non viene dal *Romulus*, ma a quanto pare fu aggiunta da «Alfredo»:

«Su un medico al servizio
di un uomo ricco, che lo curava
durante una grave malattia.
Dopo avergli cavato sangue, prescrisse
a sua figlia di
preservarlo dal male.
Da quel sangue, disse, avrebbe identificato
la malattia di suo padre.
La fanciulla portò il sangue
in camera sua su una panca.
Ma le cose andarono male per lei:
versò tutto il sangue.
Questo non osò dirlo o mostrarlo ...
Non poté concepire nient'altro
che sostituirlo con il proprio.

[18] Il testo è una mia traduzione di Maria di Francia, favola 42, dal testo francese antico fornito in K. WARNKE (ed), *Die Fabeln*, cit., p. 328. Hervieux fornisce anche una traduzione latina del testo di Maria nel suo *Les fabulistes*, cit., II, 1884, p. 486, n. 8; questa traduzione è tratta dal ms 347 b e c della Bibliothèque Nationale di Parigi.

[19] Le favole numero 49 e 66 si trovano anche nella *Romulus nilantii*, una raccolta anch'essa distante varie generazioni dagli originali di Esopo. Le numero 60, 66-67, 72, 75, 85-86, 88-89 e 102 si trovano in altri manoscritti provenienti dalla tradizione della raccolta *Romulus*. Cfr. H. SCHWARZBAUM, *The Mishlé Shu'lim*, cit., pp. XXXII-XXXIV.

Così lasciò che il sangue si raffreddasse
prima di farlo esaminare al medico.
Questi, quando lo vide, seppe
che la persona a cui era stato tolto era gravida.
Il ricco uomo rimase sconcertato –
pensava davvero di aspettare un bambino!
Chiamò sua figlia.
In parte per ansia, in parte per amore,
lei gli rivelò la verità:
aveva versato il sangue cavato da lui,
e l'altro era suo».

La favola termina con la confessione della figlia: non sappiamo niente delle reazioni del padre alla sua ammissione. Invece, la narratrice ammonisce il lettore che:

«Succede così con chi fa i trucchi,
con i ladri e gli ubriaconi:
quelli che si impegolano in truffe,
vi rimarranno intrappolati.
Non importa in che modo cercano di sfuggire al fio,
riceveranno un carico di morte»[20].

Senza conoscere la reazione del padre, sapendo della figlia solo: 1. che ha versato il sangue; 2. che ha cercato di nascondere il suo errore; 3. che era gravida; e 4. che amava e allo stesso tempo temeva suo padre, siamo autorizzati a chiederci perché Maria l'abbia annoverata insieme ai truffatori, ai ladri e agli ubriaconi. Un motivo di meraviglia ancora maggiore è dato dal comportamento del ricco: perché accetta la diagnosi del medico? Come Calandrino, il ricco non mette in discussione la sua 'gravidanza'. Diversamente da Calandrino, comunque, non è la vittima di una burla; non viene dipinto come uno sciocco di cui dobbiamo ridere mentre è truffato da un falso medico. E ancora, diversamente da Calandrino, il ricco non sembra avere una moglie a cui dare la colpa per la difficile situazione in cui si viene a trovare. Ci viene detto soltanto che il ricco non mette in discussione la diagnosi del medico ... in quanto sia lui che il

[20] Il testo è una mia traduzione basata sul testo dell'edizione K. WARNKE (ed), *Die Fabeln*, cit., pp. 138-139.

medico sono preoccupati del fatto che gli uomini possano diventare gravidi senza preavviso!

Quella di Maria di Francia non è la sola versione cristiana della favola dell'uomo 'incinto' ad esser giunta fino a noi dal cuore del medioevo. Una versione in prosa, assai più estesa, compare in un codice latino anonimo della Biblioteca Reale di Bruxelles subito dopo il rigo che recita: «Hactenus Aesopus; quod sequitur addidit rex Affrus» (fin qui Esopo, ciò che segue è stato aggiunto da re Affro)[21]. Come Karl Warnke ha sottolineato nella sua edizione delle favole di Maria di Francia, la trasformazione di re Alfredo in re Affro da parte di un autore ritenuto (su altre basi) inglese, sembra estremamente improbabile, a meno che l'autore non stesse lavorando su un manoscritto in francese antico come quello di Maria, in cui sarebbe stato possibile scambiare la lettera 'l' di «Alfrez» o «Alfres» con una 'f', e così latinizzare l'insolito nome come «Affrus»[22]. Senza tener conto del rapporto fra l'*Esope* di Maria di Francia e l'anonimo codice latino, l'autore del secondo sembra più interessato di Maria a dar conto della severa morale. Secondo la versione latina in prosa:

«Un ricco si fece cavare del sangue e lo affidò alle cure della figlia, perché il medico potesse più tardi analizzarlo e scoprirvi i segni della sua malattia. Ma la figlia negligente custodì male il sangue: rovesciato da un cane, se ne versò una parte che fu leccata dall'animale. Quando lo scoprì, la fanciulla, temendo l'ira del padre, rimase così turbata che sentì il bisogno di dirlo a un'amica. Per consolarla questa disse: «So cosa dovresti fare: togliti del sangue e mettilo nella stessa ampolla. Dallo al medico quando tuo padre lo ordina!». Il consiglio le piacque e si affrettò a seguirlo. Appena vide il sangue, il medico, un osservatore attento che non poteva essere ingannato nell'esercizio della sua professione, vi lesse con assoluta certezza i segni della gravidanza. Disse al signore: «Sono certo, secondo le regole della mia arte, che questo sangue rivela che la persona da cui è stato cavato è gravida!». Il signore rimase sconvolto: non solo perché non poteva capire come questo fatto inaudito stesse accadendo a lui, ma anche perché cominciò subito a nutrire forti timori rispetto al parto. Tutti i

[21] Secondo L. HERVIEUX, *Les fabulistes*, cit., II, 1884, p. 569, la riga è presente immediatamente prima della favola che precede «Del ricco da cui fu cavato sangue» del codice *Bruxellensis* 536, cit.

[22] K. WARNKE (ed), *Die Fabeln*, cit., p. LI.

familiari e domestici rimasero scossi e sconcertati, e addolorati per la sorte del proprio signore incinto. Non sapendo che fare, dissero al medico che era un bugiardo e un truffatore. Mentre tutta la casa era in preda all'agitazione e al timore per i pericoli futuri, i familiari cominciarono subito a chiedersi come questo fosse accaduto e – essendo stata scoperta la macchia di sangue – appena subodorarono la verità circondarono la fanciulla e la interrogarono. Vedendo che era impossibile ingannare il medico, la ragazza disse loro cosa era accaduto, e rivelò la sua disgrazia al padre».

Il narratore conclude la favola, assai più lunga, con una morale paradossalmente breve: «Così ciò che per via di infedeltà e negligenza è meno che onorevole, sarà reso noto a tutti»[23].

Non è soltanto, comunque, nella brevità e relativa mitezza della morale conclusiva che questa favola differisce da quella di Maria. Mentre Maria si accontentava di sovrapporre al semplice sunto di un evento la sua morale, questo autore ama soprattutto la vivacità del discorso diretto. Insieme a una serie di dettagli che hanno lo scopo di mettere la fanciulla in una cattiva luce, è questa preferenza a prepararci alla morale, che (ironicamente) è meno severa. Diversamente da quanto avveniva nella versione di Maria, il lettore viene informato che: 1. «la figlia negligente custodì male il sangue»; 2. confessò il suo misfatto a un'amica e si lasciò indurre a un ulteriore errore; e, ciò che è più riprovevole, 3. ben lungi dal confessare per alleviare le preoccupazioni di suo padre rispetto alla sua «condizione», si decise a parlare solo quando, dopo la scoperta della macchia di sangue, i familiari erano arrivati a capire la verità e l'avevano costretta a confessare, e anche allora solo perché era chiaro che non poteva ingannare il medico.

[23] Il testo è una mia traduzione basata sul testo fornito in L. HERVIEUX, *Les fabulistes*, cit., II, 1884, pp. 569-570, n. 114. La versione inglese di B. EDWIN PERRY nel suo *Babrius and Phaedrus*, cit., pp. 584-584, n. 684, è in effetti una parafrasi che sostituisce il discorso indiretto con il resoconto latino molto più attivo. Cfr. il latino in B. EDWIN PERRY, *Aesopica*, cit., p. 682, n. 684. Anche se Hervieux stesso ha datato il codice di Bruxelles al XV secolo in L. HERVIEUX, *Les fabulistes*, cit., I, 1884, p. 600, questa datazione e di conseguenza il rapporto del testo con quello di Maria è

Tuttavia, si può dire che le differenze fra le due versioni cristiane della favola siano più apparenti che reali, perché esse concordano negli aspetti essenziali. Così, anche se i servi sono pronti a dire al medico che è un bugiardo e un truffatore, il ricco non mette in discussione la sua diagnosi o il fatto che riguardi lui. Sebbene non sia a sua volta uno sciocco, il ricco è simile a Calandrino nel preoccuparsi subito dei risvolti biologici e pratici del suo futuro parto. Anche se lo sciocco della novella del Boccaccio è il solo che cerca e assegna una causa alla sua condizione, nessuno dei maschi 'incinti' delle tre versioni cristiane della storia mette in dubbio la propria gravidanza. Come vedremo, non avviene lo stesso nella versione ebraica coeva della stessa storia.

L'ultima di queste versioni antiche della storia dell'uomo incinto proviene dalla raccolta ebraica di Berechiah, contemporaneo di Maria di Francia. Sebbene l'opera di Maria di Francia sia in genere assegnata al decennio 1170, la datazione del *Mishle Shu'alim* o *Favole della volpe* di Berechiah è meno certa. Secondo un documento conservato a Oxford, un certo «Benedictus le Puncteur» vi risiedeva verso la fine del XII secolo. «Benedictus» corrisponde a una traduzione dell'ebraico «berechiah». In modo analogo, il «punctuator» sembra significare «punteggiatore», e rappresenta quindi grosso modo un equivalente latino di «ha-nakdan»[24]. Se, in effetti, si trovava a Oxford alla fine del secolo, Berechiah potrebbe senz'altro aver conosciuto l'opera di Maria di Francia o anche la raccolta di «Alfredo» a cui Maria attribuisce le sue favole. Moses Hadas riassume così i punti di consenso degli studiosi:

messo in discussione dagli studiosi: cfr. K. WARNKE (ed), *Die Fabeln*, cit., pp. XLVIII-LX.

[24] M. HADAS (ed), *Fables of a Jewish Aesop Translated from the Fox Fables of Berechiah ha-Nakdan*, New York 1967, p. IX; H. SCHWARZBAUM, *The Mishlé Shu'lim*, cit., pp. XXXII-XXXV, LIV-LV, nn. 143-146; e più estesamente A.C. FRIEND, *The Tale of the Captive Bird and the Traveler: Nequar, Berechiah and Chaucer's* Squire's Tale, in P.M. CLOGAN (ed), *In Honor of S. Harrison Thomson*, in «Medievalia et Humanistica», NS, I, 1979, 9, pp. 57-65, 64-65.

«Le incertezze sulla datazione esatta delle opere sia di Maria di Francia che di Berechiah impediscono di dare un giudizio definitivo su quale dei due sia stato la fonte dell'altro, ma tutte le prove di cui disponiamo indicano che Berechiah si basò sulla raccolta di Maria di Francia»[25].

Sia nel caso che la sua raccolta sia stata la fonte e della favola della raccolta latina anonima e dell'ottantunesima favola di Berechiah, sia nel caso che ciascuna delle tre raccolte abbia trovato la favola in una terza (quella di Alfredo?), che non ci è pervenuta, le somiglianze e le differenze fra le tre sono di per se stesse istruttive.

La versione di Berechiah è – come al solito – molto più dettagliata di quella di Maria di Francia, e anche di quella dell'anonimo autore latino. Uno studioso ha descritto quella di Berechiah come *breit* (ampia) e *weitschweifig* (dettagliata, circostanziata o noiosa), in contrasto con quella di Maria, che è *kurz* (breve) e *knapp* (concisa). Poiché sono i dettagli che m'interessano, fornisco ancora l'intero testo della favola, stavolta nella traduzione fatta da Hadas poco prima della morte:

«Un medico cavò sangue a un paziente e gli disse: 'Conserverai questo sangue con attenzione per tre giorni, e il terzo giorno io vedrò se è possibile liberarti della tua malattia, e come puoi guarirne. Dal sangue io potrò riconoscere ogni impedimento, ogni infezione, e ogni fonte di malattia. Tutto ciò che tormenta un paziente è reso manifesto dal sangue, sia esso verde, nero, bianco o rosso, perché il sangue è l'anima di tutta la carne'».

Lo stile di Berechiah corrisponde a quanto si è già detto, e il suo racconto è arricchito da dettagli di pratica medica e da una citazione dalla Torah. L'espressione «perché il sangue è l'anima di tutta la carne» è una citazione quasi letterale della Torah:

«Perché la vita della carne [è] nel sangue: e io ve l'ho dato perché facciate sull'altare delle espiazioni per le vostre anime: perché [è] il sangue [che] consente di espiare per l'anima».

[25] M. HADAS (ed), *Fables of a Jewish Aesop*, cit., p. VIII.

Tuttavia, il brano nel Levitico (17, 11-14) serve a uno scopo molto diverso da quello delle parole del medico nella favola di Berechiah. Nel Levitico, è Dio a dire a Mosè che «la vita della carne [è] nel sangue», per spiegare la proibizione che impedisce di consumare il sangue di un animale, e con esse le restrizioni rispetto al modo di macellare gli animali.

«Perché [è] la vita di tutta la carne; il suo sangue è per la sua vita: perciò ho detto ai figli di Israele: Non mangerete il sangue di nessuna carne: perché la vita di ogni carne [è] il suo sangue; chiunque lo mangi morirà».

Pronunciato dal medico di Berechiah, il brano diventa una prova della sua conoscenza non solo della Torah, ma anche della medicina: non solo Mosè, ma anche i filosofi greci Empedocle, Crizia e Aristotele avevano posto l'anima razionale o principio animatore (in greco *psyke*, in latino *anima*) nel cuore o nel sangue[26]. Mentre Berechiah scriveva il suo testo in ebraico, ebrei e cristiani come Gerardo da Cremona (1115-85) lavoravano nelle biblioteche di Toledo alla traduzione delle opere di Aristotele, Ippocrate, Galeno e di altri filosofi naturali dall'arabo (la lingua in cui si erano conservate dopo la distruzione della biblioteca di Alessandria) in latino, spesso per il tramite di una traduzione ebraica.

«Il paziente ordinò a sua figlia di prendere il suo sangue e custodirlo come la luce dei suoi occhi facendo in modo che non si versasse in alcun modo; perché chiunque avesse rovesciato il vaso, avrebbe visto a sua volta versato il proprio sangue. La fanciulla prese il sangue e lo portò via, e lo mise sotto la sua cassapanca. Un gatto lo urtò per caso e lo versò, ragion per cui le mani della fanciulla diventarono bianche e il suo umore diventò nero, ed ella disse: 'Ahimè, speranza è morta! Come potrò dire a mio padre: 'Non ce n'è più'? Se me lo chiede, che risposta gli darò? Possa un leone straziare quello che lo versò; bestia o persona, non deve vivere'. Mentre era oppressa da questi pensieri, l'istinto la spinse a versare nel vaso tanto del suo sangue da riportarlo al livello di prima. Si ricordò di un cavasangue e lo fece venire nella sua camera e gli ordinò di

[26] Sul sangue come anima nel pensiero greco e sul rifiuto di questa tesi da parte di Platone cfr. J. LONGRIGG, *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcamaeon to the Alexandrians*, London 1993, pp. 75-76, 134, 165, 173.

trarle sangue per riempire il vaso. Il medico venne al momento convenuto per accertare l'origine della malattia, e il paziente descrisse il suo stato. Il medico gli chiese il sangue che gli aveva ordinato di conservare, e il paziente rispose che non era stato mosso. Si richiese il sangue e la figlia lo portò. Quando il medico vide il colore rosso del sangue e il suo aspetto, lo giudicò in quell'uomo come un'offesa sanguinosa, e colto dall'ira esclamò con foga: 'Tu sei incinto! Non è mai avvenuto, né mai accadrà, che si trovi un embrione nel corpo di un uomo. Non mi meraviglio che tu stia male: sono i tuoi peccati che hanno provocato ciò; la tua colpa produce un uomo come te; faresti meglio a tagliarti la gola'».

Berechiah è il solo, fra questi autori più antichi che narrano la favola, a distinguere chiaramente i praticanti della medicina fra i cerusici (cavasangue e barbieri) e coloro che emettono diagnosi sulla base di una precisa cultura medica (medici). E quello di Berechiah è il solo fra i medici che abbiamo visto in queste versioni più antiche a mostrare la propria emozione. Ancora più importante è il fatto che egli sia l'unico a diagnosticare non solo la «malattia» del suo paziente, ma anche la sua causa! In netto contrasto con lo sciocco della novella del Boccaccio, che attribuisce la propria gravidanza al fatto di aver lasciato che sua moglie lo dominasse sessualmente, il medico di Berechiah – come Abbaye nella novella dal *Libro di Ma'aseh* – identifica nel «peccato» la causa dell'improbabile evento. Come nel Talmud e nel *Libro di Ma'aseh*, la trasformazione del corpo richiede un intervento divino. Impossibile (biologicamente) in natura, non può essere il risultato del comportamento umano a meno che quel comportamento non induca Dio a sovvertire l'«ordine del creato».

«Il medico ritornò a casa, e il paziente si rattristò in cuor suo, perché il suo cuore era pieno di tristi presagi».

Per il medico colto il sangue era l'anima o principio animatore della carne; per il paziente è sufficiente la formula più antica, secondo la quale il cuore è la sede delle passioni e dell'intelletto. Proprio perché la formula è così nota, per il lettore del ventesimo secolo risulta meno curiosa del fatto che, qui come nelle altre versioni della favola, il paziente

accetti senza obiezioni l'interpretazione fornitagli dal medico dei segni presenti nel sangue. Nessuno degli uomini mette in discussione la diagnosi di gravidanza del medico; né, nel caso di questa versione ebrea, il paziente mette in discussione il fatto che il medico diagnostichi la gravidanza in un maschio: un parto maschile richiederebbe in effetti un intervento divino e dimostrerebbe così che l'uomo che vi è coinvolto è dispiaciuto a Dio. Poiché questo è il caso, il paziente di Berechiah cerca dentro il proprio cuore per verificare se in effetti è colpevole. Sulla base di questo esame di coscienza mette in dubbio non la diagnosi del medico (dare per scontata la sua accuratezza è alla base delle conclusioni che egli trae), ma il fatto che il sangue sia suo!

«Convocò la figlia e la implorò più volte di dirgli se era suo il sangue che aveva portato, intatto come lo aveva ricevuto, o se per caso lo aveva versato per terra e aveva sostituito il sangue versato con dell'altro; perché a causa di ciò la sua ragione stava per vacillare».

A differenza della figlia del ricco nella favola di Maria di Francia, che finisce per confessare, per sollevare il padre dall'ansia, o della figlia del ricco nel manoscritto latino, che confessa solo dopo che altri componenti della famiglia hanno trovato la macchia di sangue, la figlia della favola di Berechiah alla fine confessa perché suo padre, convinto che il sangue non sia suo, comincia a sospettare ciò che è realmente avvenuto. Infine,

«la ragazza rispose: 'Non ho versato il sangue, né so chi lo abbia versato. Ho trovato il vaso rovesciato e tutto il sangue versato. E perché tu non ti arrabbiassi con me, o sostituito il tuo sangue con il mio'».

Adesso, finalmente, troviamo una risposta che fa presagire sia la morale di questa favola sia l'ira dimostrata da Calandrino nella novella del Boccaccio! Una volta che le sue insistenti domande hanno costretto la figlia a confessare l'uomo grida: «Ti credevo un muro, invece sei una porta!», un'evidente eco dell'uso di termini tratti dall'architettura domestica per descrivere i genitali femminili nella Niddah, il trattato Mishnaico sull'impurità rituale delle donne nel periodo mestrua-

le[27]. L'ampia gamma di metafore che segue suggerisce un'agitazione estrema, e quasi incoerente:

«Speravo di fare di te farina fine, e invece sei crusca! Credevo che la tua porta fosse chiusa, ma tu sei incinta di un uomo, e certo di uomini hai sparso il seme. Speravo da te il bene, ed è venuto il male. Ti ho scongiurato mille volte di non portare uomini nelle tue camere. Invece di vestirti di bellezza e maestà, sei inciampata nei lacci del tuo stesso inganno».

La morale di Berechiah è la diretta conseguenza di questa tirata:

«La parabola è per coloro che pensano di far cadere gli altri nei propri inganni in modo da poterli improvvisamente sconfiggere, ma mentre si celano nell'imboscata cadono nello stesso raggiro che avevano escogitato. La loro malvagità e il loro inganno sono rivelati quando il loro piede è preso nella trappola che essi stessi avevano nascosto. Colui che trama di vincere il compagno con metodi falsi, falso sia il suo ritorno. Così cadde la fanciulla nel suo stesso inganno; suo padre pensava che fosse vergine, ma apprese che un uomo aveva scoperto la sua fonte, e disprezzò l'essere prima tanto prezioso ai suoi occhi»[28].

Non è, quindi, solo per la sua lunghezza che la favola di Berechiah è diversa dalla due versioni cristiane coeve. Come il *Ku-Bukh yiddish*[29], il *Mishlé Shu'lim:*

«mostra già [alcuni dei] tratti che in seguito saranno considerati caratteristici della letteratura popolare Yiddish: loquacità, materialismo, umorismo, e interesse per la vita quotidiana degli ebrei»[30].

Nella sua prefazione Berechiah si era vantato:

«Davvero queste favole sono diffuse sulle labbra di tutta la progenie della terra, e uomini di varie lingue le hanno rese pubbliche in un libro. Ma le

[27] Per i termini Mishnaici cfr. J. PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, cit., pp. 149-150.

[28] Berechiah, favola 82, nella traduzione di M. HADAS (ed), *Fables of a Jewish Aesop*, cit., p. 149.

[29] E. KATZ nell'*Introduzione* a M. WALLICH, *Book of Fables: the Yiddish Fable Collection of Reb Moshe Wallich, Frankfurt a.M., 1697*, a cura di E. KATZ, Detroit 1994, p. 17.

[30] *Ibidem*, p. 17.

mie pratiche sono diverse dalle loro, perché io le ho ampliate e aumentate con racconti simili, sia in prosa che in versi»[31].

Come abbiamo visto, Berechiah stesso aveva espresso il suo orgoglio per l'ampliamento – e quindi la trasformazione – da lui apportato alle favole raccolte da non ebrei, «uomini di varie lingue». Secondo Schwarzbaum, «anche quando c'è una versione ebrea di una certa favola, [Berechiah] tuttavia aderisce a quella non ebrea, 'ripulendola' dalle caratteristiche 'spiacevoli'»; si compiaceva della sua abilità nel trasformare anche il racconto più pagano in una storia ebrea[32].

Non sorprende, quindi, che molto del materiale aggiunto da Berechiah sia scritturale. Come l'insistenza del dottore sul fatto che il sangue è «l'anima della carne», l'accenno del narratore all'attività sessuale della figlia («un uomo ha scoperto la sua fonte») è un esplicito riferimento al Levitico, in questo caso alla proibizione dell'attività sessuale durante le mestruazioni della donna:

«se un uomo giace con una donna durante il ciclo mestruale, e scopre la sua nudità, egli ha scoperto la sua fontana, e lei ha scoperto la fontana del suo sangue: tutti e due saranno tagliati via dal loro popolo» (20,18).

Lo stesso linguaggio ricorre nella *Niddah*, il trattato Mishnaico sulle mestruazioni e la (im)purità rituale, il cui linguaggio è già stato rievocato nella lunga invettiva da parte del padre, un testo che per la sua analisi del sangue e dei rapporti sessuali rappresenta una fonte particolarmente adatta per questa favola[33]. Nonostante ciò dalla favola non emerge tanto il fatto che le abitudini di Berechiah (e della sua comunità) «siano diverse da quelle del loro popolo», quanto il fatto che il modo di concepire il rapporto fra anima e corpo, natura e comportamento, di Berechiah (e del suo pubblico) sono diversi da quelli dei loro contemporanei cristiani.

[31] M. HADAS (ed), *Fables of a Jewish Aesop*, cit., p. 1

[32] H. SCHWARZBAUM, *The Mishlé Shu'lim*, cit., p. XXV.

[33] J. PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, cit., pp. 115-116, 125. I brani Mishnaici si trovano in *Niddah* 2,5 e 16a. Il famoso contemporaneo di

Per il dottore di Berechiah, esperto nella sua professione, come per il suo paziente apparentemente virtuoso, la gravidanza maschile non poteva essere che il risultato del peccato; per i rabbini del Talmud e del *Libro di Ma'aseh*, invece, l'allattamento da parte di un uomo poteva essere il risultato sia di virtù, sia di peccato, sia di semplice necessità. I rabbini, il medico e il suo paziente, erano tutti d'accordo sul fatto che simili eventi fossero miracoli, la conseguenza di un intervento divino. Forse, allora, l'insistenza del medico che «il sangue è l'anima di tutta la carne» potrebbe essere considerata come qualcosa di più della prova che Berechiah era al corrente della produzione dei filosofi che in quel periodo venivano tradotti a Toledo, o che voleva mostrare il suo medico in questa luce. Per usare le parole di Alon Goshen-Gottstein, «si parla molto di anima e corpo nelle fonti rabbiniche». Tuttavia,

> «non c'è un'opposizione fondamentalmente fisica fra questi due aspetti. Ci può essere un'opposizione esistenziale, ma metafisicamente anima e corpo formano un intero, piuttosto che una polarità. In termini un po' crudi, l'anima è come una pila che aziona un meccanismo elettronico. Può essere diversa dal meccanismo e all'origine esterna. Tuttavia, non si tratta di una differenza di essenza. Da nessuna parte nella letteratura rabbinica l'anima è vista come divina. Può essere di origine celeste, ma non è divina. In modo più significativo, il meccanismo e la sua fonte di energia alla fine appartengono l'uno all'altro, piuttosto che essere separati. Perciò l'anima è l'agente che dà la vita, e il suo posto è nel corpo, non fuori di esso»[34].

Paradossalmente, perciò, non è nel giudaismo rabbinico e nei suoi successori nordeuropei non mistici che le azioni del corpo possono pregiudicare l'identità legata al genere, ma nel cristianesimo che rappresenta la sua derivazione elleniz-

Berechiah, Maimonide, fece un notevole tentativo di chiarire i termini Mishnaici nel suo commento a *Niddah* 2,5. Cfr. *ibidem*, p. 117.

[34] Citato da *The Body as Image of God in Rabbinic Literature*, relazione presentata da Goshen-Gottstein al convegno *People of the Body/People of the Book* (Berkeley 1991), in D. BOYARIN, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993, pp. 33-34, un lavoro che può essere definito «articolato brillantemente», le stesse parole con cui egli stesso definisce l'esposizione di Goshen-Gottstein, senza nulla togliere al suo elogio.

zata. Né l'allattamento né la gravidanza sono nel giudaismo rabbinico un segno del fatto che un maschio si è comportato in modo 'effeminato'; nessuno dei due provoca in un uomo il timore di perdere l'identità maschile. L'individualità del maschio ebreo è così solida nella sua consapevolezza del proprio genere, che né la crescita dei seni né il fatto che producano latte possono metterla in discussione. Una simile trasformazione biologica non può essere né il sintomo né la causa di una trasformazione psicologica; è invece una prova dell'intervento divino in caso di necessità. Di fatto, anche etichettare la crescita dei seni come una «trasformazione» corrisponde a vedere questa storia in termini che sono adatti all'intricata dicotomia spirito-corpo che ha permeato tutto il pensiero medievale cristiano occidentale, ma questa dicotomia ha avuto scarso impatto sul pensiero ebraico nell'Europa medievale e della prima età moderna fuori dai rarefatti scritti dei cabalisti.

Neanche le azioni di una Deborah, di una Jael o di una Giuditta inducono i commentatori ebrei ad attribuire a queste eroine uno spirito 'virile', come avviene comunemente nei loro contemporanei cristiani. Per gli ebrei dell'Europa medievale e moderna, la trasformazione biologica non trae origine dal comportamento; non è sintomo né causa di una trasformazione psicologica; è invece una prova del fatto che Dio può intervenire nel mondo naturale. Allo stesso modo, l'attività di una donna in quella che può essere definita la 'sfera pubblica' (anche una dimostrazione di saggezza giuridica, o un'eccezionale abilità nell'uso della spada), non richiedeva particolari spiegazioni, perlomeno finché non violava il codice dell'*Halachah*. Diversamente dai codici etici cristiani, l'*Halachah* stesso trovava generalmente la sua giustificazione non nella 'natura', e neanche nella presunta capacità di Dio di giudicare quale fosse il comportamento appropriato per le donne e per gli uomini, ma nel ruolo che svolgeva all'interno del patto fra gli ebrei e il loro Dio; le stesse difficoltà (e anche le evidenti assurdità) nel rispettarne le norme servivano a confermare il patto. Glückel di Hameln non era solo. Poiché non violava l'*Halachah*, la «buona moglie» del libro

dei Proverbi si guadagnava lodi sia per il suo modo di condurre gli affari che per la sua carità. A differenza delle poche donne dell'Europa cristiana raffigurate mentre leggono libri di preghiere (sempre da sole), le donne ebree, come anche gli uomini, sono descritte, invece, mentre leggono la *Haggadah* alla famiglia riunita intorno alla tavola nel convito (*seder*) della Pasqua ebraica.

Il termine «trasformazione» (fuori posto se lo si collega al vedovo che allatta del Talmud) descrive in modo appropriato la storia dell'«uomo incinto» raccontata nel Trecento dal Filostrato di Boccaccio, la prima versione cristiana in cui viene data una spiegazione della gravidanza maschile. La spiegazione è, naturalmente, offerta da Calandrino, non da un dotto medico, né da un «ricco signore» circondato da servi che fungono da testimoni di un rango che non è messo in discussione dagli eventi. Calandrino, ci viene detto fin dall'inizio, è uno sciocco che ha un po' di denaro a causa di un'eredità; è circondato non da servitori e dotti medici, ma da furfanti. Tuttavia, la nostra consapevolezza del fatto che la sua diagnosi è falsa non dipende tanto da questi 'fatti', quanto dalla descrizione che Filostrato fa dell'onesta modestia della moglie di Calandrino. Una donna dominante avrebbe potuto di fatto rendere gravido il proprio marito, ma la moglie di Calandrino semplicemente non è quel tipo di donna.

La spiegazione – la battuta finale con cui la novella di Filostrato allenta la pressione del racconto – è all'esatto opposto di quella di Berechiah. Non si tratta di un intervento divino, ma di un rapporto 'naturale' fra comportamento umano e biologia, si tratta cioè di una biologia che è determinata dal comportamento, invece di determinarlo. Non si tratta di rapporto con Dio, ma di rapporto con il coniuge. Eppure anche in questo caso ritroviamo l'influenza del filosofo naturale antico così rispettato nel medioevo che per Alberto Magno e altri era semplicemente «il Filosofo»[35]. Gli sforzi di

[35] Sulla concezione del cuore in Aristotele cfr. J. LONGRIGG, *Greek Rational Medicine*, cit., p. 170; per Avicenna cfr. J. PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, cit., p. 105; ALBERTUS MAGNUS, 2, *Sent. Dist.* 13, C art. 2.

Gerardo da Cremona e degli altri che avevano tradotto le opere di Aristotele e di altri autori antichi ebbero l'effetto di riaccendere fra i teologi cristiani le antiche discussioni sulla collocazione dell'anima umana. Il *Canone*, la sistematizzazione della conoscenza medica greca e musulmana operata dal filosofo persiano ibn Sina (Avicenna, 980-1037), che tese ad affiancare Aristotele nella discussione sulla sede della psiche, fu presto tradotto in latino e circolò largamente per mezzo di manoscritti e (più tardi) di versioni a stampa. I lettori cristiani del *Canone* di Avicenna si sforzarono di integrare la concezione essenzialmente neoplatonica del rapporto fra il corpo e l'anima immortale, e perciò fondamentalmente separata, ereditata da Paolo e Agostino e – più radicalmente – dallo Pseudo Dionigi, con la concezione funzionalista di Aristotele, per il quale l'anima era il «principio vitale» di qualcosa di materiale, fosse esso un vegetale, un animale o un essere umano, e perciò connesso, nei secondi due casi, al cuore e al sangue senza i quali essi non possono vivere.

La discussione, iniziata fra i greci e risorta in Occidente con la riscoperta di antichi trattati di medicina e di filosofia naturale, fu ripresa nel Cinquecento in opere come il *Liber* o *Commentarius de anima* di Filippo Melantone, pubblicato per la prima volta a Wittenberg, Augusta e Parigi nel 1540 e ristampato più volte nel corso del secolo[36]. Il dibattito fu continuato, anche dopo la pubblicazione nel 1628 della *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (Esercitazione anatomica sul moto del cuore e del sangue

[36] Il catalogo *on-line* del Bibliotheksverbund Bayern (BVB), elenca almeno ventisette diverse edizioni cinquecentesche presenti nelle raccolte delle biblioteche che vi aderiscono (ricerca condotta il 30 ottobre 1996). Prima di passare alle questioni del libero arbitrio/servo arbitrio e dell'immortalità dell'anima, Melantone analizza la fisiologia umana, concludendo la sua analisi della «simpatia» (*sympàtheia*) o «consensus» che deve esistere fra cuore e mente se il cuore deve essere mosso dalle «affezioni» come dalle dilatazioni e contrazioni che hanno luogo senza l'intervento della mente o dei nervi con la curiosa affermazione che «la spiegazione è più facile per coloro che dicono che il cuore è il domicilio dell'anima *sostantiva*»: PHILIPP MELANCHTHON, *De motibus cordis*, in PHILIPP MELANCHTHON, *Liber de anima* = *Opera quae supersunt omnia* (*Corpus Reformatorum*, 13), a cura di K. BRETSCHNEIDER, Halle 1846, coll. 57-59.

negli animali) di William Harvey, da Joannes Antonides van de(r) Linden, un influente medico e professore di medicina olandese che nel 1653 pubblicò un'invettiva completa di citazioni scritturali contro la teoria di Galeno che collocava l'anima all'interno del cervello[37]. Se l'anima di cui si discuteva la sede era più chiaramente l'anima animante di Aristotele che l'anima immortale di Paolo e Agostino, la discussione stessa rivela le difficoltà che dovettero affrontare quei cristiani (compreso Agostino) che cercavano di spiegare l'ovvio legame fra corpo e anima, che definiva la materia e l'individualità.

Il fatto che Hans Sachs abbia accolto con gioia la novella di Boccaccio suggerisce che la psicologia dei filoni dominanti del protestantesimo non tendesse tanto a mettere in discussione la dicotomia corpo-anima, quanto a 'rovesciarla'. I protestanti di tutta Europa avevano respinto la possibilità che disciplinare il corpo potesse consentire all'anima di conseguire la vera «virtù» in questa vita. Non si trattava di un rifiuto della metafisica dualistica di per sé, ma di un rifiuto delle possibilità ottimistiche che una simile metafisica aveva suggerito ad Agostino e ai suoi successori. Il «controllo» e la «virtù», prima dimostrati da donne e uomini con la loro capacità di distaccare la loro vera individualità dalle «cose del mondo» (nonostante agli storici successivi il loro corpo sia sembrato controllato da altri), potevano ora essere dimostrati solo nel mondo e nei rapporti della carne.

Sebbene pensatori molto diversi fra loro come Martin Lutero e John Locke non abbiano respinto il concetto di una qualche essenza invisibile, rinunciarono a credere che l'essere umano fosse capace di discernerla. Nel caso di Lutero questa convinzione produsse l'insistita affermazione che la sua credenza nella «reale presenza» di Cristo nel pane consacrato durante la messa non si basava sulla scienza medievale o sull'esperienza mistica, ma soltanto sulla «parola divina», l'assicurazione scritturale «hoc est corpus meum». Interessato a problemi diversi, Locke concesse che gli oggetti ma-

[37] J. PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, cit., p. 104, n. 1016.

teriali potevano avere una «essenza reale», e insisté anche sul fatto che «nomi differenti ... della creazione dell'uomo [erano] raramente adeguati alla natura interna delle cose da cui erano tratti»[38].

Essendo arrivata fino a Locke, vorrei concludere con una nota ancora più moderna. Sebbene io abbia finora 'riraccontato' delle storie, sono storie che contengono aspetti riguardanti il modo in cui erano (e sono) costruite e vissute le vite delle persone. La metafisica dualistica accolta dagli uomini di chiesa da Paolo in poi rimane curiosamente implicita nei concetti dell'individualismo liberale moderno, concetti in cui la disponibilità dell'individuo a ignorare i fattori che definiscono la differenza visibile e l'esperienza corporea (ciò che Agostino chiamava «connessioni contingenti sulla nascita e la morte») sembra richiedere un atto di abnegazione degno di un mistico medievale[39]. Al contrario, psicologi come Erik Erikson hanno definito l'identità un amalgama di «passato e futuro sia nell'individuo che nella società»[40]. Per Erikson, il nostro stesso senso del sé, dell'identità, è radicato nell'esperienza che ognuno di noi ha di se stesso nei rapporti attraverso i quali vive il proprio sesso, l'età, la razza, la propria generazione, la religione, la classe a cui appartiene, il proprio grado d'integrità fisica. Questo non significa asserire la particolare validità di una qualsiasi di queste categorie, ma significa affermare che la nostra esperienza di noi stessi secondo esse è reale. Mentre un'attenta lettura delle fonti stori-

[38] JOHN LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding* [1690], III.6.37 (London 1805[21], I, p. 500).

[39] J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge 1971 (cap. 3, *The Original Position*, paragrafo 24, *The Veil of Ignorance*), p. 137. Sebbene Rawls in quest'opera usi il linguaggio maschile dei rivoluzionari francesi, Gerald Schneewind ha insistito a favore di Rawls che la frase di Rawls, «il sé come moralità ci richiede di pensarlo», deve «considerare irrilevante ogni informazione individuante su me stesso, come il mio sesso, la mia razza, la religione, la classe, o l'integrità fisica». Cfr. G. SCHNEEWIND, *Use of Autonomy in Ethical Theory*, in T.C. HELLER - C. BROOKE-ROSE (edd), *Reconstructing Individualism: autonomy, individuality, and the self in Western thought*, Stanford 1986, p. 71.

[40] E. ERIKSON, *Identity: Youth and Crisis*, New York, 1968, p. 310.

che dimostra che, come insisteva Locke, non sono le differenze essenziali «che le distinguono in specie; sono gli uomini che ... le raggruppano in specie ... sotto le quali gli individui ... vengono ad essere raggruppati», la nostra esperienza di queste categorie e del modo di ordinarle richiede che le integriamo nel nostro modo di percepire noi stessi e le individualità degli altri.

Come la storia dimostra, la differenziazione fra il 'sé' e l''altro' può servire non solo a definire l'individuo, e non semplicemente per quella che Locke definiva «la comodità dei segni complessivi»; alcune differenziazioni costituiscono infatti quelli che Joan Scott ha chiamato «i riferimenti ricorrenti con i quali il potere politico è stato concepito, legittimato e criticato». Per passare, per un attimo, dal sesso a uno strumento di 'classificazione' generalmente meno controverso: tutte le prove raccolte dai biologi, genetisti, e antropologi possono provare che la 'razza' non esiste; ma non possono negare l'esperienza del razzismo da parte di un singolo individuo.

Per lo storico, come ha scritto la Scott, queste esperienze non devono essere «l'origine della nostra spiegazione, ma ciò che vogliamo spiegare». Ho cercato di parlare della «identità senza renderla essenziale», «senza negare l'esistenza dei soggetti, [ma] invece interrog[ando] i processi della loro creazione»[41]. Per ritornare ancora una volta al periodo moderno, e parafrasando Marsilio Ficino: «è per mezzo del nostro senso di identità, e per esso, che si vuole comprendere la storia».

[41] J.W. Scott, *Experience*, in J. Butler - J.W. Scott (edd), *Feminists Theorize the Political*, New York 1992, pp. 22-40, qui p. 33.

Considerazioni sulla costruzione della virilità e dell'identità maschile nelle testimonianze della prima età moderna

di *Heide Wunder*

Baldassarre Castiglione ha magistralmente dispiegato nel suo *Cortegiano* lo spettro delle costruzioni discorsive di virilità e di identità maschile, che vanno dall'autoreferenzialità, ovvero il riferirsi di uomini ad altri uomini, alla dimostrazione della differenza e dell'uguaglianza di uomo e donna nella creazione divina[1]. Soprattutto nel suo terzo libro Castiglione tematizza, ed inscena non senza ironia, la 'plasmazione' dell'ideale del cortigiano e della dama di corte. Restando fedele alla realtà dell'epoca l'autore sceglie come luogo dell'azione la corte di Urbino, dove la società di corte si riunisce ogni sera per divertirsi[2]. La danza e la conversazione, le occasioni di un incontro diretto tra le dame e i cortigiani, costituiscono lo sfondo per una prima rappresentazione discorsiva di mascolinità e femminilità tramite le figure del cortigiano e della dama di corte. La messa in scena sarebbe però ricostruita solo a metà se non si ricordasse che nei dialoghi, nei quali si susseguono le argomentazioni sul perfetto cortigiano e sulla perfetta dama di corte, le dame stesse non possono prendere direttamente la parola e sono costrette a sce-

Traduzione di Mario Zanucchi

[1] BALDASSARRE CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano*, a cura di W. BARBERIS, Torino 1998.

[2] Cfr. a questo proposito l'introduzione in F. BAUMGART, *Baldesar Castiglione. Das Buch vom Hofmann*, Bremen 1960, in particolare pp. XIV-XXI.

gliersi un 'difensore' che rappresenti i loro interessi. Questa figurazione, che forse è da ricondurre alla tradizione del torneo cavalleresco, può essere anche interpretata come una presa di distanza critica dalla condotta di quelle dame italiane di formazione umanistica che erano intervenute significativamente nella *Querelle des femmes*[3]. Tuttavia alcune dame guidano la conversazione attraverso le loro domande e i loro interventi. La principessa deve il suo ruolo nella serata apparentemente al fatto che il principe, leggermente indisposto, si è già ritirato e le ha così lasciato il compito di rappresentarlo. Questa particolare costellazione di personaggi è comprensibile se si considera che l'autorità del principe non veniva considerata indispensabile per formare il gentiluomo di corte al suo servizio; la presenza della principessa e delle sue dame era invece necessaria per delineare la figura della perfetta dama di corte. Forse è permesso spingersi anche più in là nell'interpretazione e presumere che già la presenza della coltissima principessa fosse di per sé sufficiente a creare una situazione di dialogo, e che il rispetto a lei dovuto ponesse dei limiti alle strategie d'identità maschili e ad argomentazioni di carattere misogino. Ciò che sorprende, nonostante la formale analogia nella costruzione del cortigiano e della dama di corte, è il rapporto sostanzialmente asimmetrico tra i due sessi, risultato della differente distribuzione delle parti recitate; un'asimmetria che solo la presenza della principessa e delle sue dame riesce – labilmente – a bilanciare. In altre parole, il cortigiano e la dama di corte vengono associati di volta in volta, a seconda della loro funzione, alla persona del principe o a quella della principessa; nello stesso tempo essi simboleggiano insieme la coppia principesca, che rappresenta la comune signoria, presentandosi anch'essi come coppie nel cerimoniale di corte[4]. Vorrebbe

[3] P.A. LABALME (ed), *Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past*, New York - London 1980.

[4] B. BASTL - G. HEISS, *Hofdamen und Höflinge zur Zeit Kaiser Leopolds I. Zur Geschichte eines vergessenen Berufsstandes*, in «Opera Historica», 5, 1996, pp. 187-265; D. SCHÜMER, *Der Höfling. Eine semiotische Existenz*, in «Journal für Geschichte», 1, 1990, pp. 15-23.

dire, quindi, fraintendere completamente il Castiglione, se nella lettura della sua abile e complessa messa in scena della questione dei sessi si ponesse l'accento solo sulla dicotomia 'uguaglianza' *versus* 'disuguaglianza'. Al contrario, all'autore era ben noto, sulla base dell'orizzonte culturale e dei modelli di pensiero contemporanei, come il 'genere' costituisse, sotto svariati punti di vista, una «categoria relazionale»[5].

Il *Cortegiano* ebbe una vasta fortuna in tutta Europa, come si può evincere dalle ristampe, dalle traduzioni, dai cataloghi delle biblioteche e dagli elenchi di libri[6]. Quest'opera apparteneva al canone culturale non solo del mondo di corte, bensì – a motivo della sua concezione umanistica dell'uomo – anche a quello delle classi istruite[7]. Costruzioni di 'genere' vengono tematizzate però non solo nei trattati eruditi e di carattere teologico oppure nella trattatistica a scopo pratico basata su di essi, finora oggetto privilegiato di analisi, bensì anche negli scritti di carattere autobiografico, quali ci sono stati tramandati dal XV secolo soprattutto da autori di sesso maschile[8]. Si offre così l'opportunità d'interrogare queste *vitae* maschili, diverse per orizzonte sociale e cronologia,

[5] J.W. SCOTT, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, nel suo *Gender and the Politics of History*, New York 1988, pp. 28-50.

[6] P. BURKE, *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's Cortegiano*, Cambridge 1995.

[7] K. LEY, *Castiglione und die Höflichkeit. Zur Rezeption des Cortegiano im deutschen Sprachraum vom 16. bis zum 17. Jahrhundert*, in «Chloe», 9, 1990, pp. 3-108.

[8] H.-R. VELTEN, *Das selbstgeschriebene Leben. Eine Studie zur deutschen Autobiographie im 16. Jahrhundert*, Heidelberg 1995; G. NIGGL (ed), *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer Literarischen Gattung*, Darmstadt 1989; H. WINTER, *Der Aussagewert von Selbstbiographien. Zum Status autobiographischer Urteile*, Heidelberg 1985; S. PASTENACI, *Erzählform und Persönlichkeitsdarstellung in deutschsprachigen Autobiographien des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur historischen Psychologie*, Trier 1993; M. HEUSER (ed), *Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte*, Tübingen 1996; W. SCHULZE (ed), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996; H. RÖCKELEIN (ed), *Biographie als Geschichte*, Tübingen 1993; B. VON KRUSENSTJERN, *Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert*, in «Historische Anthropologie», 2, 1994, pp. 462-471.

circa le loro costruzioni di virilità e di identità maschile. Consapevolmente non prendo le mosse da alcuna rigida definizione di mascolinità: il mio obiettivo è piuttosto quello di ricostruire le modalità di autorappresentazione che si delineano nelle «testimonianze maschili» («selbstgeschriebenem Leben»)[9]. Così facendo cercherò di rilevare: quali fossero gli elementi fondamentali per la coscienza di sé, quale significato venisse attribuito alla costruzione del 'genere' ('genere' anatomico, 'genere' sociale), quale ruolo avessero a questo riguardo i modelli normativi dell'antropologia cristiano-umanistica, e quali fossero le tracce dell'epoca e della classe sociale, quali infine le istanze e le costellazioni personali (ceto sociale, genitori, scuola, età) riconoscibili. Non m'interessa tanto la questione della verità storica, del «come è stato di fatto»; mi propongo piuttosto d'indagare come l'autore attribuisca un senso alla propria esistenza, rielabori le contraddizioni del suo agire e come egli costruisca un itinerario di vita che «gli venga incontro», nel quale egli si riconosca e s'interpreti.

Si tratta ora di esemplificare le possibilità di sviluppo delle questioni individuate. Per questo motivo ho scelto il memoriale di un nobile slesiano della piccola nobiltà, Hans von Schweinichen (1552-1616), che per la maggior parte della sua esistenza fu al servizio dei duchi di Liegnitz. Quanto si è conservato del suo memoriale si rivela particolarmente adatto, poiché: 1. è stato pubblicato in forma completa (per quanto modernizzato linguisticamente)[10], cioè senza la consueta rimozione di passaggi ritenuti scandalosi oppure noiosi[11];

[9] H.-R. VELTEN, *Das selbstgeschriebene Leben*, cit.

[10] H. OESTERLEY (ed), *Denkwürdigkeiten des Hans von Schweinichen*, Breslau 1878. Le indicazioni bibliografiche relative alle citazioni sono riportate in parentesi. Sulla figura di Schweinichen cfr. C. WUTKE, voce *«Schweinichen»*, in *Allgemeine deutsche Biographie*, 33, Leipzig 1891, pp. 360 s.

[11] Cfr. a questo proposito H. WUNDER, *Wie wird man ein Mann am Beginn der Neuzeit?*, in C. EIFERT et al. (edd), *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel*, Frankfurt a.M. 1996, pp. 122-155, qui p. 144, nota 20.

2. non è stato redatto retrospettivamente tutto d'un fiato, come ad esempio «vita e gesta» di Goetz von Berlichingen[12], bensì sulla base di una registrazione di appunti continuativa. Nonostante nelle retrospettive annuali possa essere stato stralciato molto delle notizie quotidiane registrate (forse su di un'agenda) da Schweinichen dall'età di circa 12 anni[13], il memoriale offre pur sempre una grande varietà di singole notizie significative per la nostra tematica. A favore della loro relativa attendibilità parla lo scopo perseguito da Schweinichen con le sue annotazioni:

«dunque, quando giunsi all'età della ragione mi proposi, senza dubbio per singolare ispirazione dello Spirito Santo, di annotare quanto nel corso della mia vita, fino al suo termine terreno postomi da Dio per Suo volere, mi fu concesso di bene e di male, anche rispetto a ciò che feci e a come e dove trascorsi i miei giorni ... affinché riflettessi sull'opera meravigliosa di Dio e ne potessi indubbiamente dedurre la Sua esistenza» (p. 6).

Il memoriale articola dunque una sorta di contabilità esistenziale: Schweinichen rende conto a Dio e a se stesso della sua condotta di vita. Un tale proposito non permette di tacere circostanze importanti: in questo caso il memoriale si rivelerebbe infatti infruttuoso anche dal punto di vista didattico, come 'testamento' per i suoi eredi. Il carattere personale delle confessioni giustifica inoltre anche la disposizione tassativa, impartita da Schweinichen ai suoi eredi, di non rendere il memoriale accessibile a terzi. A ciò si aggiunge che nelle sue pagine Schweinichen esprime spesso giudizi molto duri anche sulla vita di corte a Liegnitz, in particolare sul comportamento dei duchi – commenti che non sono affatto da intendere come una normale 'critica di corte', e che potevano essere intesi, e a ragione, come accuse personali.

Le tre parti del memoriale che si sono conservate documentano gli anni dal 1552 al 1602; il terzo libro termina nell'anno del secondo matrimonio di Schweinichen e della morte

[12] H. ULMSCHNEUDER, *Götz von Berlichingen. Mein Fehd und Handlungen*, Sigmaringen 1981.

[13] La genesi del testo non è stata finora oggetto di studi.

del suo quinto signore, il duca Joachim Friedrich von Liegnitz. I primi 50 anni di vita di Schweinichen furono anni e decenni movimentati nella storia della Slesia, ma anche nell'impero e nei paesi confinanti: confessionalizzazione, Controriforma e guerre religiose decisero la vita degli uomini e guidarono l'azione dei principi e dei loro consiglieri. Schweinichen si occupa a fondo di queste condizioni esistenziali ed epocali non solo nel suo memoriale, ma anche in una storia del duca Enrico XI[14]. Per una completa analisi del memoriale dovrebbe essere presa anch'essa in considerazione, come pure i documenti provenienti dall'attività amministrativa di Schweinichen[15]. Egli descrive ad esempio il suo contributo, prestato durante il servizio alla corte di Liegnitz nel 1580, alla redazione dell'Ordinamento di corte (p. 243) e nel 1602 alla stesura dell'inventario *post mortem* (p. 554). Sulla base della specificità della nostra problematica mi sono limitata allo studio del memoriale.

Con riferimento agli elementi centrali nell'autorappresentazione di Schweinichen ho fissato i seguenti punti fondamentali:

1. i passaggi introduttivi del primo libro che interessano la confessione ed il ceto sono di rilevanza programmatica per la visione che Schweinichen aveva di se stesso. Il loro contenuto viene riassunto dall'autore ogni volta all'inizio dei due libri successivi, in forma di monito per gli eredi;

2. la rappresentazione retrospettiva di fanciullezza e gioventù promette delucidazioni importanti su come Schweinichen ricostruì la propria evoluzione. Questa prima fase della sua vita si concluse con il matrimonio nel 1581 e con la decisione d'interrompere il suo servizio presso il duca Enrico XI. Di questa svolta parla il riassunto dell'anno 1581, nel quale Schweinichen tira le somme del suo servizio presso i duchi di Liegnitz «dalla mia giovinezza in poi». L'analisi del periodo successivo e la questione di come mascolinità e identità

[14] G.A. STENZEL, *Scriptores rerum Silesiacarum*, 4, Breslau 1850, pp. 21-162.

[15] H. OESTERLEY, *Denkwürdigkeiten*, pp. XVI s.

maschile venissero concepite con l'avanzare degli anni sarebbe altrettanto proficua, ma richiederebbe una trattazione a parte.

1. *Una genealogia 'cristiano-nobiliare'*

All'inizio del primo libro si trova il capitolo «Confessione della mia fede e professione di fede», cui fa seguito un «Preambolo, dove spiego il seguente mio libro o memoriale», come pure «I miei otto avi e i loro stemmi», «La mia venuta» e «I 4 scudi araldici della mia signora madre». Senza dubbio Schweinichen ha scelto con cura questa sequenza, cosicché questi cinque capitoli acquistano grande importanza per l'interpretazione dell'autobiografia. Mentre le dichiarazioni riguardanti la sua «origine» e «venuta» corrispondono ai modelli usuali della letteratura biografica contemporanea, al pari delle motivazioni legittimanti una rappresentazione autobiografica della propria vita, la «Confessione» si discosta completamente dalle consuetudini. Alla professione della fede protestante Schweinichen conferisce la posizione preminente tra i riferimenti normativi della sua autobiografia. Così facendo egli tributa a Dio il dovuto rispetto, e si autodefinisce un luterano con una forte inclinazione alla fede nella divina Provvidenza. D'altro lato, nella rielaborazione delle sue annotazioni, egli non manca di stabilire una stretta ed esplicita connessione tra confessione religiosa e personale coscienza di sé.

Schweinichen giustifica infatti la 'contabilità' tenuta sulla propria vita con un'ispirazione divina; questo elemento appare nel suo caso tanto più importante, in quanto egli, a differenza di altri autori, non vede nel suo memoriale *in primis* un esempio per i discendenti[16] – sebbene non sia parco di consigli nei loro confronti –, bensì scrive dichiara-

[16] Cfr. ad esempio H. AMBURGER SCHWEINICHEN, *Die Familiengeschichte der Koeler. Ein Beitrag zur Autobiographie des 16. Jahrhunderts*, in «Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg», 30, 1930.

tamente per il proprio «diletto». Schweinichen riconduce anche la nobiltà del suo casato alla propria professione di fede: la storia delle sue origini, inserita nel memoriale tra la documentazione genealogica paterna e materna, è preceduta dal riferimento biblico alla stirpe originaria di Adamo ed Eva, creata da Dio a sua immagine e somiglianza. Questa commistione di antropologia cristiana, sulla base della citazione di Genesi, e di genealogia nobiliare può apparire al contempo sorprendente ed insolita. Nelle chiese protestanti il primo versetto della Genesi faceva parte di quei passi della Bibbia da leggere alla coppia di sposi e all'intera comunità prima del matrimonio vero e proprio, con la consolante funzione – di cui al secondo e al terzo versetto – di evocare la prospettiva di una vita ultraterrena[17]. Il fatto che Schweinichen richiami solo l'*incipit* della Genesi e lo collochi tra la documentazione genealogica paterna e materna rende legittime speculazioni a questo riguardo. Noncurante della diffusa prassi nobiliare di far risalire il proprio casato a famiglie romane o greche, Schweinichen ridusse al minimo il numero degli stemmi richiesti, poiché riteneva il resto non dimostrabile (p. 13), e ricostruì invece una diversa linea di discendenza, di gran lunga più numerosa ed onorevole, mettendo in relazione la propria nobile discendenza con l'origine stessa del genere umano. Per tentare di far luce su questo punto bisogna anzitutto ricordare che la genealogia doveva essere documentata, sia nel caso del padre che della madre, sulla base della linea di discendenza materna. L'interpretazione biblica della creazione, sulla quale veniva fondata l'inferiorità della donna, mal si accordava quindi con la dimostrazione di un'origine nobile, che si lasciava invece conciliare con la somiglianza divina della prima coppia di esseri umani. Nella connessione operata da Schweinichen dell'origine del genere umano con la propria stirpe nobile in una genealogia 'cristiano-nobiliare' concorre quindi un orientamento dichiaratamente cristiano unitamente alla coscienza

[17] M. LUTHER, *Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherr*, in *D.M. Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe, 30, 3. Abteilung) Weimar - Graz 1964, pp. 43-80.

della propria condizione nobiliare, distaccandosi così dalle concezioni di genealogia codificate dalla nobiltà contemporanea.

Possiamo affermare a buon diritto che la condizione nobiliare e il credo luterano rappresentarono per Schweinichen dei principi costitutivi su cui fondare la propria rappresentazione di sé, che non si differenziava a questo riguardo dalle consuetudini biografiche di molti suoi pari. Nel suo memoriale sono però osservabili anche le conseguenze che potevano derivare dal tentativo di sintetizzare questi diversi sistemi assiologici. La sua autobiografia rivela infatti come le cosiddette «virtù cristiane» e le «virtù nobiliari» – i valori e le norme confessionali e di ceto – si rivelassero di fatto difficilmente armonizzabili. Il memoriale di Schweinichen dovrebbe quindi essere letto e interpretato proprio in questa tensione tra la 'professione di fede' e il 'credo' nella prassi esistenziale di un nobile.

2. *«Del mio corso di vita e dell'intero suo svolgimento»*

Hans von Schweinichen era il primogenito nato dalle seconde nozze del padre Georg von Schweinichen con Salome Gladis von Gorpe, celebrate nel 1551. Il padre era proprietario terriero a Mertschütz e nello stesso tempo alto funzionario di corte, soprattutto al servizio dei duchi von Liegnitz. Egli portò con sé nel secondo matrimonio il figlio Georg e le tre figlie Anna, Barbara e Katherina, avuti dal primo matrimonio; dopo Hans nacquero le figlie Salome, Elena ed Eva[18] e due figli, il primo dei quali, Heinrich, morì giovane, cosicché il figlio successivo ne portò il nome. Dalla sua posizione nella serie di fratelli e sorelle risulta che Hans era al secondo posto nella successione per i beni paterni.

Schweinichen fu educato dai genitori «nel timore di Dio» e all'età di 9 anni fu mandato dallo scrivano locale per imparare

[18] Eva inizialmente non viene nominata tra i fratelli: nacque nel 1564 e Schweinichen la chiama ancora nel 1601 con l'appellativo di «vergine».

a leggere e scrivere. Aveva a malapena acquisito le prime cognizioni quando nel 1562, ancor prima di aver compiuto dieci anni, gli si offrì una particolare possibilità d'istruzione presso un precettore alla corte di Liegnitz, insieme al coetaneo Federico, futuro duca Federico IV, e ad un altro fanciullo di nobile famiglia (p. 15). Questo evento segnò la separazione di Schweinichen dalla sfera familiare e il suo ingresso in un mondo maschile. Il precettore fece imparare a memoria agli allievi il catechismo, le litanie e il rosario, e insegnò loro a «leggere in latino»; egli era inoltre responsabile della sorveglianza dei fanciulli e della loro educazione. Le punizioni corporali erano considerate strumenti educativi, anche il principe soleva amministrare personalmente ceffoni a suo figlio e il «giovane» Hans fu picchiato; al tempo stesso Schweinichen venne educato in tutte le «virtù nobiliari»[19]. Venne anche assunto al servizio del duca Federico III, il padre del giovane signore, che si trovava a Liegnitz in «custodia» presso suo figlio, il duca Enrico XI. La situazione di Federico III era caratterizzata dal fatto che Hans divenne il suo «cantiniere» e dovette occuparsi anche delle sue armi.

Raccontando del suo soggiorno a Liegnitz, Schweinichen si descrive come «un fanciullo» e «un bambino»; d'altro lato non si deve dimenticare che in quanto «giovane» servì il duca nella posizione più bassa che un «fanciullo nobile» potesse occupare all'inizio di una carriera nobiliare. Da questa prospettiva Schweinichen potè osservare il comportamento maschile: le bevute del suo signore, il suo atteggiamento verso la consorte nella camera da letto, la commistione di devozione e dissolutezza. Tali esperienze impressionarono Schweinichen anche più tardi, in occasione dei suoi brevi soggiorni a corte, per esempio nel 1563 in occasione del matrimonio della duchessa Catharina von Liegnitz con il duca Casimir zu Taschen:

«In quell'occasione mi ricordo che al mattino si portò via da tavola la duchessa Catharina in una seggiola; mentre veniva così trasportata, ma-

[19] Cfr. E. REIMANN, *Prinzenerziehung in Sachsen am Ausgang des 16. und im Anfange des 17. Jahrhunderts*, Dresden 1904.

dama incontrò la consorte di Balthasar Axleben, sua vecchia compagna di giochi, che si era sposata 14 giorni prima; la precettrice di corte chiese cosa fosse accaduto alla duchessa, e lasciò intendere qualcosa su quel che succedesse alla sposa il giorno delle nozze, e disse, in modo che io potessi udire: 'O monna Catharina, anche a me successe lo stesso la prima volta, ma questo non nuocerà al matrimonio; quando vi sarete abituata non chiederete più nulla'. Così la Duchessa venne consolata dalle giovani damigelle» (p. 19).

Cinque anni più tardi, quando non soltanto si «ricordava» come nel 1563, ma riassumeva già le proprie annotazioni in retrospettive annuali, Schweinichen ritornò ancora su questo tema: nel 1568 serviva come «giovane» allo sposalizio della duchessa Elena von Liegnitz con Sigmund Kurzbach nel palazzo di Liegnitz.

«Un evento devo raccontare, al quale ho assistito di persona. La prima sera, allorché sposa e sposo si furono coricati e le loro Principesche Signorie intesero andare a riposare, la sposa, alloggiata nella camera alta, emise un forte grido: 'O, Messer Sigmund, mio caro!', che ripetè più volte. In qualità di giovane da camera, aspettavo nella stanza di Sua Grazia il Duca, allorché la Duchessa, uditi gli strilli, mi ordinò di far luce, corse giù per lo stretto andito che portava all'ingresso posteriore della stanza da letto, battè alla porta e gridò: 'Messer Sigmund, siete impazzito, abbiate riguardo, credete di avere a che fare con una mandriana?' Ma messer Sigmund non se ne curò, fino a che tutto si tacque (ben s'intende la causa di questo silenzio); si ritirò quindi la Duchessa, dopo che tutto era tornato silenzioso. Al mattino presto la Duchessa rinfacciò a messer Kurzbach gli eventi della sera prima e gli domandò perché non avesse aperto. Messer Kurzbach rispose di non aver udito nulla, perché aveva corteggiato tutta la notte come un gallo cedrone, allorché diede una risata e si allontanò. Da allora in poi non si levò più nessun grido e le nozze furono trascorse lietamente» (pp. 26 s.).

Schweinichen riferisce anche di alcune esperienze personali con donne, il cui comportamento – la circostanza ad esempio che una ragazza gli si mostrasse nuda (p. 16) – egli, nella sua fanciullesca ingenuità, non era però in grado d'interpretare.

La vita di corte di Schweinichen durò solamente un anno e mezzo. Quando fu coinvolto in un intrigo, suo padre intervenne e lo riportò a Mertschütz con suo grande dispiacere. Indispettito fu anche in seguito, quando i suoi genitori rifiu-

tarono l'offerta del duca prussiano Albrecht di farlo educare alla corte di Königsberg insieme a suo figlio. Costretto dalla necessità, proseguì la sua istruzione scolastica dapprima presso lo scrivano locale, incominciò a interessarsi di amministrazione terriera, fu richiesto, come il padre, al servizio di corte a Liegnitz in occasione di festeggiamenti e prese parte a importanti viaggi del duca. La sua posizione non era più quella di un «fanciullo»: egli era divenuto un «giovane» che ora era al «servizio» soprattutto del padre, lo accompagnava nei suoi viaggi ed era da lui introdotto in diversi campi di attività.

Poiché Hans, in qualità di figlio non primogenito, non poteva essere designato erede del patrimonio paterno, il padre volle aprirgli altre possibilità professionali e lo inviò all'età di quattordici anni alla celebre scuola di Goldberg, dopo una preparazione di due anni presso il pastore di Mertschütz, Balthasar Thiene. Hans non nutriva grandi inclinazioni per lo studio, perché aveva ancora in testa la vita di corte e l'equitazione del suo soggiorno a Liegnitz, d'altro canto non mancò di fare progressi ed imparò ad esprimersi e ad argomentare in latino (p. 21). Con un'astuzia ottenne dal padre il suo pronto rientro a casa, una mossa di cui successivamente si pentì (p. 23). Sebbene il soggiorno a Goldberg fosse stato breve, Schweinichen lo descrive come una decisiva cesura tra l'infanzia e la giovinezza: egli venne infatti a contatto con un numeroso gruppo di coetanei, più di centoquaranta tra signori e nobili insieme a più di trecento altri studenti, che in parte si divertirono anche a giocargli brutti tiri. Solo, lontano dalla casa paterna, egli dovette venire a capo di queste ingiustizie e sviluppare un proprio senso di responsabilità. Altrettanto importanti furono a suo giudizio anche le funzioni sociali che gli vennero affidate in città: qui assunse per la prima volta un ruolo maschile, accompagnando le fanciulle nobili invitate a sposalizi cittadini.

Dopo il ritorno da Goldberg, nel 1567, il quindicenne Schweinichen si dedicò alla caccia, all'economia, si esercitò «nello scrivere in tedesco», copiò tutti gli scritti di suo padre e prese confidenza così non soltanto con lo stile di can-

celleria, ma anche con le funzioni d'ufficio: «Non trascorsi molto tempo nell'ozio, poiché ebbi da fare in ogni momento» (p. 24). Nello stesso tempo Schweinichen annota i suoi progressi nell'acquisizione delle virtù nobiliari: se nel 1564 durante il viaggio ad Ansbach in Franconia non aveva ancora avuto la forza, quale lanciere, di percorrere tutta la strada a cavallo, così da vedersi infine costretto a salire sulla carrozza del padre, un anno più tardi accompagnò il padre «a cavallo» (p. 21); passarono però ancora parecchi anni prima che egli potesse possedere un cavallo proprio. Ma già nel 1567 il padre gli fece dono della prima spada, «[regalo] che serberò sempre nella mia memoria» (p. 25)[20].

Si potrebbe pensare che con il possesso di una spada e con la sua destrezza nell'equitazione e nella caccia Schweinichen avesse raggiunto l'ideale della virilità cavalleresca. Per trovare il proprio posto nei ranghi della nobiltà terriera egli doveva ancora prendere posizione rispetto ai comportamenti maschili che lo avevano colpito in modo così persistente da bambino alla corte di Liegnitz: il bere smodato e la violenza nei confronti delle donne.

Schweinichen sottopose ad una revisione critica soprattutto le sue abitudini potorie. A questo riguardo virtù cristiane e virtù nobiliari collidevano: se per la sensibilità cristiana il bere smodato costituisce un peccato mortale e un vizio, la capacità di reggere l'alcool apparteneva allora alla quintessenza del concetto nobiliare di virilità. Nel memoriale degli anni che lo separano dalla sua maggiore età nel 1572 Schweinichen dà voce a questo dilemma. Per il 1567 riferisce: «A quell'epoca non avevo ancora bevuto vino, e mi mantenevo

[20] Schweinichen non racconta nulla sull'uso della spada. Il «Wild- und Rheingraf» Johann V (nato nel 1436) annota invece a proposito della sua partecipazione all'assedio di Besançon: «che a loro quattro sia tagliata la testa». H.-W. HERRMANN, *Autobiographische Aufzeichnungen des Wild- und Rheingrafen Johann V*, in E.-D. HEHL et al. (edd), *«Deus Qui Mutat Tempora». Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters. Festschrift für Alfons Becker zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag*, Sigmaringen 1987, pp. 335-353, qui p. 348. Devo questo riferimento a Karl-Heinz Spieß (Greifswald).

sobrio» (p. 25), vale a dire che aveva sì bevuto birra (p. 23), ma – precisa – «che io sappia non mi ubriacai mai con del vino» (p. 32). Nonostante entrambe le formulazioni tradiscano una costruzione retrospettiva, le prime riflessioni di Schweinichen su questo suo vizio sono senza dubbio da retrodatare a questi anni di gioventù. Non è possibile desumere esattamente quale parte abbiano avuto i moniti sul bere tematizzati negli scritti a carattere educativo, così come le istruzioni per una condotta di vita cristiana, che Schweinichen conosceva sicuramente dal tempo del suo soggiorno a Goldberg, dall'insegnamento presso il parroco di Mertschütz, dalle proprie letture e dalle prediche. Schweinichen descrive dettagliatamente solo la sua prima ubriacatura nel 1570: da allora in poi – annota – «divorai e trincai in loro compagnia a volte fino al cadere della notte o anche fino a notte fonda, così come essi solevano fare» (p. 34). Schweinichen intende riferirsi qui ai suoi giovani coetanei, nelle cui file era stato accolto e ai quali ora si sentiva di appartenere. E in effetti la sua capacità di reggere l'alcool gli procurò parecchio credito sia presso la nobiltà che tra i principi presso i quali prestava servizio[21].

I suoi approcci con l'altro sesso sono descritti in modo diverso. Sempre nell'anno 1570, quindi all'età di 18 anni, incominciò il suo interesse per le giovani donne, sì che – come confessa – avrebbe volentieri «preso moglie» (p. 32). A quanto pare annotò anche tutti i suoi *exploits* nel vicinato per incontrare delle ragazze (ad esempio p. 46) Riguardo ad un banchetto alla corte di Liegnitz il 27 agosto 1574, Schweinichen ricorda:

«La sera le Loro Grazie Principesche imbandirono un banchetto e dopo tavola si danzò tutta la notte. La musica era gradevole, il vino buono, le

[21] Sul bere cfr. S. PASTENACI, *Erzählform und Persönlichkeitsdarstellung*, cit., p. 178, nota 110; H. SPODE, *Alkohol und Zivilisation. Berauschung, Ernüchterung und Tischsitten in Deutschland bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1991; C. LUMME, *Höllenfleisch und Heiligtum. Der menschliche Körper im Spiegel autobiographischer Texte des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien 1996, p. 90.

ragazze belle e la compagnia confidenziale, anche il Signore partecipava all'allegria generale, per cui non vi erano né afflizione né preoccupazioni, bensì gioia e piacere sinceri. Se in questo periodo fossi caduto dal cielo, avrei voluto cadere su Liegnitz, nel salone delle dame, perché qui vi era quotidianamente gioia e piacere con cavalcate, corsa all'anello (*Ringrennen*)[22], musica, danza ed altri passatempi diffusi tra i giovani qual'ero anch'io» (p. 46).

Il suo primo grande amore lo incontrò nel 1573: «Quest'anno ho provato cosa sia l'amore, perché mi sono così tanto affezionato ad una ragazza da non poterne dormire. Ma non sono stato certo così impertinente da pretendere qualcosa da lei» (p. 37). Schweinichen traccia così una netta distinzione tra desiderio e amore; mentre nelle gozzoviglie aveva ceduto alla pressione dei suoi compagni cadendo preda di un tipico vizio maschile, nei suoi rapporti con l'altro sesso rispettò determinati confini. Certo attribuì grande importanza a figurare come un uomo molto desiderato, ma nel raccontare le molte relazioni amorose sottolineò sempre l'onestà del suo comportamento. Forse in questo ebbe una parte il ricordo delle scene di brutalità maschile nei confronti di donne, che aveva osservato da «bambino» e da «giovane». Forse si spiega così anche il suo interesse per le pratiche erotiche nell'incontro dei sessi, di cui durante i suoi viaggi fu spesso testimone: «a Lüneburg il giacere in buona fede di Junker e giovani donne, che, ancora vestiti, si coricano insieme» (pp. 38 s.), ad Augusta le danze in occasione delle feste patrizie nelle quali ballerini e ballerine possono «abbracciarsi» (p. 77)[23]. Schweinichen riferisce anche sulla sua prima notte di nozze con Margarethe Schellendorf nel 1581:

«Era stata proposta la camera delle rose da Sua Grazia il Duca, in questa passai la prima notte con piacere ed onore, ed essendo, al pari della sposa, del tutto vergine, ero come lei tutt'altro che audace» (p. 254).

[22] Letteralmente la «corsa dell'anello»: gioco cavalleresco diffuso soprattutto nel basso medioevo, che consisteva nel centrare o toccare un anello appeso con la punta della lancia.

[23] Altre interpretazioni del rapporto di Schweinichen con le donne si trovano in C. LUMME, *Höllenfleisch und Heiligtum*, cit., pp. 45-47.

Ironicamente prosegue:

«Sua Grazia la Duchessa e la signora Kurzbachin, insieme alla madre della sposa, mi condussero la sposa a letto, mi diedero una lezione su come avrei dovuto passare quietamente la notte, cosa che in effetti feci, a fronte anche della mia forte ubriacatura» (p. 255).

Schweinichen non è parco di dettagli sulla sua vita matrimoniale; una volta che i festeggiamenti di nozze, durati diversi giorni, ebbero finalmente termine e gli invitati ripartirono, Schweinichen «rimas[e] a Mertschütz per altri quattordici giorni, e fu[-] operoso e diligente, come succede ai giovani sposi» (p. 256).

Stando a quanto comunica il memoriale, Schweinichen riuscì effettivamente ad integrarsi nella nobiltà terriera fino al raggiungimento della maggiore età, che d'altra parte non ebbe come conseguenza una sostanziale modifica del suo *status*. Anche se non era più sottoposto alla *patria potestas* (p. 229), il giovane continuò a seguire le istruzioni del padre, che si preoccupò di vestirlo (p. 21) e tenne anche una registrazione di queste spese[24] (p. 23). Solo due anni più tardi, nel 1574, Schweinichen entrò al servizio del duca Enrico XI, che si fece carico della sua retribuzione e dei suoi abiti. L'emancipazione dal padre venne così a coincidere con il nuovo rapporto di obbedienza verso il duca, che d'altra parte concedeva al giovane una sfera di competenza e di responsabilità piuttosto ampia.

Il servizio presso il duca si trasformò in una specie di viaggio cavalleresco, anche se condotto con un po' di ritardo: nel 1575 Schweinichen lasciò la Slesia al seguito del duca e – se si eccettuano i rari soggiorni a casa – viaggiò quasi ininterrottamente per cinque anni attraversando la Polonia, la Boemia, l'Impero, i Paesi Bassi e parti della Francia, fino a che il suo signore, insignito nuovamente con il titolo di duca Enrico XI, potè fare nuovamente ritorno a Liegnitz. In qualità di precettore e cerimoniere di corte, Hans von Schwei-

[24] Sul valore semantico dell'abbigliamento: H. WUNDER, *Wie wird man ein Mann*, cit.

nichen aveva l'incarico di approvvigionare la corte in viaggio e soprattutto di procurarsi il denaro necessario allo scopo. Schweinichen descrive gli alti e bassi di questo periodo della propria vita, non nascondendo i propri meriti, ma non descrivendosi neppure come un «cavaliere senza macchia e senza paura»: se si parla di coraggio, allora si tratta del coraggio della disperazione. Il suo memoriale pone piuttosto l'accento su virtù quali impegno, ingegnosità, perseveranza, costanza e fedeltà, descrivendo il suo comportamento di allora con il concetto di «devoto», ovvero onesto[25]. Così facendo Schweinichen concepiva un'immagine di sé contrapposta a quella del suo signore, definendosi *ex negativo* rispetto al duca e negando ogni validità a uno stile di vita che d'altra parte egli stesso, in gran parte per libera scelta, aveva fatto proprio. Nonostante si sentisse vincolato alla fedeltà e all'obbedienza al duca (p. 226), assaporò tuttavia «il mondo alla rovescia» in occasione di un importante matrimonio ad Augusta, al quale il suo signore potè prendere parte solo travestito da suo servitore (p. 76). Nel corso degli anni crebbe in Schweinichen il desiderio di essere sciolto dall'obbligo del servizio ducale, per potersi dedicare ai propri affari di famiglia, in particolare ai problemi finanziari di suo padre, che, a causa di un credito che aveva dovuto contrarre per il duca, si era venuto a trovare in una situazione difficile (p. 34).

«Mentre io me la godevo in paesi stranieri, il mio caro signor padre si trovava in circostanze tutt'altro che tranquillizzanti, poiché a causa di debiti contratti dal duca Enrico egli si vedeva costretto, in qualità di suo garante e per volontà del Principe, a cedere la sua tenuta di Mertschütz a Christoph Schweinitz per la somma di 800 fiorini ungheresi: se la somma non fosse stata versata entro San Michele, Schweinitz avrebbe avuto il permesso di entrare in possesso della tenuta. Ciò costituì per mio padre una fonte di forte preoccupazione e, considerata la sua età, segnò l'inizio del suo deteriorarsi oltre che della rovina dei miei fratelli e sorelle» (p. 117).

[25] H. WUNDER, *«iusticia, Teutonice fromkeyt». Theologische Rechtfertigung und bürgerliche Rechtschaffenheit. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte eines theologischen Konzepts*, in B. MOELLER - S.E. BUCKWALTER (edd), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh 1998, pp. 307-332.

Dopo che il suo signore riprese dimora a Liegnitz, Schweinichen rimase dapprima ancora al suo servizio, perseguendo però in modo determinato i suoi piani di vita, che prevedevano principalmente un'esistenza indipendente come nobile di campagna e il matrimonio con la sua amata Margarethe Schellendorf, che durante tutti gli anni della sua assenza – nonostante buone possibilità di matrimonio – gli era rimasta fedele. Schweinichen formulò chiaramente questo duplice orientamento 'cristiano-nobiliare': la sposa doveva provenire da una famiglia non soltanto nobile, ma anche devota. Egli stesso tenne conto sia del consiglio dei suoi parenti di parte materna che del necessario consenso del duca. Il suo scopo fu però soprattutto di «mutare la mia condotta di vita, orientandola secondo la parola e i comandamenti di Dio». Per poter procedere in modo sicuro, Schweinichen si recò in chiesa al mattino del giorno di Natale del 1581:

«Poiché sposarla, oltre a rendermi felice, avrebbe coinciso con la volontà di Dio, così lo pregai che Egli parlasse al mio cuore, dicendomi se io dovessi chiedere la sua mano, e se la Sua volontà fosse di darmi in moglie la giovane Margaretha Schellendorf. Ora posso dire con sicurezza che durante la predica Dio parlò al mio cuore, e mi sussurrò nell'orecchio: 'prendi con te il duca e chiedi la mano della giovane ed esci con la slitta; se però all'alba non sarai di ritorno, la giovane non ti sarà concessa'».

Quest'ordine divino Schweinichen lo ricevette anche la notte successiva, cosicché al mattino seguente potè infine chiedere la mano della ragazza (pp. 247 s.). Schweinichen non era affatto certo del suo successo: tremava al pensiero che i concorrenti avrebbero potuto portargli via la giovane e prendere il suo posto, recando grave danno al suo onore maschile. Fino alla fine mise in conto il rischio di un rifiuto e prese anche delle contromisure per far fronte a questa eventualità.

Liberarsi dal vincolo del servizio ducale fu più difficile. Se alla fine riuscì, fu solo perché Schweinichen convinse il duca Enrico, nel frattempo prigioniero a Praga, che in tali circostanze un cerimoniere di corte non gli era indispensabile. Così, dopo aver mietuto nuovamente grande successo come mediatore nella guerra di Liegnitz tra i due principi fratelli, Schweinichen potè finalmente iniziare la vita indipendente

di un nobile di campagna nella tenuta di Mertschütz insieme alla «cara moglie». Dopo lo scioglimento dalla dipendenza dal padre, Schweinichen si era affrancato anche dal servizio ducale ed era divenuto così «signore di se stesso», una posizione nella quale la prassi esistenziale si coniugava con ruoli e modelli di vita. In questa svolta Schweinichen vide di certo avverata la prima parte della predizione di un vecchio monaco, che nel 1576 a Colonia aveva formulato il suo «quadro astrale»:

«Innanzitutto, se avessi superato i 30 anni di età, Dio mi avrebbe innalzato al governo di altri uomini e concesso sicuramente il mio pezzo di pane, poiché avrei goduto della clemenza di grandi signori e del loro aiuto» (p. 118).

3. *'Vita da uomo': la virilità come costruzione*

Senza dubbio Schweinichen condusse la vita di un figlio del suo tempo. Il suo memoriale cristallizza nella forma dell'autoritratto la molteplicità delle dimensioni storico-esistenziali attraverso la costruzione di una soggettività ricordante. Schweinichen commenta a posteriori la sequenza degli avvenimenti da lui scelta, non tralasciando tuttavia riferimenti a quelle prospettive ed idee della sua gioventù da cui più tardi prese le distanze. La ricerca di elementi strutturanti l'articolazione testuale ha reso riconoscibili alcune linee direttrici che assumono una grande rilevanza nella vita di Schweinichen «da se medesimo descritta».

In qualità di nobile egli percorse tutte le stazioni di un'educazione all'insegna delle virtù nobiliari, a partire dallo stato di «giovane», passando per quello di «giovane ragazzo» fino a quello di «Junker», e condusse in seguito alla corte di Liegnitz una vita ricca di vicissitudini. Il modello di vita nobiliare cui Schweinichen s'ispira nella rappresentazione dei propri destini era orientato a una corrispondente concezione della mascolinità, che attribuiva grande importanza alla forza fisica e al dominio del proprio corpo nel cavalcare, nel maneggiare le armi, nella destrezza del cacciare e, non

da ultimo, nella grazia della danza. Un secondo principio di rilevanza strutturale che risulta riconoscibile nell'autorappresentazione di Schweinichen è riconducibile all'esigenza di conciliare la propria professione di fede cristiana con l'*ars vivendi* nobiliare. Poiché il bere smodato e la violenza erano considerati manifestazioni di virilità sia a corte che negli ambienti della nobiltà terriera, Schweinichen si vide al centro di un conflitto di norme pericoloso per la sua identità, divisa così tra onore nobiliare, onore virile e virtù religiosa.

Dei vizi virili solamente il bere rappresentò per Schweinichen un problema destinato a perdurare per tutta la sua vita. Nel memoriale egli riportò la data esatta della sua prima ubriacatura; ciò permette di supporre che negli appunti egli abbia sempre annotato le sue abitudini a riguardo, al più tardi a partire da questa data. Per quanto riguarda il suo rapporto con l'altro sesso, invece, Schweinichen si differenziava notevolmente rispetto ai modelli di comportamento diffusi nel suo ambiente. Benché amasse molto le donne, non vedeva alcuna ragione per mettere in mostra la propria mascolinità; diede ugualmente prova di «forza virile» dimostrandosi capace di autocontrollo.

Il tema della violenza però si ripresenta con altre sfaccettature: alla corte di Liegnitz Schweinichen si descrive infatti come un fanciullo molto litigioso; già a Goldberg, però, preferì lasciare che altri litigassero al suo posto. Negli anni seguenti della sua vita il litigio e la spacconata[26] tra giovani rivestirono ancora una certa importanza (nonostante nel memoriale egli amasse descriversi come una persona piuttosto riservata [p. 34]), e in effetti più tardi Schweinichen si dimostrò un combattivo difensore del suo «onore nobiliare». Durante il suo servizio ducale, tuttavia, egli si mise in luce soprattutto per le sue capacità di mediazione, avrebbe addirittura riconciliato il duca e la duchessa, quando il duca violò mortalmente l'onore di lei schiaffeggiandola in presenza di Schwei-

[26] Il termine tedesco è «Unfläter»; cfr. J. e W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, 24, 1936, ristampa dell'edizione München 1984, alla voce «Unfläterei», p. 556.

nichen. In situazioni di pericolo Schweinichen dimostrò «coraggio virile», non tanto a motivo delle sue qualità di soldato quanto per la ponderatezza del suo agire: egli si conquistò così un'identità maschile come mediatore non solo al servizio del duca, bensì anche nell'ambito della società nobiliare. Un tale codice di condotta, che corrispondeva alla pretesa capacità cristiana di rappacificare, trovava però anche una particolare rispondenza nei suoi propositi di vita[27]; non da ultimo dev'essere ricordato che Schweinichen si trovò spesso a dover agire non da una posizione di forza bensì di svantaggio, circostanza che la stilizzazione operata dal memoriale innalza a virtù.

Da quanto detto risulta evidente la multiformità caratterizzante la riformulazione schweinichiana del modello di virilità codificato. In questo ebbero una parte importante figure di identificazione e modelli antagonistici, spesso proprio nella dimensione maschile, per esempio nel contrapporsi di Schweinichen a concorrenti o nemici. Come esempio possiamo ricostruire brevemente il rapporto di Schweinichen con il padre, una figura che per lui implicava orientamento, presa di distanza e identificazione. La figura paterna era incaricata dell'educazione del figlio nelle «virtù nobiliari», così come del suo avviamento all'economia agricola e alla prassi amministrativa. Il concetto guida in questo rapporto era l'«obbedienza»: l'obbedienza che il bambino tributava al padre e alla madre diveniva successivamente l'obbedienza del figlio nei confronti del padre e del giovane verso il «signor padre». Dopo tutto Schweinichen si rivelò un «bambino ubbidiente»; disobbedì al volere paterno solo quando si rifiutò di completare la sua formazione a Goldberg, una disobbedienza per la quale in seguito ebbe motivo di rammarico per i suoi effetti negativi sulla sua carriera. Il comandamento dell'obbedienza non era in netta contraddizione con la virilità, anzi, rappresentava il passo indispensabile per poter un

[27] S. PASTENACI, *Erzählform und Persönlichkeitsdarstellung*, cit., p. 183, lo giudica invece un allontanamento dall'attività militare, considerando il comportamento di Schweinichen un «atteggiamento tipicamente borghese».

giorno dare ordini a propria volta, come proprietario terriero, funzionario amministrativo di ceto nobile o come marito. Il concetto di obbedienza, che aveva un ruolo centrale nella codificazione del rapporto tra uomo e donna, deve quindi essere preso in considerazione anche nel caso di una disparità di potere tra uomini. Da questo punto di vista il rapporto generazionale si carica di un'estrema ambivalenza. Schweinichen racconta solo di un conflitto di una certa importanza, quello già ricordato sulla frequenza scolastica. Tuttavia il padre, che per lunghi anni l'aveva preparato alla condotta nobiliare e a questo riguardo fu il suo grande modello, rappresentò per lui anche una sorta di sfida, esigendo aiuto dal figlio nel lavoro, ma negandogli al tempo stesso una sua sfera di autonomia. La formulazione del rapporto tra padre e figlio nei termini di «giovane» e «signor padre» tematizza a questo punto molto più che una semplice differenza generazionale, mettendo in risalto una presa di distanza e una relativizzazione da parte del figlio dell'iniziale rapporto d'intimità familiare. Il distacco dalla figura paterna costituì per Schweinichen d'altro lato la premessa per una successiva identificazione con il padre, di cui per molti aspetti divenne il successore, assumendone il ruolo nei confronti dei fratelli e delle sorelle. Con questo ben si accorda la circostanza che nel memoriale fratelli e sorelle vengono ricordati solo di rado e il rapporto con loro acquista un contorno più chiaro solo dal momento in cui Schweinichen si crea una posizione a corte e – in virtù delle sue nuove conoscenze, esperienze e relazioni – interviene per mettere ordine nelle problematiche condizioni finanziarie della famiglia, al fine di – così Schweinichen – «salvare l'onore e il buon nome di mio padre» (p. 146).

Il pluriennale rapporto di obbedienza nei confronti del duca Enrico è descritto in termini completamente diversi. È per il duca che Schweinichen, in qualità di «suddito e servitore fedele ed ubbidiente» (p. 226), ha intrapreso tutto ciò che era nelle sue possibilità, persino scontrandosi con le sue stesse convinzioni – non ricevendo tra l'altro il plauso meritato. Nel duca Schweinichen non riconosce affatto un

modello: il suo governo e la sua condotta di vita appaiono come il capovolgimento di una gestione oculata del potere, per non parlare dei suoi vizi maschili.

I rapporti di Schweinichen con il sesso femminile stavano naturalmente sotto tutt'altra luce, ma non per questo erano inferiori quanto a complessità. Al primo posto va nominata la madre, per la quale Schweinichen rappresentava il primogenito e il «caro Hänselein» (p. 30). Quando Hans aveva 17 anni la madre morì, ed egli la pianse sinceramente (p. 31). Nel memoriale, tuttavia, Schweinichen tende a prendere le distanze dalla figura materna, come ad esempio in un episodio avvenuto all'incirca nell'anno 1561. La madre aveva incaricato Hans di custodire le oche. Un giorno questi non seppe far di meglio che spalancare il becco a tutte le oche con piccoli legnetti, per cui i poveri animali sarebbero morti di sete se la madre non fosse intervenuta a salvarli. Dopo un'adeguata punizione la madre gli affidò l'incarico di raccogliere le uova, dandogli in cambio una piccola somma di denaro, con la quale Hans si comperò delle biglie. Questa «marachella» è certamente più che solo un aneddoto, del genere che molti autori inseriscono nelle loro autobiografie[28]. È evidente che il ragazzo non s'identificava con il lavoro che svolgeva per la madre e non voleva assumersi alcuna responsabilità per gli animali affidatigli, sebbene fosse a conoscenza del valore che essi rappresentavano per la famiglia. Custodire le oche era considerato un lavoro di poco conto, se non addirittura un'occupazione da ragazze; è possibile che Hans ritenesse un tale lavoro incompatibile con la sua nuova condizione di scolaro. Questa circostanza può essere stata riconosciuta anche dalla madre, che gli affidò quindi un compito che non era più gratuito, bensì per il quale il ragazzo fu ricompensato.

La presa di distanza dalla madre, qui esemplificata sulla base di un aneddoto, viene in seguito esplicitata da un ulteriore passo: qui Schweinichen commenta il rifiuto opposto dalla

[28] Cfr. H. WUNDER, *Wie wird man ein Mann*, cit., pp. 127-129.

madre a un trasferimento del giovane, allora undicenne (1563), alla corte del duca Albrecht di Prussia, per studiare insieme al «giovin signore» (p. 18).

«Come però succede spesso ai bambini buoni, da cui le madri non si distaccano volentieri, bensì preferiscono averli tutto il tempo presso di sé, qualsiasi cosa debbano imparare, così successe anche nel mio caso: ... mia madre esortò il mio signor padre a non mandarmi a studiare lontano da casa; egli si lasciò persuadere e mi tenne a casa: così, a causa dell'indole benevola dei miei genitori, fu tacitamente posto un freno alla fortuna che Dio mi avrebbe senza dubbio concesso, se avessi proseguito i miei studi in tal luogo» (p. 18).

In definitiva, Hans attribuisce ad entrambi i genitori – anche al padre, reo di mancanza di fermezza nei confronti delle preghiere della giovane moglie – la responsabilità per l'occasione perduta, anche se in realtà era la madre a non voler rinunciare al suo prediletto figliolo, che il duca era peraltro intenzionato ad educare come il proprio figlio. Schweinichen si consola riconducendo la decisione alla volontà di Dio: stereotipi di questo tipo erano funzionali a giustificare la propria rassegnazione di fronte al volere dei genitori. La morte prematura della madre non gli permise la formulazione di un giudizio più differenziato nei suoi confronti.

Nei suoi incontri con l'altro sesso non si delinea tanto l'intenzione di limitarsi, quanto di essere riconosciuto nella propria virilità. Schweinichen viene introdotto ai rituali della mascolinità dagli «Junker» e dalle giovani che primeggiavano nelle numerose e prolisse cerimonie della nobiltà terriera (battesimi, matrimoni, funerali, feste patronali). Il salone delle dame a Liegnitz gli sembrò infine un luogo celestiale per l'incontro tra i due sessi. In queste circostanze non era in gioco solamente la sua accettazione come innamorato, bensì, innanzitutto, anche come possibile consorte. Durante i suoi anni di noviziato, Schweinichen non nutrì alcun desiderio di sposarsi, e reagì stizzito ai tentativi delle sue innamorate o delle loro madri d'indurlo al matrimonio, in parte facendo ricorso anche a mezzi fraudolenti. In questi casi egli si difese servendosi di giudizi stereotipati sulle donne. Dopo

aver preso la decisione di unirsi in matrimonio ed essersi sposato, Schweinichen descrive la relazione che lo lega alla propria moglie, il suo «Maurauschlein», nei termini di un rapporto di fiducia (ad esempio p. 276).

Il memoriale di Hans von Schweinichen permette di comprendere non poco sulla costruzione di una «vita maschile». La documentazione di una singola esistenza, che a prima vista sembrava offrire una prospettiva di analisi piuttosto ristretta, si è rivelata talmente ricca da impedirne una rielaborazione sistematica, seppure approssimativa. Non è infatti solo la vita di Schweinichen, bensì anche il suo intrecciarsi con altre *vitae* maschili, a costituire il centro focale della rappresentazione; sebbene queste emergano solo in modo frammentario e non vengano descritte con la stessa ricchezza di dettagli, esse concorrono nondimeno a definire l'universo esistenziale di un membro della bassa nobiltà nella seconda metà del XVI secolo. Nei suoi primi anni di vita, per i quali non poté ricorrere ai propri ricordi e dovette invece basarsi sulle informazioni ricevute dai propri genitori, questi rapporti con altri nobili non ebbero grande importanza, mentre sicuramente l'acquistarono a partire dalla sua pre-adolescenza, con il soggiorno alla corte di Liegnitz.

Nella mia analisi è emersa chiaramente la funzione strutturale che nella sua autobiografia Schweinichen affida al ceto e alla confessione. Mentre la pubblica professione di fede nel cristianesimo luterano è diffusamente documentata, ad esempio dalle cronache cittadine, nel memoriale di Schweinichen si diviene testimoni dei suoi sforzi tesi alla realizzazione di una prassi di vita cristiana. Tuttavia egli fu colpito anche dalla funzionalizzazione della confessione: suo padre rifiutò una generosa offerta da parte del vescovo di Breslavia riguardante la formazione del figlio, perché il vescovo si aspettava in cambio che Hans entrasse successivamente al suo servizio, vale a dire nel partito cattolico – un'offerta ricordata nel memoriale di Schweinichen come un'ulteriore occasione persa in vista di una futura carriera. Lo straordinario significato della confessione si esprime in modo ancora più chiaro nella biografia del duca Enrico XI composta

da Schweinichen: la ferma professione di fede luterana di Enrico XI di fronte all'imperatore è un tratto che Schweinichen non finisce mai di sottolineare e che compensa ai suoi occhi gli aspetti meno felici di un rapporto signore/servitore alquanto variegato[29].

A questo proposito potrebbe rivelarsi di qualche aiuto la ricostruzione dell'ancora nebulosa genesi del testo in esame, redatto senza dubbio in stadi successivi. Indice della crescente importanza dell'elemento religioso è innanzitutto la lunga «preghiera quotidiana», che egli compose nel 1591 dopo la sua retrospettiva annuale e con la quale concluse il secondo libro del suo memoriale. Tra le motivazioni, oltre a malattie e delusioni personali, dev'essere considerata anche la situazione politica nel ducato, che si trovava sempre più esposto alla pressione controriformistica dell'imperatore e del re di Boemia: tale situazione si ripercosse negativamente anche sull'attività ufficiale di Schweinichen sia in campagna che nelle sue missioni nell'impero.

Il memoriale appare come un'autorappresentazione strutturata retrospettivamente, nella quale la confessione personale, ma anche la costruzione della mascolinità e dell'identità maschile si articolano sulla base del vocabolario confessionale del cristianesimo. Questo forte orientamento confessionale venne però armonizzato con altre forme di «conforto esistenziale»; così, nel 1576 Schweinichen si fece fare l'oroscopo – per di più da un monaco – di cui potè confermare la validità sia riguardo alla vita passata che a quella futura. Ovviamente Schweinichen non trovò una spiegazione per le malattie e le molteplici difficoltà, che in certi anni dovette affrontare, solamente nei propri peccati, ma si rifece anche alle correnti spiegazioni climateriche[30] (pp. 1514 s.).

[29] H. OESTERLEY, *Denkwürdigkeiten*, cit., pp. XII s.

[30] Cfr. a questo proposito anche B. BEI DER WIEDEN (ed), *Leben im 16. Jahrhundert. Lebenslauf und Lieder des Hauptmanns Georg Niege*, Berlin 1996; K. VON GREYERZ, *Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen - Zürich 1990.

Schweinichen si definisce «uomo di corte», tuttavia non fu cortigiano nel senso di Castiglione[31]. Pur non essendo privo di istruzione e conoscenza delle «virtù nobiliari», Schweinichen si stilizzò come «uomo semplice», leale, onesto e «devoto», del tutto vincolato all'antropologia cristiana. Se nella costruzione discorsiva erudita del cortigiano, quale la si legge nell'opera di Castiglione, si cela al tempo stesso il disegno di una nuova umanità, nell'abbozzo autobiografico cristiano-nobiliare di Schweinichen diviene centrale la questione di una prassi di vita cristiana. Sotto l'aspetto della ricezione e del rinnovamento delle tradizioni culturali umanistiche, il disegno di Castiglione può apparire di più ampia portata; d'altra parte il concetto di «devozione» di Schweinichen, con i suoi tratti interclassisti, sfocia nella «società borghese», nella quale i confini corporativi dovevano divenire obsoleti.

[31] D. SCHÜMER, *Der Höfling. Eine semiotische Existenz*, cit.

La fanciulla e la clessidra

Nota sulla periodizzazione della vita femminile nelle società preindustriali

di *Silvana Seidel Menchi*

1. *Il problema*

A introdurre questa nota valga la testimonianza di una scrittrice tedesca contemporanea, Irmtraud Morgner. In *Amanda: Ein Hexenroman* (1983) la protagonista, Vilna, disegna questo progetto di vita:

«Fino ai 40 anni tu ti posticipi, tu rinvii te stessa. Avevo 24 anni quando mi feci questo discorso, con tre figli sani, due aborti. Ma non fu un discorso: fu una decisione, la mia. Me ne ricordo come se fosse successo oggi. Fu a Lipsia, in una lezione di storia della filosofia. Il professore parlava di Hegel, e io non riuscivo a togliermi dalla testa le scarpe dei bambini e l'idraulico ... Così, su Hegel, decisi: entro i 40 anni volto pagina e chiudo ... Chiudo con la prima vita, naturalmente, quella nella quale ho dovuto scontare il debito che la storia e la consuetudine mi hanno addossato. Specializzazione: la prima vita mi ha specializzato nel servizio degli altri e nella rinuncia. La seconda appartiene a me e alla scienza»[1].

Testimone attendibile della società tedesca orientale e portabandiera del femminismo duro degli anni '70, Irmtraud Morgner ci dice che nella Repubblica Democratica Tedesca era possibile, o almeno pensabile, una gestione bipartita della

A Cecilia Cristellon, Oscar Di Simplicio, Pierre Antoine Fabre, Giacomo Francini, Gaetano Greco, Pierroberto Scaramella e Heide Wunder sono debitrice di preziosi suggerimenti e di concreto aiuto nella stesura di questo contributo. Un particolare ringraziamento a Helga Kaiser Minn per la sua generosa collaborazione nella parte figurativa.

[1] I. MORGNER, *Amanda. Ein Hexenroman*, Darmstadt - Neuwied 1983, p. 190 (traduzione interpretativa di chi scrive).

vita femminile, anzi una vera e propria ripartizione del tempo biografico in due vite da vivere in successione: la prima radicata nella sfera tradizionale della vita familiare e affettiva, assorbita dal ruolo scontato della riproduzione, la seconda consacrata alla costruzione dell'identità personale, al dispiegamento dell'io nella sfera della cultura, alla professionalità autonoma in campi di competenza tradizionalmente maschile. I 40 anni segnano la cesura fra le due vite. La mappa di vita che si intravede dietro questo progetto biografico romanzato è da considerarsi come sintomatica delle attese che la società della Repubblica Democratica Tedesca in quegli anni alimentava, forse anche delle sperimentazioni che incoraggiava, nelle donne e fra le donne. Le società occidentali contemporanee non incoraggiano progettazioni analoghe: i calendari di vita, rigorosamente monolitici, che sottendono le carriere professionali qualificate, in particolare le carriere accademiche, non ammettono posticipazioni della specializzazione né pianificazioni di più vite in successione. La testimonianza letteraria consegnata a *Amanda* evidenzia il fatto che la scansione della vita è una variabile socio-culturale, che variamente condiziona, nelle diverse società, la costruzione degli itinerari personali.

Nell'ambito delle scienze sociali la duplice tematica a) della scansione e configurazione della vita femminile nei diversi contesti sociali, b) del modo in cui queste diverse configurazioni condizionano le biografie individuali, ha promosso e alimentato una corrente di studi ormai consolidata. L'istrumentario concettuale e lessicale che la sociologia del corso di vita ha messo a punto, soprattutto a partire dagli anni Settanta, si è dimostrato – nelle sue ramificazioni e applicazioni internazionali – di dibattuta ma produttiva funzionalità[2]. Fra gli enunciati che la sociologia delle età ha messo in circolazione, uno ha ormai assunto lo statuto di assioma: l'enunciato che i passaggi naturali i quali stanno alla base del corso di vita – nascita e morte, maturità sessuale e invec-

[2] L. ROSENMAYR (ed), *Die menschlichen Lebensalter*, München - Zürich 1978; B.L. NEUGARTEN - J.W. MOORE, *The Changing Age-Status System*, in B.L. NEUGARTEN (ed), *Middle Age and Aging*, Chicago 1978, pp. 2-21,

chiamento – lungi dall'essere dati di natura, sono variabili biologiche suscettibili di interpretazioni e di configurazioni socio-culturali assai divergenti[3].

La proiezione storiografica del discorso sociologico sul corso della vita è stata discontinua[4]. Se i passaggi naturali che scandiscono questo corso – tassi di natalità e di mortalità, aspettativa di vita, età del matrimonio, durata media del matrimonio, età della prima maternità, ritmi riproduttivi, ecc. – e gli slittamenti che tali passaggi hanno subito nelle diverse società sono stati fra i temi più fecondi della storia sociale nell'ultimo mezzo secolo, il tema delle età della vita è stato invece recepito in maniera parziale, limitatamente alle due età estreme, l'infanzia e la vecchiaia[5]. La questione cruciale della percezione e della rappresentazione che uomini e donne avevano dei ruoli di età, e della proiezione di questi ruoli sul piano dei simboli strutturanti la vita di relazione, non ha prodotto risposte storiografiche adeguate. La persistenza di una visione astorica, o infrastorica, del tempo della vita, inteso come espressione di potenzialità biologicamente determinate[6], è particolarmente percepibile nell'ambito della storia delle donne. Quanto più inesorabile è il condizionamento che il fattore tempo esercitò, ed esercita,

trad. it. in C. SARACENO (ed), *Età e corso della vita*, Bologna 1986, pp. 99-122; C. SARACENO (ed), *Età e corso della vita*, cit.

[3] B.L. NEUGARTEN - J.W. MOORE, *The Changing Age-Status System*, cit., pp. 2-21.

[4] L'abbondante letteratura storiografica, parzialmente indicata nella nota 10, illustra le teorie sul corso della vita e passa in rassegna l'iconografia ad esse connessa; in che misura queste teorie incidessero sull'esperienza vissuta non rientra fra i problemi ivi affrontati.

[5] K. ARNOLD, *Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance*, Paderborn 1980; G. MINOIS, *Histoire de la vieillesse en Occident de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 1987, qui cit. nella trad. it. *Storia della vecchiaia dall'antichità al Rinascimento*, Roma - Bari 1988; P. BORSCHEID, *Geschichte des Alters*, München 1989; I. STAHLMANN - K. ARNOLD - B. BASTL, *Lebensalter*, in P. DINZELBACHER (ed), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart 1993, pp. 208-230 (e bibliografia ivi elencata).

[6] C. SARACENO, *Invecchiare: la sociologia dell'età e del corso della vita*, in «Memoria. Rivista di storia delle donne», VI, 1986, 1, pp. 5-20.

sull'autocoscienza femminile, sull'immagine che le donne hanno di sé e sulla loro forza di plasmare il futuro, tanto più sorprendente è la mancanza di un discorso storiografico specifico sui ruoli di età e sull'influsso che tali ruoli esercitarono sulla costruzione delle biografie femminili. Proprio la stretta connessione che esiste fra i ruoli di età e l'identità sessuale, e il loro costante interagire, stimola a superare i determinismi e le rigidezze dell'età biologica e a sottoporre i ruoli di età alla stessa opera di analisi, alla quale la storiografia ha sottoposto e sta sottoponendo i ruoli sessuali[7].

Come documento della visione biologicamente determinata della parabola vitale femminile valga la sequenza delle età tramandatoci da un giurista piemontese del primo Cinquecento, Giovanni Nevizano.

«Vi sono alcuni che enumerano gli esercizi femminili ripartendoli per età della donna, di 7 anni in 7 anni. Nei primi 7 anni è mezzana, perché la madre si serve di lei, bambina e incapace di malizia, per mandare a chiamare l'amante. Nei 7 anni successivi è vergine. Fra i 14 e i 21 anni è preda d'amore. Nei 7 anni successivi – dai 21 ai 28 – è meretrice. Fra i 28 e i 35 anni è giovenca o porca. Nel settennio che segue è di nuovo mezzana. Fra i 42 e i 49 anni è rigattiera. Fra i 49 e i 56 anni va a mendicare vino con l'orcio. Nei 7 anni successivi diventa strega. Finisce bruciata»[8].

Troviamo questa testimonianza nella *Sylva nuptialis*, una *summa* di diritto matrimoniale che Giovanni Nevizano redasse fra il 1520 e il 1526. Ricollocato nel suo contesto, il calen-

[7] Vedi i contributi di H. Wunder e K.E. Sorensen Zapalac in questo volume.

[8] *Clarissimi iurisconsulti d. Joan. de Nevizanis civis Asten. Sylva nuptialis* (d'ora in poi G. NEVIZANO, *Sylva*), Impressa Lugduni per Joannem Moylin alias de Cambray, 1526, f. XX<X>VIIr-v.: «Sunt enim qui enumerant septem mulierum proprietates: sanctas videlicet in ecclesia, angelos in accessu, demones in domo, bubones in fenestra, pichas in porta, capras in horto, fetorem in lecto. Alii enumerant per etates singulo septennio quod exerceat femina. Primo ergo septennio quod est lena, id est quia mater per eam, cum sit infantula, nec exinde concipere maliciam posset, mittit vocatum amasium. Secundo septennio est virgo. Tertio est philocapta. Quarto septennio est meretrix. Quinto est iuvenca seu porca. Sexto iterum lena. Septimo revenditrix. Octavo septennio mendicat cum dolio ad vinum. Nono septennio efficitur strigha, et tandem comburitur».

dario per ebdomadi qui proposto risulta un'emanazione di quel secolare filone di misoginia, la quale trovò nella *Querelle des femmes* il suo climax e che l'omnivoro, curiosissimo, aggiornatissimo Nevizano ampiamente riecheggia, senza peraltro sottoscriverla. Smussati gli spigoli della misoginia di prammatica, questa mappa di vita cinquecentesca risulta una variante di quella scansione della biografia femminile in base al processo d'invecchiamento, alla quale la fissità dei ritmi biologici conferisce un carattere infrastorico. Scontata come il ritmo delle stagioni, la biografia della donna coincide con la parabola del suo corpo, l'operare femminile è la gestione della corporeità nelle sue diverse fasi. Verginità o innamoramento non sono stadi di esperienza o condizioni psicosomatiche, ma 'esercizi' o servizi, immutabili come le leggi di natura, che la donna rende alla specie. La gestione in attivo del corpo femminile culmina all'età di 28 anni e si esaurisce all'età di 35. A partire da quell'età l'esercizio o maneggio del corpo diventa passivo. La parabola discendente che allora s'innesta precipita rapidamente la donna – che non sia protetta da una condizione sociale privilegiata – nella marginalizzazione professionale (rigatteria), nel vizio (ubriachezza), nella criminalità antisociale (stregoneria), nell'ostracismo e nella rovina.

L'accostamento delle due testimonianze sopra citate è istruttivo in ragione della loro convergenza. Quattro secoli e mezzo di storia, costellati di rivoluzioni sociali, politiche e di costume, ivi compresa la rivoluzione femminista degli anni Settanta, non hanno apportato mutamenti in fatto di specializzazione muliebre. La donna del secolo XX declinante è specializzata nell'esercizio della corporeità e nella gestione delle funzioni sessuale e riproduttiva come la donna del secolo XVI incipiente. Neanche la durata di questo esercizio è mutata in modo sostanziale: il punto d'arrivo è slittato dai 35 ai 40 anni, ma i 40 anni figurano, nella citazione d'apertura, come termine ultimo, entro il quale la specializzazione riproduttiva chiude la sua stagione.

L'accostamento delle due testimonianze è però istruttivo anche in ragione della loro divergenza. Messa a contrasto con

la visione rigidamente biologica del tempo della vita, la testimonianza di Irmtraud Morgner schiude all'immaginazione l'orizzonte del possibile: il tempo femminile, sciolto dalla funzione riproduttiva, o sottratto a essa, diventa terreno di costruzione per l'inventiva sociale, o materiale da plasmare per la progettazione biografica individuale[9]. Il progetto della doppia vita delineato da Irmtraud Morgner e l'assunzione della svolta dei 40 anni come data di nascita professionale individuano uno dei molteplici modelli di configurazione possibile del tempo femminile – uno solo dei modelli ai quali un orientamento politico o una convenzione sociale può dare spessore di concretezza. Nella ricognizione dell'orizzonte del possibile – anche questa conclusione emerge dall'accostamento delle due citazioni soprastanti – le donne assumono un ruolo pionieristico: è la loro conoscenza di sé che pilota il processo di riconfigurazione del calendario biografico, è la loro esperienza vissuta che filtra le varianti del possibile e seleziona le configurazioni praticabili del tempo, preservando l'inventiva sociale dal pericolo di sconfinare nell'astrattezza dell'utopia. È significativo che nel modello qui proposto da Morgner la vita familiare e la vita professionale – le due vite in concorrenza – non si presentino come alternative, ma come successive, non siano un *aut-aut*, ma un *ante-post*.

Fra il determinismo della periodizzazione biologica e la variegata potenzialità dei calendari futuribili, immaginati o immaginabili, si apre l'ampio campo di esplorazione dei calendari sociali della vita femminile elaborati in passato da culture diverse in risposta a diversi bisogni. Individuare alcuni di questi calendari socialmente normati, coglierne le caratteristiche, e reperire qualche testimonianza sulla percezione che le donne ebbero delle scansioni temporali che normavano la loro vita, sono gli obiettivi di un progetto d'indagine – rivelatosi di difficile realizzazione –, del quale questa nota anticipa qualche frammento.

[9] L. ROSENMAYR, *Vorwort*, in L. ROSENMAYR (ed), *Die menschlichen Lebensalter*, cit., pp. 7-20, in particolare pp. 12, 18 s.

2. *Mappe di vita*

Il tema della scansione della vita femminile nelle società di antico regime pone lo storico davanti al problema preliminare dell'individuazione delle fonti. Le fonti scritte – per esempio le fonti normative – rispondono in modo frammentario o laconico alle domande connesse a quel tema. Risposte articolate e diversificate vengono invece dalle arti figurative, nonché dalla produzione letteraria alla quale le arti figurative si ispirano. Il tema convenzionalmente indicato come «le età della vita» produsse nel repertorio iconografico del medioevo e dell'età moderna una ricca gamma d'interpretazioni e di variazioni che, per la loro stessa abbondanza, hanno posto la ricerca di fronte a considerevoli problemi di catalogazione, di ordinamento, di collegamento[10].

La letteratura e l'iconografia medievale e moderna attestano l'esistenza di almeno 7 diverse mappe della vita. Il numero delle età che tali mappe codificano oscilla da 3 a 12, con varianti che salgono fino a 16 età e oltre. Le più longeve e meglio documentate fra queste interpretazioni prevedono la ripartizione della vita in 3, in 4, in 6, in 7 e in 10 età. Le basi teoriche sulle quali le ripartizioni si fondano sono complesse e poliedriche. Come premessa per la comprensione del discorso che segue, elencherò sommariamente le teorie più influenti che sottostanno alle periodizzazioni più persistenti e ampiamente diffuse.

[10] E. SEARS, *The Ages of Man. Medieval Interpretations of the Life Cycle*, Princeton 1986; J.A. BURROW, *The Ages of Man. A Study in Medieval Writing and Thought*, Oxford 1986; M.E. GOODICH, *From Birth to Old Age. The Human Life Cycle in Medieval Thought, 1250-1350*, Lanham - New York - London 1989; H. DUBOIS - M. ZINK (edd), *Les âges de la vie au Moyen Age*, Actes du colloque du Département d'Etudes Médiévales de l'Université de Paris-Sorbonne et de l'Université Friedrich-Wilhelm de Bonn, Provins, 16-17 mars 1990, Paris 1992; I. STAHLMANN - K. ARNOLD - B. BASTL, *Lebensalter*, cit.; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis. Lebensalterdarstellungen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Dissertation, Philosophische Fakultät, Ludwig-Maximilian-Universität München, 1995 (con bibliografia aggiornata). Non ho potuto vedere R. SEARS - S. FELLMAN (edd), *The Seven Ages of Man*, Los Altos 1973.

1. La scansione in giovinezza-maturità-vecchiaia applica alla vita umana lo schema triadico ascesa-stasi-declino desunto dalla parabola percorsa dal sole nel cielo. Per quanto l'enigma della sfinge contribuisca alla divulgazione di questa teoria, è in Aristotele che essa trova la sua *auctoritas* più influente e il suo più efficace diffusore: da Aristotele il medioevo cristiano attinge lo schema triadico *augmentum-status-decrementum* come modello della parabola percorsa da ogni essere vivente[11].

2. La divisione della vita in 4 parti si iscrive in un sistema di interpretazione del mondo basato sulla tetrade pitagorica come principio ordinativo dell'universo: 4 elementi compongono il cosmo, 4 sono le qualità primarie, 4 gli umori del corpo umano, 4 le stagioni dell'anno, 4 i venti, 4 i punti cardinali. Analogamente la vita dell'uomo consta di 4 età. L'analogia antropologica dei 4 umori del corpo umano con le 4 età è ippocratica e galenica; l'analogia metereologica delle 4 stagioni e dei 4 venti con le 4 età dell'uomo è di origine tolemaica. Un elemento importante del successo di questa periodizzazione della vita era l'armonia tra macrocosmo (l'universo) e microcosmo (l'uomo) che essa stabiliva[12].

3. L'interpretazione che sant'Agostino aveva dato della storia della creazione nella Genesi (1,1-2,3) è alla base della ripartizione della vita in 6 età. Agostino aveva stabilito una relazione fra i 6 giorni della creazione, le 6 età della storia universale e le 6 fasi della vita umana. Anche questa interpretazione del corso della vita si basava su un parallelismo fra microcosmo e macrocosmo. La *Bible moralisée*, fra l'altro, documenta la larga diffusione dello schema agostiniano

[11] F. BOLL, *Die Lebensalter: Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen*, in «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik», 31, 1913, pp. 89-145, qui pp. 96-99; E. SEARS, *The Ages of Man*, cit., p. 91; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., p. 11.

[12] F. BOLL, *Die Lebensalter*, cit., pp. 101-103; E. SEARS, *The Ages of Man*, cit., pp. 9-37; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 44-47; cfr. anche L. ROSENMAYR (ed), *Die menschlichen Lebensalter*, cit.

delle 6 età dell'uomo. La divisione della vita umana in 6 età sopravvive fino al secolo XVIII, ma si scioglie già nel secolo XVI dal riferimento alle età della storia universale[13].

4. La divisione della vita in 7 età è una proiezione della fede pitagorica nel potere del numero 7, il *numerus perfectionis*, che dà forma al mondo e alle sue parti. L'universo ha 7 sfere, 7 corpi celesti controllano il ciclo delle stagioni, il corpo umano ha 7 parti e, secondo Ippocrate, 7 è il numero che regola il ritmo naturale della crescita e della decadenza (ogni 7 anni l'organismo si rinnova completamente e comincia un nuovo ciclo). Il corso della vita risulta perciò diviso in 7 fasi uguali, ognuna della durata di 10 anni, oppure è diviso in 7 periodi, ognuno dei quali è costituito da un numero di anni pari a 7 o a un multiplo di 7 (7, 14, 21, 35, 49, 63, 70). Questa ripartizione della vita stabiliva una corrispondenza fra le età dell'uomo e i corpi celesti, in base alla convinzione «che i corpi celesti esercitassero un influsso e un controllo sulla vita degli uomini», determinando carattere e costituzione dell'individuo (Sears)[14].

5. L'astratta speculazione aritmologica che articola la vita in 10 periodi di 10 anni l'uno è un'emanazione del sistema metrico decimale. Una variante di questa teoria, che aveva avuto un precedente classico in Solone, quantificava la vita umana in 10 periodi di 7 anni; ma quella che s'impose più durevolmente fu la variante incentrata sul sistema decadico[15]. Specialmente diffusa nell'area mitteleuropea in versioni divergenti, la filastrocca proverbiale che scandisce la vita umana di 10 in 10 anni è attestata dal XIV al XVIII secolo nella letteratura popolare soprattutto di lingua tedesca. Nel 1515 questa tradizione approdò a un dramma didascalico, *Die X.*

[13] F. BOLL, *Die Lebensalter*, cit., pp. 107; J.A. BURROW, *The Ages of Man*, cit., pp. 80-82; E. SEARS, *The Ages of Man*, cit., pp. 54-79; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 153 s.

[14] F. BOLL, *Die Lebensalter*, cit., pp. 112-114; E. SEARS, *The Ages of Man*, cit., pp. 38-53; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 170-175.

[15] F. BOLL, *Die Lebensalter*, cit., p. 110; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 199-201.

alter dyser welt (Le dieci età di questo mondo), di Pamphilus Gengenbach, rappresentato per la prima volta a Basilea nel 1515 e destinato a un notevole successo di rappresentazioni e di stampa[16]. Se fino al secolo XV la periodizzazione della vita in 10 età era rimasta legata alla metafora della ruota, ed era stata illustrata dal tipo iconografico noto come ruota della vita, a partire dal secolo XVI invece lo schema decadico dette origine al tipo iconografico di più duratura fortuna e di più larga diffusione, la cosiddetta scala della vita[17].

Questo scarno repertorio non rende giustizia al raffinato intreccio delle analogie e al fantasioso contrappunto dei simboli che si combinano e s'influenzano nelle fonti letterarie e iconografiche. Esso consentirà tuttavia d'intuire il fascino durevole che il tema del tempo, inteso come spazio di vita, esercitò sulla cultura occidentale: l'ambizione di costruire una teoria definitiva, o largamente persuasiva, delle età della vita assillò per secoli l'intelletto dei filosofi e l'immaginazione degli artisti.

Dalle ricerche sistematiche – eppur dichiaratamente non esaustive – che Elisabeth Sears ha condotto sulle interpretazioni medievali, e Klaus Wirag ha esteso ai secoli dell'età moderna, emerge un panorama di testimonianze letterarie e iconografiche che vanno dal XII al XVIII secolo senza soluzione di continuità e che appaiono caratterizzate da un'impressionante continuità di riferimenti concettuali e simbolici. Vigorose radici nella cultura e nell'arte del mondo antico[18], propaggini eminenti nell'arte dell'Ottocento e del No-

[16] PAMPHILIUS GENGENBACH, [*Werke*], a cura di K. GOEDEKE, 2 voll., Hannover 1855-1856; *Die Lebenstreppe – Bilder der menschlichen Lebensalter.* Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler, in Zusammenarbeit mit dem Städtischen Museum Haus Koekkoek, Köln 1983, Katalog nr. 4, pp. 104 s.

[17] P. JOERISSEN, *Die Lebensalter des Menschen – Bildprogramm und Bildform im Jahrhundert der Reformation*, in *Die Lebenstreppe*, cit., pp. 39-59, qui pp. 25-38; E. SEARS, *The Ages of Man*, cit., pp. 153-155; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 199 s., 209-239.

[18] F. BOLL, *Die Lebensalter*, cit.

vecento[19], e un reticolato di risonanze e dipendenze che non conosce confini linguistici né nazionali confermano la vitalità inesausta di un discorso, che intriga gli storici per la sua attualità e al tempo stesso li frustra per la sua evasività[20]. Ma seppure le circa 360 interpretazioni iconografiche del *cursus aetatis*, individuate e analizzate da Sears e Wirag per l'età medievale e moderna, non sono uno specchio della vita reale, tuttavia compongono un complesso documentario d'impressionante consistenza. Da esso si potranno attingere informazioni sulle immagini codificate delle diverse fasce di età e sui modelli di comportamento socialmente definiti, che ad esse si correlavano[21]. La consistenza quantitativa della documentazione iconografica è rafforzata dalle testimonianze letterarie, che a quella si collegano, anche se le considerazioni che saranno esposte qui di seguito sono basate soprattutto sulla documentazione iconografica.

Il secolare favore che arrise al tema delle età della vita promosse una produzione polimorfa, che coinvolse anche grandi maestri, impegnò investimenti considerevoli, debordò nell'artigianato artistico, interessando una grande varietà di materiali (fino alle maioliche delle stufe), invase il mercato delle stampe, dando origine a una serie di interpretazioni che si prolungano fino al XX secolo e occupano un posto di rilievo nel quadro dell'arte popolare[22]. Ad alimentare questo interesse inesausto fu un bisogno basilare di autoconoscenza: la sequela delle età della vita illustra la condizione umana e guida alla recognizione dei limiti posti all'iniziativa e alla

[19] S. BARTH, *Lebensalter-Darstellungen im 19. und 20. Jahrhundert – Ikonographische Studien*, Dissertation, Philosophische Fakultät, Ludwig-Maximilian-Universität München, 1971.

[20] E. SEARS, *The Ages of Man*, cit., pp. XVII, 6.

[21] Come esempi di questo tipo di lettura del discorso iconografico sulle età cfr. A. CHARRAUD, *Analyse de la représentation des âges de la vie humaine dans les estampes populaires du XIXe siècle*, in «Ethnologie française» I, 1971, pp. 59-78, e R. SCHENDA, *Die Alterstreppe – Geschichte einer Popularisierung*, in *Die Lebenstreppe*, cit., pp. 11-24.

[22] J. CUISENIER, *L'art populaire en France*, Fribourg - Paris 1975; *Die Lebenstreppe*, cit.

progettazione del futuro. Considerato nel suo complesso, questo corpo di testimonianze esprime dunque un alto livello di attenzione per la realtà terrena dell'uomo, una lucida percezione del tempo e un'inclinazione alla gestione attiva di esso. Una cultura che tanto si arrovella per elaborare una teoria delle età della vita non può esprimere una mentalità che subisce il tempo come destino e che non concepisce l'idea d'investimenti a lungo termine a profitto dell'individuo[23].

La coesistenza d'interpretazioni divergenti o contraddittorie fin dentro l'opera di uno stesso artista rende difficile l'orientamento nel panorama complessivo della fortuna del tema. Ma alcune coordinate si delineano nitidamente nella massa della documentazione. Elisabeth Sears ha messo in chiaro che nel secolo XIV la sequenza delle età dà luogo a interpretazioni di carattere prevalentemente cosmologico[24]. La rappresentazione del corso della vita rientra allora in una mappa cognitiva elementare, la quale include un complesso d'informazioni in parte pertinenti alla vita religiosa (i 10 comandamenti, i 7 sacramenti, i 4 evangelisti, i 12 articoli del credo, ecc.), in parte riguardanti l'organizzazione della vita sociale e miranti ad armonizzarne i parametri e i ritmi (le 7 virtù e i 7 vizi, le 7 opere di misericordia, i lavori dei 12 mesi, ecc.). In una cultura dominata dall'idea della corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo, i tratti caratterizzanti le diverse fasi della vita vengono considerati come proiezioni di forze cosmiche o di cicli astrali – soprattutto le 4 stagioni, le 6 età del mondo, le 7 divinità planetarie – e in base ad essi interpretati. Nel corso del secolo XV però un'interpretazione antropocentrica si affianca all'interpretazione cosmologica e finisce col prevalere su di essa: l'omiletica, l'oratoria parenetica, la trattatistica moraleggiante, e le testimonianze figurative che ad esse s'ispirano, presentano le età della vita come sfaccettature inamene di un'unica *conditio*

[23] L. ROUSSEL - A. GIRAD, *Régimes démographiques et âges de la vie*, in *Les âges de la vie*, VIIe Colloque National de Démographie, Strasbourg 5-6-7 mai 1982, Presses Universitaires de France 1982, Travaux et Documents n. 46, I, pp. 17-23, qui p. 18.

[24] E. SEARS, *The Ages of Man*, cit., pp. 97-120.

humana intrisa di sofferenza, fatica, miseria. La recognizione dei tempi della vita si risolve così in una lezione di ascetismo, in un addestramento alla fuga dal mondo e nella meditazione della morte[25]. Nel secolo XVI l'interpretazione del tema delle età in chiave soteriologica ed escatologica s'intensifica – e resta in auge fin nella prima metà del secolo XVII –[26], ma assume un timbro diverso, più intenso e personale, inteso a coinvolgere emotivamente l'osservatore: i riferimenti iconografici al *memento mori* e l'evocazione del giudizio universale, che accompagnano e incorniciano le rappresentazioni del pellegrinaggio terreno, intendono alimentare un esercizio di meditazione individuale o familiare, ma comunque privato, quotidiano, non ritualizzato, e suggerire una visione della vita in cui la dimensione terrena e ultraterrena non si contrappongono ma si compenetrano[27].

Il veicolo al quale questo discorso viene ora affidato – l'incisione a larga tiratura e a relativamente basso costo – lo diffonde nelle case di piccoli imprenditori, professionisti, artigiani, mercanti (per esempio nella casa paterna di Tommaso Moro)[28]. La provenienza della più gran parte di queste stampe dalle regioni renane, dalla Germania meridionale e dall'Olanda, nonché la biografia di alcuni degli artisti che le disegnarono, consentono di collegarle con la diffusione delle idee della Riforma. Il riferimento all'etica protestante risulta particolarmente pertinente per un gruppo di disegni – spesso varianti del modello della 'scala della vita' –, la cui iconografia si cristallizza nel secondo quarto del Cinquecento e la cui fortuna intensa si prolunga fino verso la metà del Seicento: qui la simbologia della *vanitas*, il richiamo al giudizio individuale, e/o universale, e i riferimenti cristologici non s'iscrivono in una lezione di ascetismo e di devalorizzazione

[25] *Ibidem*, pp. 123-127, 133-134, 139-140.

[26] K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 7, 101-106, 161, 208, 214-216.

[27] R. SCHENDA, *Die Alterstreppe*, cit., pp. 21 s.; P. JOERISSEN, *Lebenstreppe und Lebensalterspiel im 16. Jahrhundert*, in *Die Lebenstreppe*, cit., pp. 25-38; P. JOERISSEN, *Die Lebensalter*, cit.; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, p. 7.

[28] F. BOLL, *Die Lebensalter*, cit., p. 93; *Die Lebenstreppe*, cit.; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 3-4.

del tempo umano, ma anzi tendono a esaltarlo come prezioso materiale di costruzione di valori socialmente apprezzati e apprezzabili, nel quadro di un impegno terreno che vuol essere in sintonia con il disegno divino della creazione[29]. Nei secoli XVII e XVIII questa variante iconografica del tema delle età subisce un processo di secolarizzazione: la componente escatologica progressivamente impallidisce, la simbologia religiosa perde consistenza, le personificazioni delle singole età segnalano la piena integrazione sociale, la produttività e il prestigio delle figure in cui si incarnano[30]. Il punto d'approdo di questa tradizione è la codificazione di modelli di vita tendenzialmente profani. Le rappresentazioni delle età della vita assolvono allora – nella seconda metà del XVIII e in tutto il secolo XIX – una funzione di didattica morale in senso protoindustriale o 'borghese': i modelli comportamentali che esse propongono enunciano una lezione di etica del lavoro, del guadagno e del successo professionale[31]. Una ricca serie di stampe popolari prolunga la funzione paradigmatica di queste immagini fino al secolo XX inoltrato[32].

3. *Le sette età della donna*

Se – come risulta dalla sommaria ricapitolazione che precede – il carattere convenzionale del linguaggio iconografico e il conservatorismo ad esso inerente, pur condizionando fortemente la storia della fortuna[33], non impedirono l'evolu-

[29] P. JOERISSEN, *Die Lebensalter*, cit., pp. 39-59; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 7, 216, 223.

[30] R. SCHENDA, *Die Alterstreppe*, cit.; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., p. 60.

[31] J. CUISENIER, *L'art populaire en France. Rayonnement, modèles et sources*, Fribourg - Paris 1975, pp. 162, 164, 179, tavv. 291, 292; R. SCHENDA, *Die Alterstreppe*, cit., p. 22; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 8, 236-240.

[32] A. CHARRAUD, *Analyse de la représentation des âges*, cit.

[33] La bambola come attributo dell'infanzia femminile ha una continuità plurisecolare: E. SEARS, *The Ages of Man*, cit., p. 110; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., p. 208 e *passim*.

zione del tema delle età e una sua progressiva sintonizzazione su nuovi registri culturali e sociali, allora questo corpo di documenti si presta a essere interrogato anche riguardo al problema che è al centro di questa nota: quali informazioni possiamo ricavare dal discorso figurativo sulla periodizzazione della vita femminile?

Quattro tesi si delineano dall'analisi della documentazione finora nota.

1. Nell'iconografia medievale e moderna, così come nelle teorizzazioni che la sottendono, il tema delle età è trattato in un'ottica eminentemente maschile[34]. Nel basso medioevo la più ragguardevole eccezione a questa regola è costituita dagli affreschi di Guariento nella chiesa degli eremitani di Padova (1360 c.), dove ognuna delle 7 divinità planetarie troneggia, in statura eminente, al centro di una coppia – al lato destro la figura maschile, al lato sinistro la figura femminile –, che illustra le attività caratteristiche o gli interessi predominanti di quella determinata fase della vita per l'uno e per l'altro sesso[35]. Se si prescinde dagli affreschi di questo ciclo padovano – nei quali però «il tema predominante è l'influsso che i pianeti esercitano sulla condotta umana» –[36], le età della vita s'incarnano fino al secolo XV in figure maschili. La figura femminile, quando c'è, risponde a un'astratta esigenza di simmetria, ovvero ha valore di attributo e/o di simbolo (attributo e/o simbolo sempre e unicamente della giovinezza)[37]. L'ottica androcentrica che sottende le interpretazioni medievali e moderne delle età si manifesta nel fatto che i commenti e le didascalie che le corredano designano insistentemente come «adolescenza» (*adolescentia*) la fa-

[34] K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 6-8, 173, 201, 202 e *passim*.

[35] F. FLORES D'ARCAIS, *Guariento*, Venezia 1965, pp. 61-62.

[36] E. SEARS, *The Ages of Man*, cit., pp. 110-113, in particolare p. 113.

[37] Documento rappresentativo di una lunga tradizione iconografica è la miniatura che illustra il *Tesoro* di Brunetto Latini nel codice laurenziano Plut. XLI, 19, f. 96r, attribuito al maestro del Biadaiolo; cfr. I. STAHLMANN - K. ARNOLD - B. BASTL, *Lebensalter*, cit., p. 216.

se che va dai 14 ai 28 anni e come «gioventù» (*iuventus*) la fase che va dai 28 ai 50, ovvero ai 49 anni. Per la maggior parte dei sociologi medievali dell'età, i 50 anni segnano l'acme della vita, l'*aetas optima*[38]. Sono giudizi e commenti che evidentemente prescindono dalla considerazione dei ritmi della vita femminile. La presenza – frequente nelle stampe a partire dal secolo XVII, obbligata in quelle del secolo XIX – di una compagna, che fiancheggia l'uomo nei diversi stadi di età, non comporta una correzione dell'ottica androcentrica: nelle rappresentazioni ottocentesche della scala i 50 anni continuano a segnare – incongruamente – l'apice di un'esistenza che, per quanto riguarda la figura femminile, si risolve regolarmente nel ruolo di fidanzata-moglie-madre, e che perciò a 50 anni è già in pieno declino[39].

2. Sullo scorcio del Quattrocento l'infittirsi della documentazione indica un incremento d'interesse per l'esplorazione e la gestione del tempo della vita. Parallelamente si verifica una svolta iconografica. La speculazione cosmologica, il simbolismo numerico, le astrazioni aritmologiche e la connessione con la storia universale perdono terreno e si rarefanno[40]. La ripartizione della vita in 7 età acquista rilievo rispetto alle altre periodizzazioni, ma perde il suo aggancio con l'astrologia[41]. Il motivo ascetico-moralistico congenito al tema – i riferimenti alla caducità della vita e alla miseria della condizione umana –, ancora predominante nelle interpretazioni mitteleuropee, diventa più sommesso nelle interpretazioni italiane. Quello che prevale a sud delle Alpi è lo

[38] W. WACKERNAGEL, *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur vergleichenden Sitten- und Rechtsgeschichte*, Basel 1862, p. 66; H. WUNDER, «*Er ist die Sonn, sie ist der Mond*». *Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992, p. 51; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 2, 7, 28, 50-55, 201, 202, 223. La definizione della *iuventus* come età che va dai 28 ai 50 anni (occasionalmente ai 60 anni) risale a Isidoro di Siviglia.

[39] A. CHARRAUD, *Analyse de la représentation des âges*, cit., p. 70; J. CUISENIER, *L'art populaire en France*, cit., p. 164 (tavv. 291, 292).

[40] E. SEARS, *The Ages of Man*, cit., pp. 134-153.

[41] K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 32, 174, 195.

studio caratteriale e fisiognomico, la diagnosi delle inclinazioni, delle passioni e degli stati d'animo[42].

3. Connessa al cambiamento iconografico è una diversificazione della fisionomia sociale degli acquirenti e del quadro ambientale nel quale questa categoria di manufatti si colloca. Le rappresentazioni medievali delle età della vita avevano una fruizione prevalentemente collettiva, spesso pubblica, o un destinatario impersonale; a partire dal 1470 circa la fruizione di questo tipo d'immagini tende a passare dall'area pubblica all'area domestica, e la committenza è prevalentemente privata. Il tema delle età della vita entra nel repertorio delle decorazioni di interni e nell'arredo delle case (affreschi, arazzi, cassoni)[43]. L'area dei fruitori si allarga considerevolmente, perché il tema fa il suo ingresso nella produzione delle stampe. A partire dal primo Cinquecento e per i secoli successivi, compreso l'Ottocento e oltre – fino alla metà del nostro secolo –, numerosissime stampe rappresentanti le età della vita raggiungono sui mercati un tipo di acquirente appartenente ai ceti medi o popolari. La ricerca ha individuato la borghesia delle professioni come fruitrice primaria di questo genere di prodotti[44]. È congetturabile che il cambiamento del mercato predisponesse gli artisti ad allargare la loro visuale e favorisse la comparsa della figura femminile nel lessico figurativo del tema.

4. È nella prima metà del Cinquecento che la donna fa il suo ingresso nel discorso iconografico sulle età della vita[45]. Questo ingresso è collegato con una più articolata e flessibile concezione del tempo. Alla svolta fra il Quattrocento e il Cinquecento si era infatti profilata una divaricazione fra le due concezioni predominanti del ciclo vitale: a una scansione per tempi lunghi, corrispondente a una periodizzazione della

[42] *Ibidem*, pp. 14-21.

[43] E. SEARS, *The Ages of Man*, cit., pp. 134-138.

[44] R. SCHENDA, *Die Alterstreppe*, cit.; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 4, 209-240.

[45] *Ibidem*, pp. 8, 206-208, 217 e *passim*.

vita in 3 età (di 25 anni l'una) o in 4 età (di 20 anni l'una), si contrapponeva una scansione per tempi brevi, corrispondente a una ripartizione in 7 età (di 10 anni l'una), in 9 o in 10 età (di 7 ovvero di 10 anni l'una)[46]. La ripartizione della vita in 3 o 4 età è il motivo che prevale nell'arte italiana[47]. Nell'arte mitteleuropea si afferma invece, accanto alla ripartizione tetradica – che godette di costante favore per tutta l'età moderna –, una ripartizione in 7, in 9 o in 10 età[48]. A partire dal decennio 1540-50 quest'ultima concezione assume sempre più spesso la forma di 'scala della vita', cioè si costituisce nel motivo più diffuso di tutta l'iconografia delle età (fig. 1)[49]. La divaricazione tra ripartizione ternaria o tetradica e ripartizione settenaria o decadica corrisponde tendenzialmente a una divaricazione fra corso di vita maschile e corso di vita femminile. La ripartizione in 3 età, o in 4 età, tende a concretizzarsi in immagini maschili (valga come documento rappresentativo di questa tendenza *Le tre età* del Giorgione nella Galleria Palatina, fig. 2)[50]; quando l'esperienza di vita femminile entra nel campo visivo dell'artista, egli inclina ad adottare – fra gli schemi iconografici che ha a disposizione – una ripartizione più articolata, che prevede 6, 7, 9, 10, o anche 12 età (figg. 3-4)[51]. A partire dalla seconda metà del Cinquecento la rappresentazione della vita femminile si stabilizza nell'area mitteleuropea – sia che la donna fiancheggi un coetaneo, sia che affronti da sola, senza *pendant* maschile, la scala della vita – come sequenza

[46] *Ibidem*, pp. 7-9.

[47] *Ibidem*, pp. 7, 14-21.

[48] *Die Lebenstreppe*, cit., pp. 103-126, Katalog Nr. 1, 2, 4-6, 11-21; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 175-276.

[49] *Die Lebenstreppe*, cit.; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 209-239.

[50] A. BALLARIN, *Giorgio da Castelfranco, dit Giorgione, Les Trois âges de l'homme*, in *Le siècle de Titien. L'âge d'or de la peinture à Venise*, Paris 1993, pp. 309-313. Meno convincente la lettura di M. LUCCO, *Le cosiddette «Tre età dell'uomo» in Palazzo Pitti*, in *«Le tre età dell'uomo» della Galleria Palatina*, Firenze 1989, pp. 11-32.

[51] K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., *passim*.

di 7, 9, 10 o più fasi. La biforcazione che si delinea fra un'arte mitteleuropea, la quale dà spazio a un'articolazione della vita in segmenti brevi e numerosi, e un'arte italiana, che privilegia una ripartizione meno differenziata, corrisponde alla divaricazione fra un'iconografia che include la donna nel suo campo di osservazione e un'iconografia meno intenta e attenta alla specificità del corso di vita femminile. Con la cautela che è d'obbligo nelle generalizzazioni, vorrei proporre la tesi che la presenza femminile predispone gli interpreti figurativi del tema alla scelta di un modello di scansione della vita differenziato, una scansione per tempi brevi.

I disegnatori italiani, olandesi, tedeschi e svizzeri che – immettendo occasionalmente o sistematicamente l'esperienza femminile nel discorso sulle età – segmentano il corso di vita in 7 o più fasi non sono portatori di concezioni rivoluzionarie sulla posizione sociale della donna. Gli attributi che accompagnano la figura femminile sui diversi gradini della parabola vitale si riferiscono tutti alla sfera domestica: il mazzo di chiavi che contrassegna la cinquantenne simboleggia il controllo della casa, la borsa che essa porta in mano, o appesa alla cintura, si riferisce alla gestione finanziaria della famiglia, il fuso o la conocchia che accompagnano la sessantenne o la settantenne parlano di un'operosità che si prolunga in età avanzata, il libro (Bibbia?) che un'interpretazione specifica attribuisce alla cinquantenne segnala il *timor Dei*, oppure la prudenza, che governa la sua vita, il rosario che – nelle aree cattoliche – connota la settantenne o l'ottantenne allude a un'esistenza di meditazione e di preghiera[52]. Ma per quanto ripetitivo e convenzionale appaia l'ancoraggio alla sfera domestica, il lessico figurativo del quale i disegnatori della scala della vita fanno uso dischiude un nuovo orizzonte di esperienza. L'artista segue l'incedere della donna lungo le tappe della vita con sguardo lucido ma al tempo stesso amichevole. Non gli sfugge che il potere di seduzione, che la ventenne aveva consapevolmente esercitato – nell'interpretazione di Cristofano Bertelli essa mostra

[52] *Die Lebenstreppe*, cit.; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 48 s., 208, 217, 231 e *passim*.

arditamente la gamba tentatrice dallo spacco della tunica (fig. 3) –, diventa un'arma infranta e impotente in mano alla sessantenne (figg. 3-4); ma nobiltà di portamento e composta eleganza del gestire non vengono meno nemmeno nell'estrema vecchiezza, raccolta in mesta meditazione accanto al sarcofago. Anche il simbolismo animale che commenta le tappe dell'itinerario – nel caso della vita femminile si tratta di un repertorio di uccelli, che resta fisso per oltre due secoli – non esprime giudizi spregiativi, nonostante l'originaria associazione della donna con la leggerezza che l'aveva suggerito. Ma soprattutto questo lessico figurativo, più innovativo del lessico verbale che lo accompagna, collega il declino della vita femminile alla produzione di valori materiali e immateriali, associando le fasi di quel declino a idee di responsabilità, d'iniziativa, di laboriosità. Lo spazio di vita ne esce rivalutato. La morsa della vecchiaia sulla donna risulta allentata. Mentre il paradigma triadico ha l'effetto di esacerbare il dilemma gioventù/vecchiaia, la scansione per età brevi allontana la vecchiaia e ne sdrammatizza l'assillo incombente: mentre nella ripartizione triadica i 40 anni segnano l'inizio della vecchiaia, in alcune versioni della scala della vita la quarantenne è rappresentata da una donna incinta[53]. Nell'illustrare la decadenza fisica, i disegnatori e i pittori della scala della vita non si abbandonano alla retorica della *vanitas*, non incrudeliscono nella descrizione scrupolosa delle devastazioni del tempo (fig. 5), evitano allusioni – tipiche della tradizione misogina – a una libidine senile, tanto più laida quanto più spietata è la degenerazione della bellezza[54]. Nelle interpretazioni della scala della vita, esposte nella mostra organizzata sotto questo titolo nel 1983, la vecchiaia appare costantemente addomesticata e, dissociata dall'idea del vizio, conserva un suo sia pur tragico decoro fin sull'orlo della tomba.

[53] Per la rappresentazione della quarantenne incinta cfr. K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 226, 229. Per il significato della svolta dei 40 anni nel calendario triadico cfr. *infra*, p. 139-141.

[54] G. NEVIZANO, *Sylva*, f. XXXVr; G. MINOIS, *Storia della vecchiaia*, cit., pp. 273-275.

A sostegno della tesi che il registro dei tempi brevi disacerba lo spettro della vecchiaia citerò la testimonianza di Hans Baldung Grien (1484/85-1545). È una citazione d'obbligo. Il lavorìo del tempo sul corpo e sull'animo femminile non ha mai avuto un osservatore più attento e un cronista più accurato di questo discepolo di Dürer e abitante della Strasburgo riformatrice e sacramentaria. In particolare il tema che Jean Wirth ha felicemente designato con l'endiadi «la jeune fille et la mort» ricorre nell'*opus* di Baldung con un'insistenza ossessiva: questa grande variante del *memento mori* si carica, nelle molteplici interpretazioni che l'artista ha lasciato, di un allegorismo polivalente e attiva un campo di risonanze simboliche ancora largamente controverse[55]. Ma la simbologia e gli allegoremi non sono rilevanti per l'assunto di questa nota: Hans Baldung entra nel nostro campo di osservazione in quanto cronista minuzioso delle metamorfosi che il corpo femminile subisce nella sequela delle età. È proprio il significato letterale dei suoi quadri, la precisione scrupolosa dei suoi studi del nudo, che fanno di lui un testimone capitale[56]. Di specifica pertinenza per il nostro assunto è il confronto fra due sue interpretazioni delle età della donna, intese nel loro senso letterale, le quali scandiscono il corso di vita femminile rispettivamente in 3 età e in 10 età.

La tavola del Kunstmuseum di Vienna (fig. 6), che la critica data fra 1509 e il 1511 e che viene tradizionalmente designata come *Die drei Lebensalter und der Tod* (Le tre età della vita e la morte), legge il *cursus aetatis* come processo di «degradazione naturale della carne» (Wirth).

[55] J. WIRTH, *La jeune fille et la mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art germanique de la Renaissance*, Genève 1979, pp. 61-91, 146-167; G. VON DER OSTEN, *Hans Baldung Grien: Gemälde und Dokumente*, Berlin 1983.

[56] In una storia dell'adolescenza Baldung dovrebbe figurare fra i primi artisti che hanno riconosciuto l'autonomia di questa età della vita (mi riferisco a fig. 7, *infra*, p. 132, prima immagine in piedi del quadro *Die sieben Lebensalter des Weibes*; cfr. G. VON DER OSTEN, *Hans Baldung Grien*, cit., nr. 89).

Fig. 1. JÖRG BREU der Jüngere, *Scala della vita*, 1540 (Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum).

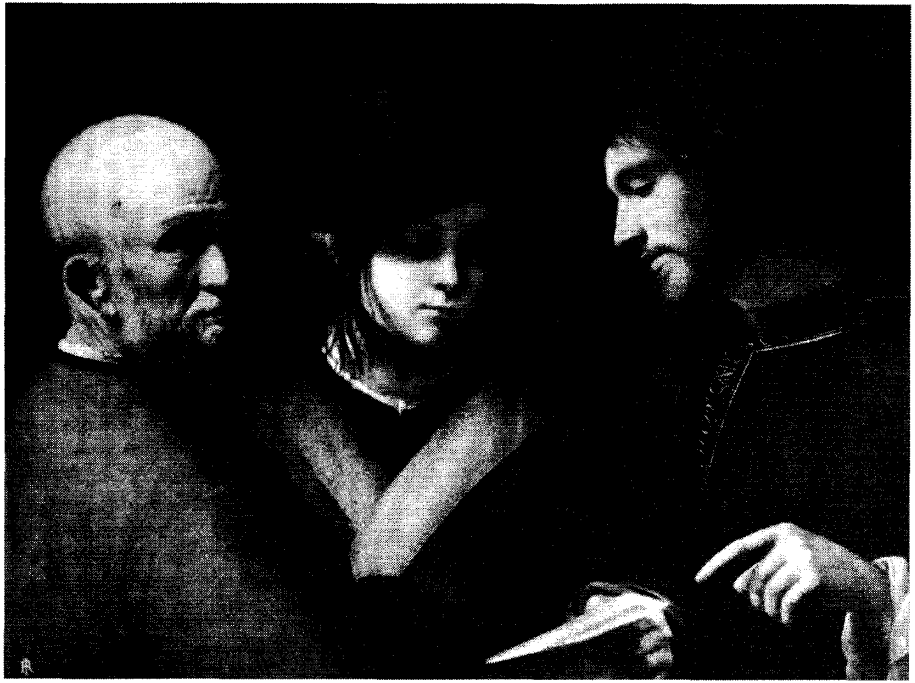


Fig. 2. GIORGIONE, *Le tre età dell'uomo* (Firenze, Galleria Palatina).

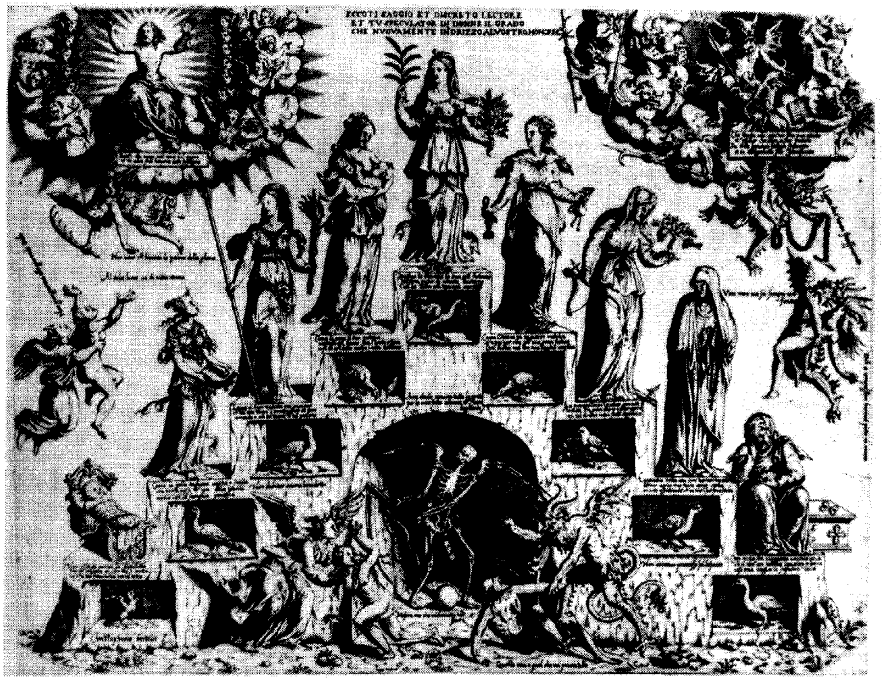


Fig. 3. CRISTOFANO BERTELLI, *Le età della vita femminile*, 1560 circa (Parigi, Bibliothèque Nationale, Cabinet des estampes).

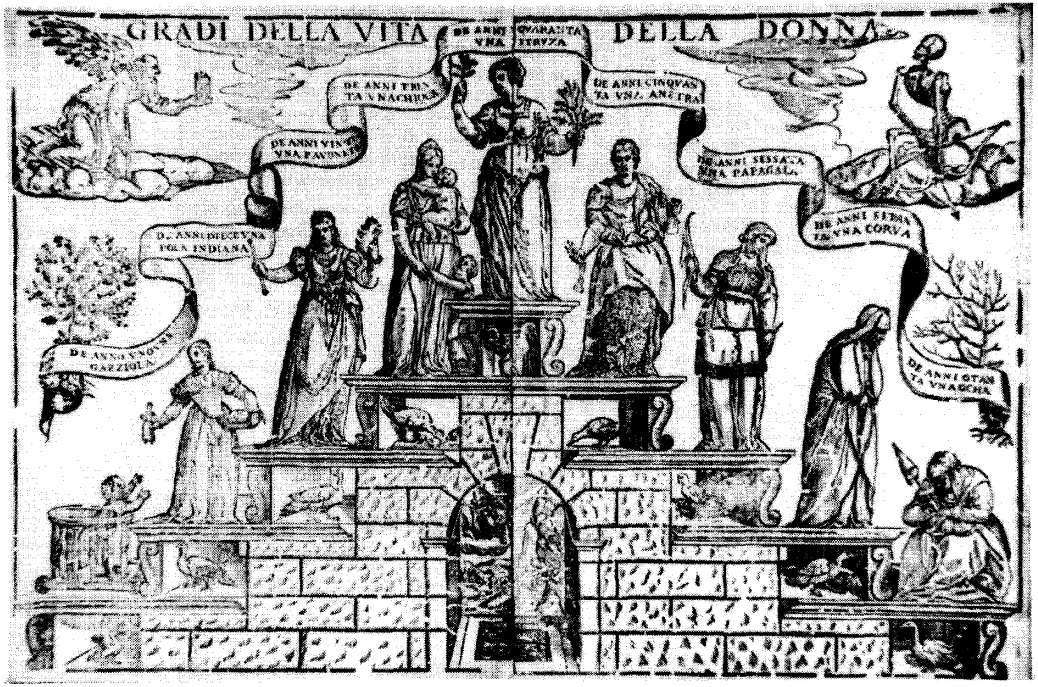


Fig. 4. Anonimo italiano, *Le età della vita femminile*, metà del sec. XVI? (Londra, Warburg Institute).

Fig. 5. BERNARDO STROZZI, *Vecchia allo specchio* (Mosca, Museo di Belle Arti).

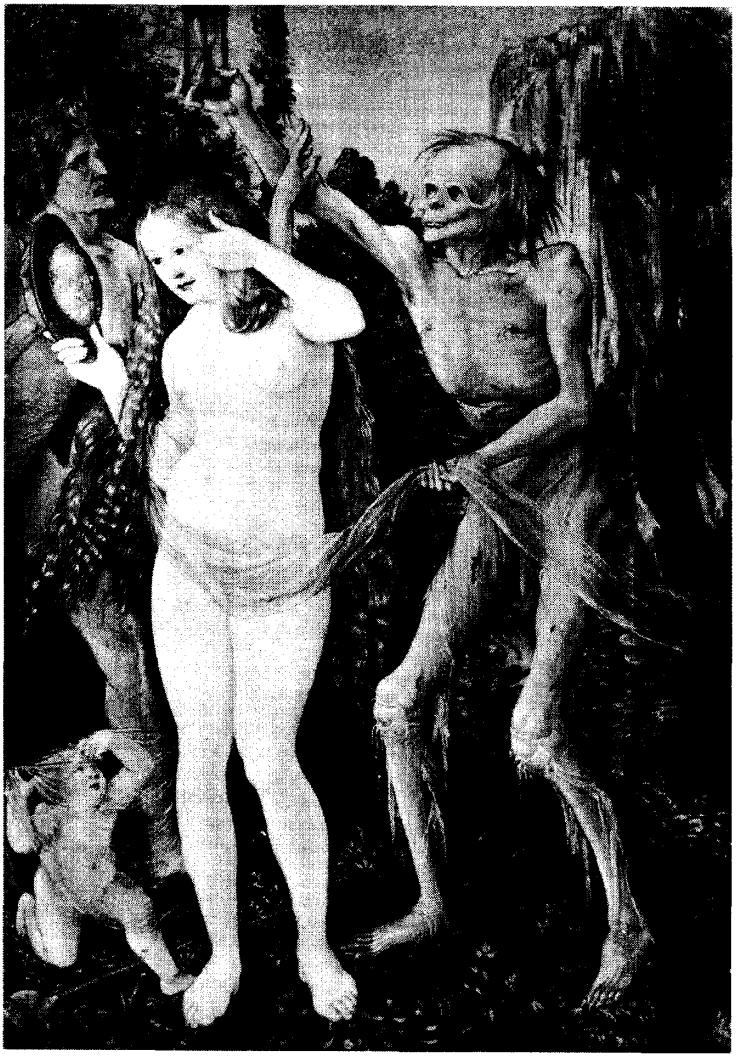


Fig. 6. HANS BALDUNG GRIEN, *Le tre età della vita e la morte*, 1509-1511 (Vienna, Kunstmuseum).

Fig. 7. HANS BALDUNG GRIEN, *Le sette età della donna*, 1544-1545 (Lipsia, Staatsgalerie).

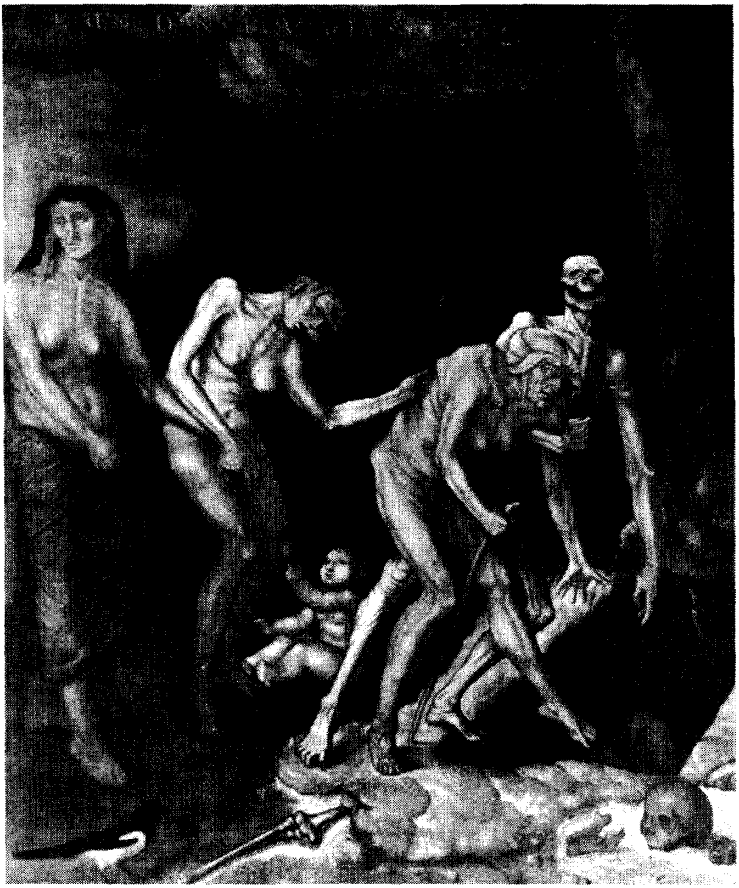


Fig. 8. Copia da HANS BALDUNG GRIEN, *Il cammino alla morte* (Rennes, Musée des Beaux Arts).

Il contrasto fra la fiorente carnalità della giovane donna al centro e la vecchia prosciugata, dai seni rugosi e cadenti, che la fiancheggia a sinistra, sorreggendole lo specchio, anticipa e precipita il contrasto fra la giovane donna e il cadavere in avanzata decomposizione, che la fiancheggia a destra, reggendole sulla testa la vera corona della bellezza e della sensualità: una clessidra dalla quale la sabbia è già per metà defluita. È proprio la clessidra a costituire il fulcro semantico del quadro: essa è il punto focale nel quale convergono, e tendenzialmente s'incontrano, splendore della carne e rovina della carne, forza di seduzione e orrore della degenerazione[57]. Il confronto con questa testimonianza precoce conferisce una straordinaria eloquenza e densità di significato alla versione tardiva dello stesso tema, il quadro della Staatsgalerie di Lipsia, che la critica data fra il 1544 e il 1545 (fig. 7). Nel suo studio indefesso del corpo femminile e delle sue metamorfosi Baldung arrivò, a distanza di 35 anni circa dall'interpretazione viennese, a una visione molto più articolata e differenziata della sequela delle età. La parabola vitale è ora descritta nelle due parti di un dittico, che complessivamente scandiscono il tempo femminile in 10 età: la fase ascendente, che abbraccia 7 età, è illustrata dal quadro della Staatsgalerie di Lipsia, *Die sieben Lebensalter des Weibes* (Le sette età della donna), la parabola discendente, che abbraccia 3 età, era illustrata in una tavola oggi perduta, della quale è rimasta copia in un quadro tardo-cinquecentesco del Musée des Beaux Arts di Rennes, *La marche à la mort* (Il cammino alla morte) (fig. 8)[58]. La struttura ascendente e

[57] G. VON DER OSTEN, *Hans Baldung Grien*, cit., nr. 10. In proposito J. WIRTH, *La jeune fille et la mort*, cit., pp. 61-63; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 21 s.

[58] G. VON DER OSTEN, *Hans Baldung Grien*, cit., pp. 247-51, 253-54; fig. 89 e Kop. 90. Nel 1957 F.G. Pariset ha collegato la copia di Rennes con il quadro di Lipsia e ha proposto di leggere i due quadri in stretta successione, come parti di un discorso unitario (cfr. F.G. PARISET, *Baldung et la 'Marche à la mort' du musée de Rennes*, in «La Revue des Arts», 7, 1957, pp. 209-214). Seguo la tesi di Pariset, nonostante le obiezioni sollevate da G. VON DER OSTEN, *Hans Baldung Grien*, cit., pp. 254 s., contro la designazione dei due quadri come «frammenti». Fra le due interpretazioni delle età della donna di Vienna e di Lipsia si collocano i due quadri

discendente della composizione suggerisce l'ipotesi che Baldung avesse presente lo schema della scala, che circolava fin dal 1540 in area alto-tedesca e renana nell'interpretazione di Jörg Breu il Giovane (fig. 1). Invece il calendario teorico che sottende l'interpretazione decadica di Baldung è probabilmente la periodizzazione della vita in 10 segmenti di 7 anni ciascuno, della quale anche Giovanni Nevizano si fa eco nel passo citato nell'introduzione[59]. Ma la versione figurativa diverge dalla versione letteraria in modo sostanziale. L'occhio dell'artista registra, con una professionalità scrupolosa (fig. 7), il progressivo appesantimento del corpo, l'ispessimento del ventre e delle anche, l'indurirsi dei lineamenti, che trasformano l'acerba e svelta adolescente, la tenera e flessuosa vergine ventunenne, nell'arcigna quarantaduenne (sesta età rappresentata) e nella risoluta quarantanovenne (settima età rappresentata), che raccoglie i capelli sotto la cuffia e cela il corpo sotto gli abiti. Senonchè – a differenza di quello che vuole la tradizione raccolta dal Nevizano – la trentacinquenne di Baldung (quinta età rappresentata) è fresca e armoniosa, la quarantaduenne è poco attraente per il cipiglio e per le membra ispessite ma non dà segni di decadenza fisica, la quarantanovenne ha lineamenti fermi e un'espressione di efficienza e affidabilità. Una donna che si fosse confrontata contemporaneamente con il calendario triadico conservato a Vienna e con il calendario diversificato di Lipsia avrebbe avuto davanti due prospettive di vita radicalmente diverse. Il passaggio dalla periodizzazione triadica alla periodizzazione decadica si risolve, per la protagonista di questi calendari, in una conquista di spazio vitale e di agilità progettuale. Nella periodizzazione differenziata di Lipsia il regno della vecchiaia è circoscritto al terzetto in cui s'incarnano i 56, i 63 e i 70 anni – impietosamente ma non beffardamente tratteggiato – che la morte guida e sorregge nella discesa verso la tomba (fig. 8). Il calendario flessibile e di-

del Museo del Prado (G. VON DER OSTEN, *Hans Baldung Grien*, cit., nr. 87), d'interpretazione molto controversa (lettura di von der Osten: «Das armonische Elysium der Jugend und die Lebensalter und der Tod»).

[59] Cfr. *supra*, p. 108 e nota 8.

versificato che articola la vita femminile in 10 fasi conquista alla parabola ascendente due fasi costruttive, sottrae all'ombra della decomposizione l'età intermedia e regala alla donna una maturità non strettamente vincolata alla funzione riproduttiva.

4. *Le tre età della donna*

Il modello iconografico della scala, e la periodizzazione del corso della vita che essa suggeriva, trovarono pronta ricezione nell'Italia cinquecentesca: la scala a 9 gradini che il modenese Cristofano Bertelli disegnò fra il 1550 e il 1560, per illustrare il corso di vita femminile, in *pendant* con il corso di vita maschile, ha valore di incunabolo, per quanto riguarda l'integrazione della donna nel lessico iconografico delle età (fig. 3)[60]. Per di più, Bertelli non mancò di fiancheggiatori o di imitatori (fig. 4)[61]. Ma alla scansione della vita per tempi brevi si contrapponeva a sud delle Alpi una scansione più schematica e contrastata, che aveva forti radici nella mentalità collettiva e raccoglieva un ampio consenso culturale. La mia tesi è che l'orizzonte culturale italiano fosse dominato dallo schema triadico ascesa-stasi-declino (*augmentum-status-decrementum*), al quale l'autorità di Aristotele aveva conferito una vitalità millenaria, e che questo schema condizionasse, nella società tardo-medievale e rinascimentale, la costruzione delle biografie femminili.

Se si prescinde dalla rappresentazione delle Parche[62], il calendario triadico della vita femminile non approda spesso a

[60] P. JOERISSEN, *Lebenstreppe und Lebensalterspiel*, cit., pp. 30-32, figg. 4-5; K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., pp. 217 s. Precedono cronologicamente la stampa di Bertelli due analoghe interpretazioni del tema, disegnate rispettivamente da Jörg Breu il Giovane (Augusta 1540) e da Cornelis Anthonisz (Amsterdam 1540-1550 circa), ambedue animate da figure maschili, cfr. P. JOERISSEN, *Lebenstreppe und Lebensalterspiel*, cit., pp. 25-30, figg. 1-2.

[61] Scala di anonimo italiano, non datata (metà del sec. XVI?), Londra, Warburg Institute.

[62] K.T. WIRAG, *Cursus Aetatis*, cit., p. 22.

interpretazioni figurative. Ma la sua esistenza s'intravede nella letteratura statutaria che accompagna lo sviluppo delle città italiane nel basso medioevo e all'inizio dell'età moderna, in particolare nella legislazione suntuaria. Anche se abbiamo valide ragioni per credere che le prescrizioni sociali di età convivessero con una prassi che sapeva anche essere differenziata[63], tuttavia il calendario tripartito e le sue scadenze erano elementi costitutivi della mappa cognitiva degli individui e ne influenzavano le scelte, almeno come modelli. Fu certo per l'effetto omologante del diritto canonico, il quale legittimava il matrimonio per le donne a partire da 12 anni, che il passaggio dall'infanzia all'età adulta si fissò per le bambine a quell'età. I legislatori senesi per esempio permettono alle bambine al di sotto di 12 anni l'uso di alcune fogge di abbigliamento, venute di moda negli anni Trenta del secolo XIV, le quali, essendo considerate impudiche, furono vietate al resto della popolazione femminile, ad eccezione delle meretrici e delle serve (per esempio le bambine potevano apparire in pubblico «cincte desuper», cioè portando vesti con cinture allacciate sotto il seno): l'infanzia creava attorno alla popolazione femminile una zona franca che veniva meno all'età di 12 anni (1343)[64]. Anche a Genova l'infanzia finiva a 12 anni: la legislazione del 1449 imponeva alla bambina dodicenne di rinunciare a determinati ornamenti infantili e la sottoponeva a un regime suntuario diverso, da pre-adulta, caratterizzato da imposizioni e restrizioni specifiche[65]. Negli statuti veneziani l'età adulta veniva fissata

[63] S. CHOJNACKI, *Measuring Adulthood: Adolescence and Gender in Renaissance Venice*, in «Journal of Family History», 17, 1992, pp. 371-395.

[64] *Statuto del Donnaio* (1343), in M.A. CEPPARI RIDOLFI - P. TURRINI, *Il mulino delle vanità. Lusso e cerimonie nella Siena medievale*, Siena 1993, pp. 141-209, in particolare p. 172. Le donne senesi che dichiaravano in apertura dei loro testamenti di avere più di 12 anni intendevano in tal modo convalidare il testamento, dichiarandosi adulte (S.K. COHN Jr., *Death and Property in Siena, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore - London 1988, p. 131).

[65] D.O. HUGHES, *Sumptuary Law and Social Relations in Renaissance Italy*, in J. BOSSY (ed), *Disputes and Settlements. Law and Human Relations*, Cambridge 1983, pp. 69-99, qui pp. 93 s.

a 12 anni sia per i maschi che per le femmine, ma una delibera del Gran Consiglio confermava ben presto lo status di adulta alle dodicenni, purché sposate, deliberando invece che i maschi non fossero considerati adulti prima dei 21 anni[66]. In alcune norme suntuarie italiane si manifesta la tendenza ad abbassare ulteriormente il termine di 12 anni come linea di demarcazione dell'infanzia: a Lucca era il nono anniversario che segnava per la bambina la fine di determinate libertà di abbigliamento[67].

L'aspettativa sociale generalizzata che associava le bambine dodicenni al matrimonio si rispecchia nelle serie dei processi matrimoniali più antichi, quelli compresi fra la fine del Trecento e la prima metà del Cinquecento. Una percentuale consistente delle richieste di annullamento che furono sottoposte ai tribunali vescovili italiani in quel periodo adduce l'impedimento della minore età di uno dei contraenti – della sposa, nella grande maggioranza dei casi – come causa della nullità del vincolo coniugale[68]. Si trattava in verità di una strategia legale, consigliata dagli avvocati della parte interessata allo scioglimento di un matrimonio talvolta non consumato; ma la minore età della sposa – 9, 10, 11 anni – è frequentemente provata da testimonianze e da documenti[69].

[66] S. CHOJNACKI, *Measuring Adulthood*, cit., p. 373.

[67] D.O. HUGHES, *Sumptuary Law*, cit., pp. 93 s.

[68] L. FERRANTE, *Il matrimonio disciplinato: processi matrimoniali a Bologna nel Cinquecento*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 40), Bologna 1994, pp. 901-927, qui p. 914; C. MEEK, *La donna, la famiglia e la legge nell'epoca di Ilaria del Carretto*, in S. TOUSSAINT (ed), *Ilaria del Carretto e il suo monumento – La donna nell'arte, la cultura e la società del '400*, Lucca 1995, pp. 137-163, qui pp. 140-143. Particolarmente frequenti i casi di matrimoni di impuberi nel fondo dei *matrimonialia* dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli (Pierroberto Scaramella, che ha catalogato il fondo, ne ha contati almeno 40 nel periodo 1499-1555).

[69] Esempi in Archivio Storico del Patriarcato di Venezia (d'ora in poi ASPV), Curia, Sezione antica, *Causarum matrimoniorum*, 1, fasc. 13, Maddalena di Sicilia e Giorgio Zaccaria (1455); 5, fasc. 14, Antonia *filia q. Francisci* e Iacopo de Papia (1490); 6, fasc. 2, Cassandra Badoer e

Nei casi in cui la dimostrazione della minorità non riesce, il ricorso a questa strategia legale suggerisce che la sposa coinvolta nel procedimento non fosse lontana da quell'età. La cognizione che per le bambine il passaggio dall'infanzia all'età adulta avveniva molto prima che per i maschi[70] era pienamente acquisita e scientificamente argomentata: perché, come ci spiega Giovanni Nevizano citando Egidio Romano, «la natura, dandosi poca cura della femmina, la porta rapidamente allo sviluppo»[71].

L'effetto del diritto canonico si era esteso anche oltre le Alpi. Nelle aree dell'Europa a prevalente diritto germanico era solo il quattordicesimo o il quindicesimo anno che segnava il passaggio delle ragazze dall'infanzia all'età del matrimonio; se in alcuni ordinamenti legislativi germanici il termine dei 12 anni prevalse su quello dei 14-15, fu appunto per l'influsso del diritto canonico. Esempi storici, o mitici, di spose dodicenni corroborano il significato paradigmatico di questa età della vita anche nell'area germanica[72].

Diritto canonico, legislazione suntuaria e diritto germanico concordano nell'individuare nei 40 anni un altro tornante decisivo della vita femminile. Il quarantesimo anno era considerato il sepolcro dell'attrattiva femminile e di tutto il suo corteo di seduzioni. La *lex Wisigotorum* riduceva il guidrigildo per le donne di 40 anni e più[73]. Almeno 40 anni doveva avere la beghina che aspirava a cooperare all'organizzazione e disciplina ecclesiastica; e nessuna monaca poteva assurgere alla carica di badessa prima di aver raggiunta la stessa

Nicolò Venier (1491); 6, fasc. 10, Elisabetta Simoni e Natale da Cattaro (1496); 6, fasc. 15, Maddalena Fontana e Zuane Andrea Fragonà (1497-1498).

[70] S. CHOJNACKI, *Measuring Adulthood*, cit., p. 373.

[71] G. NEVIZANO, *Sylva*, f. LXXXIIII: «Et cum citius pubescat femina quam masculus ponit ... Egidius De regimine principum lib. I parte II, dicens quod est quare natura de ea modicum curans cito eam perducit ad augmentum».

[72] W. WACKERNAGEL, *Die Lebensalter*, cit., pp. 49 s. (e nota 275), 59 s.

[73] *Ibidem*, pp. 57, 65.

età[74]. Sottostà a queste disposizioni la certezza che la svolta dei 40 anni costituisce un antidoto infallibile contro il potenziale d'insidie e disordini insito nella presenza femminile. La legislazione suntuaria bolognese, incorporata negli statuti del 1389, limita alle quarantenni e oltre il privilegio d'incorniciare il viso con un cappuccio puramente decorativo, staccato dal mantello («ad gotas sine gabano»); e permette a questa stessa fascia della popolazione femminile l'uso di vesti foderate di pellicce pregiate, altrimenti riservato a mogli e figlie di cavalieri, medici e giuristi[75]. Queste disposizioni potrebbero essere un'astuzia legislativa basata su un calcolo di psicologia collettiva: il calcolo che ogni donna avrebbe evitato un abbigliamento che, imprimendole il marchio dell'età fatidica di 40 anni, la escludeva dalla sfera primaria delle relazioni sociali a lei connaturate, quelle legate alla sua identità sessuale. Un analogo calendario dettò la prassi invalsa nel clero lombardo di riservare l'esercizio del servizio domestico presso parroci e altri ecclesiastici alle donne che avessero superato i 40 anni[76]. Fra le regole varate per mettere in atto la clausura femminile in età post-conciliare spicca il divieto – che riguarda tutte le monache di età inferiore ai 40 anni – di sostare presso la porta di comunicazione fra il monastero (area di clausura) e la chiesa (area pubblica), e la complementare prescrizione a tutte le monache di età inferiore ai 40 anni di munirsi di licenza della superiora anche

[74] *Ibidem*, p. 65.

[75] M.G. MUZZARELLI, *La disciplina delle apparenze. Vesti e ornamenti nella legislazione suntuaria bolognese fra XIII e XV secolo*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima*, cit., pp. 757-784, qui p. 770.

[76] I sinodi provinciali lombardi convocati da Carlo Borromeo per l'applicazione dei canoni tridentini avevano imposto a tutti i chierici il divieto di tenere in casa donne, comprese madri o sorelle, senza espressa e sempre controllata licenza dell'arcivescovo, *Acta Ecclesiae Mediolanensis a Carolo Cardinali S. Praxedis Archiepiscopo condita*, Mediolani, Officina Typografica quondam Pacifici Pontij MDXCIX, pp. 19, 413, 414, 807; successivamente questa norma si concretizzò nella prassi che riservava il servizio domestico presso il clero alle donne ultraquarantenni, ALESSANDRO MANZONI, *I promessi sposi*, cap. I, in ALESSANDRO MANZONI, *Opere*, a cura di R. BACCHELLI, Milano - Napoli 1953, p. 411.

solo per recarsi alle grate attraverso le quali le recluse comunicavano con i familiari e con il resto del mondo esterno[77].

Un altro tornante che emerge dalla letteratura normativa è quello dei 25 anni. La rilevanza che questa età assume nel diritto romano – dove il venticinquesimo anno segna il raggiungimento della maggiore età e sottrae il figlio o la figlia alla *patria potestas* – spiega la sua presenza nella letteratura statutaria, per esempio negli statuti senesi (1337-39), che sottopongono la contrattazione matrimoniale di una ereditiera a restrizioni, le quali vengono meno quando essa raggiunge i 25 anni[78], o negli statuti di Genova, che fissano a 25 anni l'età a partire dalla quale la donna può sposarsi senza il consenso paterno[79]. La letteratura giurisprudenziale correda questa norma di un commento significativo: dal momento che il venticinquesimo anno segna l'acme della vita femminile – cioè il momento di massimo fulgore e al tempo stesso l'inizio del declino –, il padre il quale «permette che la figlia superi il venticinquesimo anno senza averle dato marito» vien meno ai suoi doveri paterni: perciò la figlia, oltre ad avere la facoltà di sposarsi a sua insaputa, può costringerlo ad assegnarle una «congrua dote»[80]. Il significato simbolico, oltreché giuridico, del quale era investito il venticinquesimo compleanno, è attestato dal giurista fiorentino Francesco da Barberino. Nei suoi *Documenti d'amore* (1315) questo esperto di problemi femminili passa in rassegna un corteo di virtù,

[77] G. Greco, *Monasteri femminili e patriziato a Pisa (1530-1630)*, in *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*, Lucca 1988, pp. 313-339, qui p. 321.

[78] Archivio di Stato di Siena, *Constitutum Comunis Senarum* (1337-1339), Secunda distinctio, rubrica CCII, c. 121v. Sul complesso rapporto fra età, emancipazione e piena capacità legale nella Firenze del Quattrocento cfr. T. Kuehn, *Emancipation in Late Medieval Florence*, New Brunswick (NJ) 1982.

[79] *Criminalium iurium civitatis Genuensis libri duo*, Genuae, apud C. Bellonum, 1573, lib. II, pp. 35-36, cit. da D. Lombardi, *Fidanzamenti e matrimoni dal Concilio di Trento alle riforme settecentesche*, in M. De Giorgio - C. Klapisch-Zuber (edd), *Storia del matrimonio*, Roma - Bari 1996, pp. 215-250, qui pp. 217, 236.

[80] G. Nevizano, *Sylva*, f. XXXIX.

ciascuna allegoricamente rappresentata da una figura di donna. La «gloria» s'incarna in una donna «spetiosissima», occhi raggianti, vestita d'oro, che raccogliendo fiori in mezzo a un prato lussureggiante, gioisce del canto di uccelletti gentili e della vicinanza di animali mansueti che guidano a lei i loro cuccioli. A questa visione – il massimo che l'immaginario trecentesco potesse escogitare in fatto di beatitudine – Francesco da Barberino attribuisce «età di 25 anni perfecta». Il dio Amore, che guida l'autore nella stesura della sua opera e nel disegnare i tratti delle virtù, lo ammaestra che la «gloria» deve avere 25 anni, perché questa età segna l'acme della vita femminile[81].

L'accostamento di fonti lontane nel tempo e nello spazio evidenzia la straordinaria tenacia di alcuni tornanti di età e la tenuta plurisecolare che conferisce a certi numeri un valore simbolico. Tanta persistenza suggerisce che le due cesure dei 12 e dei 40 anni, e la ripartizione della vita in 3 età che ne risulta, codificassero un dato elementare di esperienza: la parabola della funzione riproduttiva nelle sue fasi di immaturità (infanzia), maturità con culmine a 25 anni (età adulta), estinzione (vecchiaia). Le tre età della donna così definite saranno dunque da considerare come i tre stadi che attraversa la sua fecondità, le tre facce della sua identità sessuale? A ben guardare, il calendario fisiologico costituisce solo il quadro di riferimento, nel quale s'innesta un calendario socio-culturale che lo modifica sostanzialmente. Il sistema di norme di età che s'intravede nella letteratura statutaria e didascalica tardo-medievale e protorinascimentale è il risultato di un'alterazione del calendario fisiologico: un'alterazione per anticipazione, che crea una distonia drammatica fra i ritmi della vita maschile e i ritmi della vita femminile.

[81] FRANCESCO DA BARBERINO, *I documenti d'Amore*, a cura di F. EGIDI, 4 voll., Roma 1905-1927, III, pp. 253-258 (in particolare nella nota al verso «Età di .xxv. anni aperfecta» Francesco commenta: «Ex hoc nota quod Amor, qui voluit hic pingi spetiosissimam mulierem, forte dixit in etate .xxv. annorum eligibiliorem esse»).

L'immissione delle bambine sul mercato matrimoniale all'età di 12 anni è l'espressione più evidente di questa anticipazione. Anche se l'età del menarca delle ragazze fiorentine o veneziane del Quattrocento e del primo Cinquecento non è verificabile se non in casi isolati, si può assumere come grossolano termine di riferimento l'età media del menarca nella Francia settecentesca, tale quale essa risulta dalle ricerche di Edward Shorter: 15 anni e 9 mesi (dati relativi al periodo 1750-1799)[82]. Il tornante dei 15-16 anni come età puberale di fanciulle del ceto patrizio – e dunque privilegiate nell'alimentazione e nella condotta di vita – emerge anche da testimonianze che si riferiscono ad adolescenti della famiglia Tucher di Augusta nella seconda metà del Quattrocento[83]. La sedicenne Leonora Gonzaga, primogenita del marchese di Mantova, era ancora impubere quando i genitori organizzarono la consumazione del suo matrimonio, stipulato più di 4 anni prima, con il diciannovenne Francesco Maria della Rovere duca d'Urbino (25 dicembre 1509)[84]. Le patrizie veneziane che per via di testamento fissano la soglia dell'età adulta delle figliole a 16 anni – pur ricalcando le prescrizioni statutarie di Venezia in fatto di emancipazione delle ragazze –, tradiscono forse le loro attese circa la pubertà di bambine ancora piccole (1461, 1474)[85]. Ne consegue che nell'Italia tardomedievale e protorinascimentale il fenomeno della consumazione del matrimonio con una sposa impubere non fu raro, e fu comune la consumazione con spose che avevano appena raggiunto la pubertà. Per usare la termino-

[82] J.N. BIRABEN, *L'évolution récente du temps biologique dans les societés industrielles*, in *Les âges de la vie*, cit., pp. 3-10, qui p. 8. Ma vedi M.E. WIESNER, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge - New York 1993, p. 44.

[83] H. WUNDER, «*Er ist die Sonn, sie ist der Mond*», cit., p. 44.

[84] A. LUZIO - R. RENIER, *Mantova e Urbino. Isabella d'Este ed Elisabetta Gonzaga nelle relazioni famigliari e nelle vicende politiche*, Torino - Roma 1893, rist. anast., Bologna 1976, pp. 157, 186-87, 194-95 (il messaggio atteso da Roma era evidentemente la dispensa pontificia che avrebbe autorizzato la consumazione del matrimonio della sposa impubere).

[85] S. CHOJNACKI, *Measuring Adulthood*, cit., pp. 371, 372.

logia di Arnold van Gennep, nell'Italia protorinascimentale la pubertà sociale anticipava considerevolmente la pubertà fisiologica[86].

Il diritto canonico aveva predisposto un correttivo di questa tendenza anticipatrice, indicando che la consumazione dei matrimoni contratti in età pre-puberale dovesse essere posticipata fino a che il coniuge impubere – quasi sempre la sposa – avesse raggiunto la pubertà[87]. L'indicazione canonica era esposta al pericolo di essere ignorata da sposi scalpitanti, forti di quello che consideravano un diritto sacrosanto, ampiamente sancito da riti familiari e da cerimonie ecclesiastiche[88]. Le grandi famiglie del resto trovavano modo di aggirare questo ostacolo tramite una dispensa pontificia, una di quelle dispense che la penitenzieria apostolica raramente negava a chi poteva pagarne i costi[89]. Così la divaricazione fra età sociale ed età fisiologica esponeva le spose bambine a prove fisiche e psichiche, nei confronti delle quali non tutti i contemporanei si dimostrarono insensibili[90].

Anche la soglia dei 40 era una soglia anticipata? Si può prendere in considerazione l'ipotesi che anche qui s'innestasse una divergenza fra età sociale ed età psicologica della donna. Ma la gravità dell'ostracismo socio-culturale che colpiva

[86] Cit. da S. CHOJNACKI, *Measuring Adulthood*, cit., p. 373. Per l'età dell'emancipazione delle ragazze veneziane cfr. A. BELLAVITIS, *La famiglia «cittadina» veneziana nel XVI secolo. Dote e successione. Le leggi e le fonti.* Comunicazione al Convegno Internazionale «Mutamenti della famiglia nei paesi occidentali», Bologna 6-8 ottobre 1994, qui p. 3.

[87] G. NEVIZANO, *Sylva*, f. LXXXIV. Ma vedi in proposito anche A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, Paris 1891, I, pp. 211-216.

[88] L. FERRANTE, *Il matrimonio disciplinato*, cit., p. 914; A. LUZIO - R. RENIER, *Mantova e Urbino*, cit., p. 194 (lettera-relazione di Alessandro Picenardi alla marchesa Isabella d'Este sulla consumazione delle nozze della figlia Leonora con il duca d'Urbino Francesco Maria della Rovere).

[89] P. GHINZONI, *Usi e costumi nuziali principeschi, Gerolamo Riario e Caterina Sforza (1473)*, in «Archivio Storico Lombardo», XV, 1888, 5, pp. 101-111; A. LUZIO - R. RENIER, *Mantova e Urbino*, cit., p. 194.

[90] A. LUZIO - R. RENIER, *Mantova e Urbino*, cit. pp. 194-195 (riferimento alla consumazione del matrimonio di Isabella d'Este con il marchese di Mantova). Cfr. anche *infra*, pp. 152 s.

le violazioni delle norme di età in materia di vecchiaia femminile[91] contribuì probabilmente a soffocare e sopprimere le testimonianze di quella divergenza[92]. Eppure il contrasto fra età sociale ed età psicologica si è stratificato in documenti anche cospicui[93]. Quando il matrimonio che legava una vedova matura a un uomo sostanzialmente più giovane diventava turbolento e approdava al tribunale vescovile, il conflitto coniugale si configurava come interpretazione divergente del ruolo di età: la donna regolava le sue attese affettive e il suo agire sulla propria età psicologica, su un'autopercezione forte, e socialmente trasgressiva; il marito invece si aspettava che la moglie sintonizzasse il suo comportamento coniugale sull'età sociale che la collocava nell'area della vecchiaia[94].

Che le norme di età, e i corrispondenti parametri comportamentali, fossero convenzioni sociali relativamente indipendenti dall'età fisiologica – e, in alcuni casi, dall'età psicologica – delle donne alle quali venivano applicate, era un dato di fatto del quale gli osservatori contemporanei non restarono all'oscuro. Il più sistematico codificatore tardomedievale del comportamento femminile, il giurista Francesco da Barberino, ne era ben consapevole. Quando affrontò la stesura del suo galateo femminile, *Reggimento e costumi di donna* (1314), Francesco si pose il problema della struttura del trat-

[91] G. Minois, *Storia della vecchiaia*, cit., pp. 273-275.

[92] Per tenere sotto controllo donne mature, alcune delle quali disponevano di ampia autonomia finanziaria, la cultura mediterranea aveva predisposto deterrenti poderosi. Circolava correntemente l'opinione che la strega fosse la vecchia libidinosa, datasi al diavolo in mancanza di innamorati: in tal modo l'anello della sessualità intempestiva collegava la stregoneria con la vecchiaia; G. Nevizano, *Sylva*, f. XXXVr. Il peccato di fornicazione era lieve se praticato «cum iuvene pulchra», «cum vetula» era turpitudine; f. LXXIv.

[93] ASPV, Curia, Sezione antica, *Causarum Matrimoniorum*, 1, fasc. 14, Clara Matafar e Michele Giustinian (1455-56).

[94] Mi riferisco al caso di Caterina Marescotti e di Giovanni Sansedoni (Siena 1629), che viene trattato da Oscar Di Simplicio nel volume miscellaneo di prossima pubblicazione in questa stessa collana, curato da Silvana Seidel Menchi e Diego Quaglioni, *Coniugi nemici. La separazione in Italia (secc. XII-XVIII)*.

tato: era più opportuno articolare il discorso secondo le età della vita o secondo i ceti sociali? Scartò la prima alternativa – considerando l'età un fattore troppo variabile, perché «se dirittamente vogliàn considerar, è tal per tempo e tal tardi donna» –[95], e articolò la sua opera per ceti: la piramide sociale sì che gli offriva un sicuro quadro di riferimento. Il corso di vita delle fanciulle da lui disegnato risulta in effetti diversamente normato a seconda del ceto al quale la fanciulla appartiene. Per quanto Francesco non dia indicazioni precise sugli anni – in base all'idea che il criterio determinante dell'età nuziale è «non pur lo tempo, ma ... la persona» –[96], egli dissemina il suo discorso di accenni rivelatori delle aspettative sociali che registrava attorno a sé. Nei ceti più alti, con i quali Francesco apre la sua rassegna – re, principi, signori feudali –, l'ingresso nell'età coniugale cade fra i 9 e i 12 anni: in questo periodo le fanciulle devono essere sottratte a ogni tipo di contatto non direttamente controllato dalla madre, chiuse in casa e sottoposte a una rigorosa disciplina di comportamento (non uscire se non di rado, non guardare né a sinistra né a destra camminando per strada, non salutare nessuno, non affacciarsi alla finestra)[97]. L'età nuziale si alza progressivamente, e le regole di comportamento si ammorbidiscono, via via che si scende nella scala sociale. Per le figlie di cavalieri, di giudici e medici, i ceti immediatamente inferiori, l'età matrimoniale si colloca fra i 12 e i 15 anni; e il controllo della socializzazione è qui più graduale e meno rigido[98]. Sull'età matrimoniale delle figlie di contadini e di artigiani Francesco da Barberino si astiene

[95] FRANCESCO DA BARBERINO, *Reggimento e costumi di donna*, a cura di G.E. SANSONE, Torino 1957, p. 8: «E questo livro già non partirò per numero d'etadi, ché, se dirittamente vogliàn considerar, è tal per tempo e tal tardi donna; e non sicondo etadi, ma sicondo suo grado conviene ognuna con senno passare».

[96] *Ibidem*, p. 29.

[97] Per le determinazioni di età, *ibidem*, pp. 20-22 (storia di Corrado di Savoia e di Gioietta), 38, 60. Per il comportamento, *ibidem*, pp. 24-29.

[98] *Ibidem*, p. 16, 29-35. Derivo l'indicazione dell'età dall'episodio descritto *ibidem*, pp. 54 s. (storia di Oddo cavaliere di Normandia e delle sue figliole Margarita e Joanna).

da ogni precisa indicazione quantitativa; ma la relativamente ampia libertà di comportamento della quale esse godono – il rigido autore le autorizza a ballare, ad andare in giro per la città, a partecipare a feste – è l'effetto dell'allentarsi della tirannide del tempo sulla loro vita: la figlia del contadino e dell'artigiano non deve essere immessa sul mercato matrimoniale «così per tempo» come la sua coetanea socialmente più fortunata[99]. L'età sociale delle fanciulle risulta definita dalla combinazione di due coordinate: ceto ed età biologica.

La periodizzazione della vita femminile secondo il calendario triadico qui sopra delineato è da considerare come effetto, e al tempo stesso come causa, di una prassi sociale ampiamente diffusa nell'area mediterranea: la nuzialità femminile precoce. Nel caso specifico di Firenze, questa prassi è rigorosamente documentata dai classici studi di Herlihy e Klapisch-Zuber sui toscani e le loro famiglie[100], di Anthony Molho e di Julius Kirshner sul Monte delle Doti[101] e di Anthony Molho sul matrimonio nella Firenze tardomedievale[102]. La società veneziana presenta un quadro analogo: nei 34 testamenti patrizi quattrocenteschi, individuati da Stanley Chojnacki, nei quali i genitori specificano l'età che essi considerano conveniente per il matrimonio delle figlie, la metà esatta dei testanti, 17, fissano le loro preferenze fra i 14 e i 16 anni[103]. La nuzialità precoce, cioè l'espressione più chiara della de-

[99] Per l'età, *ibidem*, p. 35: «Le voglio ricordare [alla figliola di lavoranti e artefici] che lo suo tempo detto da marito ... non si conviene a lei così per tempo darlo a dimostrare»; per il comportamento, *ibidem*, pp. 20, 35 s.

[100] D. HERLIHY - C. KLAPISCH-ZUBER, *Les Toscans et leurs familles. Une étude du cataste florentin de 1427*, Paris 1978.

[101] J. KIRSHNER - A. MOLHO, *The Dowry Fund and the Marriage Market in Early Quattrocento Florence*, in «The Journal of Modern History», 50, 1978, pp. 403-438; J. KIRSHNER - A. MOLHO, *Il Monte delle Doti a Firenze dalla sua fondazione nel 1425 alla metà del sedicesimo secolo: Abbozzo di una ricerca*, in «Ricerche Storiche», X, 1980, pp. 21-47.

[102] A. MOLHO, *Marriage Alliance in Late Medieval Florence*, Cambridge (Mass.) - London 1994.

[103] S. CHOJNACKI, *Measuring Adulthood*, cit., p. 373.

terminazione per anticipazione che connota il corso di vita femminile, appare in questi studi come una struttura fondamentale della società italiana quattrocentesca e protocinquecentesca. Poiché non solo una dote alta[104], ma anche un'età bassa[105] influenzava favorevolmente le prospettive matrimoniali delle ragazze, i padri veneziani e fiorentini si cimentavano in una frenetica corsa con il tempo per accasare le loro figliole[106]. La tirannide del tempo era così dura da indurre i padri fiorentini alla sistematica e consapevole falsificazione di documenti pubblici: posticipandone la data di nascita nei registri del comune, i padri assicuravano alle loro figliole in età da marito, insieme alla maturazione delle loro doti depositate sul Monte omonimo, qualche anno in più di verde giovinezza[107].

5. *La clessidra*

La percezione femminile delle età della vita è certamente la più oscura fra le questioni connesse al tema trattato in queste pagine. Le rare testimonianze che ho raccolto suggeriscono la tesi che la popolazione femminile avesse interiorizzato il calendario triadico delineato nel paragrafo precedente, identificandosi con i ruoli di età in esso previsti, che in base ad esso costruisse e giudicasse la propria vita. Il consenso culturale che si era creato intorno alla mappa tripartita, e che ne assicurò la vitalità, fu anche, e fu specialmente, consenso femminile?

Fra le testimonianze che supportano questa tesi primeggia quella di Alessandra Macinghi Strozzi, la più insigne penna femminile fiorentina del sec. XV. In un passo famoso del

[104] J. KIRSHNER - A. MOLHO, *Il Monte delle Doti a Firenze*, cit., pp 38 s. e tav. 7.

[105] A. MOLHO, *Deception and Marriage Strategy in Renaissance Florence: The Case of Women's Ages*, in «Renaissance Quarterly», 41, 1988, pp. 193-217, qui p. 211.

[106] S. CHOJNACKI, *Measuring Adulthood*, cit., p. 373.

[107] A. MOLHO, *Deception and Marriage*, cit., p. 194.

suo epistolario Alessandra spiega l'urgenza in cui si è trovata di dare marito alla figlia Caterina con l'argomento che questa «era d'età d'anni sedici, e non era da 'ndugiar più a maritarla» (1447); successivamente sceglie come sposa del trentanovenne figlio Filippo una ragazza non ancora quindicenne, preferendola a candidate di 16 o di 18 anni (1466)[108]; corrispondentemente considera sé medesima vecchia, e si abbandona a meditazioni sulla morte imminente, all'età di 42 anni (1448)[109]. La sua contemporanea Lena Tanagli, anch'essa vedova, sollecita la restituzione di un prestito fatto al comune con l'argomento forte che quel denaro rappresenta la dote di una figlia tredicenne «già vicina all'età nuziale» (1453)[110]. Fanno eco a queste voci fiorentine quelle delle patrizie veneziane delle quali Stanley Chojnacki ha analizzato i testamenti: Petronella Falier Morosini esclude il marito dall'amministrazione della sua considerevole proprietà, qualora egli non dia marito alla figlia comune entro il quattordicesimo anno di età della ragazza (1464), e Orsa Soranzo da Canal subordina il pagamento dei lasciti fissati per testamento a favore delle figliole alla condizione che esse si maritino entro i 17 anni[111].

La tesi che la popolazione femminile avesse interiorizzato il calendario delle tre età, scandito dai tornanti dei 12 e dei 40 anni, è avvalorata dalle fonti letterarie. Sebbene un tal genere di fonti non ci trasmetta voci femminili se non in forma indiretta, la sua utilizzazione in questo contesto non è impropria. Novellisti come Boccaccio o Sercambi, trattatisti come Francesco da Barberino, scrivevano di donne e per donne: la loro narrativa si alimentava di esperienza di vita, e il loro pubblico femminile doveva potersi riconoscersi nelle

[108] A. MACINGHI STROZZI, *Lettere di una gentildonna fiorentina del secolo XV ai figliuoli esuli*, a cura di C. GUASTI, Firenze 1877 (qui citato nella ristampa *Tempo di affetti, tempo di mercanti, Lettere ai figli esuli*, Milano 1987), pp. 62 (24 agosto 1447), 263 (2 novembre 1465), 267 (15 novembre 1465), 304 (7 febbraio 1466).

[109] *Ibidem*, pp. 66, 69.

[110] A. MOLHO, *Deception and Marriage Strategy*, cit., pp. 205 s.

[111] S. CHOJNACKI, *Measuring Adulthood*, cit., pp. 373 s.

valutazioni, nei giudizi, nelle scelte che essi attribuivano alle loro eroine. Non è dunque irrilevante per il nostro assunto che le protagoniste del *Decameron* di Boccaccio siano pronte a iniziare la vita coniugale o amorosa a 14 o a 15 anni, qualcuna a 13 o a 12 anni[112]. La ragazza che s'inoltra nell'adolescenza senza che il padre provveda a maritarla diventa impaziente, si sente frustrata in un suo diritto naturale e provvede da sé a trovare un compagno[113]. L'età delle avventure amorose extraconiugali si colloca fra i 18 e i 28 anni; le due adultere più anziane del *Decameron* – fra quelle, s'intende, di età dichiarata – hanno rispettivamente 28 e 30 anni, ma risultano alquanto isolate nella galleria decameroniana di donne innamorate e appartengono ambedue al ceto popolare[114]. Un quadro analogo emerge dalle *Novelle* di Giovanni Sercambi (1348-1424): le protagoniste delle sue novelle vanno a marito o hanno la loro iniziazione sessuale fra i 13 e i 15 anni, in un caso a 16 anni[115]. Una singola novella presenta una sposa venticinquenne, che però viene impalmata da un «lavoratore» (contadino) definito «vecchio»[116]. Le protagoniste di avventure extraconiugali hanno età che oscillano fra i 22 e i 28 anni, con l'isolata eccezione di una trentaseienne[117].

Ma l'occhio dei narratori e dei trattatisti si spinge al di là di questo quadro anagrafico. Le loro testimonianze ci conducono, passo passo, sulla soglia di una sfera che spesso resta impenetrabile alla curiosità degli storici: la sfera della percezione e della valutazione femminile del tempo. Dagli esigui spiragli che la novellistica e la letteratura didascalica aprono nella muraglia del silenzio delle fonti s'intravede una dimen-

[112] Giovanni Boccaccio, *Decameron*, II 6 (35, 74); III 10 (6); IV 3 (9), V 5 (8); IX 6 (5); X 8 (10).

[113] *Ibidem*, IV 1.

[114] *Ibidem*, III 4 (6).

[115] Giovanni Sercambi, *Novelle*, V, VI, LV, LX, LXII, LXXXVI, CII, CXL, CXLI.

[116] *Ibidem*, CXI.

[117] *Ibidem*, XXXII, XXXVI, LXXVI, LXXVII, XCIV, CLII (36 anni).

sione affannosa dell'esperienza vissuta. Il calendario sociale basato sull'anticipazione, che sottostava alla vita femminile, ebbe l'effetto di esacerbare l'antitesi fra giovinezza e vecchiaia, eliminando le età di transizione. Le donne vennero addestrate a istallarsi in un tempo che era, in confronto al tempo maschile, chiuso e opprimente come un incubo:

«Gli uomini ... nascono buoni a mille cose ..., e la maggior parte sono molto più [intendi: valgono molto di più] vecchi che giovani; ma le femine a niuna altra cosa che a fare [l'amore] e i figliuoli ... nascono, e per questo son tenute care».

Il contrasto di luce e tenebra, al quale il calendario triadico riduceva la vita, non prevedeva chiaroscuri. L'imperativo angoscioso era «non perdere il tempo della ... giovinezza, perciò che niun dolore è pari a quello ... che è a avere il tempo perduto». Questo enunciato rivelatore, che Boccaccio mette in bocca a una vecchia, fa coincidere il tempo femminile con la giovinezza: la vecchiaia è non-tempo.

«[Alle] femine ... si convien troppo più d'adoperare il tempo quando l'hanno che agli uomini, per ciò che ... , quando c'invecchiamo, né marito né altri ci vuol vedere anzi ci cacciano in cucina a dir delle favole con la gatta e a annoverar le pentole e le scodelle».

Dal momento che «di questo mondo ha ciascun tanto quanto egli se ne toglie», l'ansia di cogliere il tempo si vena di angoscia: «Quando sarò vecchia, indarno mi dorrò d'avere la mia giovanezza perduta». Il non-tempo della vecchiaia viene percepito non come un'anticipazione della morte, ma come un destino peggiore della morte: «E da che diavol siam noi poi, da che noi siam vecchie, se non da guardar la cenere intorno al focolare?»[118]. La preghiera «Iddio, non mi lasciare vivere in vechiezza!» – che Francesco da Barberino mette in bocca a una fanciulla Lisea di Genova –[119] coglie il cuore del problema.

[118] Tutte le citazioni di questo paragrafo provengono da GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, V 10 (15-22). Concetti analoghi ivi, III 5 (30) e in GIOVANNI SERCAMBI, *Novelle*, cit., CXVIIII (sonetto d'apertura).

[119] FRANCESCO DA BARBERINO, *Reggimento*, cit., p. 234.

Il crudo contrasto fra giovinezza e vecchiezza conferiva un'urgenza pressante all'imperativo della nuzialità precoce. Francesco da Barberino si fa cronista di un conflitto domestico che si scatenò a questo proposito fra un padre affettuoso e la sua figliola primogenita. Quando il padre propose di lasciar decidere al caso, tirando a sorte, quale delle due figlie – in età di 15 e di 13 anni – dovesse maritarsi per prima, la figlia maggiore, la più bella delle due, fece duramente valere il suo diritto di precedenza[120]. L'esito rovinoso del matrimonio, che la caparbia quindicenne forzò il padre a combinare per lei, è evidentemente inteso ad ammaestrare le lettrici adolescenti a non forzare per impazienza trattative o progetti coniugali, che spettava ai maschi della famiglia elaborare e mettere in atto: la celebrazione che Francesco parallelamente orchestra di «Madonna Pazienza» – come patrona e ispiratrice della ragazza che «passa l'età del maritaggio» e arriva nubile alla paurosa età di 20 anni – ci rivela che l'interferenza femminile da lui paventata era proprio la precipitazione matrimoniale di fanciulle anche giovanissime[121]. La pressione che le donne stesse, sia come madri, sia come candidate al matrimonio, esercitavano sugli uomini della famiglia per l'avvio precoce e la celere conclusione di trattative matrimoniali dovrà forse essere aggiunta come causa concomitante a quelle già individuate dagli storici per spiegare la nuzialità precoce che caratterizza la società italiana tardo-medievale e proto-rinascimentale[122].

Nella larga area di consenso o di fervida adesione che circonda il calendario triadico qui sopra delineato, si colgono alcune voci di dissenso, che, a titolo di conclusione, varrà la pena di segnalare. Certo non approvava la pratica del matrimonio precoce il veneziano Silvestro di Marco Morosini,

[120] *Ibidem*, p. 59.

[121] *Ibidem*, pp 37-42. L'indicazione dei 20 anni come età angosciosa per una ragazza nubile si trova ivi, pp. 40 s. (storia di Felice).

[122] S. CHOJNACKI, *Measuring Adulthood*, cit., p. 374 (in riferimento alle interpretazioni del fenomeno fornite da Davi Herlihy, da Christiane Klapisch-Zuber, da Julius Kirshner e da Anthony Molho).

che nel 1432 stabiliva per testamento che le sue figliole non dovessero prender marito prima dei 16 anni e garantiva loro un vistoso incremento dotale (250 ducati) per ogni ulteriore anno di vita da nubili[123]. Anche quel Martino veneziano che esitava ad accettare la vantaggiosa proposta di matrimonio fatta da Enrico Bruno teutonico a sua figlia Angela, allora quindicenne, e – dichiarando la giovinetta «garzona e sola fia» – suggeriva di rimandare le nozze di 3 anni, dimostrava una sensibilità controcorrente (1471)[124].

Come avversaria del matrimonio precoce ci si presenta la nobildonna Gabriella Gonzaga Folgiani (1472). Quando il duca di Milano Francesco Sforza, suo cognato, stipulò il matrimonio tra la figlia di Gabriella, Costanza, e il figlio illegittimo del papa, Girolamo Riario, la vedova Gabriella si oppose alla consumazione, con l'argomento che la figliola, «non havendo se non 11 anni, non era in età conveniente». Propose al maturo sposo di organizzare una consumazione formale, facendo mettere a letto con lui la bambina, ma in presenza sua, della madre, e senza arrivare alla consumazione effettiva, che avrebbe dovuto essere rinviata alla «età conveniente». Questa resistenza le attirò lo sdegno del duca Francesco Sforza, che trovò modo di fare le sue vendette su una donna la quale, a suo avviso, aveva «del stranio et selvatico». Ansioso come era di assicurarsi l'alleanza del pontefice, il duca trovò immediatamente a Girolamo Riario un'altra sposa: la bambina con la quale lo sposo, munito di dispensa pontificia, consumò trionfalmente il matrimonio aveva 9 anni[125].

È congetturabile che l'«età conveniente» per la consumazione del matrimonio, sulla quale Gabriella Gonzaga insisteva, fosse l'età della pubertà. La stretta connessione che la men-

[123] S. CHOJNACKI, *Dowries and Kinsmen in Early Renaissance Venice*, in «Journal for Interdisciplinary History», 5, 1975, pp. 571-600, qui pp. 584 s., nota 30.

[124] ASPV, Curia, Sezione antica, *Causarum matrimoniorum*, 3, fasc. 5, Angela Martini contro Enrico Bruno teutonico.

[125] P. GHINZONI, *Usi e costumi nuziali principeschi*, cit.

talità collettiva stabiliva fra la pubertà e la consumazione del matrimonio è attestata da un documento veneziano del 2 giugno 1452: la ragazzina, Giovanna di Giovanni, che quel giorno si presentò davanti al vicario del patriarca, si sentiva «prossima alla pubertà»: perciò chiese al vicario di mettere a verbale il fatto che la promessa di matrimonio da lei fatta più di un anno prima a un certo Pietro Selmon le era stata estorta dalla madre contro la sua volontà e che lei non voleva quell'uomo per marito «in nessun modo»[126]. Evidentemente l'età impubere aveva dilazionato il compimento di un matrimonio che la pubertà rendeva «conveniente». Così inteso, il principio della convenienza spiega perché fra la stipulazione contrattuale del matrimonio e la consumazione dello stesso intercorresse un periodo di durata molto variabile, che poteva anche superare l'anno: questo intervallo era molto probabilmente imposto dall'attesa che la sposa impubere raggiungesse la pubertà. In un processo matrimoniale vicentino del 1544 tale esigenza è formulata in modo diretto. Una madre vicentina corroborò davanti al tribunale vescovile la richiesta di annullamento del matrimonio della figlia, allora tredicenne, sostenendo che «la putta non era da maridare, perché» alla data della celebrazione delle nozze «non le veniva il suo male, né anche ge viene adesso»[127]. Ma questo modo di argomentare non ricorre spesso nei processi matrimoniali. Le giovanissime protagoniste di questi incartamenti, che chiedono al tribunale vescovile l'annullamento di un vincolo contratto prima del compimento dell'età canonica, insistono più sulla coazione e la violenza, per mezzo delle quali i genitori avrebbero strappato il loro consenso, che sulla propria immaturità fisica e psichica al momento della stipulazione del vincolo[128]. Queste denunce apparentemente coraggiose di adolescenti sequestrate e percosse era-

[126] ASPV, Curia, Sezione antica, *Actorum mandatorum praeceptorum*, 14, *ad datum*; cfr. anche H. WUNDER, «*Er ist die Sonn, sie ist der Mond*», cit., p. 44.

[127] Archivio della Curia Vescovile di Vicenza, b. 20/020, *Caterina Dalla Gatta e Francesco Pavano*, 1544.

[128] C. MEEK, *La donna, la famiglia e la legge*, cit., pp. 140-143.

no in realtà inscenate dai genitori accusati di quei maltrattamenti: erano le famiglie che, dopo aver organizzato il matrimonio infantile, cambiavano idea e ricorrevano al processo. È significativo che il padre o la madre che miravano a ottenere l'annullamento di un matrimonio infantile – o meglio il procuratore che suggeriva loro la strategia legale più promettente per raggiungere la sentenza desiderata – insistessero nel caso di un maschio quattordicenne sulla sconsideratezza puerile, sull'irresponsabilità e l'immaturità dello sposo[129], mentre nel caso di una bambina dodicenne ritenevano più proficuo ricorrere all'argomento della violenza e della coazione. In una cultura che privava le fanciulle dell'adolescenza prenuziale, anche la puerizia veniva erosa.

[129] Archivio della Curia Vescovile di Vicenza, b. 18/018 e b. 28/02, *Iseppo Schebino e Caterina Piazona di Castelgomberto* (1556-57).

La «Querelle des Femmes» come paradigma culturale

di *Margarete Zimmermann*

I.

«J'ai longtemps hésité à écrire un livre sur la femme. Le sujet est irritant, surtout pour les femmes; et il n'est pas neuf. La querelle du féminisme a fait couler assez d'encre, à présent elle est à peu près close: n'en parlons plus. On en parle cependant. Et il ne semble pas que les volumineuses sottises débitées pendant ce dernier siècle aient beaucoup éclairé le problème. D'ailleurs y a-t-il un problème? Et quel est-il?»[1].

Così inizia uno dei manifesti più famosi del nostro secolo, l'opera di Simone de Beauvoir *Le Deuxième Sexe,* pubblicata nel 1949. L'autrice cita nel suo testo la lunga tradizione di questa disputa tra i sessi in testi e immagini, che dagli inizi del secolo XX è nota come *Querelle des Femmes*, talvolta anche, in senso più completo, come *Querelle des Sexes*, e in pubblicazioni italiane non più così recenti viene apostrofata con la dizione «polemiche sul sesso femminile»[2]. Con il suo «essai revolutionnaire»[3], al tempo stesso un «texte fondateur d'un féminisme matérialiste pour le vingtième siècle»[4], Beauvoir si situa nella fase tarda della *Querelle*, che ha inizio nel XIX secolo e che l'autrice definisce come «la

Traduzione di Mario Zanucchi

[1] S. DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe* (1949), 2 voll., Paris 1971, I, p. 11.

[2] Così G.B. MARCHESI, *Le polemiche sul sesso femminile ne' sec. XVI e XVIII*, in «Giornale storico della letteratura italiana», XXV, 1895, pp. 362-369.

[3] T. MOI, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*, Paris 1995, p. 288.

[4] *Ibidem*, p. 340.

querelle du féminisme». È una chiara eco di vecchi, perfino 'classici' temi della storica *Querelle des Femmes* quella che si percepisce nell'opera *Le Deuxième Sexe*, là dove Beauvoir discute la tesi della presunta inferiorità della donna nel campo artistico-creativo. Toril Moi riassume questa discussione nei termini seguenti:

«Tant que la condition des femmes ne sera pas égale à celle des hommes, déclare Beauvoir, le produit de leur créativité sera concrètement, c'est évident, inférieur à celui des hommes. Cette disparité est entièrement due à la situation avantageuse de l'homme au sein du patriarcat ...»[5].

Nonostante la presenza di tali vistosi paralleli in una prospettiva decisamente storica, che inducono la Beauvoir a gettare uno sguardo retrospettivo sulla «vecchia disputa» (*la vieille querelle*), l'autrice tralascia di definire il termine *Querelle des Femmes* o di nominare più precisamente le cesure storiche nel dibattito tra i sessi. Quello che colpisce infatti, occupandosi del complesso concettuale e immaginario legato alla *Querelle des Femmes*, è come ci s'imbatta in una singolare indeterminatezza. Le cose non stanno molto diversamente se si adotta l'equivalente termine tedesco «Kampf der Geschlechter», che «tra il 1850 e il 1930, in particolare però tra il 1890 e la Prima guerra mondiale [divenne] nel campo artistico un tema decisivo»[6]. Anche a questo proposito, la naturalezza, di cui si fa mostra riferendosi ad un concetto i cui contorni sono tutt'altro che determinati, diviene quasi un motivo d'irritazione. I pochi esempi qui riportati documentano quindi innanzitutto diverse forme di radicamento della storica *Querelle des Femmes* nella memoria culturale, oltre al legame quasi invariabilmente sottolineato, ma ancora da precisare, con il moderno femminismo. In quest'ultima prospettiva il concetto di *Querelle des Femmes* diviene testimone di un'interessante sovrapposizione del piano storico con una dimensione contemporanea.

[5] *Ibidem*, p. 312.

[6] B. ESCHENBACH, *Der Kampf der Geschlechter. Der neue Mythos in Literatur, Philosophie und Kunst*, in H. FRIEDEL (ed), *Der Kampf der Geschlechter.*

Il disagio nei confronti di un impiego talvolta confuso di questo concetto chiave della storia europea di 'genere' e non da ultima la nascita di un annuario interdisciplinare per la ricerca sulla storia della donne – battezzato nel 1994 con il nome *Querelles*[7] – hanno contribuito a rendere il compito della ricostruzione storica della *Querelle des Femmes* a partire dal XV secolo un'impresa tanto allettante quanto necessaria. I risultati più recenti sono stati presentati nel volume pubblicato nel 1997 e firmato da Gisela Bock e da chi scrive, che porta il titolo *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert.*

Riprendo qui di seguito alcuni dei risultati dell'articolo introduttivo di questo volume (*Die 'Querelle des Femmes' in Europa. Eine begriffs- und forschungsgeschichtliche Einführung*), iniziando con una breve panoramica sulla storia del concetto e tentando nel proseguo di ricostruire storicamente la ricezione del fenomeno.

Terzo e ultimo, vorrei tentare di chiarire come mai la *Querelle des Femmes*, similmente al concetto di femminismo, rappresenti un concetto chiave nell'ambito di una «scienza della cultura» moderna, che consideri ovvero la storia di 'genere' come una sua componente tanto ovvia quanto irrinunciabile[8].

Der neue Mythos in der Kunst 1850-1930, München - Köln 1995, pp. 9-42, qui p. 9.

[7] L'annuario viene pubblicato dall'editore J.B. Metzler, Stuttgart - Weimar. Fino ad ora sono apparsi tre volumi sui seguenti temi: A. EBRECHT et al. (edd), *Gelehrsamkeit und kulturelle Emanzipation*, 1996; G. BOCK - M. ZIMMERMANN (edd), *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*, 1997; S. EICKENRODT - C. RAPISARDA (edd), *Freundschaft im Gespräch*, 1998. Sulla presentazione della concezione dell'annuario cfr. H. SIEBENPFEIFFER - G. STEDMAN, *Querelles – ein neuer Ort der Streitkultur*, in «Virginia», marzo 1998, 24, p. 10.

[8] In questo saggio non discuto il problema di una periodizzazione delle *Querelle des Femmes*. A questo proposito cfr. G. BOCK - M. ZIMMERMANN, *Die 'Querelle des Femmes' in Europa. Eine begriffs- und forschungsgeschichtliche Einführung*, in G. BOCK - M. ZIMMERMANN (edd), *Die europäische Querelle des Femmes*, cit., pp. 9-38, qui pp. 16 ss.

II.

Innanzitutto qualche informazione di base sulla storia del concetto, restando fedeli alla celebre massima di Marc Bloch: «La meilleure façon de ne pas être dupe d'un mot consiste à regarder son histoire»[9]. Il termine *Querelle des Femmes* desta subito una certa confusione, poiché risulta semanticamente equivoco e lascia irrisolta la domanda, se nel completamento «des Femmes» ci si trovi di fronte a un *genetivus objectivus* e quindi a una disputa, che abbia per oggetto le donne, oppure a un *genetivus subjectivus*. In tal caso avremmo a che fare con una disputa condotta dalle donne, che sarebbero le portavoci della loro causa. Sarebbe legittimata così l'ipotesi – anche se per un maggiore chiarimento si renderebbero necessarie ulteriori ricerche – secondo la quale quest'ambivalenza sarebbe lo specchio dello sviluppo storico del fenomeno: a partire dalla difesa delle donne per mezzo dei *champions des dames* – pratica dominante fino al XVI secolo – per arrivare alla crescente partecipazione diretta delle donne al dibattito tra i sessi. Prima di immergersi nell'etimologia, una prima definizione da una prospettiva odierna:

> «Il termine 'Querelle des Femmes/des Sexes' si riallaccia alla terminologia delle fonti, nella sua accezione tecnica e concettuale rappresenta però una creazione del XX secolo e in quanto tale designa un fenomeno di gran lunga più complesso: un'estesa disputa tra i sessi, nella quale non si tratta solo di donne, bensì anche – e questo aspetto è stato fino ad ora poco considerato nella ricerca – di uomini. Si tratta di una dibattito in parole e immagini, ma anche per le parole e per le immagini ... Si disputa per l'occupazione di un 'imaginaire', di un immaginario di mascolinità e femminilità, di gerarchie sessuali per conquistare posizioni negli ambiti di volta in volta tematizzati dalla discussione del momento»[10].

Sono proprio questi riferimenti alla «discussione del momento» a permettere di stabilire collegamenti trasversali con la storia sociale e culturale: da ricordare sono ad esempio i

[9] Citato in U. RAULFF, *Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch*, Frankfurt a.M. 1995, p. 118.

[10] G. BOCK - M. ZIMMERMANN, *Die europäische Querelle des Femmes*, cit., p. 16.

dibattiti sull'accesso delle donne all'istruzione e alla cultura del libro nel XVI secolo[11], sulla concezione del matrimonio, le controversie sulla «bellezza» e sugli «ornamenti» femminili nell'Italia degli inizi dell'età moderna[12], così come le dispute sulla figura della *femme savante*[13] e della *femme poète* nel XVII secolo[14].

Sul ruolo di Christine de Pizan, che viene sempre ricordata in concomitanza con la *Querelle des Femmes*, spesso addirittura come la sua iniziatrice, mi limiterò qui di seguito solo ad alcune brevi osservazioni. Il *corpus* dei testi relativi alla *Querelle* della Pizan comprende complessivamente tre opere: l'*Epistre au Dieu d'Amours*[15], terminata nel maggio 1399, le lettere contro il *Roman de la Rose*, scritte negli anni 1401-1402[16], che l'autrice consegnò nel 1402 alla regina francese Isabella di Baviera insieme ad una richiesta di aiuto, come pure la sua grande opera in difesa delle donne *Le Livre de la Cité des Dames* (1404-05)[17], il cui titolo cita la grande apologia agostiniana del cristianesimo *De civitate dei*. Che

[11] Per una discussione di questi problemi cfr. il mio saggio *Querelle des Femmes, querelles du livre*, in D. DE COURCELLES - C. VAL JULIÁN (edd), *Des Femmes e des livres. France et Espagnes, XIVe-XVIIIe siècle*, Paris 1999, pp. 79-94.

[12] Su questo tema cfr. E. LAUER, *«Bellezza» und «ornamenti» im italienischen Geschlechterstreit um 1600*, in G. BOCK - M. ZIMMERMANN (edd), *Die europäische Querelle des Femmes*, cit., pp. 269-291.

[13] Il libro di L. TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715). Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Maquise de Lambert*, Paris 1993, costituisce uno studio eccellente su questo tema.

[14] A questo riguardo cfr. R. KROLL, *Femme poète. Madeleine de Scudéry und die poésie précieuse*, Tübingen 1996.

[15] Apparso in C. DE PIZAN, *Oeuvres poétiques*, a cura di M. ROY, Paris 1886-96, II, pp. 1-27. Questo testo, in una versione ridotta, fu già tradotto in inglese nel 1402 da Thomas Hoccleve con il titolo *The Letter of Cupide*.

[16] L'edizione standard: *Le Débat sur le Roman de la Rose*, Edition critique, introduction, notes par E. HICKS, Paris 1977.

[17] Il testo in medio-francese e una versione in italiano si trovano nell'edizione curata da P. CARAFFI - E.J. RICHARDS (edd), *La città delle dame*, Milano - Trento 1997.

sia effettivamente stata Christine de Pizan a scatenare la *Querelle*, è considerato oggi come piuttosto improbabile, poiché vi sono numerosi indizi a favore della tesi che vi siano state discussioni sulla *Querelle* già prima della controversia provocata da Christine sul *Roman de la Rose*[18].

Degna di nota è innanzitutto la spiccata consapevolezza di Pizan per l'importanza del libro e della scrittura, per la fissazione storica e la trasmissione dell'identità di genere, come pure per il significato di autori e testi canonizzati all'interno di questi processi. Nelle sue lettere contro il *Roman de la Rose* e nella *Cité des Dames* Christine mira a sconsacrare autori come Jean de Meun oppure Ovidio, o perlomeno tenta di detronizzarli dalla posizione di autorità fino ad allora quasi incontestatamente a loro consacrata. Nei suoi scritti sulla *Querelle* s'incontra inoltre per la prima volta il raddoppiamento di un io testuale femminile con un autoritario io empirico femminile. Pizan sviluppa nei tre testi centrali della *Querelle* tutta la vasta tipologia testuale e argomentativa caratterizzante questo dibattito tra i sessi, e di seguito oggetto di continue variazioni. Con ciò ci si riferisce, ad esempio, allo sviluppo del genere 'rimproveri maschili' come *pendant* ai 'rimproveri femminili', alla stesura di elenchi di donne centrati su temi diversi, al ricorso a un'antropologia specifica dei sessi come pure alla descrizione di tradizioni misogine, di *exempla* e di testi, e alla loro sostituzione con tradizioni 'filogene'.

III.

Gettiamo però ora uno sguardo più preciso sull'etimologia della parola e del concetto[19]. *Querelle* deriva dall'etimo lati-

[18] Rimando allo stimolante studio di H. SOLTERER, *The Master and Minerva. Disputing Women in French Medieval Culture*, Berkeley - Los Angeles - London 1995. Cfr. anche l'antologia curata da A. BLAMIRES, *Woman Defamed and Woman Defended*, Oxford 1992, così come il *Grundriß der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, VIII, 1: *La littérature française aux XIVe et XVe siècle*, Heidelberg 1988, pp. 158 ss.: «Pour et contre les femmes».

[19] Alcune informazioni sull'etimologia si trovano in D. ZÉVACO, *Querelle*, in «Revue de philologie française», 30, 1917-1918, pp. 36-40.

no *querel(l)a*, che può significare «lamentela», «espressione di dolore», come pure di malumore, e «lamentela» nel senso di rimostranza, e azione legale; il lessema *querelle* è documentato già a partire dal XII secolo in francese antico, prevalentemente nel significato di «contradiction», «plainte juridique» e «cause». In questa accezione compare nel *Livre des fais du bon messire Jehan Le Maingre, dit Bouciquaut* (1409), le memorie di Jean de Boucicaut, dove viene riferito a donne, alle quali è stato negato il diritto di detenere grandi proprietà terriere, beni e onori e delle cui «justes causes et querelles» nessuno si vuol prendere cura[20]. Sorprende come il fenomeno della *Querelle* riferito alla disputa tra i sessi si lasci osservare al più tardi a partire dal XV secolo e negli scritti di Christine de Pizan, e come d'altro lato la sua definizione concettuale faccia la sua comparsa solamente alcuni decenni più tardi, ovvero con Martin Le Franc e il suo *Le Champion des Dames*, scritto intorno al 1440.

È in quest'imponente componimento poetico allegorico, successivo sia al *Roman de la Rose* che alla *Cité des Dames*, che si fa per la prima volta accenno ad una *querelle des dames*. In questo contesto le «dames» sono però solo oggetto del discorso maschile – del difensore delle donne *Franc Vouloir*, in opposizione al misogino *Malebouche* e ai suoi infami seguaci. *Querelle des dames* definisce quindi sia la 'protesta delle donne' che la 'disputa che le riguarda', nella quale le donne però non figurano tra gli attori. L'evoluzione di una soggettività femminile che veda le donne patrocinare gli interessi del proprio sesso era già riconoscibile, come abbiamo ricordato, nelle opere di Christine de Pizan; a questo

[20] J. DE BOUCICAUT, *Le Livre des fais du bon messire Jehan Le Maingre, dit Bouciquaut*, a cura di D. LALANDE, Paris - Genf 1985, pp. 160 s.: «... avint que aucunes complaintes vindrent devers le roy comment plusieurs dames et damoiselles, vesves et autres, estoient oppressees et traveillees d'aucuns poissans hommes qui par leur force et puissance les vouloient desheriter de leurs terres, de leurs avoirs et de leurs honneurs, et avoient les aucunes desheritees de fait. Ainsi mains grans tors recevoient, sans ce qu'il y eust chevalier ne escuyer ne gentil homme aucun ne quelconques personne qui comparust pour leur droit deffendre, ne qui soustenist ne debatist leur justes causes et querelles». Boucicaut parla inoltre dei «champions et deffendeurs de leurs querelles» (p. 162), che mancavano alle donne.

proposito Martin rimane indietro di un passo decisivo rispetto al suo 'modello' Christine. Egli la segue però nella tradizione degli elenchi delle donne esemplari, che definisce come «clergesses» oppure «grandes dames de France» e che egli contribuisce ad imprimere nella memoria culturale attraverso numerosi ritratti monumentali.

All'inizio dell'età moderna questo concetto non ha comunque conosciuto una grande congiuntura. Nel XVI e XVII secolo, allorché la disputa dei sessi in parole ed immagini raggiunse in tutt'Europa il suo culmine, la frequenza d'uso del termine *querelle* stranamente decresce. Come esempio si può ricordare un trattato misogino molto diffuso nel XVI secolo, quale le *Controverses des sexes masculin et femenin* del 1536, composto dal giurista di Tolosa Gratien Du Pont[21]. Le *Controverses* assumono una posizione particolare in quanto si configurano come un'apologia del sesso maschile. A questo proposito si possono individuare chiari paralleli con *Il Corbaccio* (intorno al 1360) di Boccaccio, che tematizza una visione onirica d'impronta dantesca che ha per protagonista un io narrante maschile. Questi, uno scolaro innamorato infelicemente di una vedova, incontra in sogno il defunto marito di questa. Tra i due uomini si svolge una sorta di dialogo tra maestro e scolaro, nel quale vengono illustrate la perfidia e la scaltrezza femminili e soprattutto la decostruzione della bellezza muliebre. Al corpo femminile come piano di proiezione del desiderio maschile si sostituisce una visione che fa della *physis* muliebre un luogo di ripugnanza (per l'uomo). Anche nelle *Controverses des sexes masculin et femenin* di Gratien l'io narrante maschile incontra in sogno un *beau vieillard*, che in questo caso appare però assai malridotto: siamo qui di fronte ad un'allegoria del sesso maschile, che si lamenta di essere maltrattato continuamente dal *sexe femenin* e chiede perciò insistentemente aiuto. Un'illustrazione (fig. 1) tratta da questo imponente compendio, la «scacchiera a guisa di Eva» (*Eschequier en forme Deve*), sim-

[21] Sulla figura di Gratien Du Pont si veda C. OULMONT, *Gratien Du Pont Sieur de Drusac et les femmes*, in «Revue des Études Rabelaisiennes», IV, 1906, pp. 1-28; V, 1907, pp. 135-153.

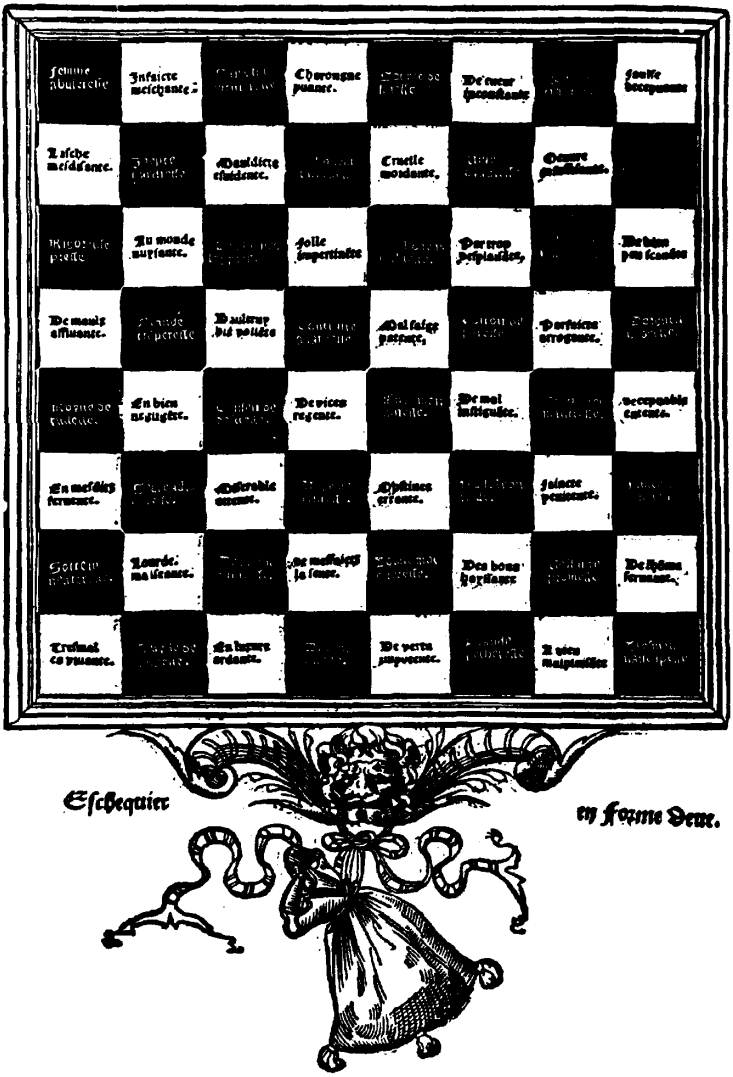


Fig. 1. Scacchiera misogina tratta da: GRATIEN DU PONT, *Controverses des sexes masculin et femenin*, Toulouse 1534.

bolizza graficamente questa forma estremamente formalizzata di rimprovero alla donna: le caselle bianche contengono diffamazioni di carattere morale e fisico con la finale femminile in -ante, le caselle nere quelle con la finale in -esse. Sulla base del patto fittizio tra uomini sopra descritto viene costruito l'imponente edificio testuale delle *Controverses du sexe masculin et femenin*. Nel contesto complessivo della *Querelle* questo trattato assume una posizione particolare, nella misura in cui è l'unico caso in cui un parlante maschile assume la difesa del minacciato *sexe masculin*.

La veemenza della polemica misogina nelle *Controverses* viene contrastata da numerosi trattati, anch'essi di penna maschile, che difendono una posizione opposta, come per esempio *La Nef des Dames Vertueuses* (1515) di Symphorien Champier o il *Jugement poëtic de l'honneur femenin* (1536) di Jean Bouchet. D'altro lato il XVI e il primo XVII secolo testimoniano un rafforzato intervento femminile in questo dibattito, con autrici come Marie de Romieu, Madeleine e Catherine des Roches, Hélisenne de Crenne e Marie de Gournay in Francia, con le 'tre corone' Moderata Fonte, Lucrezia Marinelli e Arcangela Tarabotti in Italia, ed inoltre con numerose autrici che partecipano in modo anonimo alla *Querelle*, e le cui voci hanno oggi una consistenza puramente testuale o restano nascoste sotto la maschera protettrice di uno pseudonimo maschile.

Tuttavia, anche se Jean Bouchet nel suo *Le Jugement poëtic de l'honneur femenin* (1536) parla ancora della «querelle que l'homme fit à la femme»[22], già nel XVI secolo questo lessema viene soppiantato da termini quali *apologie*, *défense* oppure, come nel famoso testo di Marie de Gournay, *Le grief des dames* (nel senso di una «lamento delle donne»)[23]. Dopo il 1630 la *Querelle* nella sua forma originaria pare

[22] J. BOUCHET, *Le Jugement poëtic de l'honneur femenin*, Poitiers 1536, p. *a verso*.

[23] Parti di *Le Grief des Dames* (1626) della Gournay vennero pubblicate inizialmente nell'introduzione alla sua edizione degli *Essais* di Michel de Montaigne (1595). Il testo è oggi accessibile in M. DE GOURNAY, *Fragments d'un discours féminin*, a cura di E. DEZON-JONES, Paris 1988, pp. 129-133.

aver superato il suo punto culminante ed anche il lessema *querelle* acquista un significato sempre più chiaramente peggiorativo[24]. Nuove forme del dibattito sull'inferiorità o superiorità maschile o femminile rappresentano ora gli 'elenchi di donne' ereditati dalla vecchia *Querelle des Femmes*, che vengono in misura crescente corredati di esempi tratti dal presente o perlomeno dal passato prossimo e possono valere come forme precoci di antologizzazione e catalogazione della letteratura femminile. Un ulteriore indizio del 'proseguimento della vecchia *Querelle* con nuovi strumenti di comunicazione' è dato dalla sua tematizzazione in opere letterarie quali l'atto unico di Marivaux *La Colonie* (1729-50) oppure il romanzo di formazione di Christoph Martin Wieland *Geschichte des Agathon* (1794)[25], per nominare qui solo due esempi a piacere.

Questo 'proseguimento della *Querelle* con altri mezzi' costituisce un fenomeno di una certa continuità che si sviluppa in Italia dalle *Rime diverse d'alcune nobilissime e virtuosissime donne* (1559) di Ludovico Domenichi, passando per i *Componimenti poetici delle più illustri rimatrici d'ogni secolo* (1726) di Luisa Bergalli, fino a *Le Scrittrici italiane, dalle origini al 1800* (1930) di Yolanda De Blasis; in Francia da *Le Cercle des Femmes Sçavantes* di Jean de La Forge passando per la *Histoire littéraire des femmes françoyses* (1769) dell'Abbé de La Porte e la *Collection des meilleurs ouvrages françois, composés par des femmes* (1786-88) di Louise-Félicité de Kéralio fino alla *Histoire de la littérature féminine en France* (1929) di Jean Larnac. Questi sviluppi raggiungono il loro culmine attorno al Novecento[26], l'epoca nella quale si assiste ad una sorprendente riscoperta del concetto di *Querelle des Femmes*.

[24] Su questo tema: I. MACLEAN, *Woman Triumphant. Feminism in French Literature, 1610-1652*, Oxford 1977.

[25] Soprattutto il VI capitolo del XIV libro, con la filippica di Aspasia contro il sesso maschile, è chiaramente influenzato dalla *Querelle des Femmes*.

[26] Rimando all'argomentazione di G. POMATA, *Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne*, in «Quaderni storici», LXXIV, 1990, 2, pp. 341-385.

IV.

Questa riscoperta è dovuta principalmente agli studi dei due storici della letteratura e *Seiziémistes* Abel Lefranc ed Emile Telle, che utilizzano questo concetto nel titolo dei loro studi su Rabelais (*Le Tiers Livre de «Pantagruel» et la Querelle des Femmes*, 1904; 1914; 1931) e su Margherita di Navarra (*L'oeuvre de Marguerite d'Angoulême, Reine de Navarre, et la Querelle des Femmes*, 1937). Questo ritorno ad un termine 'classico' della storia di genere non è da attribuire al caso, ma dev'essere inquadrato in una precisa costellazione storica: quella del primo femminismo francese e dello storicismo attorno al 1900[27]. Ad entrambi gli autori è riconducibile la tendenza a storicizzare un fenomeno centrale del presente – il femminismo – cercando d'individuarne i 'fondatori' e i 'precursori'[28].

Nel contesto del nuovo movimento femminile degli anni sessanta e settanta la *Querelle des Femmes* si trova al centro di una rinnovata attualizzazione. Il movimeno delle donne si confronta con la *Querelle* ponendo l'accento non tanto sulla sua dimensione storica, quanto sul riconoscimento del suo carattere di fenomeno della storia delle donne *sui generis*. Adottano questa prospettiva – e si concentrano curiosamente nell'anno di pubblicazione 1977 – i testi di Maïté Albistur e Daniel Armogathe[29], Ian Maclean[30], Marc Angenot[31] e nel 1982 il centrale saggio di Joan Kelly – nel frattempo divenuto un 'classico' – *Early Feminist Thought and the 'Querelle*

[27] Sull'attuale dibattito sullo storicismo si veda O.G. OEXLE, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Göttingen 1996.

[28] Cfr. il mio saggio *Christine de Pizan et les féminismes 1900*, in B. RIBÉMONT (ed), *Sur le chemin de longue étude ..., Actes du Colloque d'Orléans, juillet 1995*, Paris 1988, pp. 183-204.

[29] M. ALBISTUR - D. ARMOGATHE, *Histoire du féminisme français*, 2 voll., Paris 1977.

[30] I. MACLEAN, *Woman Triumphant*, cit.

[31] M. ANGENOT, *Les Champions des femmes. Examen du discours sur la supériorité des femmes, 1400-1800*, Montréal 1977.

des Femmes', 1400-1789[32]. In questi anni appaiono anche numerose riedizioni dei testi della *Querelle*, che vengono così finalmente strappati al loro secolare sonno negli archivi e restituiti a nuova vita[33]. Iniziative editoriali di questo genere hanno del resto un effetto valanga, considerato il loro effetto di stimoli per la ricerca.

Una terza congiuntura nella moderna ricerca sulla *Querelle des Femmes* (ma forse è ancora troppo presto per esprimere un giudizio) sembra delinearsi negli anni novanta. Chiari segni a riguardo sono rappresentati dal pionieristico studio di Linda Timmermans *L'accès des femmes à la culture (1598-1715)*, edito nel 1993, con numerosi riferimenti ai testi della *Querelle* del XVII secolo, inoltre il libro di Helen Solterer dal titolo *The Master and Minerva. Disputing Women in French Medieval Culture* (1995). Nello studio della Solterer si tematizza innanzitutto un rinnovato interesse nei confronti della configurazione medievale della disputa tra i sessi, a motivo del suo sfondo giuridico e del sorgere di una «disputional figure of a woman» e di una «dialectic between masterful writing and women's response»[34]. La Solterer s'interessa delle 'risposte femminili' alle posizioni misogine, risposte che si articolano sotto forma di interazioni testuali; il termine 'femminile' non denota in questo contesto il sesso biologico o sociale, bensì definisce una posizione all'interno del dibattito che può essere occupata da donne come da uomini. In terzo luogo mi sia permesso collocare nella costellazione di

[32] Pubblicato inizialmente in «Signs», 8, 1982, pp. 4-28; nuovamente pubblicato in J. KELLY, *Women, History and Theory: The Essays*, Chicago 1984, pp. 65-109.

[33] Fra queste vi è ad esempio l'edizione di F. DE BILLON, *Le Fort inexpugnable de l'honneur féminin*, a cura di M. SCREECH, Den Haag 1970; l'antologia di L. GUILLERM-CURUTCHET - J.-P. GUILLERM - L. HORDOIR-LOUPPE - M.F. PIÉJUS (edd), *La femme dans la littérature française et les traductions en français du XVIe siècle*, Lille 1971; la pubblicazione del testo di C. DE PIZAN, *Livre de la Cité des Dames*, da parte di Maureen Curnow (1975) fino ad allora manoscritto, riedizione a partire dagli anni Ottanta di testi di M. DE GOURNAY, *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, a cura di E. GÖSSMANN, München 1984 ss.

[34] H. SOLTERER, *The Master and Minerva*, cit., p. 18.

questa nuova congiuntura della *Querelle* degli anni novanta anche la raccolta sulla *Querelle des Femmes* europea curata da Gisela Bock e da chi scrive, oltre allo studio di Gisèle Mathieu-Castellani *La Quenouille et la lyre*[35].

Un'ultima precisazione. Il prevalente ricorso al termine *Querelle des Femmes* da parte di specialisti della letteratura francese ha sortito più che altro effetti deleteri: la Francia è stata posta eccessivamente in primo piano, la *Querelle* è stata talvolta scambiata persino per una questione esclusivamente francese. Le dimensioni europee del fenomeno, le cui ramificazioni sono rintracciabili finanche nella cultura latino-americana, sono state completamente neglette[36]. Sulla base di queste premesse è spiegabile il ritardo nella ricerca sulla *Querelle* non francese, iniziata solo da poco[37]. Nel volume *Die europäische Querelle des Femmes* la *Querelle* francese è stata volutamente poco accentuata, per dare al suo posto la preferenza a contributi sulla *Querelle* italiana, inglese e dell'area di lingua spagnola. Tuttora ignorate sono le varianti dell'Europa centrale e orientale di questo dibattito tra i sessi.

V.

Il titolo di questo saggio contiene già una tesi, ovvero la considerazione della *Querelle des Femmes* come paradigma di una storiografia culturale. Se con Roger Chartier s'intende la storia di genere come settore di ricerca di una storiografia culturale[38], la differenza sessuale come «inscrite dans

[35] Pubblicato nel 1998 dall'editore José Corti, Paris.

[36] Così F. HASSAUER, *Die Seele ist nicht Mann, nicht Weib. Stationen der 'Querelle des Femmes' in Spanien und Lateinamerika vom 16. zum 18. Jahrhundert*, in G. BOCK - M. ZIMMERMANN, *Die europäische Querelle des Femmes*, cit., pp. 203-238.

[37] Quest'indicazione di F. Hassauer si trova in G. BOCK - M. ZIMMERMANN (edd), *Die europäische Querelle des Femmes*, cit., pp. 207 s.

[38] Cfr. a questo proposito R. CHARTIER, *L'histoire culturelle entre 'Linguistic Turn' et retour au sujet*, in H. LEHMANN (ed), *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*, Göttingen 1995, pp. 29-58.

les pratiques et dans les faits, organisant la réalité et le quotidien», inoltre «toujours construite par les discours qui la fondent et la légitiment»[39], e si considera al tempo stesso l'ancoramento di questi discorsi nella realtà sociale, allora la *Querelle des Femmes* appare come un centrale punto d'intersezione di problematiche storico-culturali. Quest'ultima diviene infatti testimone di un'intensa discorsivizzazione di 'uomo' e 'donna', in relazione alla realtà sociale contemporanea e alle sue pratiche – esercizio del potere politico, accesso all'istruzione, regolamentazione del corpo e matrimonio, per citare solo alcuni esempi. Quanto più ci si occupa della *Querelle*, tanto più forte si rivela l'impressione che si abbia a che fare con un fenomeno storico d'importanza globale, che nelle sue numerose ramificazioni va a interessare le radici storiche delle singole discipline. Quest'affermazione sarebbe liquidabile come valutazione errata di una ricercatrice infatuata dal suo oggetto di studio, se dalle più diverse discipline non si ricevessero sempre nuove prove a sostegno di una tale onnipresenza di strutture della *Querelle*. Vero è che queste questioni non sono state fino ad ora integrate in un più vasto orizzonte di analisi culturale. Di seguito mi limiterò ad alcuni brevi cenni.

Per l'italianistica Deanna Shemek[40] e Pamela Benson[41] hanno dimostrato in che misura anche testi 'classici' come l'*Orlando Furioso* di Ariosto e il *Cortegiano* di Castiglione siano ricchi di riferimenti alla *Querelle* e come si renda pertanto

[39] *Ibidem*, p. 53.

[40] Nel suo saggio *Of Women, Knights, Arms, and Love: The Querelle des Femmes in Ariosto's Poem*, in «Modern Language Notes», 104, 1989, 1, pp. 68-97.

[41] Cfr. a questo proposito il suo libro *The Invention of the Renaissance Woman The Challenge of Female Independence in the Literature and Thought of Italy and England*, University Park 1992. Rapporti letterari italo-francesi sotto il segno della *Querelle* sono analizzati da A. SLERCA, *L'utilizzazione del 'De claris mulieribus' in due testi della «querelle des femmes»: il 'Champion des Dames' di M. Le Franc (1440) e il 'Jugement poetic de l'honneur femenin' di J. Bouchet (1538)*, in D. CECCHETTI - L. SOZZI - L. TERREAUX (edd), *L'Aube de la Renaissance. Pour le dixième anniversaire de la disparition de Franco Simone*, Genève 1991, pp. 47-65.

necessaria una loro rilettura; il *pendant* per il barocco letterario in Germania è rappresentato da Cornelia Plume con il suo studio su Daniel Casper von Lohenstein[42]. Per la storia dell'arte rinvio solamente allo studio di Mary D. Garrard su Artemisia Gentileschi[43], ai lavori di Sara Matthews Grieco sulla grafica popolare e l'emblematica del XVI secolo[44] oppure alla mostra *Die Galerie der Starken Frauen/La Galerie des Femmes Fortes*, allestita da Bettina Baumgärtel e Silvia Neysters nel 1996 al Kunstmuseum di Düsseldorf[45], inoltre al volume illustrato *La Guerre des Sexes* di Laure Beaumont-Maillet (1977), che contiene materiali importanti sulla *Querelle* agli albori dell'età moderna.

Ulteriori esempi tratti dalla storiografia[46], filosofia, antropologia e teologia completano il quadro[47], oltre a riferimenti alla *Querelle* in ambiti disciplinari specifici come la storia della moda[48], la storia di genere o la storia della letteratura[49]. Se la «particolarità dell'approccio femminista» risiede nel-

[42] C. PLUME, *Heroinen in der Geschlechterordnung. Weiblichkeitsprojektionen bei Daniel Casper von Lohenstein und die «Querelle des Femmes»*, Stuttgart - Weimar 1996.

[43] *Artemisia Gentileschi. The Image of the Female Hero in Italian Baroque Art*, Princeton 1989, qui soprattutto il capitolo 2.

[44] *Ange ou Diablesse; La représentation de la femme au XVIe siècle*, Paris 1991.

[45] *Die Galerie der Starken Frauen/La Galerie des Femmes Fortes*, Catalogo della mostra, a cura di B. BAUMGÄRTEL - S. NEYSTERS, Berlin - München 1995.

[46] Valga per tutti l'intervento di C. OPITZ, *Streit der Frauen? Die frühneuzeitliche 'Querelle des femmes' aus sozial- und frauengeschichtlicher Sicht*, in «Historische Abhandlungen», 8, 1995, 1, pp. 15-27.

[47] Cfr. E. KOCH, *Maior dignitas est in sexu virili. Das weibliche Geschlecht im Normensystem des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1991.

[48] Su questi complessi tematici: O. BLANC, *Parades et parures. L'invention du corps de mode à la fin du Moyen Age*, Paris 1997.

[49] Il tentativo di strutturare la storia della letteratura con l'aiuto della *Querelle des Femmes* si trova già in J. LARNAC, *Histoire de la littérature féminine en France*, Paris 1929, e, anche se con uno spettro decisamente più ridotto, in G. BRÉE, *Women Writers in France. Variations on a Theme*, New Brunswick 1973.

l'interdisciplinarità[50], nell'operare con strumenti concettuali definiti e riconosciuti interdisciplinarmente, così la *Querelle des Femmes* si presenta come *concept-clé* senza pari, un crocevia d'iniziative di ricerca parallele, provenienti da diversi ambiti della scienza culturale e di respiro europeo.

Di conseguenza le singole storie, la storia della letteratura o la storia dell'arte, dovrebbero essere riscritte, perlomeno parzialmente: cosa che implicherebbe, più radicalmente, il loro dissolversi per far spazio ad un nuovo paradigma storico-culturale, che vedrebbe al suo centro la *Querelle des Femmes*.

[50] M. KOPYCZINSKI, *Feministischer Diskurs und Wissenschaft*, in R. KROLL - M. ZIMMERMANN (edd), *Feministische Literaturwissenschaft in der Romanistik*, Stuttgart - Weimar 1995, pp. 74-83, qui p. 80.

La grammatica in Arcadia: «The French Garden for English Ladyes and Gentlewomen to walke in» di Peter Erondell (Londra 1605)

di *Gabriele Beck-Busse*

I.

Di seguito verranno presentate due opere che – oltre alla già evocata passeggiata in Arcadia – condividono una serie di altri aspetti, nonostante intercorrano quasi due secoli tra la loro pubblicazione. Entrambi i testi sono stati concepiti per l'insegnamento della lingua e della grammatica francesi, e perseguono chiare finalità didattiche. Mentre il primo, il *French Garden*[1], apparso nel 1605, si rivolge ad un pubblico di lettori di madre lingua inglese, intenzionato ad apprende-

Traduzione di Mario Zanucchi

[1] PETER ERONDELL, *The French Garden: for English Ladyes and Gentlewomen to walke in. Or, A Sommer dayes labour. Being an jnstruction for the attayning vnto the knowledge of the French Tongue: wherein for th[e] practise thereof, are framed thirteene Dialogues in French and English, concerning diuers matters from the rising in the morning till Bed-time. Also the Historie of the Centurion mencioned in the Gospell: in French Verses. Which is an easier and shortter Methode then hath beene yet set forth, to bring the louers of the French tongue to the perfection of the same*, London, Printed for Ed[ward] White and are to be solde at his Shop neere the little North-doore of S. Paules Church at the Signe of the Gun. 1605, British Library London (d'ora in poi BL London); ed. 1621, Newly corrected and augmented with necessary rules, by the Author Peter Erondell, Professor of the same Language: and John Fabre his adjoint, London. Printed by Edw: All-de for John Grismond; (Bibliothèque Nationale Paris [d'ora in poi BN Paris], BL London; Microfiches [1605]: [English Linguistics 1500-1800, p. 194]; [London 1974] The Scolar Press).

re il francese come lingua straniera, le *Promenades de Clarisse*[2], apparse tra il 1784 e il 1787, fanno appello ad un pubblico francese, desideroso di essere introdotto nei princìpi della propria madrelingua e nei fondamenti della sua grammatica.

1. La prima opera che verrà discussa, il *French Garden* di Erondell, può essere definita come una raccolta di dialoghi che non mira semplicemente a sviluppare la competenza linguistica del lettore, ma si propone inoltre di trasmettere dei valori morali, valori già difesi a suo tempo dall'anonimo *Decor puellarum* (1461)[3], dall'*Institutio foeminae christianae* (1523 o 1524)[4] di Vives oppure dall'*Instituzione di una fanciulla nata nobilmente* (qui nell'edizione in tre lingue del 1598) di Bruto[5] e che la perifrasi «donna cristiana» sintetizza in tutta brevità.

[2] ALEXANDRE (ANTOINE) TOURNON [DE LA CHAPELLE], *Les Promenades De Clarisse Et du Marquis de Valzé, Ou Nouvelle Méthode Pour apprendre Les Principes de la Langue Et de l'Ortographe françaises à l'usage des Dames.* Par M.T**, Paris, Cailleau-Jombert jeune-Mérigot-Bailly-Et les Marchands de nouveautés, 1784-1787 (BN Paris, X. 32680 [1]; X. 32680; promenades 1-2, 5-12, 3e partie: 1ère promenade).

[3] *Decor Puellarum: Questa sie una opera la quale si chiama Decor Puellarum: zoe Honore de le donzelle: La quale da regola forma e modo al stato de le honeste donzelle*, [Venezia], Nicolaus Jenson, 1461 (Biblioteca Marciana Venezia [d'ora in poi BM Venezia]: Inc. V. 609).

[4] Sul problema della datazione cfr. ad esempio M. LENTZEN, *Vives' Ideen über die Erziehung der Frau. Zu «De institutione feminae christianae» (1523)*, in C. STROSETZKI (ed), *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland. Akten der internationalen Tagung vom 14.-15. Dezember 1992 in Münster* (Studia Hispanica, 1), Frankfurt a.M. 1995, pp. 47-54, oppure JUAN LUIS VIVES, *Obras Completas, Primera traslación castellana integra y directa, comentarios, notas y un ensayo biobibliografico Juan Luis Vives, Valenciano* por Lorenzo Riber de la Real Academia Española, 2 voll., Madrid 1947-1948, oppure H. BRUGMANS, *Juan Luis Vives*, in J. IJSEWIJN - A. LOSADA (edd), *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Acta Colloquii Brugensis.* 23-26.IX.1985 (Colloquia Europalia, I), Lovanii 1986, pp. 5-15, qui p. 11, oppure J. LEEKER, *Das Frauenbild in Vives' «De institutione feminae christianae» und Castigliones «Libro del cortegiano»*, in C. STROSETZKI (ed), *Juan Luis Vives*, cit., pp. 55-74.

[5] GIOVANNI MICHELE BRUTO, *The Necessarie, Fit and Convenient Education of a yong Gentlewoman. Written both in French and Italian, and translated*

La protagonista dei dialoghi, apostrofata da Erondell semplicemente con l'appellativo di *la Dame*[6], non aspira solamente ai valori e agli ideali orientati alle quattro virtù cardinali e contrapposti ai sette peccati capitali, bensì si rivela al tempo stesso, ed è proprio questo contrasto a renderla interessante come una 'donna di mondo'. Non deve quindi sorprendere il fatto che nella sua lista degli acquisti compaiano anche gioielli e pietre preziose, di fronte ai quali un «autore cristiano» non può far altro che mettere in guardia e che il testo si rifiuta di condannare come «strumenti del demonio» e «pompas de Satanás»[7]. Significativa è anche l'importanza che *la Dame* attribuisce ai piaceri della tavola e il suo rifiuto di una rinuncia ascetica orientata alle regole di una vita sobria[8].

2. Ancora un altro aspetto dev'essere sottolineato che differenzia il *French Garden* di Erondell dagli altri testi concepiti in forma dialogata: mentre solitamente vengono offerti soltanto degli spunti per ricreare alcune situazioni di conversazione («dal sarto», «dalla venditrice di biancheria per signora», ecc.), situazioni tra l'altro scelte ed ordinate sulla base di criteri alquanto aleatori, Erondell costruisce una storia coerente, che rende il lettore partecipe – come in una rappresentazione teatrale – della giornata della *Dame*. Non è

into English by W. P. And now printed with the three Languages togither in one Volume, for the better instruction of such as are desirous to studie those Tongues, London, Adam Islip, 1598 (ristampa: [The English Experience. Its Record in Early printed Books published in Facsimile, 168], Amsterdam - New York 1969).

[6] In questo modo la *Dama* diviene figura esemplare per il pubblico dei lettori, un «ideale» che assurge al rango di *exemplum*. Di seguito, il corsivo del termine *dama* ne sottolinea la valenza di 'figura'; lo stesso vale per *Clarisse* e per *de Valzé*, i due protagonisti del secondo testo di cui ci occupiamo.

[7] JUAN LUIS VIVES, *Obras Completas*, cit., I/8, p. 1019.

[8] Cfr. ad esempio PETER ERONDELL, *The French Garden*, cit., I8r, K5r, L8r, sulla critica di Vives cfr. JUAN LUIS VIVES, *Obras Completas*, cit., 1947, I/7, p. 1013; I/8, p. 1019.

casuale allora il fatto che l'autore abbia posto come sottotitolo al suo testo *A summer day's labour*[9].

3. Per quanto concerne l'immagine della donna evocata nei dialoghi, si deve partire dalla premessa che il ruolo della madre e quello della dama di società non appaiono incompatibili[10]. Anche se il termine «madre» rappresenta «la plus douce et agréable nomination»[11], non si deve dimenticare che *la Dame* può alquanto relativizzare il proprio ruolo materno: la governante si occupa delle ragazze, il precettore dei ragazzi, e la balia veglia giorno e notte sull'infante. Il ruolo della madre si riduce allora nel controllare che i bambini siano assistiti come si conviene, nel mostrare loro una o due volte al giorno la propria cura e il proprio affetto e, soprattutto, nel pregare Dio per la loro salute[12]. L'educazione delle ragazze prevede quasi di regola la danza, la musica e la lezione di francese. Anche le occupazioni ideate per fugare l'ozio come i lavori manuali e le letture edificanti si attengono ai canoni consueti[13]. I ragazzi sono messi al riparo dagli

[9] Sul consueto carattere frammentario delle conversazioni nei manuali cfr. ad esempio G. BECK-BUSSE, *Besprechung von Edgar Radtke, Gesprochenes Französisch und Sprachgeschichte. Zur Rekonstruktion der Gesprächskonstitution in Dialogen französischer Sprachlehrbücher des 17. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der italienischen Adaptionen*, in «Zeitschrift für französische Sprache und Literatur», CVII/1, 1997, pp. 125-128, qui p. 127 e nota 1.

[10] È merito di E. BADINTER, *Emilie, Emilie. L'ambition féminine au XVIIIe siècle* (Livre de poche, 5952), Paris 1983, aver chiarito, nella sua duplice biografia su Madame du Châtelet e Madame d'Epinay come la prima all'inizio del diciottesimo secolo riesca ancora ad armonizzare senza troppi sforzi il proprio ruolo di madre con le sue incombenze sociali, mentre Madame d'Epinay nella seconda metà del secolo, nonostante si trovi in circostanze analoghe, creda di doversi decidere per uno dei ruoli. Il *French Garden* di Erondell illustra che il ruolo di madre e di dama di società anche nell'Inghilterra del primo diciassettesimo secolo non erano inconciliabili tra loro.

[11] PETER ERONDELL, *The French Garden*, cit., H2r. La grafia e in parte la punteggiatura dei passi citati sono stati modernizzati.

[12] *Ibidem*, E8r, F1r, G7r, H2r.

[13] È significativo che vengano ricordati proprio i *Quatrains* di Pibrac, che al più tardi a partire dalla seconda metà del diciassettesimo secolo ven-

stessi pericoli attraverso il sapere acquisito dal loro studio; all'edificazione morale non viene fatto però alcun cenno[14].

Ai fini di ricostruire il quadro che Erondell ci tramanda del sesso femminile assume una certa rilevanza la questione del rapporto tra sesso, sapere e morale. A questo riguardo si rivela particolarmente illuminante il quarto dialogo, avente come tema la lezione di francese delle ragazze. In questo dialogo fa la sua comparsa un cugino, la cui presenza nelle stanze riservate alle ragazze, per di più durante la lezione, è giustificata da parte del «maestro di lingua» che concede al cugino il favore di aiutare le ragazze e, al contempo, di farsi un'idea delle loro conoscenze[15]. Il cugino non tarda a far uso del «diritto» accordatogli di commentare le risposte delle ragazze, non indugiando ad interrogare egli stesso la cugina più giovane, la quale ha appena iniziato lo studio del francese – e tutto ciò in presenza del «maestro di lingua». L'esame' termina con la capitolazione della ragazza, che ammette di non trovare risposta alle domande del cugino, il quale, presentato espressamente come *Monsieur du Petit-Sens* e noto per il suo «little wit» e la sua «small knowledge»[16],

nero a rappresentare la quintessenza di un modello educativo moraleggiante e ritenuto ormai superato, cfr. G. REYNIER, *La «Science des Dames» au temps de Molière*, in «Revue des Deux Mondes», 15 mai 1929, pp. 436-464, qui p. 458; anche H.-J. MARTIN, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)* (Histoire et Civilisation du Livre, 3), 2 voll., Genève 1969, p. 546. Sull'importanza del libro di preghiere e del fuso nell'insegnamento per le ragazze si veda il recente saggio di B. BECKER-CANTARINO, *Frauenzimmer Gesprächspiele. Geselligkeit, Frauen und Literatur im Barockzeitalter*, in W. ADAM et al. (edd), *Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter* (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 28), 2 parti, Wiesbaden 1997, pp. 17-41, qui p. 29, con particolare riferimento all'area di lingua tedesca dell'epoca barocca.

[14] Anche i paratesti (PETER ERONDELL, *The French Garden*, cit., A6r) rispecchiano la differenza nella percezione e nella descrizione di ragazze e ragazzi: mentre le prime vengono descritte sulla base dei loro valori estetici (ovvero della loro bellezza), questi ultimi sono caratterizzati secondo le loro facoltà intellettuali: «... Who with the busy Mother now and then/ May prattle of each point in phrases mild/ The witty Boys, of books, of sport and play,/ The pretty Lasses of their work all day».

[15] PETER ERONDELL, *The French Garden*, cit., F5v.

[16] *Ibidem*, F5v, L6v.

ha ancora in serbo un ulteriore buon consiglio tranquillizzante[17].

Le ragazze conquistano d'altro canto su di un altro terreno: mentre il cugino giudica l'insegnante di francese sulla base di particolari esteriori (ad esempio l'abbigliamento), le ragazze sanno apprezzare i valori dell'interiorità (quali la virtù, il sapere, la ragione, l'*esprit*). In altre parole: il sapere pertiene all'ambito maschile – sebbene questo sia rappresentato da «Monsieur du Petit-Sens» –, mentre la morale, la «bellezza del animo», come la definisce Bruto[18], appartiene al campo femminile[19].

4. La descrizione del *French Garden* di Erondell sarebbe però incompleta, se si omettesse di presentare seppur brevemente il dodicesimo dialogo, che reca il titolo *Del passeggiare* (*Qui est du promener*; *Of the walk*). È infatti proprio questa dodicesima conversazione che palesa la pluridimensionalità dei livelli discorsivi del testo e mostra a un tempo i principi che presiedono alla composizione del testo: la competenza linguistica (ovvero le strutture grammaticali e un determinato vocabolario ordinato per temi) viene coniugata con valori morali e con un sapere enciclopedico e culturale, per trovare infine una formulazione artistica elaborata, che non disdegna allusioni letterarie. Esempio significativo a riguardo costituisce la descrizione paesaggistica che apre il dialogo, dove non sono pochi gli stereotipi del paesaggio arcadico a venire richiamati:

«Voulez-vous voir une belle prairie? N'est-ce [pas] un grand réconfort à la vue de voir si grand' variété de fleurs? Et puis jetez l'oeil sur ce coteau,

[17] Poiché i mezzi retorici in questione (l'ammissione della propria ignoranza, la richiesta di ulteriori spiegazioni) sono già stati impiegati (cfr. *ibidem* F7r), non vi è nessuna necessità pratica che giustifichi lo scambio verbale sopra descritto.

[18] GIOVANNI MICHELE BRUTO, *The Necessarie*, cit., G7v.

[19] Sulla coppia oppositiva ragione morale-femminile *versus* ragione intellettuale-maschile in Tasso e per la reazione di Marinelli si veda il già citato saggio di B. BECKER-CANTARINO, *Frauenzimmer Gesprächspiele*, cit., pp. 31-33.

regardez comme les agnelets rebondissent sur l'herbe. Voyez quelle belle rivière, avec tant de bateaux qui par leurs rames se glissent et passent le coursier en vitesse ... Voyez quel nombre infini de cygnes décorent le dos de cette rivière ... entrons dans ce bosquet pour ouïr le rossignol. Le soleil n'a pas lui ici d'aujourd'hui, car l'herbe est encore mouillée de rosée. Il fait merveilleusement frais au bord de ce ruisseau, voyez que l'eau y est claire. Monsieur du Vault-l'Amour, je vous déconseille de vous y mirer de peur qu'il ne vous en prenne comme à l'ami d'Echo, laquelle s'en plaint encore tous les jours dans ce bois. Quel doux gazouillement fait cette eau parmi les cailloux, elle m'enchante presque à dormir ... N'est-ce pas ici une belle fontaine? Environnée d'arbres et arbrisseaux: Phébus ne la salue que du côté qu'il se lève où il jette vivement ses rayons pour donner vigueur aux herbes qui l'accompagnent»[20].

Senza dubbio ci troviamo sul luogo dove Diana era solita fare il bagno, come si affretta ad assicurare il piccolo gruppo dei presenti[21].

II.

È significativo che il paesaggio arcadico non costituisca un'apparizione isolata nella storia della letteratura *per le dame*: le opere di Fontenelle[22] e di Algarotti[23] sono familiari ad un assai largo pubblico. Meno noto doveva risultare invece il fatto che nel corso del diciottesimo e del diciannovesimo secolo venissero concepiti testi didattici che attribuivano alle

[20] PETER ERONDELL, *The French Garden*, cit., M8r, N1r, N2r.

[21] *Ibidem*, N2r. Sul paesaggio arcadico si vedano i saggi di E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern - München 1965[5] (1948[1]), cap. 10; H. PETRICONI, *Das neue Arkadien*, in «Antike und Abendland», III, 1948, pp. 187-200; dello stesso autore, *Die verlorenen Paradiese*, in «Romanistisches Jahrbuch», X, 1959, pp. 167-199; B. SNELL, *Arkadien/ Die Entdeckung einer geistigen Landschaft*, in B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1975[4], pp. 257-274, 320-321.

[22] BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (Société des Textes français modernes), a cura di A. CALAME, Paris 1966 (ed. orig. 1686).

[23] FRANCESCO ALGAROTTI, *Il Newtonianismo Per le Dame Ovvero Dialoghi Sopra La Luce e i Colori*, Napoli 1737 (BM Venezia).

«dame», alla «madre», alle «Demoiselles» e alle «Young Ladies» un ruolo centrale. L'ambientazione di questi manuali è spesso una proprietà di famiglia, il giardino dell'allieva oppure le più immediate vicinanze della «villeggiatura», come illustrano i testi del Baretti[24], di Tournon[25], la seconda parte dell'opera di Calbris[26] e addirittura ancora la *Grammatica della Mamma* di Corgialegno, apparsa solo nel 1875[27].

1. Per motivi di brevità, la presente relazione approfondirà esclusivamente il testo di Tournon, le *Promenades de Clarisse*. Come il *French Garden* erondelliano, così anche le *Promenades de Clarisse* sorprendono il lettore per l'elaborazione artistica: Tournon sviluppa un racconto-cornice di ampio respiro, nel quale trovano collocazione i vari dialoghi sul linguaggio (ricchi di digressioni su tematiche scientifiche come ad esempio quesiti di ottica). Che questa «partie romanesque» – così apostrofata da una critica contemporanea[28] – si rivelasse inconsueta anche in un manuale del diciottesimo secolo,

[24] JOSEPH (GIUSEPPE) BARETTI, *Easy Phraseology, For the Use of Young Ladies, Who intend to learn The Colloquial Part Of the Italian Language*, London, G. Robinson - T. Cadell, 1775 (BN Paris; BL London; 1835, Torino; 1836, Livorno [*Raccolta di Modi di Dire Italiani ed Inglesi Ad Uso di Quelli Che desiderano apprendere a parlare correttamente queste due lingue*; Scuola Normale Pisa]).

[25] ALEXANDRE TOURNON, *Les Promenades De Clarisse*, cit.

[26] B. CALBRIS, *The Rational Guide To the French Tongue. Containing Tables, Calculated to teach the Order of the French Syntax. Together with A Treatise for attaining the Idiomatical French Elegance; And Rules for learning the Language without disgust, and for speaking it with Facility. Part II. A French Plaidoyer Between Five Young Ladies contending for a Prize; In the course of which the French Syntax is elucidated, the Idiom discussed, The True French Accent Demonstrated and distinguished by appropriate Signs*, London, «Sold by»: Debrett-Hookham, Miller and Clarke-Lindsell-Dulau-De Boffe-Chapman-Lowndes-Anderson-Baynes-Richardson-Boosey-Ogilvy and Son, 1797 (BL London).

[27] SARINA CORGIALEGNO, *La Grammatica della Mamma Ossia Avviamento Allo Studio della Grammatica*, (Biblioteca Utile, 205) Milano, Fratelli Treves, 1875 (Educandato Maria Adelaide Palermo).

[28] *Lettre critique Sur Les Promenades De Clarisse, Avec la Réponse*, Londres, «Et se trouve à Paris»: Cailleau-Jombert-Mérigot-Bailly, 1785 (BN Paris: X.34589), p. 11.

lo testimoniano le recensioni dell'epoca, che proprio intorno a questo punto – a seconda del temperamento del redattore – intessono le loro lodi o le loro critiche[29].

Il testo tournoniano è caratterizzato da diversi aspetti, che ritornano anche in altri manuali *per le dame*, cioè:

- l'inserimento in un paesaggio idillico[30];
- la presentazione dei contenuti in forma di conversazione[31];
- un contesto situativo che giustifica la divulgazione del sapere e ricollega abilmente tra loro i vari dialoghi[32].

[29] Così si legge nella replica alla recensione in *L'Année Littéraire Ou Suite des Lettres sur quelques Ecrits de ce Temps, Par M. Fréron, des Académies d'Angers, de Montauban, de Nancy* ..., Amsterdam - Paris 1785 (BN Paris), cfr. *Lettre critique*, cit., p. 14: «... qu'importe donc que ce soit une Grammaire sous la forme d'un roman? Eh, tant mieux! les leçons en seront plus agréables ...». Sulla critica cfr. di nuovo *ibidem*, pp. 4-5, 11.

[30] Così il critico delle *Promenades* (cfr. *L'Année Littéraire*, cit., V, 205) sostiene ad esempio di riconoscere nel giardino di *Clarisse* i «jardins de *Calypso*».

[31] Non s'intende qui la forma di domanda e risposta, relativamente diffusa nel diciottesimo secolo, e che nel contesto delle «dame» e rispetto alla conversazione risultava connotata negativamente, poiché evocava *collèges* e *docteurs* e non veniva ritenuta rispondente al concetto di *honnêteté* (cfr. ad esempio *Les Femmes Savantes Ou Bibliotheque Des Dames Qui traite des Sciences qui conviennent aux Dames, de la conduite de leurs Etudes, des Livres qu'elles peuvent lire, Et L'Histoire de celles qui ont excellé dans les Sciences*, par monsieur N.C., Amsterdam, Michel Charles Le Cene, 1718 [Arsenal Paris], pp. 216-217, 267-269). Il primato della conversazione consiste nella sua naturalezza; cfr. a riguardo anche D. DENIS, *Conversation et enjouement au XVIIe siècle: l'exemple de Madeleine de Scudéry*, in A. MONTANDON (ed), *Du goût, de la conversation et des femmes* (Collection Littératures), Clermont-Ferrand 1994, pp. 111-129, qui pp. 125-128), e – come dice bene M. FUMAROLI, *La conversation*, in P. NORA (ed), *Les lieux de mémoire* (Bibliothèque illustrée des histoires), I-III, 7 voll., Paris 1984-1992, III/2, pp. 678-743, qui pp. 690, 691 – nell'imitazione dei «méandres imprévus» che costituiscono la «spirale de conversation»; sulle caratteristiche della conversazione ideale cfr. anche P. BURKE, *The Art of Conversation*, Cambridge 1993, in particolare pp. 91, 100, 106, 108.

[32] Le motivazioni della divulgazione del sapere costituiscono un punto estremamente importante, visto che, soprattutto se si scrive per *Le Monde*, non si tratta di fare mostra del proprio sapere, bensì d'inquadrare la

Dev'essere inoltre ricordato che il testo non apparve in forma di libro, ma che le singole passeggiate venivano spedite mese dopo mese alla casa degli abbonati. Così le *Promenades* guadagnarono una particolare attualità che è propria anche delle riviste linguistiche[33] e che risultava essere apprezzata dai lettori[34].

2. Un confronto tra le protagoniste delle *Promenades de Clarisse* e del *Newtonianismo per le dame*, apparso mezzo secolo prima, chiarifica – nonostante gli innegabili parallelismi compositivi – le evidenti differenze tra i due personaggi femminili:

genesi dell'opera in un contesto sociale e socievole, integrandosi omogeneamente nella «compagnie», nel gruppo, come ad esempio sottolinea CLAUDE FLEURY, *Traité Du Choix Et De la Méthode Des Etudes*, Paris, Pierre Aubouin-Pierre Emery-Charles Clousier, 1687, c. 135. Come questa divulgazione possa essere liberata dal suo carattere pedante del far mostra, lo illustra l'anonimo *Les Deux Perroquets: Ouvrage français destiné à faciliter aux Anglais La Causerie Elégante, La Lettre et le Billet. A l'Usage des Dames, des Jeunes Filles et des Enfants. Par une Dame*, London, David Nutt, 1850 (BL London: 12952. b. 15), nella cui *Introduction*, pp. VII-X, si narra di una circostanza a dir poco fantastica, che ha portato all'edizione dell'opera: «Il y a bien cinquante ans environ, je faisais ma ronde par le monde, ... quand je rencontrai sur les quais de Naples un homme tenant sur chaque poing un beau perroquet gris à collier rouge». Il viaggiatore non degna però di ulteriore attenzione i due pappagalli, e non si sarebbe mai arrivati alla pubblicazione del testo se il caso non avesse voluto che egli non rivedesse entrambi gli animali durante una tempesta nella capanna di un vecchio analfabeta in Tirolo. I pappagalli sanno recitare – come potrebbe essere altrimenti – i dialoghi di un manoscritto bilingue, di cui il viaggiatore entra in possesso. Dopo un «assez long tour ... en orient», *ibidem*, p. IX) il protagonista sbarca in Inghilterra, dove gli si offre la possibilità di dare alle stampe il manuale sopra menzionato.

[33] Cfr. S. AUROUX - F. DOUGNAC - T. HORDE, *Les premiers périodiques linguistiques français (1784-1840)*, in «Histoire, Epistémologie, Langage», I, 1982, 4, pp. 117-132.

[34] Cfr. il *Journal De La Langue Françoise, Soit exacte, soit ornée, Contenant Vingt-quatre cahiers par an, de 36 pages chacun, outre la couverture où l'on traite des langues savantes, des idiômes de l'Europe, des dialectes de nos provinces*, Lyon, M. DOMERGUE, auteur du Journal, 2 voll., Genève 1978 (ed. orig. 1784-1788, 1791-1792), 15 avril 1785, pp. 552-553, così come W. BUSSE - F. DOUGNAC, *François-Urbain Domergue. Le grammairien patriote* (1745-1810) (Lingua et Traditio, 10), Tübingen 1992, p. 54.

- la *Marchesa* difende una posizione divergente da quella del suo partner, Algarotti l'ha infatti concepita come una cartesiana[35]; si tratta di una figura che vuole e dev'essere convinta, richiede spiegazioni ed esempi, dà voce ai propri dubbi, in breve, interviene creativamente nell'azione e contribuisce a suo modo all'ulteriore sviluppo del discorso;
- la diciottenne *Clarisse*, invece, è chiaramente concepita come una figura preromantica; è sensibile, attenta e volitiva, però chiaramente priva di un'opinione personale[36]. Il suo ruolo è quello della scolara un po' naif, che si permette al massimo di modificare leggermente le formulazioni del suo giovane maestro, per ripeterle poi quasi letteralmente[37]. Il padre, che – se si esclude la nona *Promenade* – è presente in tutte le altre passeggiate conservate nell'esemplare pervenutoci incompleto (in parte con interruzioni), assume in questo contesto il ruolo del campo maschile: è lui cioè che spiega, interroga, commenta e dispensa lodi – il parallelismo con il «Monsieur du Petit-Sens» erondelliano risulta evidente.

Una profonda differenza è riscontrabile inoltre nel diverso atteggiamento delle due figure verso le allusioni galanti[38].

[35] FRANCESCO ALGAROTTI, *Il Newtonianismo*, cit., VII.

[36] Caratteristico a questo proposito è un passaggio situato proprio all'inizio del testo (ALEXANDRE TOURNON, *Les Promenades De Clarisse*, 1784, cit., p. 20), dove viene discussa la scottante questione se, visto la posizione della donna nella società, le sia utile studiare i principi della propria madrelingua. Interpellata circa la propria posizione a questo riguardo, *ibidem*, pp. 28-29, Tournon non fa rispondere a *Clarisse* niente di più significativo che «je ne m'établis pas juge dans les discussions».

[37] ALEXANDRE TOURNON, *Les Promenades De Clarisse*, cit., 1784, pp. 44-45, 55, 57.

[38] Sulla galanteria e la sua storia si veda la panoramica di N. HEPP, *La galanterie*, in P. NORA (ed), *Les lieux de mémoire*, cit., III/2, pp. 744-783; sulla grande rilevanza che il XVII secolo accordava alla galanteria come momento costitutivo del dialogo e della conversazione si vedano gli interventi di D. DENIS: *La muse galante. Poétique de la conversation dans l'oeuvre de Madeleine de Scudéry* (Lumière classique, 12), Paris 1997, pp. 257-275, 330-333; *Conversation et enjouement au XVIIe siècle*, cit., pp. 119-121;

Mentre per la *Marchesa* queste non rappresentano affatto un problema, conferendo al contrario brio ed *esprit* alla conversazione, *Clarisse* si vede costretta a reagire più o meno seccamente, in ogni modo in senso negativo[39], forse memore delle parole della *Julie* rousseauiana: «En effet, employer la voie de l'instruction pour corrompre une femme est de toutes les séductions la plus condamnable ...»[40]. Senza dubbio non è soddisfacente far risalire la diversità tra le protagoniste esclusivamente alla differenza di età. Nella differenza dei comportamenti si verifica piuttosto l'influsso di una cambiata concezione della donna, sviluppatasi sulla base del sensualismo e delle teorie rousseauiane; Tournon[41] non manca di far esplicito riferimento all'autore dell'*Emile*[42].

sul ruolo della galanteria nella conversazione in generale si veda anche lo studio di C. STROSETZKI, *Konversation. Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 17. Jahrhunderts* (Studia Romanica et Linguistica, 7), Frankfurt a.M. - Bern - Las Vegas 1978, pp. 100-103, dove si trovano ulteriori indicazioni bibliografiche.

[39] ALEXANDRE TOURNON, *Les Promendes De Clarisse*, cit., 1784, pp. 71-72; 1785-1787, II, pp. 193-196.

[40] JEAN JACQUES ROUSSEAU, *Julie ou La Nouvelle Héloïse. Lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes recueillies et publiées par Jean-Jacques Rousseau*, a cura di R. POMEAU, Paris 1960, I, 13, p. 35.

[41] ALEXANDRE TOURNON, *Les Promenades De Clarisse*, cit., 1784, p. 23.

[42] Per quanto concerne l'influenza del sensualismo, questi si palesa nella discussione intorno alla questione se le donne – in considerazione della loro sensibilità, della «delicatezza dei loro organi» (*la délicatesse de leurs organes*) – siano portate allo studio. Anche se inizialmente la vivacità sensoriale diviene oggetto di giudizi positivi, una maggiore rilevanza viene accordata al ruolo della donna nella società, anch'esso definito in sostanza sulla base della sua disposizione fisiologica (cfr. ALEXANDRE TOURNON, *Les Promenades De Clarisse*, 1784, cit., p. 63): «D'ailleurs, je ne crois pas que son existence dans la société et le but auquel la nature semble l'avoir destiné[e], lui fasse une necessité de remplir cette carrière [des études]. Mais si le devoir d'une femme devenue mère est d'élever son enfant, n'en serait-ce pas encore un de l'instruire? L'éducation morale serait-elle donc moins précieuse que l'éducation physique? Pour s'exercer dans une science, et je l'ai déjà dit, il suffit des premiers éléments: quiconque les possède, peut les communiquer, et c'est tout ce dont une mère a besoin.» Sulla mutazione di questi parametri nella *Querelle des Femmes* si veda anche L. STEINBRÜGGE, *Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung* (Ergebnisse der Frauenforschung, 11), Weinheim - Basel 1987, pp. 48, 52, sulla vicinanza

III.

Nonostante i centottant'anni che separano le due opere e nonostante le differenze qui accennate, in entrambi i testi – e anche in tutta una serie di altre grammatiche rivolte alle *Dame* – si possono rintracciare i seguenti tratti comuni[43]:

– la materia da insegnare viene rielaborata in una forma talmente ricercata da stagliarsi nettamente sull'orizzonte dei testi «convenzionali»;

– le singole conversazioni vengono collegate mediante una cornice avulsa dall'ambito disciplinare in questione; tale contesto situativo si rivela utile non da ultimo per privare il momento didattico del suo carattere pedante connettendo l'origine dell'opera ad una sollecitazione altrui;

– il linguaggio dei testi imita la conversazione informale, suggerendo socievolezza e usando ogni tanto elementi galanti[44].

con Rousseau cfr. JEAN JACQUES ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*, Paris 1966, in particolare pp. 465, 475, 487, 508.

[43] Per quanto concerne la cosiddetta *Grammaire des Dames* si veda l'omonimo numero della rivista «Histoire, Epistémologie, Langage», 16/II, 1994, a cura di W. AYRES-BENNETT, in cui Carol Percy e Vivian Salmon illustrano la situazione in Inghilterra, gli interventi di Edeltraud Dobnig-Jülch e Susanne Staudinger sono dedicati alla grammatica francese e tedesca (ai margini anche quella inglese) in Germania e, infine, Madeleine Reuillon-Blanquet (cfr. anche M. REUILLON-BLANQUET, *Grammaires des Dames, ou comment rendre «instructive et amusante» une étude généralement considérée comme rébarbative*, in *Langages de la Révolution (1770-1815)*, Actes du 4ème colloque international de lexicologie politique, éd. par l'Equipe «18ème et Révolution» (Collection Saint-Cloud, [15]), Paris 1995, pp. 163-175) presenta alcune grammatiche apparse in Francia. Su manuali di francese per «giovani dame», *demoiselles*, ecc. si veda la bibliografia annotata in G. BECK-BUSSE, *La grammaire française dédiée à mes jeunes amies: bibliographie raisonnée de manuels de la langue française à l'usage de la jeunesse féminine (1564-1850)*, in «Histoire, Epistémologie, Langage», 16/II, 1994, pp. 9-33, e il recente saggio di G. HOLTUS, *«La gvirlande des ievnes filles» (1580) und «La grammaire des dames» (1748): Überlegungen zu französischen Grammatiken und ihrem Zielpublikum*, in W. DAHMEN et al. (edd), *Sprache und Geschlecht in der Romania. Romanistisches Kolloquium X* (Tübinger Beiträge zur Linguistik, 417), Tübingen 1997, pp. 241-260.

[44] Il tono della conversazione non richiede necessariamente due partners, ma può anche essere imitato da una sola voce, come illustra l'anonima

Fig. 1. PIETRO LONGHI, *Precettore dei Grimani*, Collezione Alessandro Orsi, Milano.

Fig. 2. PIETRO LONGHI, *Lezione di Geografia*, Pinacoteca Querini Stampalia, Venezia.

A quest'atmosfera socievole si contrappone un altro universo di discorso, simboleggiato dalla Chiesa, dall'università e dalla pedanteria *sui generis*: è il mondo degli studi cosiddetti seri, associato univocamente al mondo maschile, come illustra il *Precettore dei Grimani* di Pietro Longhi.

Difficilmente ci si trova qualcosa che alleggerisca l'atmosfera dello studio: il severo precettore, un ecclesiastico in nero, scandisce sentenziosamente la sua *lectio*; assenti sono le digressioni e i mezzi toni, non manca nemmeno il dito indice, come di consuetudine sollevato (anche se solo in parte) con fare cattedratico.

L'atmosfera della *Lezione di Geografia*, sempre di Longhi, appare al contrario piuttosto distesa[45].

In quest'ambiente non si persegue l'intento di istruire nel senso pedante del termine: una giovane dama partecipa il suo sapere a due nobili, tutti e tre godendo di una tazza di caffè o di cioccolata e ritrovandosi in società e socievolezza. Ciò che i libri disposti alla meglio sullo sfondo, lo sguardo curioso (forse attratto più dalle grazie della dama che dal

L'Eloquence Du Temps, Enseignée à une Dame de qualité selon les regles d'une Rhetorique aisée & galante, 1699 (Schloß-Bibliothek Pommersfelden: XLVIII 23). In questo caso l'unico interlocutore anticipa alcune obiezioni e commenti della sua controparte. Lo stesso si può dire dei manuali in forma epistolare – ad esempio CARL PHILIPP MORITZ, *Deutsche Sprachlehre für die Damen. In Briefen*, Berlin, Arnold Wever, 1782 (priv.), oppure SALOMON REINACH, *Sidonie Ou Le Français sans peine*, Paris 1913 (Biblioteca Universitaria Padova) – visto che la lettera viene descritta *idealiter* come «une conversation écrite avec une personne absente»; H. FERTE, *L'Art d'écrire une lettre. Nouveau Manuel épistolaire comprenant 125 sujets pratiques de lettres appropriés aux circonstances ordinaires de la vie, avec des conseils généraux pour chaque genre de lettres et des directions particulières pour chaque sujet, amenant l'élève à trouver elle-même les idées, à les disposer et à les développer, Livre de la Maîtresse* (Enseignement des Jeunes Filles), Paris, Hachette, 1894 (Educandato Maria Adelaide Palermo), p. 1. Sull'affinità della conversazione e dello stile epistolare cfr. anche l'intervento di C. STROSETZKI, *Konversation*, cit., pp. 72-75.

[45] Il *Precettore dei Grimani* appartiene alla collezione Alessandro Orsi a Milano, la versione qui riprodotta della *Lezione di Geografia* si trova nella Pinacoteca Querini Stampalia a Venezia; per gli originali fotografici si ringrazia la Biblioteca del Museo Correr di Venezia (V.19209; V.19213).

mappamondo), e il tavolino con le bevande alla moda simboleggiano è quella modalità didattica cui si accennava poc'anzi, che cerca strade nuove rifuggendo la pedanteria e che, secondo lo stereotipo, viene messa in relazione con il sesso femminile. Non si deve dimenticare però che numerosi testi si rivolgono nelle loro introduzioni *expressis verbis* ad un pubblico più vasto che non alle sole donne e s'indirizzano, come illustra la *Lezione* di Longhi, anche alla nobiltà.

Quando Declercq[46] scrive di Louis Maimbourg, un padre gesuita del diciassettesimo secolo, come questi nelle sue opere storiografiche non sia stato solamente uno storico, bensì anche uno scrittore («L'historien se veut écrivain»), così spero che le mie argomentazioni abbiano mostrato come l'analoga formulazione «le grammairien se veut écrivain», possa essere riconosciuta anche per una parte delle grammatiche che si rivolgono esplicitamente alle *Dame*, ricordando che l'appellativo di *Dame*, per citare Declercq, dovrebbe essere letto come «emblème d'un public, d'une société et d'une culture mondaine qui s'imposent peu à peu sous Louis XIV en rejetant l'érudit et le pédant»[47].

Entrambe le opere qui presentate, il *French Garden* di Erondell e le *Promenades de Clarisse* di Tournon, illustrano come lo scrittore che vive nel grammatico citi tra l'altro il paesaggio arcadico della poesia pastorale. Appare così legittimo non solo, come fa Bonora[48] con riferimento al *Newtonianismo per le dame* di Algarotti, parlare di un'«Arcadia di filosofia», bensì, analogamente, evocare anche un'«Arcadia di grammatica». Quest'ultima, al pari della sua sorella filosofia, dovrebbe essere posta in relazione con le «dame», che – grazie alla loro socievolezza e comunicativa – possono a buon diritto essere chiamate le illustri rappresentanti dei cosiddetti «illetterati».

[46] G. DECLERCQ, *Un adepte de l'histoire éloquente, le Père Maimbourg, S.J.*, in «XVIIe Siècle», CXLIII, 1984, pp. 119-132, qui p. 126.

[47] *Ibidem*, p. 125.

[48] *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, Roma 1960, pp. 356-360, qui p. 357.

Parte seconda

Nuove figure

«Non lo volevo per marito in modo alcuno». Matrimoni forzati e conflitti generazionali a Venezia fra il 1580 e il 1680

di *Daniela Hacke*

All'inizio del luglio dell'anno 1628 Vittoria Cesana, moglie del nobile Giovanni Battista Barbaro, querelò il marito presso il tribunale ecclesiastico. Nella sua accusa la donna giustificò il ricorso alla giustizia con le motivazioni sintetizzate di seguito in tre brevi punti. Prima di tutto, non appena venuta a conoscenza dei piani matrimoniali del padre nei suoi riguardi, lo avrebbe minacciato dichiarando che si sarebbe tolta la vita piuttosto che vedersi costretta a sposare Barbaro. Per piegare le sue continue resistenze il padre, in un secondo tempo, l'avrebbe presa per mano, condotta in una stanza e, con il coltello alla mano, minacciata di morte in caso di disobbedienza. Infine Vittoria avrebbe affermato anche dopo il matrimonio di aver sposato Barbaro contro la propria volontà e solamente perché costretta e minacciata di violenza; dopo di che il suo giovane sposo l'avrebbe abbandonata dopo solo tre giorni[1].

Colgo l'occasione per ringraziare vivamente i partecipanti al «Historischer Arbeitskreis, Dienste, Ehe, Sexualität» (Hades, Stoccarda 1996) per le critiche e i suggerimenti a una prima versione di questo saggio. Le discussioni e gli interventi nell'ambito del convegno «Time and Space in Women's Lives in Early Modern Europe» (Trento 1997) si sono rivelati molto utili nella fase della redazione scritta del mio intervento. In particolar modo il mio ringraziamento va a Julius Kirshner, Luise Schorn-Schütte e Heide Wunder. Jens Hammer e Ulrike Strasser hanno letto la versione finale del manoscritto. Anche a loro va il mio grazie per le loro critiche. *Traduzione di Mario Zanucchi.*

[1] Archivio Storico del Patriarcato di Venezia (d'ora in poi ASPV), *Causarum Matrimoniorum* (d'ora in poi *CM*), Reg. 90, primo luglio 1628,

Un simile caso, verificatosi nell'anno 1628, sembra a prima vista confermare la tesi secondo la quale nella prima età moderna il rapporto tra genitori e figli era sostanzialmente violento e affettivamente distaccato. A prima vista, il conflitto reso pubblico da Vittoria Cesana arricchisce con un ulteriore esempio le conoscenze della storiografia familiare sull'influsso dominante dei genitori sulla scelta matrimoniale dei loro figli. Le disposizioni emozionali dei figli – così si sarebbe nuovamente indotti a concludere – non trovavano spazio nei piani e negli accordi conclusi dai genitori e dalle famiglie[2]. D'altra parte, ad uno sguardo più attento, il caso sopra citato mostra chiaramente come l'affermazione della volontà parentale doveva confrontarsi con la decisa resistenza dei figli, che perdurava anche dopo le nozze forzate, come testimonia la notorietà di cui godevano questi conflitti nei tribunali. Il matrimonio come unione forzata o d'interesse non costituiva evidentemente una forma di vita accettabile agli occhi delle figlie che protestavano di fronte al giudice. Nella misura in cui si concentra la propria attenzione sul

Victorie Cesana cum Joe Baptista Barbaro, ff. 1r-3r. Tutti i casi qui trattati si trovano nella *Sezione Antica*. I nomi italiani sono stati modernizzati.

[2] La rappresentazione corrente dell'insensibilità che caratterizzava le relazioni umane nelle società 'premoderne' è stata notevolmente influenzata da E. SHORTER, *The Making of the Modern Family*, New York 1975, e L. STONE, *Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800*, London 1977, nonostante questa tesi sia stata quasi ribaltata da S. OZMENT, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Cambridge Mass. 1983. Già A. MACFARLANE, *Review Essay*, in «History and Theory», 18, 1979, pp. 103-126, criticò i risultati di Stone. Hans Medick e David Sabean criticarono l'approccio «ideologico» di questi autori, in particolare di Shorter, secondo il quale nella famiglia europea della classe media avrebbe avuto luogo tra il XVIII e il XIX secolo una progressiva «sensibilizzazione». Cfr. H. MEDICK - D.W. SABEAN, *Interest and Emotion in Family and Kindship Studies: a Critique of Social History and Anthropology*, in H. MEDICK - D.W. SABEAN (edd), *Interest and Emotion. Essays on the Study of Family and Kindship*, Cambridge 1984, pp. 9-27. Tra i 'classici' sono da ricordare anche J.-L. FLANDRIN, *Families in Former Times. Kindship, Household and Sexuality*, Cambridge 1979, e P. LASLETT, *The World we have lost. England before the Industrial Age*, New York 1966. Una rappresentazione riassuntiva del rapporto tra genitori e figli e in particolare della tesi di Ariès a proposito la offre L.A. POLLOCK, *Forgotten Children. Parent-child relations from 1500 to 1900*, Cambridge 1983.

potenziale conflittuale all'interno della famiglia – fino ad ora quasi ignorato dalla ricerca –, si diventa testimoni di un mutamento di prospettiva[3]. Non è più infatti l'impotenza dei figli ad essere in primo piano, bensì le discordie intrafamiliari: il processo di affermazione della volontà dei genitori deve essere quindi ricostruito a partire da una molteplicità di prospettive, per riuscire a rendere conto delle differenti modalità sociali di regolazione dei conflitti. La violenza fisica non costituiva necessariamente il principale né l'unico metodo regolatore dei conflitti d'interesse nelle società 'premoderne'.

Seguendo una tale angolazione verranno messe in luce innanzitutto la resistenza filiale nei confronti delle autorità parentali e il metodo utilizzato da queste ultime per imporre la loro volontà. Contemporaneamente verrà posto l'accento[4] – in una prospettiva di 'genere' – sul ricorso alla giustizia da parte di giovani donne, che quantitativamente si configurava prevalente[5]. Con la tematizzazione dei conflitti intra-

[3] Tra le eccezioni di rilievo sono da ricordare gli studi di R. BECK, *Frauen in der Krise. Eheleben und Ehescheidungen in der ländlichen Gesellschaft Bayerns während des Ancien Régime*, in R. VAN DÜLMEN (ed), *Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforshung*, Frankfurt a.M. 1992, pp. 137-212; L. ROPER, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Germany*, Oxford 1989; L. FERRANTE, *Marriage and Women's Subjectivity in a Patrilineal System: The Case Early Modern Bologna*, in M.J. MAYNES - A. WALTNER - B. SOLAND - U. STRASSER (edd), *Gender, Kindship, Power: A Comparative and Interdisciplinary History*, New York 1996, pp. 115-129, e U. RUBLACK, *Magd, Metz' oder Mörderin. Frauen vor frühneuzeitlichen Gerichten*, Frankfurt a.M. 1998, soprattutto pp. 273-324.

[4] Nel fondo *Causarum Matrimoniorum* sono documentati, tra il 1579 e il 1681, 33 casi, nei quali venne richiesto l'annullamento del matrimonio sulla base di costrizioni e di violenze. Non è stato preso in considerazione il fondo non ordinato *Filciae Causarum*, nel quale sono documentate richieste di annullamento di matrimonio, spesso però in forma frammentaria. Le cifre sopra ricordate devono essere di conseguenza considerate come un primo risultato da sottoporre ad un'ulteriore verifica.

[5] Nel suo fondamentale studio, C. KLAPISCH-ZUBER, *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago 1987, non tematizza la partecipazione delle donne ai conflitti, nonostante la sua attenzione per il potenziale conflittuale all'interno delle famiglie («lineages»). Cfr. a questo proposito l'introduzione di T. Kuehn in T. KUEHN, *Law, Family and Women. Towards a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, Chicago 1991. Sulla tematica dei

familiari s'intende porre in giusto rilievo la capacità delle donne di offrire resistenza all'ordine patriarcale e sottolineare così il loro coinvolgimento nelle dispute familiari anche in Italia[6]. I processi aiutano quindi a chiarificare la portata dei conflitti generazionali e a delimitare i confini contingenti del potere dei genitori, palesando il precario *status* della loro autorità, prima che venisse ricostituita attraverso il matrimonio forzato. Anche i rapporti di potere costituiscono una prospettiva centrale nei processi per l'annullamento del matrimonio: i tribunali ecclesiastici potevano, attraverso una decisione positiva, contraddire la volontà dei genitori, e così facendo minare la loro autorità. Il principio del matrimonio consensuale sancito dalla Chiesa cattolica, che teoricamente limitava l'influsso dei genitori sulla scelta matrimoniale dei figli[7], poteva anche entrare in conflitto con la consapevolezza che le autorità vigenti avevano del loro potere, in quanto ridimensionava il potere parentale e alimentava le inclinazioni dei figli.

In una prima fase, al fine di contestualizzare i casi come quello di Vittoria Cesana, verrà ricostruito l'orizzonte giuridico. Un'analisi dettagliata degli atti accusatori seguirà nella seconda parte, che definirà la cornice argomentativa delle richieste di annullamento di matrimonio. Infine verranno discussi i confini del potere patriarcale sulla base della considerazione delle dispute familiari da parte del vicinato.

conflitti matrimoniali, cfr. J. FERRARO, *The Power to Decide: Battered Wives in Early Modern Venice*, in «Renaissance Quarterly», 3, 1995, pp. 492-512.

[6] Cfr. a questo proposito J. BOSSY, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, in «Past and Present», 47, 1970, pp. 51-70, qui pp. 56-57; M. INGRAM, *Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570-1640*, Cambridge 1990, in particolare p. 211, e P. SEED, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford 1988.

[7] La corona francese non riconobbe i decreti tridentini, poiché in Francia l'ordinamento matrimoniale considerava ancora il consenso dei genitori alle nozze come un fattore irrinunciabile. Cfr. P. SEED, *To Love, Honor and Obey*, cit., pp. 34-35.

1. *Il contesto giuridico: teoria consensuale e diritto civile*

Il conflitto intrafamiliare descritto all'inizio rimanda direttamente al problema dell'influsso dei genitori sulla scelta matrimoniale dei figli e così all'applicazione delle norme tridentine. Già nelle vivaci e accese sedute del concilio di Trento (1545-1563) la questione dell'influsso dei genitori si rivelò un tema molto controverso. Mentre i difensori della teoria consensuale sostenevano la libertà di scelta degli sposi, i loro avversari difendevano gli interessi dei genitori e richiedevano che i matrimoni clandestini venissero invalidati. Le discussioni vennero inoltre complicate dall'ambiguità del concetto di matrimonio clandestino, che caratterizzava sia i matrimoni celebrati senza il consenso dei genitori come anche i matrimoni informali, ovvero contratti senza testimoni e senza il consenso della Chiesa. Il decreto *Tametsi*, promulgato nell'ambito del concilio di Trento, rappresentava una sorta di mediazione tra le due posizioni: il carattere sacramentale del matrimonio cattolico venne rafforzato e il consenso degli sposi continuò ad essere considerato come un elemento costitutivo di un matrimonio legittimo; i matrimoni clandestini – nel senso di unioni non contratte pubblicamente – vennero però dichiarati non validi, dato che non corrispondevano all'ordinamento matrimoniale introdotto dal decreto tridentino. Solamente le unioni contratte pubblicamente *in facie ecclesiae*, in presenza di un sacerdote e di fronte a due o tre testimoni, corrispondevano infatti ai nuovi ordinamenti formali. Se da un lato venne così introdotta un'innovazione riguardo al carattere pubblico dei matrimoni, d'altro lato venne sottolineato l'aspetto sacramentale del matrimonio cattolico in opposizione a quello calvinista e luterano. L'ordinamento matrimoniale canonico palesava così già concezionalmente un potenziale conflittuale da non sottovalutare, poiché – rafforzando la teoria consensuale – poneva l'assenso dei figli al di sopra del volere e dei piani matrimoniali dei genitori[8]. I figli erano nondimeno tenuti,

[8] Mi limito a ricordare qui di seguito solamente alcuni titoli. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, 5 voll., Brescia 1949-1973; un valido e differenziato riassunto lo fornisce P. SEED, *To Love, Honor, and Obey*, cit.

anche secondo lo *ius* canonico, a rivolgersi rispettosamente ai genitori per ottenerne il *placet*, che non era però decisivo per stabilire la validità di un matrimonio[9].

Alla concezione ecclesiastica si opponeva un modello temporale della relazione tra genitori e figli, con accenti completamente diversi. All'inizio dell'età moderna, ogni membro della famiglia possedeva un posto naturale, assegnatogli da Dio, all'interno della struttura gerarchica della famiglia: in armonia con l'ordinamento sociale, il marito dominava sulla moglie, i genitori sui figli e i padroni di casa sulla servitù. I rapporti tra i membri della casa possedevano inoltre un capitale simbolico, visto che la famiglia, dove il padre regnava sui suoi sudditi al pari di un monarca, riproduceva in miniatura i rapporti di potere dello Stato[10]. All'interno di quest'unità sociale e giuridica spettava al padre, in quanto *paterfamilias*, la responsabilità della guida, della direzione ed educazione di tutti i membri della casa, che a loro volta gli dovevano tributare obbedienza e rispetto. La prole era sottomessa alla potestà paterna, *patria potestas*, che disponeva – come ricorda lo storico del diritto Tamassia – di un limitato potere di educazione e correzione dei figli[11]. La *patria potestas* non era giuridicamente circoscritta alle persone dei figli, ma era estesa anche ai loro beni: il padre era infatti il beneficiario delle eredità e dei regali ricevuti dalle sue figlie

Sulla problematica dei matrimoni clandestini cfr. G. COZZI, *Padri, figli e matrimoni clandestini (metà sec. XVI-metà sec. XVIII)*, in «La Cultura», XIV, 1976, pp. 169-213, e B. GOTTLIEB, *The Meaning of Clandestine Marriage*, in R. WHEATON - T.K. HAREVEN (edd), *Family and Sexuality in French History*, Philadelphia 1980, pp. 49-83.

[9] M.L. KING, *Caldiera and the Barbaros on Marriage and the Family: Humanistic Reflections of Venetian Realities*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 6, 1976, pp. 19-50, e anche il suo articolo *Personal, Domestic and Republican Values in the Moral Philosophy of Giovanni Caldiera*, in «Renaissance Quarterly», 28, 1975, pp. 535-574.

[10] N. TAMASSIA, *La famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto*, Milano 1910, rist. anast., Roma 1971, p. 248.

[11] Per quest'informazione vorrei ringraziare Linda Guzzetti. La sua dissertazione *Venezianische Frauen im 14. Jahrhundert* è stata accolta nel 1997 dalla Technische Universität di Berlino (d'ora in poi TU Berlino).

nubili e dai figli non ancora emancipati[12]. Solamente con la morte del padre finiva la *patria potestas*[13], a meno che il padre non avesse emancipato i figli maschi tramite un atto legale che conferiva loro «capacità giuridica»[14]. Il matrimonio non comportava necessariamente un'emancipazione nel caso delle figlie, dato che la potestà (passiva) del padre coesisteva con la potestà (attiva) del marito[15]. Nonostante le limitazioni che la potestà paterna comportava per l'autonomia dei figli, essa rappresentava per il padre anche una fonte di responsabilità e di doveri. Nelle sue qualità di educatore e sostentatore della famiglia, egli doveva infatti occuparsi del benessere spirituale e materiale dei suoi figli, che richiedeva nei diversi stadi della loro crescita strumenti pedagogici adatti al sesso e al censo[16]. Secondo lo storico del diritto Marco Ferro, la *patria potestas* durante l'«infanzia» doveva garantire la protezione dei figli, fungere da guida spirituale durante la «pubertà» e dopo il matrimonio dei figli doveva fondarsi sul rispetto e l'affetto[17]. Faceva parte

[12] T. KUEHN, *Emancipation in Late Medieval Florence*, New Brunswick (NJ)1982, p. 10. Secondo il diritto romano e medievale, la *patria potestas* interessava tutti i legittimi eredi della linea di discendenza maschile. «Thus, a grandfather (*avus*) who remained *paterfamilias* to his sons was also *paterfamilias* to his grandsons, the children of his sons; and the *paterfamilias* retained his *patria potestas* over them, no matter what their age», *ibidem*, p. 11.

[13] N. TAMASSIA, *La famiglia italiana*, cit., p. 203. Secondo M. FERRO, *Dizionario del diritto comune e veneto*, Venezia 1845, I, p. 672, l'emancipazione non costituiva un atto pubblico a Venezia. Per la prassi dell'emancipazione del tardo XVII e XVIII secolo cfr. V. HUNECKE, *Der venezianische Adel am Ende der Republik 1646-1797. Demographie, Familie, Haushalt*, Tübingen 1995, pp. 271 ss.

[14] T. KUEHN, *Law, Family and Women*, cit., pp. 197-211, cap. «Women, Marriage, and Patria Potestas in Late Medieval Florence».

[15] Una dettagliata ricostruzione dell'educazione di un giovane nobile si trova in D. FRIGO, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«Economica» tra Cinque e Seicento*, Roma 1985, pp. 116-122.

[16] Purtroppo Ferro non specifica l'età dei differenti stadi. Cfr. M. FERRO, *Dizionario*, cit., 1845, II, pp. 453-456.

[17] Cfr. il consiglio di benevolenza all'indirizzo del padre in N. TAMASSIA, *La famiglia italiana*, cit., p. 258.

delle modalità educative anche la «misurata» correzione dei figli disubbidienti, uno strumento necessario per ristabilire l'ordine sociale[18]. Le madri, nonostante la loro subordinazione giuridica e sociale nei confronti dei mariti, partecipavano alla conduzione della casa e così «alla podestà di correggere anche energicamente i figli»[19].

Nel caso delle figlie per l'autorità paterna si delineava anche l'obbligo di una dote. Le figlie avevano infatti diritto ad una «dote congrua», che rappresentava la loro quota di patrimonio e che decadeva dopo il pagamento[20]. Nel caso della morte del padre l'obbligo di preoccuparsi di una dote per le figlie ricadeva sui suoi fratelli, e solamente se non vi erano più eredi maschi in vita la vedova si faceva carico di questo compito[21]. Nel caso in cui figlie al di sotto di venticinque anni avessero avuto contatti sessuali senza responsabilità del padre, il loro diritto alla costituzione della dote veniva meno: in base al diritto veneziano potevano essere diseredate[22]. Lo stesso destino accomunava quelle figlie e quei figli che, sebbene avessero contratto matrimonio secondo la teoria consensuale canonica, si ponevano in contrasto con il volere dei genitori[23]. Questo diritto di conferma delle scelte matrimoniali delle figlie, di cui i genitori disponevano, comportava una sostanziale limitazione del diritto canonico e – secondo

[18] *Ibidem*, p. 255.

[19] Il concetto di «dote congrua» non indicava nessuna somma in particolare. Cfr. M. FERRO, *Dizionario*, cit., I, p. 642. Secondo Stanley Chojnacki la dote delle figlie del patriarcato veneziano nel XV secolo poteva superare addirittura la parte di eredità accordata ai figli maschi. Cfr. S. CHOJNACKI, *The Power of Love: Wives and Husbands in late Medieval Venice*, in M. ERLER - M. KOWALESKI (edd), *Women and Power in the Middle Ages*, Athens - London 1988, pp. 126-148, e il suo intervento *Dowries and Kinsmen in Early Renaissance Venice*, in S. MOSHER STUARD (ed), *Women in Medieval Society*, Philadelphia 1976, pp. 173-198.

[20] M. FERRO, *Dizionario*, cit., I, p. 643. Comunque solamente «quando le madri fossero ricche, ed il padre povero».

[21] *Ibidem*.

[22] *Ibidem*, II, p. 252.

[23] V. HUNECKE, *Der venezianische Adel*, cit., p. 141.

Volker Hunecke – destituiva di quasi ogni valore il principio cattolico della libera scelta matrimoniale[24].

I matrimoni patrizi sottostavano ad ulteriori limitazioni di carattere secolare, sulla base delle condizioni che nella Repubblica di Venezia regolavano l'appartenenza consiliare dell'aristocrazia. Dopo il decreto consiliare dei Dieci del 26 aprile 1526 avevano diritto all'appartenenza consiliare solamente quei figli di patrizi, i cui genitori avessero rispettato la legislazione matrimoniale secolare e fatto registrare il loro matrimonio dall'Avogaria di comun nell'apposito libro d'oro. Persino matrimoni considerati inattaccabili per il diritto canonico erano ritenuti illegittimi dalla legislazione nobiliare veneziana, se non erano stati notificati da quest'autorità[25]. Solitamente, tra i matrimoni non notificati all'Avogaria vi erano quelli contratti secondo il rito segreto[26]. A differenza dei matrimoni clandestini quelli segreti erano considerati legami legittimi dal diritto ecclesiastico, per i quali si poteva rinunciare ai testimoni attraverso una dispensa vescovile. Questi matrimoni venivano notificati su di un registro particolare della Curia vescovile (e non come di consuetudine nei registri parrocchiali) e non venivano resi pubblici, a meno che le coppie non volessero successivamente rendere pubbliche le loro unioni. I matrimoni segreti erano permessi solo:

«'ex gravissima et urgentissima causa', ad esempio per riparare ad un concubinato segreto tra persone apparentemente sposate, ma che non potevano unirsi pubblicamente in matrimonio senza danneggiare il proprio nome, oppure nei casi in cui gli sposi a causa di differenze di censo

[24] S. CHOJNACKI, *Marriage, Legislation and Patrician Society in Fifteenth - Century Venice*, in B.S. BACHRACH - D. NICHOLAS (edd), *Law, Custom, and the Social Fabric in Medieval Europe. Essays in Honour of Bryce Lyon*, Kalamazoo 1990, pp. 163-184. V. HUNECKE, *Der venezianische Adel*, cit., p. 16.

[25] Tra i matrimoni non notificati all'Avogaria vi erano anche le relativamente infrequenti unioni clandestine e quelle stipulate secondo gli ordinamenti tridentini. Cfr. V. HUNECKE, *Der venezianische Adel*, cit., p. 114.

[26] J. WENNER, alla voce «Gewissensehe», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1960, 4, p. 868, citato in V. HUNECKE, *Der venezianische Adel*, cit., p. 110.

e d'età troppo notevoli ... avessero dovuto temere serie difficoltà e notevoli danni, se la loro unione o matrimonio ecclesiastico fossero divenuti pubblici»[27].

I matrimoni celebrati secondo il rito segreto difendevano quindi – in pieno accordo con la teoria consensuale – la libera volontà degli sposi ed aprivano ai figli uno spiraglio per sfuggire ad un'opposizione da parte di genitori o parenti[28]. Dalla metà del XVII secolo un matrimonio patrizio su otto veniva celebrato secondo il rito segreto[29]; ma anche membri del ceto abbiente, non nobili, ricorrevano spesso al matrimonio segreto per legarsi a donne socialmente inferiori[30].

Queste considerazioni acquistano un'ulteriore rilevanza nel contesto di un ricorso alla giustizia legato al 'genere' ed al censo. Se erano soprattutto le donne provenienti dal ceto abbiente dei 'popolani' a rivendicare di fronte al tribunale ecclesiastico veneziano l'annullamento del loro matrimonio, i figli dei patrizi utilizzavano molto di rado il tribunale ecclesiastico per la composizione dei loro conflitti familiari[31],

[27] Un aspetto particolarmente sottolineato da P. SEED, *To Love, Honor, and Obey*, cit., pp. 75-80. V. HUNECKE, *Der venezianische Adel*, cit., fa notare come la pratica dei matrimoni segreti potesse risultare in sintonia con gli interessi delle ricche famiglie patrizie. Un'unione segreta, non valida dal punto di vista del diritto civile, era conveniente nel caso in cui uno dei figli della 'casa' fosse già sposato e non volesse mettere in pericolo l'unità del patrimonio attraverso la linea di discendenza secondaria. Sulla tematica delle strategie volte a garantire l'unità del patrimonio cfr. J.C. DAVIS, *A Venetian Family and its Fortune, 1500-1900. The Donà and the Conservation of their Wealth*, Philadelphia 1975.

[28] V. HUNECKE, *Der venezianische Adel*, cit., p. 15.

[29] Tra il 1633 e il 1699 vennero conclusi 330 matrimoni segreti di nobili e non nobili. Cfr. a riguardo G. MARTINI, *La donna veneziana del '600 tra sessualità legittima ed illegittima. Alcune riflessioni sul concubinato*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CXLV, 1986-87, pp. 301-339. Ulteriori cifre le fornisce G. COZZI, *Padri, figli*, cit.

[30] Tra il 1579 e il 1681 il fondo *Causarum Matrimoniorum* documenta solo un caso di richiesta di separazione presentata da un nobile, che accusava la sua altrettanto nobile consorte. Cfr. ASPV, *CM*, Reg. 94, 14 settembre 1680, Hieronimi Cornelio cum Delphina Teupolo.

[31] Di contro, nel XVIII secolo le donne patrizie facevano spesso ricorso al tribunale per far annullare i loro matrimoni o ottenere la separazione.

una tendenza questa riscontrabile fino al XVIII secolo[32]. La risoluzione dei conflitti avveniva in questo caso in modo privato, con uno sposalizio in segreto, evitando così una contrapposizione diretta con i genitori oppure non facendo registrare il matrimonio, ed impedendo in questo modo il costituirsi di una legittima linea di discendenza secondaria[33]. Il ricorso alla giustizia non permette quindi di ricostruire la frequenza delle discordie familiari nei vari ceti sociali. Anche la percentuale ridotta di giovani non nobili desiderosi di fare annullare il loro matrimonio per via legale non può essere considerata come socialmente rappresentativa. Modalità informali di risoluzione dei conflitti venivano privilegiate soprattutto dagli uomini, poiché rendere pubblico un conflitto era contrario alla concezione dell'onore maschile. Uomini privi di solidi legami materiali potevano semplicemente abbandonare la propria moglie[34], senza doversi servire della via legale e vedersi costretti a giustificare pubblicamente la coercizione esercitata nei confronti della consorte.

2. *La parola in tribunale: il contesto argomentativo*

Le ricerche pubblicate recentemente hanno intensificato i riferimenti al tribunale nella sua specificità di luogo del di-

Cfr. L. De Biase, *Problemi ed osservazioni sul «divorzio» nel patriziato veneziano del XVIII secolo. Un tentativo di analisi storica seriale*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CXL, 1981-82, pp. 143-152, in particolare pp. 156-157, e G. Cozzi, *Note e documenti sulla questione del «divorzio» a Venezia (1782-1788)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VII, 1981, pp. 275-360, in particolare pp. 326 ss.

[32] V. Hunecke, *Der venezianische Adel*, cit., pp. 111, 241; cfr. anche G. Cozzi, *Padri, figli*, cit., pp. 184 ss. e pp. 204 ss.

[33] J. Casey, *Household Disputes and the Law in Early Modern Andalusia*, in J. Bossy (ed), *Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, Cambridge 1983, pp. 189-217.

[34] R. Habermas, *Frauen und Männer im Kampf um Leib, Ökonomie und Recht. Zur Beziehung der Geschlechter im Frankfurt der Frühen Neuzeit*, in R. van Dülmen (ed), *Dynamik der Tradition*, cit., pp. 109-136, in particolare pp. 110-111.

scorso e si sono poste la domanda di come la cornice istituzionale abbia influenzato la rappresentazione dei conflitti tra i sessi. Le donne che richiedevano l'annullamento del loro matrimonio – così è stato sostenuto – si servivano del carattere pubblico del tribunale e, ricorrendo a stereotipi femminili dell'epoca, rappresentavano i conflitti con il sesso maschile all'interno della logica oppositiva di debolezza femminile e aggressività maschile. Il tribunale veniva allora tematizzato come luogo di rilevanza strategica, all'interno del quale le donne potevano adoperarsi per difendere i propri interessi[35]. Tale strategia poteva funzionare solamente all'interno di un sistema assiologico normativo condiviso dall'autorità processuale, al quale la parola in tribunale doveva orientarsi. La violenza sessuale contro le donne durante la prima età moderna, ad esempio, poteva essere tematizzata in tribunale solamente mediante il duplice riferimento alla volontà maschile, responsabile della sessualità 'realizzata', e all'onestà della donna. Le circostanze processuali influenzavano quindi non solamente la parola pubblica, ma anche quella che doveva venire taciuta, in questo caso il 'desiderio' delle donne[36]. Il tribunale, come luogo in cui si articolava la dialettica del potere, determinava una metamorfosi del linguaggio attraverso il quale uomini e donne ricostruivano le proprie esperienze[37]. Questi fenomeni hanno costituito tra l'altro uno stimolo importante per ulteriori ricerche: in

[35] Il mio grazie va a Susanna BURGHARTZ, che mi ha messo a disposizione il suo manoscritto, «Verführung oder Gewalt. Argumentationsstrategien und Machtverhältnisse vor Gericht», al quale devo importanti stimoli metodologici.

[36] L. ROPER, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality, and Religion in Early Modern Europe*, London - New York 1994, pp. 53-78, cap. «Will and Honor: Sex, Words, and Power in Augsburg Criminal Trials».

[37] U. GLEIXNER, *«Das Mensch» und «der Kerl». Die Konstruktion von Geschlecht in Unzuchtsverfahren der Frühen Neuzeit, 1700-1760*, Frankfurt a.M. - New York 1994; M. MOMMERTZ, *«Ich, Lisa Thielen». Text als Handlung und als sprachliche Struktur – ein methodischer Vorschlag*, in «Historische Anthropologie», 4, 1996, pp. 303-329. Sulla discorsività delle cause in generale cfr. M. DINGES, *Der Maurermeister und der Finanzrichter: Ehre, Geld und soziale Kontrolle im Paris des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1994, pp. 63-96.

un'analisi linguistica di dibattiti processuali, questi ultimi sono stati considerati come testi prodotti dall'autorità ed analizzati nelle loro categorie normative, al fine di ricostruire sulla base di fonti storiche la costituzione del concetto di 'genere'[38]. Tale approccio decostruttivista privilegia, rispetto ad un'analisi delle singole esperienze, lo studio del contesto di costituzione delle fonti processuali, della struttura e dello spessore semantico dei testi[39]. Un 'sottoprodotto' molto positivo di questa dettagliata analisi di documenti processuali è rappresentato dalla crescente attenzione filologica accordata a fonti processuali provenienti da regioni e paesi differenti, che ha posto l'accento sulle specificità delle singole fonti. Questo chiarisce come la produzione di fonti processuali seguisse criteri specificamente regionali – mi riferisco a questo proposito in particolare al processo di trascrizione della parola parlata –, che sono d'altro lato alla base delle differenze tra i vari documenti processuali. Testimonianze e interrogatori evocano una cultura prevalentemente orale, basata sul racconto e sul ricordo. Nel processo di memorizzazione, le interpretazioni degli avvenimenti erano formulate sulla base del sapere culturale e dovevano corrispondere ad aspettative di carattere collettivo. In questo senso le testimonianze non erano mai neutrali, persino se le testimoni e i testimoni si sforzavano di fornire un resoconto preciso e fedele degli avvenimenti. Sia che i vicini consigliassero un padre adirato di contenere la propria ira, oppure che osservassero attraverso il buco di una serratura l'uso estremo della violenza fisica contro una figlia che rifiutava di sposarsi, il ricordo di questi avvenimenti si costituiva invariabilmente a partire dalle aspettative e dalle chiavi di lettura della cultura contemporanea[40]. Negando validità alla tesi, secondo la quale le parole delle donne e degli uomini sarebbero state prestabilite dal

[38] U. GLEIXNER, *«Das Mensch» und «der Kerl»*, cit., pp. 19 ss.

[39] L. GOWING, *Domestic Dangers. Women, Words, and Sex in Early Modern London*, Oxford 1996, pp. 54-55. Su questo aspetto cfr. anche M. CHAYTOR, *Husband(ry): Narratives of Rape in the Seventeenth Century*, in «Gender and History», 7, 1995, pp. 378-407, qui pp. 378-379.

[40] M. CHAYTOR, *Husband(ry)*, cit., p. 380.

partito in causa ovvero suggerite dall'avvocato difensore, ipotizzo, insieme a Miranda Chaytor, che in tribunale la parola poteva caricarsi di uno spessore emotivo[41], in particolare se i testimoni risultavano direttamente coinvolti negli avvenimenti.

Nell'ambito di una cultura prevalentemente scritta, contano quegli atti di accusa e di difesa delle parti in causa formalizzati per iscritto che risultano in origine riconducibili alla dimensione orale. Nell'ambito della presentazione di conflitti familiari di fronte al tribunale ecclesiastico di Venezia erano a disposizione dei partiti in causa avvocati istruiti nel diritto canonico, con l'aiuto dei quali gli atti di accusa venivano formalizzati. A loro i clienti raccontavano – di certo non per la prima volta – gli avvenimenti che prima e dopo la celebrazione del matrimonio turbavano le loro famiglie. Ad un livello istruttorio, i conflitti intrafamiliari venivano dibattuti tra i componenti della famiglia e descritti anche a vicini e conoscenti, che spesso discutevano e commentavano i fatti. Si potrebbe sostenere come proprio le discussioni sui conflitti familiari abbiano permesso di mettere a fuoco il carattere tendenzioso della loro rappresentazione[42]. Gli avvocati, da parte loro, venivano a conoscenza di dettagli e avvenimenti rilevanti rivolgendo ai loro clienti domande mirate. Il risultato, la formalizzazione scritta dell'atto d'accusa, era un documento fortemente standardizzato da un punto di vista retorico e drammaturgico, sì da venire incontro, sia nella forma che nel contenuto, a criteri giuridici prestabiliti. La parola parlata era quindi sottoposta ad un radicale processo di trascrizione, che ciò nonostante permette di risalire ipoteticamente alle descrizioni orali. Negli atti d'accusa l'uso del discorso diretto era finalizzato e funzionalizzato all'accusa: nella misura in cui le parti ricostruivano le parole esatte con le quali avevano reagito alla scelta matrimoniale dei

[41] Il concetto di una «rappresentazione tendenziosa» dei conflitti lo mutuo dallo studio di M. DINGES, *Der Maurermeister*, cit., p. 65.

[42] Questo aspetto è molto notevole in ASPV, *CM*, Reg. 93, 12 novembre 1654, Jacobi Maccarini cum Lucretia Bianchi. Questo dato dev'essere senza dubbio verificato attraverso l'analisi di altri casi, ad esempio di quelli documentati nel fondo *Filciae Causarum*.

genitori, o attraverso le quali i genitori avevano tentato di piegare la loro resistenza, veniva costruita un'impressione di un'autenticità che poteva arrivare anche al dettaglio. Alla base del processo di trascrizione si deve quindi ipotizzare un procedimento selettivo motivato strategicamente, che, nella versione scritta, permetteva all'avvocato di tralasciare i dettagli dello scontro familiare considerati irrilevanti. Questa versione scritta dell'accusa non si curava di nominare i motivi di un matrimonio forzato, né le motivazioni della resistenza delle figlie, e poneva invece l'accento sulla dimensione fattuale, sulla violenza e la ribellione: lo spazio d'azione a disposizione delle figlie in tribunale veniva così ad essere chiaramente circoscritto. Questo si rivela anche nelle 'pressoché' identiche argomentazioni di figlie e figli e in una rappresentazione dei conflitti che tralasciava il contesto e la provenienza sociale. Nelle istanze di annullamento del matrimonio per costrizione e violenza, la simbologia culturale che caratterizzava le argomentazioni delle parti femminile e maschile non era determinata *in primis* dalle immagini culturali di virilità e femminilità. Essa poneva piuttosto l'accento sul conflitto generazionale, sulla resistenza contro il partner coniugale, rimandando così, su di un altro piano semantico, al problema dell'abuso di potere.

Questa struttura discorsiva è chiaramente riconoscibile nel caso di Vittoria Cesana descritto all'inizio. Solamente la sua manifesta resistenza, le minacce e, infine, l'uso della violenza da parte del padre figurano tra gli argomenti del suo atto d'accusa. Il riferimento all'assenza del consenso, valutato come giuridicamente indispensabile, centrava il cuore della dottrina coniugale della Chiesa, e faceva propria la logica del diritto coniugale cattolico, secondo il quale i matrimoni potevano essere invalidati e successivamente annullati se erano stati contratti nonostante il sussistere di ostacoli che impedivano l'unione. Vittoria Cesana e il suo avvocato, sottolineando il mancato consenso all'unione, argomentavano quindi in completo accordo con la teoria consensuale. Anche il suo rifiuto del marito dopo la celebrazione del matrimonio venne insistentemente sottolineato, cosa che in molti altri casi

aveva fatto sì che il matrimonio non fosse mai stato consumato e inoltre che le coppie si fossero separate molto prima che il conflitto venisse reso pubblico in tribunale[43].

Non sempre comunque le argomentazioni erano così concise come nel caso di Vittoria Cesana. In altri casi, in modo più esauriente e ricorrendo alla sfera emozionale, veniva perseguita una rappresentazione dei conflitti apertamente di parte. Nell'atto d'accusa di una certa Maddalena venne annotato al primo punto come la donna fosse scoppiata in pianto, allorché il padre le propose come marito Alvise Bonamico[44]. Descrivendo questo inequivocabile e spontaneo sfogo sentimentale come prima reazione alla scelta matrimoniale del padre, si tentava di evidenziare in tribunale l'immediata avversione emotiva da parte della ragazza, sulla quale si fondava anche la sua resistenza successiva. L'immediatezza, con la quale alcune figlie reagivano ai piani matrimoniali dei loro genitori, costituiva in questo contesto già una prima avvisaglia della disobbedienza che sarebbe seguita poi, e segnava l'inizio dei conflitti familiari. Una certa Morosina reagì, secondo il suo atto d'accusa, in modo molto deciso ed inequivocabile al volere del padre che, a tavola, le propose di prendere per marito il garzone Gianmaria: l'imposizione paterna non era nemmeno stata formulata, che Morosina abbandonò la tavola, si rinchiuse in una stanza e rifiutò di toccare cibo[45]. Rendendo pubblico in tribunale il carattere autodistruttivo del suo rifiuto[46], Morosina voleva sottolineare come la resistenza ai piani matrimoniali paterni fosse per

[43] Un'eccezione si trova in ASPV, *CM*, Reg. 82, 21 aprile 1593, Hersilie Pegorini cum Bernardio Struppiolo, che convivevano da circa 16 anni, prima che la moglie richiedesse l'annullamento del loro matrimonio. Ponendo l'accento sui conflitti generazionali ho dovuto lasciare in ombra la resistenza contro il proprio partner, un aspetto altrettanto tematizzato nelle istanze di annullamento.

[44] ASPV, *CM*, Reg. 88, 20 settembre 1625, Magdalene de Franciscis cum Aloysio Bonamico, f. 9v.

[45] ASPV, *CM*, Reg. 74, 10 gennaio 1579, Morosine filie Leonardi Pectinary cum Joanne Maria Pectinario, f. 8v.

[46] S. BURGHARTZ, «Verführung», cit.

lei più importante della propria salute. La 'rinuncia' si ritrova, in contesti differenti, tematizzata anche in altri processi. Alcune ragazze dichiaravano che sarebbero divenute suore[47], piuttosto che acconsentire ai progetti matrimoniali di altri sul loro conto. Così facendo queste giovani donne sfruttavano la libertà di scelta di cui godevano nei paesi cattolici per opporsi al volere parentale[48]. La vita conventuale veniva tematizzata nei processi per simboleggiare la rinuncia alla vita secolare: solo così è spiegabile il riferimento in tribunale al proposito di divenire suore e non mogli. Il momento della rinuncia poteva accompagnarsi alla mortificazione di sé, come documenta il processo intentato da Orsetta, che propose con un gesto di sottomissione alla propria madre divenuta vedova, di lavorare come sua domestica giorno e notte a pane e acqua, se questa avesse abbandonato il proposito di maritarla con il gobbo Francesco[49]. Attraverso questo gesto di sottomissione veniva sottolineata in tribunale la disperazione suscitata in lei dai progetti matrimoniali della madre. Al tempo stesso, la proposta di servire la madre come cameriera tematizzava in realtà l'obbedienza nei suoi confronti, poiché quest'offerta non rappresentava tanto una seria alternativa al matrimonio, quanto una dichiarazione pubblica della sottomissione di Orsetta alla madre e del rispetto della sua autorità. In una fase pre-processuale, così si potrebbe concludere, Orsetta tentava con questa strategia di ottenere potere e controllo nei conflitti familiari. Un metodo piuttosto drastico in questo senso s'incontra nei casi in cui le figlie minacciavano di togliersi la vita piuttosto che prendere per marito l'uomo che gli era stato assegnato[50]. Queste dichiara-

[47] Tra l'altro ASPV, *Filciae Causarum*, Reg. 9 (1563-1565), 14 maggio 1565, Franceschina fia Mag.ci Aloysy Duodo cum Baptista, f. 12r.

[48] A questo riguardo cfr. V. HUNECKE, *Kindsbett oder Kloster: Lebenswege venezianischer Patrizierinnen im 17. und 18. Jahrhundert*, in «Geschichte und Gesellschaft», 18, 1992, pp. 446-476.

[49] ASPV, *CM*, Reg. 74, 4 novembre 1579, Francisci de Vulgaris cum Orsetta de Coltis, non numerato, 27 novembre 1579.

[50] ASPV, *CM*, Reg. 74, 4 novembre 1579, Francisci de Vulgaris cum Orsetta de Coltis; 27 novembre 1579; Reg. 74, 10 gennaio 1579, Morosine filie

zioni illustrano il potenziale distruttivo – ricordato anche sopra – che i piani coniugali dei genitori e dei parenti scatenavano nelle figlie e mostrano efficacemente come queste ultime ne facessero uso per affermare i propri interessi sia a livello pre-processuale che successivamente nell'aula del tribunale.

Allo stesso tempo, dai conflitti intrafamiliari, ben noti ai tribunali, diviene chiaro come le figlie potessero indubbiamente esercitare una certa pressione, così da sovvertire, perlomeno temporaneamente, la concezione secolare di ordine nella famiglia della prima età moderna. Con il rifiuto di un matrimonio combinato le figlie sfidavano l'autorità dei loro genitori e, nel caso di orfane, dei loro tutori. La 'volontà' delle donne, che in altre cause non viene tematizzata, risulta quindi tangibile nelle istanze di annullamento, poiché motivava la resistenza contro le autorità educatrici[51]. I documenti processuali permettono solamente d'ipotizzare quale fosse il potenziale conflittuale che si celava dietro queste liti intrafamiliari e come radicalmente i processi oscurassero la convivenza dei componenti della famiglia. Ogni membro della famiglia doveva prendere posizione. Soprattutto alle mogli era richiesta una presa di posizione chiara, visto che dovevano decidere se sostenere la parte del marito o quella della figlia. Nel caso la moglie negasse il suo appoggio al marito, quello che inizialmente era nato come un conflitto generazionale si trasformava in una battaglia tra i sessi, che vedeva il padrone di casa in conflitto con i componenti femminili della famiglia[52]. Ordine e disciplina nella famiglia non costituivano quindi un dato acquisito, ma dovevano essere prima conquistati e poi riaffermati. Il ristabilimento del concetto temporale di ordine nei conflitti qui trattati implicava la realizzazione del matrimonio e così la fine della resistenza

Leonardi Pectinary cum Joanne Maria Pectinario, f. 24v; Reg. 90, primo luglio 1628, Victorie Cesana cum Joe Baptista Barbaro, f. 11v.

[51] Cfr. a questo proposito L. ROPER, *Oedipus and the Devil*, cit., pp. 53-78, e S. BURGHARTZ, «Verführung», cit.

[52] Così ad esempio in ASPV, *CM*, Reg. 88, 20 settembre 1625, Magdalene de Franciscis cum Aloysio Bonamico.

filiale, la trasformazione della disobbedienza in obbedienza e rispetto. Nella fase processuale era decisiva l'entità della violenza che era stata messa in atto dal padre, perché le figlie che ricorrevano al tribunale dovevano spiegare in modo convincente il perché del loro finale assenso e consenso a un matrimonio, che più tardi dichiaravano concluso contro la loro volontà. In questo senso la coercizione esercitata nei loro confronti doveva essere resa plausibile e appoggiata dal riferimento ad esempi concreti di violenza. Questo capitolo è documentato solamente attraverso la prospettiva delle figlie accusanti, perché il partito avverso nei casi di annullamento per costrizione o violenza era rappresentato dal marito e non dai genitori o dai tutori: tale logica basata sul diritto coniugale canonico non ci permette quindi di disporre di una rappresentazione del conflitto familiare filtrata dalla prospettiva dei genitori coinvolti. Solamente in alcuni casi sporadici questi si espressero in tribunale commentando la loro concezione del potere e dell'ordine familiare.

Stando agli atti d'accusa, la violenza non costituiva necessariamente la prima delle contromisure di cui i genitori si servivano per reagire alla disobbedienza delle figlie. Colloqui, tentativi di persuasione e preghiere insistenti vengono citati in molti casi, chiarificando la diversità dei metodi che nella società della prima età moderna venivano applicati nella ricomposizione dei conflitti[53]. Questi tentativi di risolvere i contrasti attraverso la persuasione, e quindi evitando il ricorso a mezzi coercitivi, non erano di per sé in conflitto con la teoria consensuale[54], sebbene lo stesso teologo spagnolo Thomàs Sánchez criticasse le preghiere eccessive e le pressioni psicologiche giudicandole moralmente condannabili[55].

[53] Su questa dinamica cfr. ad esempio ASPV, *CM*, Reg. 93, 30 marzo 1661, Benedicta Gregory Marinary cum Jacobi Muschietti, f. 2r.

[54] Il cattolicesimo spagnolo del XVI secolo prevedeva che i genitori tentassero di «persuade, counsel or show by precept that they wanted a child to marry a particular person, or that they wished to dissuade a child from a choice independently made»; P. SEED, *To Love, Honor, and Obey*, cit., p. 41.

[55] *Ibidem*.

Le argomentazioni delle figlie si trovavano in accordo con la teoria consensuale solamente quando questa modalità pacifica di ricostituzione del consenso intrafamiliare veniva sostituita da modalità più radicali di esibizione del potere. Alle insistenti conversazioni facevano seguito minacce di piegare la resistenza filiale con la violenza: in alcuni casi era sufficiente una minaccia, come nel già citato caso di Maddalena, che dichiarò di essere stata talmente intimorita dalle minacce del padre da acconsentire di sposare Alvise Bonamico[56]. Nella maggioranza dei casi discussi in tribunale, però, le figlie accusavano i loro padri, le madri divenute vedove, a volte anche i fratelli, gli zii e in un caso una nonna e una zia, di essersi comportati con una durezza impietosa nei loro confronti. Il repertorio dei metodi violenti nominati nei processi è molto ampio e va dai ceffoni, dalle percosse, con e senza bastone, fino al tentato omicidio per strangolamento e simili. Negli atti d'accusa vengono inoltre descritti gli strumenti di pressione materiale e psichica: l'orfana Elisabetta accusò lo zio e tutore di averla minacciata, di negarle la dote e di non volerne più sapere di lei, se non avesse acconsentito al matrimonio con il musicista Iseppo Sanson[57]. L'uso di simili strumenti di pressione si ritrova con variazioni anche in altri casi: per esempio come minaccia di essere scacciate dalla casa paterna, oppure – secondo l'atto d'accusa della nobile Marietta Raimondo – come minaccia da parte di suo zio di non occuparsi più né lei né delle sue proprietà, visto che d'ora innanzi tra loro vi sarebbe stata una mortale inimicizia[58]. In questo modo – questa la linea argomentativa perseguita in tribunale – genitori e figli sfruttavano la dipendenza delle ragazze, minacciando di revocare loro l'assistenza e rifiutando di farsi carico dell'amministrazione dei loro beni. Al tempo stesso, di fronte al tribunale ecclesiastico, questi

[56] ASPV, *CM*, Reg. 88, 20 settembre 1625, Magdalene de Franciscis cum Aloysio Bonamico, ff. 10r-v.

[57] ASPV, *CM*, Reg. 90, 21 febbraio 1629, Helisabeth Damiani cum Josepho Sanson, f. 32r.

[58] ASPV, *CM*, Reg. 87, 18 dicembre 1622, Mariete Rimundo cum Marco Maripetro, non numerato, *scriptura petitionis*.

resoconti non avevano solamente la funzione d'illustrare la coercizione subita, bensì di sottolineare esplicitamente la violazione del diritto canonico, secondo il quale le figlie, anche se si sposavano contro il volere dei genitori, avevano comunque diritto ad una dote[59].

Evocando il repertorio di strumenti di costrizione e di pressione sopra descritto, si poteva illustrare in tribunale in modo particolarmente efficace come la resistenza al matrimonio veniva infine piegata. In particolar modo le descrizioni di episodi di violenza fisica in tribunale erano funzionali ad illustrare la coercizione di cui si era state vittime. Al contempo veniva posto l'accento anche sul comportamento dei genitori e sulla loro concezione dell'autorità. Era un'articolata volontà di affermazione del potere alla quale rimandavano espressioni come «voglio che tu il togli»[60], «voglio che fai quello che io ti comando»[61] e «mi son Padrone»[62]. L'obbedienza che si richiedeva era espressione di autorità, cui si contrapponeva il libero arbitrio concesso agli sposi. Nondimeno, nella prassi della pianificazione dei matrimoni i genitori non sottoponevano necessariamente l'uso del potere ad una riflessione critica. In una delle poche prese di posizione di fronte al tribunale riportate dalle fonti una madre spiegava spassionatamente come sua figlia vivesse sotto il reggimento del marito (ovvero: gli dovesse tributare «obbedienza») e avesse gran timore dei propri genitori, perché era stata da loro educata in modo brutale e severo[63]. Poiché le punizioni corporali rappresentavano un'espressione dell'autorità paren-

[59] M. Ferro, *Dizionario*, cit., I, pp. 479-480.

[60] ASPV, *CM*, Reg. 74, 4 novembre 1579, Francisci de Vulgaris cum Orsetta de Coltis, non numerato, 27 novembre 1579.

[61] ASPV, *CM*, Reg. 90, primo luglio 1628, Victorie Cesana cum Joe Baptista Barbaro, f. 21v, ho leggermente modificato la citazione.

[62] ASPV, *CM*, Reg. 88, 20 settembre 1625, Magdalene de Franciscis cum Aloysio Bonamico, f. 4v.

[63] ASPV, *CM*, Reg. 90, 20 aprile 1629, Pauline filie Joannis Sutoris cum Laurentio Comelli, ff. 19v-20r.

tale, non si negava di aver fatto ricorso ad esse[64], per quanto le punizioni corporali potessero valere come indizi di coercizione violenta nel contesto di una richiesta di annullamento. Una violenza sfrenata non significava necessariamente autorità superiore. Nel 1619, una madre di nome Isabella Vancastra ammise di fronte al tribunale di avere, nella sua ira, inizialmente minacciato e poi quasi strangolato la figlia illegittima a seguito del suo rifiuto di sposare Anzolo Faniente[65]. Atti di estrema violenza nei confronti delle figlie rimandavano così sempre a un'esperienza limite per genitori e tutori, prima che essi potessero riaffermare la loro volontà. In questo senso i processi chiarificano anche i confini del loro attuale potere e la fragilità della loro autorità, dettata dalla paura di perdere il controllo sulle figlie.

Servendosi delle argomentazioni sopra ricordate, le donne potevano ricostruire, con l'aiuto degli avvocati a loro disposizione, un castello accusatorio drammaturgicamente efficace, che contestualizzava il matrimonio forzato attraverso un crescendo di coercizione e violenza. Nonostante la sottolineatura insistente della legittima volontà delle figlie, i documenti accusatori evocavano l'immagine della loro impotenza; ad essa veniva opposta la tirannia dei genitori o dei tutori, che rendeva impossibile il 'perseverare' nel rifiuto. Quest'impressione viene rafforzata dai 'ritratti' delle generazioni in conflitto, che si possono evincere dai resoconti. Genitori e tutori venivano rappresentati come esseri crudeli e vendicativi[66], figure inquietanti che dominavano con disciplina ferrea sulle timide, incerte e timorose giovani figlie[67]. In tribunale

[64] ASPV, *CM*, Reg. 90, 20 aprile 1629, Pauline filie Joannis Sutoris cum Laurentio Comelli, ff. 21v-22r.

[65] ASPV, *CM*, Reg. 86, 13 agosto 1618, Magdalene Filosi cum Angelo Faniente, f. 62r-v.

[66] Cfr. ad esempio ASPV, *CM*, Reg. 93, 30 marzo 1661, Benedicta Gregory Marinary cum Jacobi Muschietti, f. 3v.

[67] Cfr. ad esempio ASPV, *CM*, Reg. 92, 12 maggio 1648, Angelice Pellizzoli cum Scipione Albano, f. 13r-v, la figlia viene definita «timida, quieta, modesta e obediente»; ASPV, *CM*, Reg. 83, 8 agosto 1597, Cornelie q.m.

quindi l'accusa non era formulata tenendo conto solamente di argomentazioni giuridiche: i documenti accusatori evocavano al tempo stesso l'immagine di un dominio tirannico che contraddiceva la concezione veneziana di una libera e giusta Repubblica, colpendo così nel vivo il mito di Venezia. Era la tradizione storiografica della città veneta ad essere in gran parte responsabile della creazione del suo mito, tramandato tra l'altro quasi inalterato nelle cronache, fino a quando, nel XVI secolo, non raggiunse la sua espressione più completa[68]. La rilevanza costituzionale del mito veneziano venne propagandata con efficacia all'inizio del XVI secolo da Gasparo Contarini, la cui *De magistratibus et Republica Venetorum* contribuì massicciamente alla diffusione della fama di Venezia in Europa[69]. La costituzione «mista» di Venezia garantiva secondo Gasparo Contarini la stabilità, l'ordine e la libertà della Repubblica. Grazie all'integrazione di elementi monarchici (la figura del Doge), aristocratici (il Senato) e democratici (il Gran Consiglio), la Repubblica di Venezia disponeva di una costituzione equilibrata ed unica nel suo genere[70]. Il governo monarchico era, come misura precauzionale, limitato attraverso gli ordinamenti giuridici e il controllo esercitato dai magistrati, preposti a garantire la difesa del bene comune, cosicché «è tolto via il sospetto di qual si voglia incommodo, et periglio, che alla Repubblica potesse soprastare»[71]. Riassumendo, Contarini sottolinea come at-

Jacobi Calzago cum Joanne Francisco Fisaro, f. 11v, la madre viene definita «terribile, di sua voglia, vendicosa, et che difficilmente s'acquieta».

[68] J. GRUBB, *When Mythos lose Power: Four Decades of Venetian Historiography*, in «Journal of Modern History», 58, 1986, pp. 43-94, qui p. 44. Un resoconto dettagliato sulla storiografia del mito in E. MUIR, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton 1981, pp. 23-34.

[69] R. FINLEY, *La vita politica nella Venezia del Rinascimento*, Milano 1982, p. 53.

[70] Venezia venne considerata dagli umanisti del XV e XVI secolo anche come una combinazione di democrazia ed oligarchia, oppure alla stregua di un'aristocrazia in senso classico, R. FINLEY, *La vita politica*, cit., p. 53.

[71] Utilizzo qui l'edizione di GASPARE CONTARINI, *La Repubblica, ei Magistrati di Vinegia*, Venezia, Girolamo Scotto, 1544, f. 21v. Sull'aspetto di Venezia come stato misto cfr. F. GAETA, *Alcune considerazioni sul mito di*

traverso questa forma costituzionale si potesse prevenire efficacemente un abuso di potere da parte del doge oppure un dominio tirannico[72]. La tirannide, come perversione dell'esercizio del potere, costituiva l'antitesi degli ideali repubblicani, che postulavano un agire politico orientato al bene comune e alla difesa della libertà[73]. In questo contesto acquista una rilevanza particolare, come già sopra ricordato, l'immagine della famiglia come metafora dello stato. Per Paolo Paruta, nominato storico pubblico nel febbraio 1570, il potere del padre di famiglia era limitato al pari di quello monarchico. Nel suo trattato del 1570, *Della perfettione della vita politica*, la «regia amministrazione» del padre veniva limitata *idealiter* attraverso il «governo misto», trasposto nel microcosmo familiare. Attraverso la partecipazione della moglie al reggimento familiare la monarchia si trasformava in una oligarchia, mentre le prestazioni dei «fratelli», orientate al bene della famiglia, simboleggiavano l'elemento democratico[74]. Il celebrato ideale repubblicano della costituzione mista di Vene-

Venezia, in «Bibliothèque d'Humanisme», 23, 1961, pp. 58-75, e M. GILMORE, *Myth and Reality in Venetian Political Theory*, in J.R. HALE (ed), *Renaissance Venice*, London 1973, pp. 431-444.

[72] GASPARE CONTARINI, *La Repubblica*, cit., f. 22v: «Da queste cose dunque penso che ciascuno di leggieri potrà comprendere, che al Prencipe de i Vinitiani è tolta ogni facultà di poter male usare il Prencipato, & di portarsi come à tiranno».

[73] Sinteticamente su questo aspetto D. HERZ - D. NEUMANN, *Das Hohelied der venezianischen Verfassung: Gasparo Contarini und sein «De Magistratibus et Republica Venetorum»*, in «Juristische Schulung», 12, 1997, pp. 1146-1149.

[74] PAOLO PARUTA, *Della perfettione della vita politica*, (1579), in G. BENZONI - T. ZANATO (edd), *Storici e politici veneti del Cinquecento e del Seicento*, Milano - Napoli 1982, pp. 491-642, p. 632: «L'istesso nella casa avenir si deve, ove l'imperio del padre sopra i figliuoli, e per l'autorità che tiene sopra di loro e per la pietà con la quale egli governa, è certa somiglianza d'una regia amministrazione; onde si può dire che il padre di famiglia sia quasi un piccol re nella sua casa; sì come il re è quasi un gran padre di famiglia nella città. In quanto poi l'uomo, non solo, ma col consiglio della donna, dispone di ciascuna cosa famigliare, si vede ben espressa una maniera di governo di pochi buoni ottimamente ordinato; ma i fratelli, uguali in ogni parte, che nella casa né servi sono né signori, ma cambievolmente s'adoprano nelle cure domestiche, sono figura di uno stato più popolare».

zia veniva così applicato da Paruta al reggimento familiare. La tirannide paterna – così sottolinea Paruta – veniva contrastata rifacendosi al modello repubblicano, mediante i meccanismi di controllo del potere sopra descritti. L'utilizzo accorto del potere che veniva così tematizzato è riscontrabile anche negli scritti sul «governo» della famiglia, che dedicano ampio spazio al ruolo del *paterfamilias*. Poiché la famiglia rappresentava uno strumento per la socializzazione dei futuri sudditi, secondo Giovanni Caldiera essa esigeva dal padre un reggimento ponderato e l'incoraggiamento delle virtù onorevoli dei figli[75]. Il padre doveva rappresentare un esempio di saggezza e di avvedutezza[76]. Virtù, parsimonia ed equilibrio nelle decisioni costituivano le caratteristiche fondamentali del «buon economo», che doveva dominare severamente, ma con giustizia, e al contempo provvedere al benessere materiale della famiglia[77]. Questi trattati sulla conduzione della famiglia godevano di vasta popolarità, poiché erano prodighi di utili consigli sull'organizzazione del reggimento domestico. Nonostante le descrizioni dell'organizzazione familiare fossero indirizzate ad un pubblico di lettori nobili e maschi, e descrivessero un modello familiare nobile, i loro contenuti raggiungevano «via sermons, plays, and verbal orders» anche le donne, i figli e la servitù[78]. Attraverso le note di Sanudo sappiamo che, attraverso la mediazione delle prediche, alcuni elementi del mito raggiunsero anche i ceti più bassi della popolazione[79]. Nel processo di appropriazione di modelli culturali le figlie ribelli potevano inoltre contare sull'aiuto di avvocati, che con grande probabilità conoscevano a fondo sia l'aspetto costituzionale del mito

[75] M.L. KING, *Personal, Domestic, and Republican Values*, cit., p. 557.

[76] Cfr. l'analisi di Romano sul *De oeconomica veneta* in D. ROMANO, *Housecraft and Statecraft. Domestic Service in Renaissance Venice, 1400-1600*, Baltimore - London 1996, pp. 14-15.

[77] Cfr. l'importante saggio di D. FRIGO, *Il padre di famiglia*, cit., e la sua analisi di diverse *economica* del Cinque- Seicento qui in particolare pp. 84, 115-156.

[78] D. ROMANO, *Housecraft and Statecraft*, cit., p. 4.

[79] Cfr. R. FINLEY, *La vita politica*, cit., p. 52.

veneziano che gli scritti sul «governo della famiglia»[80]. Questi paradigmi culturali, fra loro correlati, di un governo giusto e orientato al bene comune – questa è la mia tesi – erano funzionalizzati dall'accusa, che li richiama evocando *e contrario* lo spettro di un dominio dispotico. Attraverso il ricorso a quei paradigmi il controllo di parenti e tutori veniva a configurarsi come un abuso di potere[81]. L'ultimo capitolo chiarifica come l'ideale di un governo giusto fosse determinante anche nella valutazione dei conflitti familiari nella prospettiva dei vicini. In questo caso il problema della veridicità delle testimonianze diventa secondario rispetto all'analisi del sistema assiologico-normativo della società nella prima età moderna, che era alla base degli interventi, dei tentativi di conciliazione e delle espressioni di sfavore che ora seguono.

3. *La percezione della violenza familiare*

In una prospettiva più pragmatica i conflitti familiari non rimanevano nella sfera del privato, poiché, oltrepassando i confini della famiglia, venivano percepiti e commentati da vicini, conoscenti e amici. Le case non difendevano (ancora) la sfera del privato e i vicini godevano di una vista sull'appartamento di fronte dalla finestra o dal balcone. Le chiacchiere su figlie piangenti e genitori severi si diffondevano rapidamente nel vicinato, molto prima che i dettagli sulle dispute familiari venissero discussi in tribunale. I vicini venivano direttamente messi al corrente dei conflitti anche dai componenti della famiglia stessa: a loro si rivolgevano in egual misura genitori e figlie per raccontare la propria versione dei fatti. I vicini venivano coinvolti nei conflitti in partico-

[80] Secondo Gilmore le idee formulate da Contarini esistono «in a somewhat unformulated way in the consciousness of the Venetian patricians and they found expression in the ambassadors' reports», M. GILMORE, *Myth and Reality*, cit., p. 439.

[81] Letterate veneziane utilizzano il mito della libertà di Venezia per criticare la propria «condizione femminile» e formulare rivendicazioni di una «libertà donnesca». Cfr. G. CONTI ODORISO, *Donna e Società nel Seicento. Lucrezia Marinelli e Arcangela Tarabotti*, Roma 1979, p. 49.

lare quando offrivano rifugio alle figlie. Paulina ad esempio, la figlia del sarto Giovanni Peron, venne ospitata per qualche tempo dalla vicina, la moglie di un «tintor», dopo che la ragazza, maritata per forza, era fuggita dal presunto marito[82]. Molto prima che si arrivasse a un'istanza di separazione in tribunale, avevano luogo a livello processuale trattative e tentativi di mediazione, che negli atti d'accusa spesso non venivano menzionati, ma che sono ricostruibili grazie alle deposizioni rilasciate in tribunale. I testimoni raccontavano allora di come sia le figlie che i genitori li avessero pregati di convincere la controparte[83]. I tentativi di mediazione perseguivano sempre l'obiettivo di superare l'irrigidimento delle parti in causa e di evitare così una violenta radicalizzazione del conflitto. In tribunale il calzolaio («caligaro») Guglielmo dichiarò di essere stato presente, quando il padre Leonardo, a tavola, comunicò alla figlia le sue intenzioni di maritarla con il garzone della sua bottega. Guglielmo consigliò pragmaticamente alla ragazza testarda di acconsentire, poiché solo in questo caso il padre le avrebbe concesso l'eredità[84]. Il consiglio di sottomettersi al volere dei genitori, che anche in altri casi veniva dato a figlie restie alla prospettiva di un matrimonio forzato, documenta la centralità dell'autorità parentale e dell'obbedienza filiale nella famiglia della prima età moderna e illustra come queste categorie di ordine fossero alla base anche dei tentativi di mediazione. Spiegando che dovevano obbedire ai genitori[85] e che non spettava loro la scelta del proprio marito[86], alle figlie venivano indicati i confini della libertà filiale, che terminava laddove

[82] ASPV, *CM*, Reg. 90, 20 aprile 1629, Pauline filie Joannis Sutoris cum Laurentio Comelli, ff. 7v, 13r-v.

[83] ASPV, *CM*, Reg. 90, 1 luglio 1628, Victorie Cesana cum Baptista Barbaro, ff. 11r-v, 16v-17r.

[84] ASPV, *CM*, Reg. 74, 10 gennaio 1579, Morosine filie Leonardi Pectinary cum Joanne Maria Pectinario, f. 4r.

[85] ASPV, *CM*, Reg. 86, 13 agosto Magdalene Filosi cum Angelo Faniente, ff. 37v-38r.

[86] ASPV, *CM*, Reg. 82, 21 aprile 1593, Hersilie Pegorini cum Bernardio Struppiolo, non numerato, 16 giugno 1593.

iniziavano la modestia e l'obbedienza all'autorità paterna. Consigli di questo tipo erano formulati sia da donne che da uomini: il patrimonio esperienziale delle donne non si tradusse di regola in un atteggiamento di solidarietà con il proprio sesso. D'altra parte si potrebbe obiettare che il principio di obbedienza non era necessariamente in contraddizione con le disposizioni tridentine: nella scelta matrimoniale poteva benissimo esserci accordo tra genitori e figlie, come dimostra il caso di Zanetta, i cui progetti matrimoniali vennero accolti dal padre senza indugi[87]. Secondo le convenzioni sociali però, e in opposizione alla teoria consensuale cattolica, un'unione non poteva essere sancita senza l'esplicito assenso o addirittura contro il volere dei genitori. I tentativi di mediazione mostrano d'altra parte come ai genitori e ai tutori era richiesto di non ricorrere alla violenza, bensì di utilizzare il loro potere in modo avveduto, tentando di convincere pacificamente le figlie dei loro piani. La richiesta di un uso saggio del potere diviene tangibile anche nella deposizione della moglie Marietta Tacca. Marietta criticava i duri metodi della madre Isabella, che, volendo ad ogni costo realizzare i propri piani sulla figlia, la minacciò, e, prendendola per i capelli, la picchiò, rifiutandosi di persuaderla «con le buone»[88]. Nel caso di un'altra disputa una certa Laura Contarini intervenne proprio nel momento in cui, dopo una serie di tentativi di mediazione, il conflitto tra la madre Chiara, divenuta vedova, e la figlia Orsetta minacciava di radicalizzarsi. Con parole che testimoniano una ricezione della teoria consensuale cattolica, ricordò alla madre di Orsetta come non si dovessero obbligare le figlie con la violenza a ciò cui esse spontaneamente si rifiutavano[89]. Il consenso necessario da parte degli sposi non costituiva solamente in questo caso l'argomento decisivo per ricordare ai

[87] ASPV, *CM*, Reg. 90, 4 maggio 1628, Joanette q.m. Valentini Hortulani cum Francisco Fabrilignario Arsenatus, ff. 32r-34r.

[88] ASPV, *CM*, Reg. 93, 30 marzo 1661, Benedicta Gregory Marinary cum Jacobi Mucchietti, ff. 9v-10r.

[89] ASPV, *CM*, Reg. 74, 4 novembre 1579, Francisci de Vulgaris cum Orsetta de Coltis, non numerato, 27 novembre 1579.

genitori i confini della loro autorità[90]. La prassi matrimoniale risultava così segnata da una sorta di funambolismo tra obbedienza e autorità, da un lato, e libero arbitrio delle figlie dall'altro: una problematica che non era stata risolta in modo soddisfacente nemmeno dal concilio tridentino, e che lasciava indefinite le dimensioni che poteva assumere, al di fuori della teoria consensuale, il controllo parentale sui matrimoni[91]. Nella quotidianità, ciò che i tentativi di riconciliazione raccomandavano era soprattutto un utilizzo saggio del potere, che non prevedeva la 'correzione' della condotta delle figlie disubbidienti da parte di genitori coscienziosi. La pratica di punizioni corporali dei figli disubbidienti costituiva una prassi socialmente accettata, in quanto funzionale al mantenimento dell'ordine sociale, e che trovava larga approvazione[92]. Di contro, le crudeli violenze sulle figlie, ma anche i conflitti che minacciavano di radicalizzarsi, erano oggetto di condanna pubblica. In questi casi si tentavano mediazioni e si raccomandava ai genitori pazienza e contenimento[93]. Ben più tragica – secondo la testimonianza della lavandaia e vedova Giacoba – appariva la situazione nella famiglia dei Vancastra. Come testimoniò in tribunale nel settembre del 1618, la lavandaia riuscì, insieme ad un certo Zavonetto Becher, ad arrivare appena in tempo per salvare la giovane Maddalena dalla madre, che tentava di strangolarla. Sebbene sostenesse che la figlia dovesse piegarsi ai piani matrimoniali della madre, la lavandaia criticava d'altra parte i suoi metodi violenti, che mettevano in pericolo la vita stessa della figlia[94]. Che il giudizio sulla violenza dei genitori e

[90] Cfr. anche ASPV, *CM*, Reg. 81, 5 agosto 1588, Isabelle Floriani cum Ambrosio Mazzoni.

[91] P. SEED, *To Love, Honor, and Obey*, cit., p. 35.

[92] Questo aspetto diviene chiaro in ASPV, *CM*, Reg. 90, 20 aprile 1629, Pauline filie Joannis Sutoris cum Laurentio Comelli. Cfr. le numerose testimonianze.

[93] ASPV, *CM*, Reg. 93, 30 marzo 1661, Benedicta Gregory Marinary cum Jacobi Mucchietti, f. 6v.

[94] ASPV, *CM*, Reg. 86, 13 agosto 1618, Magdalene Filosi cum Angelo Faniente, f. 37r-v.

la renitenza delle figlie fossero di carattere contestuale, è dimostrato da alcuni singoli casi. La scelta del coniuge era in proposito un fattore cruciale: da essa dipendeva il fatto che il rifiuto della figlia incontrasse o meno la comprensione e la solidarietà del vicinato. Un'eccessiva differenza di età, una fama di ubriacone e donnaiolo che circondasse lo sposo e matrimoni ipergamici ponevano in una luce dubbia la scelta dei genitori e suscitavano incomprensione e sorpresa[95].

Le testimonianze discusse permettono così le seguenti conclusioni circa le valutazioni sulla percezione della violenza patriarcale: il principio di autorità non venne mai messo in discussione come tale; genitori e tutori erano tenuti ad educare i figli secondo una giusta ma ferrea disciplina. I confini dell'autorità patriarcale divennero chiari attraverso la simbologia culturale di un potere orientato al contenimento e all'avvedutezza, in accordo con il principio secondo il quale solamente un uso accorto dell'autorità sarebbe stato espressione di un potere superiore. L'equilibrio nella prassi matrimoniale consisteva proprio nel risolvere le contraddizioni apparentemente inconciliabili tra le rivendicazioni d'autorità dei genitori e il libero arbitrio dei figli.

[95] In quest'ordine: Archivio di Stato di Venezia, *Avogaria di Commun, Miscellanea penale* 366.5, Veglia, da Gregorio adulterio, 1587 (il numero del foglio risulta illeggibile), testimonianza del 20 settembre 1587; ASPV, *CM*, Reg. 74, 10 gennaio 1579, Morosine filie Leonardi Pectinary cum Joanne Maria Pectinario, f. 14r; Reg. 90, primo luglio 1628, Victorie Cesana cum Joe Baptista Barbaro, f. 12r.

Spazio, tempo e potere delle mogli aristocratiche nell'Inghilterra dei primi Tudor (1450-1550)

di *Barbara Harris*

Una notte di marzo del 1534 Thomas Howard, terzo duca di Norfolk, arrivò a Kenninghall, la sua residenza principale, in preda a una rabbia furiosa. Afferrò sua moglie, la chiuse a chiave in una stanza e s'impadronì di tutti i suoi vestiti e gioielli. Poco dopo la fece trasferire in una casa nello Hertfordshire, dove rimase come una prigioniera fino al 1547. La singolare fine del matrimonio dei Norfolk non fu che l'atto finale di un dramma iniziato otto anni prima, quando il duca si era preso come amante una donna di nome Bess Holland e l'aveva installata a Kenninghall nonostante le proteste della moglie. Negli anni che seguirono, i litigi dei Norfolk diventarono sempre più pubblici, creando un aperto scandalo a corte e spingendo il duca ad abusare fisicamente di sua moglie in un estremo quanto inutile tentativo di ridurla al silenzio. Alla fine risolse la situazione cacciando di casa, invece dell'amante, la moglie[1].

Negli stessi decenni, sir William Paget, uno dei colleghi di Norfolk nel consiglio privato di Enrico VIII, godeva i frutti di un matrimonio completamente diverso. Paget non cessava di lodare sua moglie, che era «obbediente, saggia, gentile e casta». Nel 1545 svenne dalla disperazione quando lo rag-

Traduzione di Giovanni Ciappelli

[1] B.J. Harris, *Marriage Sixteenth Century Style. Elizabeth Stafford and the Third Duke of Norfolk*, in «Journal of Social History», 15, 1982, 3, pp. 371-382.

giunse la notizia, falsa come si seppe poi, che sua moglie era morta. «Se è morta, io sono l'uomo più infelice del mondo», scrisse, «e non voglio più vivere, perché su di me è caduta la maledizione di Dio ...»[2].

I Norfolk e i Paget forniscono due esempi opposti dei rapporti di tipo emotivo che potevano svilupparsi fra le coppie dell'aristocrazia nel periodo degli York e dei primi Tudor. Fra questi due estremi esiste un'ampia varietà di matrimoni caratterizzati da gradi diversi d'intensità emotiva, e di coppie che con maggiore o minor successo cooperarono per promuovere gli interessi politici ed economici della propria famiglia. Negli ultimi anni, il riconoscimento dell'esistenza di questa varietà di sfumature ha spinto gli storici a scartare, come troppo semplificato, il modello di spiegazione prevalente fino a quel momento, secondo il quale i matrimoni combinati erano destinati a produrre rapporti coniugali freddi e fortemente gerarchici[3]. Questo modello è stato sostituito dal riconoscimento che i matrimoni combinati potevano produrre risultati emotivi molto diversi, e che il grado e l'intensità della subordinazione delle donne ai loro mariti variava da coppia a coppia entro i limiti posti dalle leggi e dalle consuetudini[4]. In pratica, il contributo apportato dalle donne alle fortune delle loro famiglie acquisite aveva una notevole importanza nel determinare in che misura esse, in quanto mogli, potevano esercitare il proprio potere e la propria autonomia. Gli studi recenti hanno, perciò, creato un quadro più sfumato dei rapporti emotivi fra le coppie dell'aristocrazia di questo periodo.

[2] Public Record Office (d'ora in poi PRO), SP1/199, c. 176 (1545).

[3] L. STONE, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London 1977, spec. pp. 85-91, 102-105.

[4] Cfr. per esempio K. DOCKRAY, *Why Did Fifteenth-Century English Gentry Marry? The Pastons, Plumptons and Stonors Reconsidered*, in M. JONES (ed), *Gentry and Lesser Nobility in Late Medieval England*, New York 1986, pp. 61-80; A.L. ERICKSON, *Women and Property in Early Modern England*, London - New York 1993; A.S. HASKELL, *The Paston Women on Marriage in Fifteenth Century England*, in «Viator», 4, 1973, pp. 459-471; R. HOULBROOKE, *The English Family 1450-1700*, London - New York

Nonostante questa revisione, tuttavia, gli storici hanno continuato a vedere la condizione di moglie come un ruolo relativamente statico, sia dal punto di vista spaziale che da quello temporale. Dal punto di vista dello spazio, hanno preso troppo alla lettera l'esclusione della donna aristocratica dagli affari pubblici o politici, e dimostrando scarsa precisione hanno identificato gli spazi relativi alla casa con le preoccupazioni private. Il risultato è stato quello di esagerare l'importanza della relegazione e dell'isolamento delle mogli nelle loro grandi case di campagna. Dal punto di vista del tempo, il metodo consistente nell'organizzare gli studi sulla famiglia intorno al ciclo di vita ha incoraggiato gli storici a concettualizzare la vita delle donne secondo i ruoli che via via assumono, prima figlie, poi mogli e vedove. In Inghilterra la *coverture*, la dottrina della tutela maritale propria del diritto comune, che significava letteralmente che i mariti 'coprivano', cioè cancellavano la personalità legale delle loro mogli, ha rafforzato questa tendenza a trattare la condizione di moglie come un ruolo uniforme, dato che corrisponde ad una categoria giuridica unica che distingueva le mogli da tutte le altre donne adulte e dagli uomini.

In questo saggio sosterrò, al contrario, che la condizione di moglie era una fase della vita complessa, sia dal punto di vista dello spazio sia da quello del tempo, che cambiava in modo notevole via via che la donna procedeva all'interno del ciclo uxorio[5]. Una moglie poteva essere nell'ordine: una giovane sposa e madre dipendente dalla famiglia d'origine o da quella del marito, una donna priva di esperienza a capo della gestione della casa, oppure una donna matura le cui responsabilità erano fondamentali per la prosperità del pro-

1984; A.J. KETTLE, *«My Wife Shall Have It». Marriage and Property in the Wills and Testaments of Late Medieval England*, in E.M. CRAIK (ed), *Marriage and Property*, Aberdeen 1984, pp. 89-103; C. RICHMOND, *The Pastons Revisited*, in «Bulletin of the Institute of Historical Research», 58, 1985, pp. 25-36; K. WRIGHTSON, *English Society 1580-1680*, New Brunswick (NJ) 1982, pp. 89-104.

[5] S. CHOJNACKI, *The Power of Love*, in M. ERLER - M. KOWALESKI (edd), *Women and Power in the Middle Ages*, Athens 1988, p. 128.

prio nucleo familiare. Nel caso di alcune donne (quelle morte di parto o i cui matrimoni erano entrati in crisi) l'intero ciclo poteva anche essere più breve.

Inoltre, via via che andavano avanti all'interno del ciclo uxorio, i luoghi in cui le donne vivevano e gli spazi attraverso i quali si muovevano si allargavano insieme alle loro responsabilità. Anche quando rimanevano in campagna, le donne della nobiltà facevano visita regolarmente ai parenti e agli amici che vivevano nelle vicinanze, e di tanto in tanto facevano viaggi più lunghi per andare a trovare i loro parenti in altre contee. Si recavano inoltre a Londra, spesso senza i mariti, per trattare questioni di carattere legale o riguardanti la famiglia, di tutti i generi. I pellegrinaggi a santuari locali, che facevano tradizionalmente parte della vita religiosa del tempo, fornivano alle mogli un altro motivo per allontanarsi temporaneamente dalla propria casa. Oltre a questo, le mogli provenienti da famiglie con membri che avevano incarichi nel seguito del re e della regina si spostavano continuamente fra le loro grandi case di campagna, i palazzi di abitazione a Londra, e la corte, mentre un gruppo molto più ampio frequentava la corte più sporadicamente, per partecipare agli eventi diplomatici più importanti e ai festeggiamenti della famiglia reale.

Anche fra le mogli mature potevano esistere notevoli differenze, a seconda che si trovassero al primo o al secondo matrimonio. La possibilità di risposarsi era piuttosto comune nell'aristocrazia: su un campione di 2.557 donne appartenenti alla nobiltà, il 23% si sposò almeno due volte. Se si considerano le vedove dei pari, un gruppo molto più ristretto al vertice della nobiltà, la possibilità di risposarsi era ancora più comune – su un campione di 193 nobildonne vedove, il 58,5% si sposò più di una volta. Oltre alle loro normali responsabilità, la maggior parte delle donne risposate gestivano anche i loro appannaggi vedovili (*jointures*) o le parti del patrimonio del marito di cui erano usufruttuarie (*dowers*), e fungevano da esecutori testamentari (nonché da tutrici dei figli) dei defunti mariti pienamente come chiunque altro, perché le donne non erano personalmente incompetenti, ma

soffrivano di specifiche limitazioni nella loro capacità di possedere dei beni[6]. La realtà era che la maggior parte dei mariti aveva più fiducia nelle proprie vedove che in chiunque altro per l'amministrazione del proprio patrimonio: dopo la morte il 77,4% (410) di un campione di 530 cavalieri e nobili morti prima delle mogli le aveva nominate esecutrici testamentarie o aveva affidato loro il controllo sull'attuazione delle volontà. Oltre un terzo di essi (147, cioè il 35,9%) le aveva nominate sole esecutrici[7]. Una simile scelta è particolarmente sorprendente, perché molte di queste donne, anche se ancora una minoranza, si sarebbero risposate, e questo avrebbe dato ai loro nuovi mariti la possibilità d'intromettersi nella gestione della proprietà dei loro predecessori, qualunque fosse la situazione formale dal punto di vista legale.

Nonostante ciò, solo un piccolissimo gruppo di mariti (8 nel nostro campione di 530), nel nominarle esecutrici, pose come condizione che non dovessero risposarsi. Era inoltre alta la probabilità che gli uomini indicassero le proprie vedove come custodi dei figli cadetti e dei figli che non si sposavano: si tratta dell'86% dei casi (98) su un campione di 114[8]. Anche in questo caso, è evidente che per quei mariti i vantaggi derivanti dal lasciare i loro rampolli alla cura delle madri erano molto superiori agli svantaggi che potevano verificarsi nel caso che queste si risposassero.

Le donne aristocratiche al loro primo matrimonio rimanevano di solito, dopo le nozze, sotto la tutela dei loro parenti

[6] W.S. HOLDSWORTH, *A History of English Law*, Boston 1923, III, p. 528.

[7] A.J. Kettle ha trovato anche percentuali più alte di uomini che nominano le proprie mogli sole esecutrici, o coesecutrici, testamentarie nella prima metà del Quattrocento, ma il campione non è esattamente equivalente al mio, perché lo ha tratto da un gruppo socioeconomico più largo. In un campione di 116 testatori maschi con mogli viventi fra il 1414 e il 1443, il 77,5% le lasciò esecutrici; fra il 1280 e il 1500, l'80% degli uomini con mogli viventi presenti nei registri episcopali di Lincoln le nominò sole esecutrici; a Bristol fra il 1381 e il 1500 si comportò in questo modo l'82% di quelli i cui nomi furono inseriti nel Great Orphan Book, A.J. KETTLE, *«My Wife Shall Have It»*, cit., pp. 100-101.

[8] Gli eredi maschi e femmine diventavano pupilli della corona.

e affini, dato che si sposavano giovani (quasi sempre prima dei vent'anni, o al massimo entro i ventidue-ventitré) e che di solito i loro mariti erano più o meno loro coetanei[9]. Su un campione di 49 donne al primo matrimonio, per esempio, 30 avevano meno di sedici anni, e 11 di queste 30 avevano meno di dodici anni[10], mentre solo una aveva più di ventun anni. La durata del periodo durante il quale giovani coppie di questo tipo vivevano in una delle case dei genitori e continuavano ad essere trattate in larga misura come prima del matrimonio dipendeva naturalmente dalle loro età. Nella seconda metà del Quattrocento, tre delle figlie di sir John Howard si sposarono prima dei sedici anni, e rimasero nella casa paterna. In due casi, i loro mariti erano i pupilli di sir John, e perciò risiedevano già lì. Nel terzo caso lo sposo, un quattordicenne, risiedeva con la madre e il patrigno. I conti di famiglia indicano che finché vissero a casa, gli Howard

[9] J. HAJNAL, *European Marriage Patterns in Perspective*, in D.V. GLASS - D.E.C. EVERSLEY (edd), *Population in History. Essays in Historical Demography*, Chicago 1965, p. 101, ha definito per primo il modello matrimoniale nord europeo, le cui caratteristiche salienti erano alti tassi di celibato e un'età relativamente avanzata al primo matrimonio. Non riteneva, tuttavia, che questo modello prevalesse nella seconda metà del Quattrocento e all'inizio del Cinquecento, e notava in modo particolare delle statistiche sull'aristocrazia nel sostenere questa tesi; *ibidem*, pp. 113-120, 134. Alan Macfarlane ha sostenuto con forza che il modello matrimoniale nordeuropeo era prevalente in Inghilterra nel tardo medioevo, ma anche lui notava in modo esplicito che non poteva applicarsi all'aristocrazia terriera, A. MACFARLANE, *Marriage and Love in England: Modes of Reproduction 1300-1840*, Oxford - New York 1986, pp. 46-48.

[10] I contratti di matrimonio per il periodo suggeriscono che per quanto giovani potessero essere la sposa e lo sposo all'epoca della promessa di matrimonio, ritardavano la consumazione, e talvolta anche la solennizzazione, del matrimonio finché non avevano compiuto sedici anni. Cfr. per esempio Essex Record Office (d'ora in poi ERO), D/DP F143, SP1/137, c. 43. Talvolta la solennizzazione del matrimonio aveva luogo prima che la sposa e/o lo sposo avessero raggiunto i sedici anni, tuttavia non è chiaro se anche la consumazione avesse luogo a quest'epoca. Cfr. per esempio Calendar of Patent Rolls (d'ora in poi CPR), *Edward VI*, I, p. 165; Warwickshire Record Office (d'ora in poi WRO), *Throckmorton Papers*. Talvolta il matrimonio era (o s'intendeva che fosse) consumato prima che la sposa avesse sedici anni: cfr. British Library (d'ora in poi BL), *Additional Charters*, 73901.

trattarono le ragazze come figlie ancora dipendenti dal padre[11].

Sistemazioni di questo tipo continuarono ad esistere anche nel Cinquecento. Jane Paget e Thomas Kitson, che si sposarono prima dei vent'anni nel 1557 o 1558, vivevano con la madre di lui, la contessa di Bath[12]. Nel giugno del 1558, Jane fece visita ai genitori mentre una delle sorelle era in attesa del parto nella loro casa di Londra. In quella occasione suo padre scrisse alla contessa di Bath chiedendole il permesso di farla rimanere con loro più a lungo, perché si era ammalata (di quella che egli chiamava la «malattia verde»), e sperava che i medici di città fossero in grado di curarla[13]. Un anno e mezzo dopo, Jane fece di nuovo visita ai suoi genitori. Questa volta, secondo lady Paget, si ammalò di consunzione. Non solo la madre desiderava che rimanesse nella casa paterna a tempo indeterminato, ma sperava che la contessa di Bath avrebbe permesso al marito di raggiungerla. Il servitore della contessa, che nutriva dei dubbi sulla diagnosi di lady Paget (notava che secondo suo padre Jane non era mai stata meglio), suggerì che la madre stesse inventando una scusa per trattenerla a Londra[14]. Come si può ricavare da questa analisi, erano i genitori, non gli spo-

[11] A. CRAWFORD, *The Career of John Howard, Duke of Norfolk, 1420-1485*, tesi di PhD inedita, University of London, 1975, p. 103; A. CRAWFORD (ed), *The Household Books of John Howard, Duke of Norfolk, 1462-71, 1481-83*, Wolfeboro Falls (N.H.) 1992, I, pp. XIII, XV-XVI, XXXVIII, 582; II, pp. 104, 152, 154 ss.

[12] Jane era la figlia di sir William Paget, i cui rapporti con la madre sono analizzati sopra; sir Paget divenne Lord nel 1549. Thomas era il figlio avuto dalla contessa con il primo marito, sir Thomas Kitson († 1540). Cfr. Cambridge University Library (d'ora in poi CaUL), *Hengrave Hall*, ms 88, I, nn. 91, 115.

[13] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, n. 115 (1558).

[14] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, n. 83 (1559). È possibile che la madre di Jane avesse ragione, dato che morì nel novembre 1560, ms 88, I, nn. 88, 57. Per un altro esempio cinquecentesco, cfr. la famiglia del primo conte di Rutland, Historical Manuscripts Commission, *Report on the Manuscripts of the Duke of Rutland, Belvoir* (d'ora in poi HMC, *Rutland Manuscripts*), IV, London 1905, pp. 295, 302-303, 306.

si, a decidere dove doveva vivere la giovane coppia. Spesso la decisione dipendeva da chi aveva accettato di mantenerli finché lo sposo non avesse raggiunto l'età per ricevere la rendita assegnata alla coppia nel contratto di matrimonio o, se il padre dello sposo era già morto, finché non avesse raggiunto la maggiore età e fosse entrato in possesso dell'eredità. Così nel 1458 il primo duca di Buckingham assunse la custodia di Constance Green, l'ereditiera che aveva sposato il più giovane dei suoi figli, e promise di provvedere al mantenimento della coppia[15]. Quando Nicholas, l'erede diciassettenne di sir Thomas Lestrange, sposò Ellen Fitzwilliam nel 1528, accettò di «governare» e mantenere gli sposi, e i figli che avessero avuto, finché Nicholas non avesse avuto ventun anni[16].

Il modello legato al matrimonio in giovane età e alla residenza con i genitori o con i suoceri significava che in molti casi una donna aveva già avuto alcuni dei suoi figli, o anche tutti, prima di avere una casa tutta sua. Ursula Pole-Stafford, per esempio, ebbe il primo figlio nel 1519 nella casa di suo suocero, il terzo duca di Buckingham[17]. Trent'anni più tardi, la figlia del conte di Rutland, lady Anne Nevill, viveva ancora con i suoi genitori quando nacque il suo primo figlio. Una sua contemporanea, Ellen Fitzwilliam Lestrange, dette alla luce tutti e cinque i propri figli in casa dei suoceri[18]. La

[15] ROBERT HALSTEAD, *Succinct Genealogical Proofs of the House of Green*, London 1685, p. 197.

[16] Norfolk Record Office (d'ora in poi NRO), *Le Strange of Hunstanton*, A42; C. OESTMANN, *Lordship and Community. The Lestrange Family and the Village of Hunstanton, Norfolk, in the First Half of the Sixteenth Century*, Woodbridge (Suffolk) 1994. Ellen era la figlia di sir William Fitzwilliam, poi conte di Southampton.

[17] B.J. HARRIS, *Edward Stafford, Third Duke of Buckingham, 1478-1521*, Stanford 1986, p. 56.

[18] S.T. BINDOFF, *The Commons 1509-1558*, London 1982, II, p. 522; NRO, *Le Strange of Hunstanton*, A42. Ellen morì meno di tre anni dopo suo suocero. Isabel Babthorpe Plumpton, moglie di William, *esquire*, che si sposò nel 1496 e trascorse la sua intera vita matrimoniale a Plumpton, vi ebbe due figli. T. STAPLETON (ed), *The Plumpton Correspondence*, con una nuova introduzione di K. Dockray, Wolfeboro Falls (NH) 1990 (ed. orig.

presenza delle madri o delle suocere, che potevano fornire assistenza pratica e sostegno psicologico nelle fasi finali della gravidanza e durante il parto, era certamente, d'altronde, uno degli aspetti di queste sistemazioni che tornavano a vantaggio delle giovani spose.

Il fatto di risiedere con i suoceri non significava che le giovani mogli cessassero del tutto di essere membri delle loro famiglie d'origine. I genitori, e i fratelli e le sorelle più grandi, spesso contribuivano al loro sostegno materiale e intervenivano in loro favore in un gran numero di situazioni. Sir William Stonor, per esempio, si sobbarcava a quanto pare le spese per il guardaroba di sua sorella Mary anche dopo che questa aveva sposato John Barentine. In una lettera del 1476 la moglie di sir William gli riferiva che la duchessa di Suffolk era dispiaciuta perché Mary, che allora viveva a casa sua, non «era meglio abbigliata». Cinque anni più tardi, Mary stessa scriveva a suo fratello perché sospettava, giustamente come emerse poi, che sua suocera avesse convinto il figlio a vendere parte delle sue terre. Mary, che era incinta, era ansiosa di proteggere il suo appannaggio vedovile e l'eredità di suo figlio[19].

Cinquant'anni dopo, Charles Brandon, duca di Suffolk, continuò a seguire con occhio paterno sua figlia Eleanor anche dopo il suo matrimonio con l'erede del conte di Cumberland[20]. Durante il Pellegrinaggio della Grazia, era così preoccupato che sua figlia fosse in pericolo «a cagione dei ribelli che girano dalle vostre parti», che chiese al conte di rimandarla a casa, se poteva farlo senza che ci fosse pericolo per lei[21].

1839), p. CXXV; J. KIRBY (ed), *Plumpton Letters and Papers* (Camden Society, 5th series, VIII), 1996, nn. 192, 221, 229-231, 252; appendice 2, n. 78.

[19] C. CARPENTER, *Kingsdorf's Stonor Letters and Papers, 1290-1483*, Cambridge - New York 1996, nn. 172, 255, 294.

[20] A.G. DICKENS (ed), *Clifford Letters of the Sixteenth Century* (Surtees Society), CLXXII, 1957, nn. 141, 144. Si sposarono intorno al 1535.

[21] R.W. HOYLE (ed), *Letters of the Cliffords, Lords Clifford and Earls of Cumberland, c. 1500-c. 1565* (Camden Miscellany, XXXI), 1992, n. 55.

In un'altra occasione, espresse la sua preoccupazione che Roche Abbey, dove Eleanor e suo marito vivevano, fosse poco salubre, e chiese a Cumberland di dar loro in cambio il suo castello di Brougham[22]. Suffolk si prese cura della giovane coppia anche quando questa si recò a Londra per partecipare ai festeggiamenti per l'arrivo di Anna di Clèves in Inghilterra per sposare Enrico VIII. In questa occasione, entrambi i padri contribuirono alle ingenti spese per il vestiario o comunque necessarie per permettere ai due di corrispondere al loro alto rango[23].

Una moglie entrava nella fase successiva del ciclo uxorio quando insieme al marito assumeva la guida della propria famiglia. Se il suocero era morto, questa fase della sua vita cominciava quando il marito compiva ventun anni. Così Anne, figlia di sir Robert Plumpton, e suo marito Germain Pole, che vissero con Plumpton durante la minore età di Pole, si trasferirono nella proprietà di Pole nel Derbyshire subito dopo che questi raggiunse la maggior età nel 1504[24]. Trent'anni dopo Henry Grey, marchese di Dorset, e sua moglie assunsero il controllo della villa di famiglia dei Grey poco dopo il ventunesimo compleanno di Henry[25].

Questo passaggio veniva ritardato, spesso per anni, se il suocero della donna era ancora vivo quando suo marito diventava maggiorenne, perché solo le famiglie più ricche potevano sistemare i propri eredi in case indipendenti. Così, il futuro secondo conte di Cumberland e sua moglie rappresentarono un'eccezione, anche all'interno di una classe privile-

[22] *Ibidem*, n. 60.

[23] *Ibidem*, n. 61.

[24] J. KIRBY (ed), *Plumpton Letters and Papers*, cit., nn. 159, 193, 195.

[25] BL, *Vespasian*, F. XIII, art. 136, c. 187; sulla sua età, G.E. COKAYNE et al. (edd), *The Complete Peerage*, 1910-13, rist. London 1987 (d'ora in poi GEC), IV, p. 420; sul litigio con sua madre cfr. B.J. HARRIS, *Property, Power and Personal Relations. Elite Mothers and Sons in Yorkist and Early Tudor England*, in «Signs», 15, 1990, 31, pp. 626-627. Grey era sposato con Frances, figlia di Charles Brandon, duca di Suffolk, e di Mary, sorella di Enrico VII. Erano i genitori di Lady Jane Grey.

giata, per il fatto di aver casa a Brougham Castle mentre i genitori di lui risiedevano a Skipton[26]. Ellen Lestrange si trovò a vivere in una situazione più tipica; dopo il matrimonio trascorsero diciassette anni prima che suo suocero morisse, nel 1545, e lei potesse diventare padrona in casa propria. Ma anche allora può darsi che abbia continuato a nutrire qualche dubbio sulla propria autorità, perché nella stessa casa rimaneva ancora sua suocera[27]. Isabel Plumpton aspettò ancora di più prima di assumere in pieno tutte le responsabilità di una moglie aristocratica. Visse con i genitori del marito William dal 1496 fino al 1515, quando il suocero, che allora aveva settant'anni, cedette il controllo delle sue proprietà e delle sue finanze a suo figlio. Dato che i vecchi Plumpton continuarono a vivere con loro, può darsi che Isabel abbia ancora avuto qualche difficoltà a prendersi cura della casa in cui era vissuta così a lungo[28].

Sono spesso le lettere ad esprimere l'incertezza della propria posizione, tipica di una moglie che assumeva per la prima volta il controllo della propria famiglia, e a descrivere i suoi tentativi per dimostrare di essere all'altezza del marito nella gestione dell'impresa familiare. La prima contessa di Rutland chiese a suo padre, uno degli esecutori del testamento di sir Thomas Lovell, di servirsi della sua posizione per intervenire a favore di suo marito, che era uno dei beneficiari di Lovell. «Ti scongiuro», scriveva, «se mai mi hai amato, di non mancare a questo in alcun modo»[29]. Un'altra nobildonna, Elizabeth, moglie del nono conte di Kildare, scrisse una petizione al cardinale Wolsey, il primo ministro di Enrico VIII,

[26] R.W. HOYLE (ed), *Letters of the Cliffords*, cit., nn. 60, 42; GEC, III, pp. 567-568.

[27] S.T. BINDOFF, *The Commons*, cit., II, p. 522; NRO, *Le Strange of Hunstanton*, A42; C. OESTMANN, *Lordship and Community*, cit., p. 13.

[28] T. STAPLETON (ed), *The Plumpton Correspondence*, cit., p. CXXV; J. KIRBY (ed), *Plumpton Letters and Papers*, cit., nn. 192, 221, 229-231, 252; appendice 2, n. 78; sir Robert morì nel 1523; sua moglie continuò a vivere a Plumpton.

[29] BL, *Additional Manuscripts*, 27447, c. 74 (1529).

chiedendogli di «essere buono e benevolo ... con il mio signor marito ... Che possa apparire ai [suoi servitori] ... che vostra grazia è così favorevole a loro grazie a questa mia umile petizione». Spiegava che era particolarmente ansiosa di aiutare suo marito, perché sua madre non aveva ancora pagato la dote[30].

Non era sempre facile per una giovane moglie emergere nel ruolo di padrona di casa e di guida della propria famiglia. Anche Margaret Paston, famosa fra gli storici per la sua efficienza, ebbe qualche difficoltà ad affermarsi finché sua suocera, Agnes, continuò ad occuparsi degli affari dei Paston. Nel 1448, quattro anni dopo che suo marito aveva ereditato il patrimonio paterno, il racconto che Margaret fa dei suoi sforzi per persuadere una certa lady Morley a non far causa al marito fa capire quanto fosse ansiosa di convincerlo che aveva fatto tutto il possibile per sostenere la sua causa. Fu chiaramente umiliata dal fatto che lady Morley avesse rifiutato di prendere in considerazione la sua richiesta, e si fosse rivolta invece a sua suocera Agnes[31]. Un'altra giovane moglie, Anne, contessa di Oxford, fu del tutto incapace d'influenzare il marito scialacquatore, il quattordicesimo conte, o di cooperare con lui nella gestione dei loro affari. Disperata, si appellò al cardinale Wolsey perché spingesse il conte a modificare il suo stile di vita. Nel 1523 il cardinale ordinò al giovane nobile ricalcitrante di abbandonare del tutto la sua residenza indipendente e di andare a vivere con il suocero[32].

Via via che acquistavano esperienza, molte mogli (probabilmente la maggioranza) emergevano come dei soci di fatto, anche se minori, dei propri mariti, sia nel controllo della famiglia che nella gestione delle entrate. Una volta che una

[30] BL, *Titus B1*, XI, c. 362 (1523).

[31] N. Davis (ed), *The Paston Letters and Papers of the Fifteenth Century*, 1, Oxford 1971, n. 128 (aprile 1448; il padre di John morì nell'agosto 1444).

[32] GEC, X, p. 245; PRO, SP1/27, 147, 148, 150, 151, 152d; BL, *Hargrave*, ms 249, c. 223 (orig. 226). Era figlia del secondo duca di Norfolk.

moglie avesse dimostrato la propria competenza, era difficile che un uomo resistesse alla tentazione di lasciarle una parte notevole di potere e di controllo sulle risorse familiari, qualsiasi cosa pensasse in astratto delle capacità delle donne e dell'autorità maschile. Il gran numero di figli[33], le enormi famiglie[34], i possedimenti sparsi lontano, e i numerosi servitori richiedevano un'enorme quantità di controlli. Inoltre, appena i figli raggiungevano l'adolescenza o vi si avvicinavano, diventava molto importante pianificare e preparare le loro carriere[35] e combinare i loro matrimoni[36]. Anche se si servivano di amministratori professionisti o semiprofessionisti per la gestione della casa e del patrimonio, per coppie aristocra-

[33] Su un campione di 2.557 donne, il 91% aveva almeno un figlio. La media di figli registrati delle 2.333 donne fertili è di 4,42. Questa cifra è indubbiamente inferiore alla realtà, dato che quasi certamente mancano alcuni figli nati morti, o morti entro pochi giorni dalla nascita, come anche figli sopravvissuti al parto, ma morti prima di raggiungere l'età adulta. Una significativa minoranza di donne dell'aristocrazia ebbero ciascuna un numero notevole di figli: poco meno del 40% ebbero 5 figli o più; poco meno del 30% ne ebbero 6 o più. Queste cifre si riferiscono a tutti i matrimoni che una singola donna poteva avere contratto. Dato che alcune donne ebbero figli con soltanto uno dei loro mariti, la percentuale di coppie sterili è un po' più alta. Di 2.654 coppie l'87% ebbero dei figli. T.H. Hollingsworth fornisce una cifra simile, l'86% per le coppie in cui le mogli erano figlie di pari nate nel periodo 1550-1574: *Demography of the British Peerage*, in «Supplement to Population Studies», 18, 1964, tavv. 36, 46.

[34] Le 'famiglie' della nobiltà potevano contare da 75 a 140 persone; quelle dei cavalieri da 25 a 50. Oltre al nucleo familiare in senso stretto, i residenti della 'famiglia' aristocratica comprendevano i genitori rimasti vedovi, i fratelli o sorelle non sposati, i giovani figli sposati con i loro coniugi, rampolli adolescenti di amici e parenti che si trovavano 'a servizio' da loro, e servitori della casa o amministratori del patrimonio di ogni ordine e grado; B.J. HARRIS, *Property, Power and Personal Relations*, cit., p. 611.

[35] Cfr. A. CRAWFORD, *The Career of John Howard*, cit., pp. 95-96; M.St.C. BYRNE (ed), *The Lisle Letters*, Chicago - London 1981, V, n. 1379, p. 432; A.G. DICKENS (ed), *Clifford Letters of the Sixteenth Century*, cit., n. 25; PRO, SP1/114, c. 155 (1538).

[36] Cfr. N. DAVIS, *The Paston Letters*, cit., 1, nn. 226, 378, 605, 606. J. GAIRDNER (ed), *The Paston Letters, A.D. 1422-1509*, New York 1973 (ed. orig. 1904), nn. 894-896.

tiche che si dedicassero con attenzione continua ai propri affari non esistevano sostituti validi. La partecipazione delle mogli era quindi particolarmente importante, perché gli uomini erano frequentemente lontani da casa, intenti a ispezionare le proprietà sparse qua e là, o a seguire questioni legali a Londra nei periodi prefissati, impegnati nelle loro attività al seguito del re o comunque al servizio della corona. In loro assenza, avevano bisogno di qualcuno che condividesse i loro compiti a casa, o addirittura si identificasse con i loro interessi, incaricandosi dei loro affari e tenendoli informati delle notizie locali che dovevano trasmettere alla corona. In periodi di crisi, dipendevano dalle proprie mogli per proteggere famiglie e patrimoni finché essi stessi non fossero ritornati o non fossero intervenute le autorità[37].

Il risultato è che gli archivi di praticamente tutte le famiglie importanti del periodo degli York o del primo periodo dei Tudor documentano l'attivo coinvolgimento di mogli della nobiltà nella gestione sia della casa che della famiglia. Le donne che in questo senso emergono con particolare risalto nelle corrispondenze edite delle famiglie Paston, Plumpton, Stonor e Lisle sono ben note. Ma il materiale esistente su decine di altre mogli dimostra che l'iniziativa, l'energia e la competenza con cui esse svolsero i loro ruoli non erano un fatto eccezionale[38].

Per sostanziare di prove queste affermazioni generali, analizzeremo più da vicino i casi di due donne meno note – lady Anne Lestrange e Eleanor, contessa di Rutland – nell'intento di creare un quadro più complesso delle attività, delle capacità, e degli interessi che una moglie poteva avere nel periodo della maturità. Lady Anne Lestrange era la figlia di Nicholas, lord Vaux, un cortigiano di successo all'epoca di

[37] B.J. HARRIS, *Women and Politics in Early Tudor England*, in «The Historical Journal», 33, 1990, 2, pp. 259-281. Per il Quattrocento cfr. N. DAVIS (ed), *The Paston Letters*, cit., parti 1 e 2, *passim*; e J. KIRBY (ed), *Plumpton Letters and Papers*, cit., *passim*.

[38] Su Margaret Paston cfr. A.S. HASKELL, *The Paston Women on Marriage in Fifteenth Century England*, in «Viator», 4, 1973, pp. 460-466.

Enrico VII e di Enrico VIII, e la moglie di sir Thomas Lestrange, un possidente del Norfolk[39]. I Lestrange si sposarono nel 1501 quando Anne aveva sette anni e Thomas dieci. Anne ebbe il maggiore dei suoi figli, Nicholas, fra il 1511 e il 1513. Era probabilmente il primo dei suoi tredici (o più) figli, perché era difficile che i genitori dell'aristocrazia permettessero ai propri figli di consumare le loro unioni prima del compimento dei sedici anni[40].

Le attività svolte da lady Anne sono documentate nei conti di casa, che elencano tutte le uscite in contanti dei Lestrange, anche le più piccole, e menzionano per nome tutte le persone che furono invitate a pranzo o a cena nella loro grande casa di Hunstanton. Per gli storici interessati al ciclo uxorio, i libri di conti dei Lestrange seguono le vicende di una donna sposatasi da bambina e cresciuta e maturata gradualmente all'interno del suo ruolo di moglie. Dato che registrano non solo lo scopo ma anche il luogo di ogni esborso di denaro, essi forniscono anche importanti informazioni sugli spazi in cui si svolgeva la vita di Anne.

I più antichi di questi conti annuali cominciano nel settembre 1519. Anne, allora venticinquenne e incinta, svolgeva ancora un ruolo marginale nella gestione della famiglia: ordinava di tanto in tanto dei vestiti per i bambini, e una volta ricevette una piccola somma per provvedere alle loro spese personali e alle proprie[41]. I conti relativi alla prima metà degli anni '20 del Cinquecento sembrano simili a quelli precedenti[42]. Nel 1530, tuttavia, lady Anne aveva già preso in mano la gestione della famiglia e del patrimonio familiare, e

[39] C. OESTMANN, *Lordship and Community*, cit., p. 16. Sir Thomas fu fatto cavaliere nel 1529.

[40] NRO, *Le Strange of Hunstanton*, A38; *Blomfield*, X, fra 114 e 115; almeno nove sopravvissero abbastanza a lungo da sposarsi; C. OESTMANN, *Lordship and Community*, cit., p. 15.

[41] D. GURNEY, *Extracts from the Household and Privy Purse Accounts of the Lestranges of Hunstanton*, in «Archaeologia», 25, 1834, pp. 416-430; 428-429 per la sua gravidanza.

[42] Esistono conti per gli anni 1520, 1522, 1525 e 1526, *ibidem*, pp. 428-489, 449 e 489 per le nascite.

teneva conti dettagliati di tutte le sue transazioni in contanti[43]. Questo notevole cambiamento coincise con due importanti sviluppi nella vita dei Lestrange: lady Anne aveva ormai smesso di avere bambini, e suo marito aveva assunto un ruolo più importante a corte. Il suo successo come cortigiano era certamente connesso ai legami matrimoniali e ai rapporti di amicizia con i Boleyn, nonché al sostegno da lui dato al divorzio del re da Caterina d'Aragona. Nel 1532 sir Thomas faceva parte del seguito che accompagnò Enrico VIII quando portò con sé Anna a Calais per incontrarsi con il re di Francia. Nel 1533 fu presente al loro matrimonio e all'incoronazione della nuova regina[44]. In sua assenza, lady Lestrange portava avanti i loro affari nel Norfolk.

I conti relativi agli anni 1533-34 forniscono un quadro abbastanza preciso delle attività di lady Anne durante questo periodo. La gentildonna riceveva i canoni e le decime dovute dai fittavoli, i profitti derivanti dalla vendita del legname e del malto, il censo dovuto a suo marito dall'abate di Ramsey, e il denaro riscosso dallo stesso sir Thomas[45]. Utilizzava questo denaro per pagare i canoni che essi stessi dovevano ad altri, per comprare le provviste per la casa, per pagare i servitori, per acquistare vestiti e altre cose necessarie per i figli, per fare eventuali riparazioni, e per ricompensare o rimborsare le decine di persone che facevano commissioni per i Lestrange o consegnavano beni o lettere per loro conto[46]. Si preoccupava inoltre d'inviare denaro a suo marito quando ne aveva bisogno[47]. Oltre a provvedere a queste spese di routine, lady Lestrange pagava i conti di sua suocera, le rate della dote di

[43] *Ibidem*, pp. 480-510, 544-545 e *passim*. Ritengo che fosse Lady Lestrange a tenere i conti che si riferiscono a «mio marito» (*ibidem*, pp. 502, 506, 510-553). Sembra che abbia tenuto tutti i conti per gli anni 1530, 1532 e 1533.

[44] C. OESTMANN, *Lordship and Community*, cit., p. 16; D. GURNEY, *Extracts from the Household*, cit., p. 522.

[45] D. GURNEY, *Extracts from the Household*, cit., pp. 432-433, 532-534, 535.

[46] *Ibidem*, pp. 536-542, 545-546, 548-549.

[47] *Ibidem*, p. 549.

sua figlia Alice, e il lascito di sir Roger Lestrange, il defunto suocero, a Gonville Hall, uno dei collegi di Cambridge[48]. Altri fondi erano inoltre destinati a tutta una serie di altre transazioni, fra cui il pagamento dell'affitto di un maniero per la notevole somma di 116 sterline, 13 scellini e 4 pence[49].

I conti contengono anche informazioni sugli spazi entro cui si svolgeva la vita di lady Lestrange. Le sole volte in cui, secondo i registri, avrebbe lasciato Norfolk, sono nel 1520, quando si recò nel Northamptonshire, forse per far visita a suo padre, la cui residenza principale era in quella contea, e due anni dopo, quando fece un viaggio molto più breve a Walsingham, la meta di pellegrinaggio più importante in Inghilterra dopo Canterbury, che si trovava a circa quindici miglia da casa sua[50]. Altrimenti lady Anne, a quanto pare, rimase sempre nelle immediate vicinanze della propria residenza. A parte una sola eccezione, quando insieme a suo marito andò a far visita a un lontano parente di lui, sir Roger Woodhouse, non sembra neanche essersi impegnata a ricambiare le continue visite registrate negli elenchi degli ospiti di Hunstanton[51]. Poiché da questi elenchi si ricava che le mogli accompagnavano spesso i mariti nel far visita ai Lestrange, sembra che lady Anne si sia comportata in modo insolito da questo punto di vista. Il gran numero di gravidanze e i problemi di salute che queste spesso causavano possono probabilmente contribuire a spiegare questa sua immobilità.

In ogni caso, lady Anne non era isolata a Hunstanton, dove affluivano continuamente in visita donne dell'aristocrazia. Nel 1519-20, per esempio, lady Elizabeth Woodhouse assistè per mesi Anne durante la sua difficile gravidanza[52]. Nel corso

[48] *Ibidem*, pp. 500, 544-545.

[49] *Ibidem*, pp. 543-544.

[50] *Ibidem*, p. 449. Anne ebbe una figlia circa dieci settimane dopo.

[51] *Ibidem*, p. 523. Sia sir Roger che Lady Woodhouse si recavano in visita a Hunstanton di frequente; ciò suggerisce dei rapporti cordiali fra le due famiglie.

[52] *Ibidem*, pp. 428-429; cfr. p. 425 per un'altra delle loro visite quell'anno; altre tre donne non aristocratiche la assistettero durante la gravidanza.

dell'anno andarono a trovarla anche un'altra zia, Margaret Lestrange[53], lady Elizabeth Robsart[54], e la cugina di primo grado di Anna Bolena, Anne Shelton[55]. Nel 1526 gli ospiti comprendevano ancora lady Robsart e Anne Shelton (ora descritta in virtù del suo matrimonio come «mistress Knevet»), e questo fa pensare che esistesse un rapporto durevole di amicizia fra queste nobildonne e i Lestrange. La prima volta fu addirittura Elizabeth Boleyn, la madre della futura regina, ad accompagnarle. In un'altra occasione, si trattennero per una settimana e mezzo[56]. Gli ospiti più frequenti erano generalmente la sorella di sir Thomas, Catherine, e suo marito: talvolta insieme, talvolta Catherine da sola[57]. Secondo i libri di conti, inoltre, altre quattro aristocratiche furono ospiti dei Lestrange in quell'anno[58].

Tutte le donne della nobiltà menzionate nei libri di conti dei Lestrange vivevano nell'arco di quaranta miglia da Hunstanton, e questo suggerisce l'esistenza di un modello di sociabilità locale concentrata in aree relativamente piccole. A parte due eccezioni, i documenti disponibili non indicano se queste donne si recassero con regolarità in luoghi situati oltre le immediate vicinanze delle loro residenze. Le eccezioni riguardano Elizabeth Boleyn e Anne Shelton Knevet, che appartenevano a importanti famiglie della corte e viaggiavano regolarmente fra il Norfolk, Londra, e i palazzi reali lungo il Tamigi dove risiedeva abitualmente Enrico VIII[59].

[53] *Ibidem*, p. 427.

[54] *Ibidem*, p. 428; era la figlia di sir Thomas Kerdeston e moglie di sir Theodore.

[55] *Ibidem*, la figlia di sir John e Anne Shelton. Lady Shelton era sorella del padre della futura regina.

[56] *Ibidem*, pp. 483, 485.

[57] *Ibidem*, pp. 484-485, 488. Catherine era sposata con sir Hugh Hastings.

[58] *Ibidem*, pp. 482-483.

[59] Lady Boleyn era la figlia del secondo Howard duca di Norfolk, e moglie di Thomas Boleyn, uno dei cortigiani di maggior successo di Enrico VIII, nonché madre di Anne. Appartenne al seguito di Caterina d'Aragona dal 1509 ad almeno la metà degli anni '20. Partecipò a festeggiamenti

Poiché frequentare la corte era la ragione più importante per cui le donne della nobiltà potevano lasciare le proprie residenze per lunghi periodi, la seconda moglie in età matura che abbiamo scelto per la nostra analisi è Eleanor, contessa di Rutland, che sposò il primo conte di Rutland nel 1523[60]. La primogenita dei suoi undici o più figli, una bambina di nome Anne, nacque l'anno stesso delle nozze o immediatamente dopo[61], l'ultima, Catherine, nacque nel 1539[62]. La carriera della contessa a corte cominciò in anni in cui poteva ancora aspettare dei figli. Secondo le registrazioni, la prima delle sue apparizioni a corte avvenne nel 1532, quando fece parte del seguito di Anna Bolena durante la cerimonia con la quale Anna fu creata marchesa di Pembroke[63].

reali ed eventi diplomatici per tutto questo periodo. Nel 1520 fece quello che fu probabilmente il suo viaggio più lungo, quando servì la regina Caterina in Francia al 'Campo del drappo d'oro'. J.S. BREWER - J. GAIRDNER - R.H. BRODIE (edd), *Letters and Papers, Foreign and Domestic of the Reign of Henry VIII*, London 1862-1910, I, nn. 82, 41; II (2), 3446; III (1), nn. 491, 704, p. 245; HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, p. 22. La madre di Anne Shelton era una Boleyn (sorella di Thomas Boleyn e zia della regina Anna), e suo marito, sir Edmund Knyvett, uno Howard (sua madre era figlia del secondo duca di Norfolk e sorella di Lady Boleyn). Ugualmente importante è il fatto che il padre di Edmund, sir Thomas, era uno dei compagni favoriti del re nei primi anni del regno, e morì eroicamente in mare durante la guerra contro la Francia nel 1512. Anne faceva parte del seguito della principessa Mary verso la metà degli anni '20, quando figura come Mrs. Knevet, dato che suo marito non fu fatto cavaliere fino al 1538. Negli anni '40 alloggiava a corte con suo marito, che ormai faceva parte della Camera privata del re. S.T. BINDOFF, *The Commons*, cit., II, p. 482; J.S. BREWER - J. GAIRDNER - R.H. BRODIE (edd), *Letters and Papers,* cit., IV (1), 1577 (13); XXI (1), 969 (III).

[60] HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, p. 260.

[61] Anne ebbe il suo primo figlio nel 1540. Dato che le coppie aristocratiche raramente coabitavano prima di aver raggiunto i sedici anni in questo periodo, aveva probabilmente almeno diciassette anni a questa data, ed era perciò nata nel 1523. Compare nei conti dei Rutland come Lady Nevill. Il primo figlio maschio di Rutland, Henry, era nato nel 1526. Dieci dei figli della contessa sopravvissero; una figlia di nome Katherine morì nel 1533. HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, pp. 275, 295; GEC, XI, p. 255.

[62] HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, p. 291.

[63] E.W. IVES, *Anne Boleyn*, Oxford - New York 1986, p. 198. In seguito nel 1532, lei e suo marito accompagnarono il re in Francia quando portò

Lady Rutland probabilmente fu una delle dame di compagnia di Anna dopo che fu diventata regina, e certamente mantenne questo ruolo con Jane Seymour, Anna di Clèves e Catherine Howard[64]. In questo periodo, viaggiò regolarmente fra la corte, la residenza principale dei Rutland a Belvoir Castle, nel Lincolnshire, il loro palazzo di Londra a Holywell, e il loro maniero di Endfield, nel Middlesex, subito fuori dalla città[65]. La sua vita, continuamente in movimento, era in questo senso l'esatto contrario di quella di lady Lestrange.

Il fatto di risiedere a corte e a Londra o nelle sue vicinanze offriva a lady Rutland la possibilità di una vita sociale molto ricca. Strinse amicizia con una quantità di altri membri della camera privata della regina, e in particolare con lady Coffin, con la contessa di Sussex, con lady Beauchamp e con la duchessa di Suffolk. Di fatto, nel 1539, dette alla sua ultima figlia il nome di Katherine in onore della duchessa, che visitò Belvoir Castle almeno una volta[66]; Lady Coffin inviò un dono subito dopo la nascita della bambina; ed alcuni anni più tardi Eleanor sposò in terze nozze il cognato della contessa, sir Richard Manners[67]. Lady Rutland divenne amica anche di nobildonne come lady Lisle, che di tanto in tanto frequentava la corte anche senza avervi alcun incarico[68].

con sé Anne per incontrare Francesco I. Quasi certamente furono presenti all'incoronazione di Anne otto mesi più tardi. HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, pp. 271, 274; M.St.C. Byrne (ed), *The Lisle Letters*, cit., I, p. 350; GEC, XI, p. 255.

[64] Sfortunatamente non ci è rimasto nessun elenco completo della 'famiglia' di Anne Boleyn. E.W. Ives, *Anne Boleyn*, cit., p. 198; M.St.C. Byrne (ed), *The Lisle Letters*, cit., IV, nn. 855, 855a, 874, ecc.; M.A.E. Wood Green, *Letters of Royal and Illustrious Ladies of Great Britain*, London 1846, III, p. 168.

[65] Per i movimenti di Lady Rutland cfr. HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, *passim*; M.St.C. Byrne (ed), *The Lisle Letters*, cit., IV e V, *passim*.

[66] HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, p. 294; M.St.C. Byrne (ed), *The Lisle Letters*, cit., IV, pp. 880, 887; A.G.W. Murray - E.F. Bosanquet, *The Manuscript of William Dunche*, Exeter 1914, p. 15.

[67] S.T. Bindoff, *The Commons*, cit., I, p. 667.

[68] *Ibidem*, I, p. 350; IV, p. 883; V, pp. 1091, 1223, 1404.

Dato che era improbabile che i membri della loro cerchia di amici a corte si spingessero tanto a nord da raggiungere Belvoir Castle, i Rutland li ricevevano a Holywell, il loro palazzo londinese. Nel luglio del 1536, utilizzarono Holywell per il triplo matrimonio del loro figlio maggiore e dei conti di Westmoreland e di Oxford, che fu senza dubbio l'evento sociale più importante dell'anno al di fuori della corte[69]. Tutti i pari d'Inghilterra di più alto rango erano presenti, e vi fece la sua comparsa perfino il re, che arrivò dopo il pranzo di nozze per prender parte alle danze e ai festeggiamenti nel corso del banchetto che si protrasse fino a tarda notte[70]. Tre anni dopo, sempre a Holywell, fu celebrato il matrimonio della figlia dei Rutland, Gertrude, con l'erede del conte di Shrewsbury[71].

I continui viaggi della contessa le impedivano di occuparsi della gestione delle numerose case dei Rutland o di occuparsi personalmente della registrazione delle spese giornaliere, come aveva fatto lady Lestrange per Hunstanton, e il conte aveva assunto a questo scopo un amministratore. Talvolta i dipendenti della proprietà annotavano che i pagamenti venivano eseguiti «per ordine di milady»[72].

Oltre a questi, lady Rutland di tanto in tanto pagava per conto proprio oggetti che aveva acquistato in via eccezionale, o comunque non ricorrente, e teneva conti separati delle sue spese. Nell'anno iniziato nel dicembre del 1530, per esempio, acquistò del raso per una camicia da notte per suo marito; pagò un vetraio per fare una finestra per la chiesa parrocchiale di Endfield, nel Middlesex; ricompensò servitori

[69] L'erede di Rutland sposò una delle figlie di Westmoreland e l'erede di Oxford un'altra; l'erede di Westmoreland sposò invece una delle figlie di Rutland.

[70] BL, *Additional Manuscripts*, 6113, c. 199d; C. WRIOTHESLEY, *A Chronicle of England During the Reign of the Tudors, AD 1485-1559* (Camden Society, NS, XI), 1875, p. 50.

[71] Sull'erede del conte di Shrewsbury, cfr. M.St.C. BYRNE (ed), *The Lisle Letters*, cit., V, n. 1396.

[72] HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, pp. 314, 315, 318.

che le avevano portato doni e altri beni; pagò il regalo che fece insieme a suo marito al re per il nuovo anno; e ricompensò alcuni menestrelli itineranti. Spese di questo genere ricorrono nei suoi conti anno dopo anno[73]. Talvolta si trovò a pagare anche alcune delle spese dei figli, sebbene, anche in questo caso, esistessero normalmente minori probabilità, rispetto a lady Lestrange, che facesse degli acquisti per loro. Le somme sborsate servivano infatti per pagare cose come le lezioni di danza del figlio maggiore, un «physic» per curare i vermi dei bambini, l'acquisto di un arco con frecce per Anne[74]. Inoltre lady Rutland si trovò anche a inviare del denaro ai fratelli e alle sorelle sposate di suo marito, a volte anche per somme rilevanti, come nel caso delle rate finali delle doti di due delle sue cognate, mentre più spesso si trattava di doni *una tantum* o di modeste assegnazioni da parte del conte[75]. La contessa annotava sempre quando spendeva denaro «per ordine di milord», ciò che suggerisce che di solito agisse in modo indipendente[76].

I compiti a corte, l'alto rango e le varie case di lady Rutland finiscono perciò per creare una variante rispetto al modello di moglie matura analizzato nel caso di Anne Lestrange. A causa delle sue frequenti assenze da casa e della sua vita itinerante, lady Eleanor non poteva assumersi responsabilità di ordine quotidiano per quanto riguardava i figli o risolvere problemi di ordine domestico via via che si verificavano. Tuttavia, come suo marito, che a sua volta era spesso lontano da Belvoir, svolgeva un ruolo essenziale nella conduzione dei loro affari. Inoltre, quando si presentavano questioni d'importanza fondamentale, come trovare mariti per le figlie, o negoziare i termini dei loro matrimoni, era molto coinvolta anche in prima persona. In una lettera a suo padre scritta da Holywell, per esempio, riportando l'apparente fallimento

[73] HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, ad esempio pp. 267, 269-270, 276-277.

[74] HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, pp. 271, 275, 281, 288.

[75] HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, pp. 268, 273-274, 276.

[76] HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, pp. 269-270.

delle sue discussioni con un gentiluomo che non viene nominato, scriveva: «Comunque vada, confido con il vostro aiuto, e con l'aiuto di milord, di procurarle un marito altrettanto buono ...». Il modo in cui si esprime, e l'uso della prima persona singolare indicano che la contessa aveva già preso delle iniziative in questo campo, e si aspettava di continuare a prenderne[77]. Allo stesso modo, nel 1539, fu lei, e non il conte a pagare la prima rata della dote della figlia Gertrude[78]. La fiducia riposta in lei da suo marito si dimostrò in modo evidente nel testamento da lui redatto nel 1542, prima di partire per andare a combattere per il re in Scozia[79]. Oltre a nominarla esecutrice, insieme ad altri, del suo testamento, e a lasciarle tutti i suoi gioielli, l'argenteria e le suppellettili di casa, le assegnava in appannaggio e usufrutto terre con una rendita annua di quasi 700 sterline (molto di più del tradizionale terzo) perché riteneva che sarebbe stata «affettuosa, benevola e ben disposta verso i nostri figli»[80].

Mentre le mogli mature che abbiamo considerato finora si trovavano entrambe al loro primo matrimonio, le donne che si sposavano più di una volta avevano quasi sempre obblighi maggiori e famiglie più complesse. Come abbiamo visto all'inizio di questo saggio, la grande maggioranza delle vedove diventavano esecutrici testamentarie dei mariti, e esercitavano la custodia sui figli che non ereditavano. Oltre ad amministrare l'appannaggio e l'usufrutto, molte di loro disponevano anche di considerevoli ricchezze sotto forma di argenteria, gioielli, vestiti di lusso, e suppellettili che avevano ereditato dai mariti defunti e protetto da possibili pretese dei nuovi

[77] M.A.E. Wood Green, *Letters of Illustrious Ladies*, cit., III, p. 168.

[78] HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, p. 288.

[79] HMC, *Rutland Manuscripts*, IV, p. 337.

[80] J.W. Clay (ed), *North County Wills, 1338-1558* (Surtees Society, 116), 1908, nn. 188-189. Il conte potè disporre nel suo testamento di terre per un valore di 1.862 sterline e 20 pence. Poiché il suo erede era ancora minorenne, furono riservate al re terre per un valore di 552 sterline, 16 scellini e 5,75 pence.

mariti con dei contratti prematrimoniali[81]. Le donne che si risposavano spesso si trovavano come parenti acquisiti dei figliastri, che oltre a complicare il loro ruolo nella nuova famiglia potevano causare difficoltà se fossero ancora sopravvissute ai propri mariti e fossero state nominate loro esecutrici testamentarie. Questi aspetti delle loro vite sono ben documentati, perché per proteggere i propri diritti di vedove, esecutrici e tutrici queste donne dovettero spesso ricorrere ai tribunali. Su 551 cause riguardanti donne trattate nei tribunali della Cancelleria, delle Richieste, e della Camera Stellata, per esempio, ben il 43,5% (240) riguardarono proprio i loro usufrutti, o i loro appannaggi, o i loro doveri come esecutrici e tutrici. Nel 5,4% dei casi (30), i loro avversari in queste cause erano proprio i figliastri.

Margaret, contessa di Bath (morta nel 1561), che sopravvisse a tre mariti, è un esempio ben documentato di come una serie di matrimoni consecutivi potesse modificare il modello di moglie che abbiamo analizzato finora[82]. La contessa, figlia ed erede di un medio gentiluomo del Middlesex, si sposò in prime nozze con un facoltoso mercante londinese, Thomas Kitson. Insieme ebbero cinque figli, fra cui un maschio. Prima della sua morte nel 1540, Kitson aveva acquistato il titolo di cavaliere e una grande casa di campagna a Hengrave, nel Suffolk. In conformità con le sue ultime volontà, dettate sul letto di morte, la vedova ricevette l'usufrutto a vita della proprietà del Suffolk, e fu nominata amministratrice dei suoi

[81] 47 mariti su 530 che fecero testamento e morirono prima delle loro mogli lasciarono ad esse i beni personali che avevano portato con loro al momento del matrimonio. All'infuori di cinque di loro, tutte queste donne erano state sposate prima e avevano probabilmente ereditato questi beni dai precedenti mariti. Alcuni di questi testamenti affermano, o suggeriscono fortemente, che i testatori stavano onorando accordi prematrimoniali che davano alle loro mogli il pieno controllo dei propri beni 'durante' i loro matrimoni.

[82] Su Margaret Donington Kitson Long Bourchier, contessa di Bath, cfr. S.T. BINDOFF, *The Commons*, cit., II, pp. 545-546; GEC, II, p. 17; il conte morì nel 1561. Per evitare confusioni, mi riferirò a lei come alla contessa di Bath in tutta quest'analisi anche se era nota prima come Lady Kitson e poi come Lady Long durante i suoi primi due matrimoni.

beni mobili[83], dopodiché ricevette dal re la tutela dei figli e continuò a vivere a Hengrave.

Lady Kitson, ora una ricca vedova ed ereditiera, si risposò prima che fosse trascorso un anno, realizzando un brillante matrimonio che la portò a far parte della cerchia ristretta dell'*élite* politica e sociale del primo periodo Tudor. Il suo nuovo marito infatti, sir Richard Long, apparteneva alla camera privata del re, e il loro matrimonio le dette il diritto di alloggiare a corte e di prender parte a tutte le attività sociali e festive che in essa si tenevano[84]. Nel corso del secondo matrimonio, Margaret ebbe un altro figlio maschio e tre figlie femmine, e quando sir Richard morì, nel 1546, le lasciò due terzi delle sue terre in usufrutto, e la nominò sola esecutrice del suo patrimonio[85].

Due anni dopo, Margaret si servì della sua ancor maggiore ricchezza e della sua condizione ancor più elevata per assicurarsi un titolo, sposando in terze nozze John Bourchier, secondo conte di Bath. La sua ambizione sociale risulta evidente da una clausola del contratto di matrimonio, che prevedeva che Frances Kitson, sua figlia di primo letto, dovesse sposarsi con il figlio del conte e suo erede[86]. Nel corso dell'unione, che rappresentò il più lungo dei suoi tre matrimoni, Margaret ebbe altre due figlie. Non diversamente da lei, anche suo marito aveva avuto altri figli, nove, dai suoi due precedenti matrimoni. Lady Bath continuò a vivere a Hengrave, che servì da residenza principale della coppia, anche se la contessa chiese ed ottenne che le figlie di suo marito vivessero altrove[87].

[83] PRO, Prob11/29/30; CaUL, *Hengrave Hall*, ms 89 (3), c. 229 e ms 91; West Suffolk Record Office 449/5/2.

[84] J.S. BREWER - J. GAIRDNER - R.H. BRODIE (edd), *Letters and Papers*, cit., XXI (1), 969 (III), n. 1384, pp. 696-697.

[85] PRO, Prob11/31/18.

[86] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 90, documento segnato 72 (1548). Il marito di Frances morì prima di suo padre, GEC, II, p. 17.

[87] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, III, nn. 35, 48, 75. Tre delle figlie Kitson erano già sposate.

I matrimoni precedenti avevano insegnato a lady Bath abbastanza sulla tutela maritale da spingerla a insistere perché i diritti di suo marito sui beni mobili da lei portati nel matrimonio fossero limitati. Prima delle nozze il conte firmò un contratto prematrimoniale che conteneva un inventario di tutte le proprietà della donna e che le dava il diritto di disporne liberamente come se non fosse stata sposata. Il conte promise anche di rifonderla attingendo a quote del suo stesso patrimonio se avesse ridotto in qualsiasi modo i beni di sua moglie o se questi fossero andati perduti o fossero stati rubati. Ma accettò anche di lasciarle, alla sua morte, tutti i beni mobili da lei portati nel matrimonio, e di permetterle di lasciarli in eredità ad altri nel caso che fosse morta prima di lui[88]. Dato che la contessa non poteva far rispettare lei stessa l'accordo finché era sotto tutela, i mariti di due delle sue figlie Kitson firmarono il documento per lei, una precauzione che dava loro il diritto di promuovere una causa per conto della suocera se ne fosse sorta la necessità. Nel caso specifico, la contessa si rivelò particolarmente previdente, perché suo marito in effetti vendette parte dei suoi beni per pagare i suoi creditori. In compenso, firmò una cambiale con la quale prometteva di ripagarla dopo la morte lasciandole tutte le suppellettili di casa e buona parte dei suoi cavalli, del bestiame, del grano, e dell'attrezzatura della fattoria[89]. Ciò che non è chiaro è se la coppia si fosse accordata in tal senso prima della vendita dei beni, o se il conte avesse agito unilateralmente. In ogni caso, Bath tenne fede alla seconda parte dell'accordo nel suo testamento[90].

La corrispondenza di lady Bath con suo marito e con i loro servitori mostra che la donna era attivamente coinvolta nella gestione della proprietà e delle finanze familiari. Sia il conte che i servitori le riferivano con regolarità dell'andamento delle proprietà e lei da parte sua, nelle sue risposte, non si esimeva dall'esprimere le proprie opinioni su ciò che si do-

[88] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 90, documento segnato 72 (1548).

[89] West Suffolk Record Office, *Kytson of Hengrave*, 449/5/5.

[90] PRO, Prob11/44/12 (gennaio 1561).

veva o si sarebbe dovuto fare[91]. Lady Bath era preoccupata soprattutto per le limitazioni imposte dal conte alle sue spese, e gli ricordava abitualmente la sua imprudenza[92]. Gli scrisse con tono adirato quando pensava che l'erede del conte stesse cercando d'impedire al padre di vendere parte delle sue terre e del legname per pagare i suoi debiti[93]. Lo spingeva inoltre a risparmiare denaro dedicando meno tempo possibile al servizio della regina o ad altri incarichi per la corona[94].

Bath mostrava la massima fiducia nella competenza e nel giudizio di sua moglie. Nel 1552, per esempio, le chiese di condurre in sua vece affari legali e di altro tipo a Londra. Cinque anni dopo, volle che fosse la moglie a presentare una petizione per suo conto presso il consiglio privato[95]. È dello stesso anno un *memorandum* che Bath inviò a Margaret, che rende bene l'idea di quanto vasta fosse la varietà di questioni che la contessa gestiva per lui: le diceva di parlare con il suo avvocato della possibilità di affittare una casa alla nuora; di considerare la possibilità di procurarsi denaro vendendo una delle sue tutele, affittando dei pascoli, oppure aumentando i proventi dei diritti di pesca, e con la vendita di legname; in generale, le chiedeva di consigliarlo su come fare per incrementare le sue entrate[96]. Due giorni prima della sua morte, nel 1561, il conte scrisse una lettera indignata a un nipote che si era impossessato degli atti e di

[91] Cfr. per esempio CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, nn. 21, 23, 31, 46, 48, 54, 84, 87.

[92] Cfr. per esempio CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, nn. 23, 27.

[93] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 91, 12 maggio. Una delle figlie che la contessa aveva avuto da sir Thomas Kitson sposò il figlio ed erede del conte. Questi morì prima di suo padre nel 1556 all'età di 27 anni, GEC, II, p. 17.

[94] Il conte prese parte alla repressione delle ribellioni contro Maria Tudor e fu lord luogotenente di Dorset, Devon e Cornovaglia dal 1556. Cfr. per esempio CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, nn. 22, 24, 54.

[95] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, nn. 40, 88.

[96] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 91 (segnato sull'involucro «18 memoranda, acquittances», ecc.).

altri documenti relativi al patrimonio dei Bath quando aveva sentito della notizia, sbagliata, che suo zio era morto. Con tono arrabbiato Bath gli diceva che non aveva intenzione di affidargli alcun affare relativo al suo erede o alla sua eredità; piuttosto, per la loro «maggior tutela e sicurezza», tutto «doveva essere affidato alla mia detta moglie ...»[97], che infatti nominò sua unica esecutrice nella successione[98].

Come ci si poteva aspettare, la contessa si occupò sia dei figli suoi che di quelli di suo marito con la stessa energia e determinazione che metteva nella gestione delle loro proprietà e delle loro finanze. In una occasione, quando lei si trovava a Londra e il conte le riferì che era scoppiata una «malattia» a Hengrave, lady Bath rispose subito impartendo istruzioni sui luoghi in cui trasferire i figli. Che si aspettasse di essere obbedita risulta chiaro dalla frase conclusiva: «Se eseguirete questi ordini che vi ho dato, mi tratterrò ... altrimenti, mi precipiterò a casa ...»[99]. Un'altra volta, fu lei, non il conte, ad assumersi la responsabilità di mettere il figliastro John alla Inn di Furnivall per prepararlo ad entrare in una delle maggiori Inns of Court, le associazioni professionali che abilitavano all'esercizio della professione forense. Solo dopo aver esposto tutto ciò che aveva fatto a questo proposito, forse sinceramente, forse solo per rispetto delle forme, aggiungeva: «Non farò niente senza il vostro consiglio, e perciò vi prego di scrivermi cosa ne pensate». Come probabilmente la donna si aspettava, il conte fu «compiaciuto» dell'operato della moglie[100]. In un'altra occasione, uno dei suoi figliastri, Henry, scrisse direttamente a lei, invece che a suo padre, per dire che aveva bisogno di denaro, di vestiti, e di un cavallo[101].

[97] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, n. 86. L'erede di Bath, che aveva sposato Frances Kitson, morì prima di suo padre nel 1556, ma aveva un figlio maschio che diventò l'erede di suo padre e suo nonno, GEC, II, p. 17.

[98] PRO, Prob11/44/12.

[99] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, n. 35.

[100] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, nn. 63, 65.

[101] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, n. 118.

Come è più che comprensibile, la contessa si occupò in modo particolare dell'erede di suo marito, lord Fitzwarren, che aveva sposato la sua figlia di primo letto, Frances, nel 1548. Era molto preoccupata del suo dispendioso tenore di vita, e in almeno un caso consigliò a suo marito di provvedere a dargli una sistemazione più economica[102]. In un altro caso, uno degli avvocati della contessa riferì che Fitzwarren aveva ipotecato una fattoria e l'aveva ormai quasi perduta, perché non aveva il denaro necessario per riscattarla. Fortunatamente aveva saputo dell'inadempienza due giorni prima della scadenza dei termini e aveva provveduto a pagare l'ipoteca egli stesso. Evidentemente la contessa aveva già discusso con lui delle sue preoccupazioni per Fitzwarren: ora il legale le consigliava di evitare ulteriori danni insistendo perché mettesse la sua parte dell'eredità in infeudazione (cioè in affidamento) della figlia a beneficio dei suoi eredi[103].

La vita di Margaret, contessa di Bath, è un esempio della versione più ampia del ruolo che le mogli dell'aristocrazia del periodo York e del primo periodo Tudor potevano ricoprire. L'ampiezza delle sue responsabilità, la sua ovvia competenza, e l'autorità da lei esercitata all'interno della famiglia la pongono all'estremo opposto rispetto alla sua nuora, Jane Paget Kitson, che abbiamo analizzato come esempio di una moglie giovane e dipendente, e di Elizabeth, duchessa di Norfolk, con la quale è iniziato questo saggio. Mentre la contessa di Bath si spostava con regolarità fra Hengrave e Londra e, in alcuni periodi della sua vita, la corte, gli unici viaggi che sua nuora fece avvennero fra la casa dei suoceri e quella dei genitori seguendo i 'loro' desideri, e la duchessa di Norfolk fu completamente privata del suo ruolo come moglie. Nella gamma di possibilità che separa questi estremi, i documenti pervenutici suggeriscono con forza che la vita della maggior parte delle donne aristocratiche fosse più simile a quella della contessa di Bath che a quella della duchessa di Norfolk.

[102] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, n. 37.

[103] CaUL, *Hengrave Hall*, ms 88, I, n. 120.

Questa conclusione non intende negare l'importanza delle istituzioni patriarcali nello stabilire i confini all'interno dei quali le donne della nobiltà potevano definire i loro rapporti sociali e le loro attività a seconda delle circostanze. Come abbiamo visto, tutte le donne erano soggette alla tutela del marito, anche quelle che, come la contessa di Bath, cercavano di ottenere il massimo dal proprio ruolo e dal proprio potere. Vite come quella della duchessa di Norfolk ammonivano anche le mogli di più alto rango che c'era un limite anche al potere di cui una donna poteva disporre per proteggere se stessa, i suoi figli, o il suo patrimonio, e certamente influenzavano il modo in cui una moglie poteva interagire con il proprio marito in caso di disaccordo. Tuttavia, raccontare una storia che sopravvaluti gli aspetti oppressivi e restrittivi della condizione di moglie all'interno della nobiltà inglese del tardo medioevo e della prima età moderna sarebbe sottovalutare sia la dipendenza degli uomini dalle proprie mogli nella gestione della famiglia e del patrimonio familiare, sia la capacità delle donne di sfruttare questo bisogno, nel rapporto personale con i propri mariti, per trarne un vantaggio. Da un punto di vista femminista, ignorare la capacità di azione delle donne è inaccettabile quanto ignorare la loro oppressione da parte delle istituzioni. La sfida per lo storico delle donne è raccontare una storia che comprenda entrambe queste dimensioni del passato.

Il matrimonio come professione: la moglie del pastore evangelico

di *Luise Schorn-Schütte*

I. *Il problema*

Che la riforma abbia rivalutato la posizione della donna o meglio ne abbia migliorato la condizione è un tratto d'identità confessionale che la storiografia protestante ha acquisito fin dalla fine del XIX secolo[1]. Sulla base della rinnovata intensità che le ricerche sul ruolo della donna nella società della prima età moderna hanno nel frattempo conosciuto, questa tesi viene ora messa in discussione non soltanto da parte della storiografia cattolica, bensì anche da numerose ricerche sulla 'storia di genere' della prima età moderna[2]. Alla tesi tradizionale queste ricerche contrappongono un quadro di progressiva identificazione delle donne con il ruolo di moglie e di madre, attraverso un processo di assimilazione del vissuto religioso specificamente femminile a quello maschile – nella sfera del protestantesimo – e/o un quadro

Traduzione di Mario Zanucchi

[1] Cfr. W. KAWERAU, *Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des sechzehnten Jahrhunderts* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 39), Halle 1892; H. WERDERMANN, *Die deutsche evangelische Pfarrfrau*, Witten 1935; cfr. per un'ulteriore bibliografia sulla figura della *Pfarrfrau* anche il precedente studio di M. KÖHLER, *Über die soziale Bedeutung des protestantischen Pfarrhauses in Deutschland*, Diss. phil. 1952. Una breve sintesi sullo stato della ricerca la offre l'articolo *Frau in der Neuzeit*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 11, Berlin - New York 1983, pp. 443-467.

[2] A questo riguardo cfr. tra l'altro anche il lavoro di L. ROPER, *Das fromme Haus*, Frankfurt a.M. 1995; inoltre M. WIESNER, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge 1993.

di crescente autonomia delle donne – nel sistema sociale del cattolicesimo – che sarebbe stato caratterizzato dalla possibilità di scelta tra la vita monacale e quella familiare e avrebbe così salvaguardato in ambito cattolico una forma di religiosità tipicamente femminile[3].

La nuova figura sociale della moglie del pastore evangelico (*Pfarrfrau*), che può essere caratterizzata come una legittima e pressoché irrinunciabile compagna del pastore e che, insieme alla parimenti legittima famiglia parrocchiale, stabilisce un rapporto di vicinanza tra la Chiesa e il mondo, tra il pastore e la comunità dei fedeli, permette di verificare la validità delle due interpretazioni sopra citate. Entrambe ipotizzano infatti l'esistenza di spazi femminili pragmatico-esperienziali confessionalmente determinati, sui quali la Riforma avrebbe avuto effetti diversi. Una tale ipotesi di sostanziali peculiarità delle singole confessioni è chiaramente confutata dai risultati della ricerca più recente[4]. Qui di seguito si tratterà piuttosto, in conformità al tema del convegno, di descrivere lo spazio pragmatico-esperienziale tipico della moglie del pastore evangelico nei suoi caratteri di novità. Tale analisi avrà sullo sfondo la nuova formulazione della dottrina sociale protestante come riscoperta della dottrina dei tre ceti[5].

[3] Cfr. A. CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt*, Mainz 1991; anche il saggio di N. ZEMON DAVIS, *Städtische Frauen und religiöser Wandel*, in N. ZEMON DAVIS (ed), *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*, Frankfurt a.M. 1986, pp. 75-105; per il confronto su questa tesi L. SCHORN-SCHÜTTE, *'Gefährtin' und 'Mitregentin'. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit*, in H. WUNDER - C. VANJA (edd), *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1991, pp. 109-154; inoltre il capitolo «Ehe und Familie, Ganzes Haus», in H. WUNDER - C. VANJA (edd), *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 62), Gütersloh 1996, pp. 287-330.

[4] Cfr. a questo proposito il saggio di W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung?*, in «Zeitschrift für historische Forschung», X, 1983, pp. 257-277, e di L. SCHORN-SCHÜTTE, *'Gefährtin' und 'Mitregentin'*, cit.

[5] Cfr. a questo riguardo il recente saggio di L. SCHORN-SCHÜTTE, *Die Drei-Stände-Lehre im reformatorischen Umbruch*, in B. MOELLER (ed), *Die*

Anche nel protestantesimo infatti – questa la tesi – attraverso l'ufficio della *Pfarrfrau*, e attraverso l'idea del 'matrimonio come professione', si sviluppò una dimensione esistenziale e religiosa specificamente femminile, la quale nasceva dalla concezione che servire Iddio fosse possibile in ugual misura in ogni ceto o condizione. Ne risultò una rivalutazione del matrimonio, che non si configurava più come un ripiego, bensì come unica forma di vita possibile per i cristiani. Questo mutamento assiologico comportò al tempo stesso la rivalutazione del matrimonio del pastore: la *Pfarrfrau* divenne un ideale del protestantesimo. Nonostante questa nuova figura fosse sempre definita da e correlata all'ufficio del pastore, la sua indipendenza sociale e religiosa è innegabile. Resta da chiarire se la complementarità dei due membri della coppia pastorale nella direzione della casa determinò un'assimilazione dello spazio esistenziale ed esperienziale femminile a quello maschile oppure se la donna riuscì ad esprimere nel suo 'ufficio' una propria specificità.

Le seguenti considerazioni si articoleranno di conseguenza in due parti. In una prima parte verrà delineata, con l'aiuto di due esempi, l'immagine ideale del ruolo della *Pfarrfrau*, nella sua veste di 'madre di famiglia' sul finire del XVI secolo. L'ideale verrà poi confrontato con la realtà dell'ufficio: a questo è dedicata la seconda parte della relazione, che analizzerà il profilo sociale e professionale della *Pfarrfrau* come spazio al contempo pragmatico ed esperienziale tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII. Strumenti interpretativi di tipo storico-strutturale saranno quindi associati a modalità di analisi sociologiche, presupponendo un inserimento dell'orizzonte esperienziale individuale e collettivo nel contesto storico-sociale di genesi del sapere culturale[6]. In

frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 199), Gütersloh 1998, pp. 435-461.

[6] Per questo approccio metodico cfr. tra gli altri T. LUCKMANN - P.L. BERGER, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. 1996[5], in particolare pp. 139 s., così come, sul dibattito contemporaneo nella storiografia, T. MERGEL - T. WELSKOPP, *Geschichtswissenschaft und*

questo senso sono le esperienze a determinare l'agire o meglio, considerato il loro significato individuale, a indirizzarlo; in casi fortunati possono aiutare a colmare la frattura tra le strutture 'oggettive' e il significato 'soggettivo'[7].

II. *L'ideale: «Compagna, coadiutrice e serva della Parola»*[8]

La rivalutazione del matrimonio e, conseguentemente, del ruolo della donna tramite Lutero anche se perse d'importanza alla fine del XVI secolo, rimase tuttavia efficace nel luteranesimo ortodosso nell'ambito della rinnovata dottrina dei tre ceti: la rivendicazione di autorità da parte della famiglia traeva la sua legittimazione non solamente dal ruolo paterno, bensì dal ruolo parentale, interessando insieme il padre e la madre. La dottrina protestante non sviluppò una concezione autoritaria del matrimonio. Prove evidenti in questo senso le forniscono i numerosi *specula* coniugali, dei quali diamo qui di seguito due esempi. Si tratta da un lato dello specchio coniugale e domestico redatto dal teologo sassone Nikolaus Selneccer (1530-1592), nativo del Braunschweig-Wolfenbüttel, che fu pubblicato pochi anni dopo la sua morte nell'anno 1600. L'altro esempio è rappresentato dall'opera *De coniugio* (Del matrimonio) del teologo dell'Assia Balthasar Mentzer (1565-1627), che apparve nel 1612 e fu redatta, in netta contrapposizione con la dottrina coniugale cattolica, per i pastori luterani del langraviato di Hessen-Darmstadt. Entrambi gli specchi coniugali conobbero una diffusione

Gesellschaftstheorie, in T. MERGEL - T. WELSKOPP (edd), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft*, München 1997, pp. 9-35. Un riassunto delle tradizioni storiografiche lo offre il saggio di L. SCHORN-SCHÜTTE, *Ideen-, Geistes-, Kulturgeschichte*, in H.J. GOERTZ (ed), *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek 1998, pp. 489-515.

[7] In questo senso O.G. OEXLE, *Geschichte als historische Kulturwissenschaft*, in W. HARDTWIG - H.-U. WEHLER (edd), *Kulturgeschichte heute*, Göttingen 1997, pp. 14-40.

[8] Le seguenti argomentazioni sono tratte da L. SCHORN-SCHÜTTE, *'Gefährtin' und 'Mitregentin'*, cit., con esatti riferimenti alle fonti, così come la sintesi *'Gefährtin' und 'Mitregentin'*, in *Frauen mischen sich ein. Wittenberger Sonntagsvorlesungen 1995*, Wittenberg 1995, pp. 8-23.

molto vasta. Lo scritto di Selneccer acquista inoltre una rilevanza particolare, perché costituisce uno 'specchio coniugale del pastore', essendo stato redatto in occasione delle nozze della figlia del teologo con un pastore. La concezione del matrimonio espressa in entrambi gli specchi è essenzialmente rappresentata dall'amore vicendevole (*gegenlieb*) tra l'uomo e la donna. Quest'ultima non rivendica una posizione di preminenza sul marito, in quanto ne è l'assistente, ma non risulta d'altro canto nemmeno relegata al ruolo di ancella. Il suo ruolo è piuttosto quello di una 'compagna di vita' (*eine gefertin des lebens*). Selneccer e Mentzer, al pari della totalità dei teologi protestanti a partire da Lutero, sottolineano naturalmente che la donna deve essere sottomessa all'uomo. Tale prescrizione però è valida solo a condizione che le richieste del marito siano in armonia con Cristo e con la sua Parola. Di conseguenza non si configura un obbligo di totale obbedienza da parte della donna, e questo per due ordini di motivi: da un lato è riconosciuto alla donna un diritto alla disobbedienza – analogo a quello della comunità cristiana nei confronti di un'autorità non cristiana –, d'altro lato anche le donne sono considerate eredi della grazia della vita.

Quest'immagine della donna come compagna e coerede della grazia trova la sua conferma nella caratterizzazione dei ruoli del padre e della madre di famiglia, così come della funzione parentale. Decisiva si rivela costantemente la comune responsabilità nell'educazione dei figli e nella conduzione della casa. In questa comunione risiede l'essenza del ruolo parentale, parificato alla funzione della Chiesa e dell'autorità civile nell'obbligo di assistenza e nel diritto di punizione:

«Perché Dio ha creato la verga e l'ha messa nelle mani dei genitori, così come ha investito l'autorità secolare della spada e la Chiesa del bando, affinché sia posto freno alla malvagità e siano preservati il decoro, la pace e l'obbedienza»[9].

[9] «Denn Gott hat die Ruthe geschaffen und sie den Eltern in die Hende gegeben, wie Er das Schwerd der Obrigkeit und den Bann der Kirche befohlen hat, damit die Bosheit gesteuert, und eusserliche Zucht, Friede, Gehorsam erhalten werden».

L'ordine dei tre ceti, che qui si delinea come il fondamento della società protestante del tardo XVI e del XVII secolo, inscrive mogli e madri nello *status oeconomicus*, al quale appartengono in qualità di membri responsabili. Tutti e tre i ceti godono di autorità, come chiarisce il riferimento al diritto di punizione. L'accento sulla conduzione comune della casa da parte di entrambe le figure parentali conferma la compartecipazione della madre a questa potestà, caratterizzandola come co-reggente della casa.

La finalità politica dello *status oeconomicus* era costituita dalla partecipazione alla vita pubblica e politica. «Finis politicus conjugii in vita publica spectatur in gerendis officiis quibus Respublica conservatur». Considerato però che le donne non erano normalmente ammesse agli affari pubblici, che si svolgevano al di fuori dell'ambito domestico, la partecipazione femminile alla sfera pubblica doveva esplicarsi indirettamente – così sostiene ad esempio Mentzer – attraverso il mantenimento dell'ordine interno dello *status oeconomicus*, ovvero sulla base della responsabilità personale della donna nell'economia della casa. Il presupposto era costituito da un'esistenza ispirata alle cosiddette 'virtù economiche', quali l'ordine, l'operosità e la parsimonia. Intimamente connessa a queste virtù era la finalità spirituale del matrimonio, che padre e madre dovevano soddisfare equiparati nei diritti: la realizzazione della micro-comunità cristiana tramite una vita esemplare e l'educazione dei figli. Tali virtù cristiane s'intrecciavano quindi intimamente con quelle economiche.

La figura della donna di casa cristiana delineata da Selneccer e da Mentzer non coincide completamente con l'immagine ideale della *Pfarrfrau*. Quest'ultima è caratterizzata infatti, oltre che dalle qualità già ricordate, anche dal servizio della Parola. Non ci si riferisce qui solamente alla particolare esemplarità che doveva contraddistinguerla nell'adempimento della finalità spirituale del matrimonio, ma anche di una cooperazione nell'ambito della comunità ecclesiale (*Gemeinde*), che era indicativa dell'adempimento anche politico del legame coniugale. In questo modo la *Pfarrfrau* si spingeva, anche se

in misura contenuta, al di fuori del nucleo economico familiare. Mentzer e Selneccer si rifecero *de facto* a un ideale già formulato dai riformatori della prima generazione negli anni venti e trenta del XVI secolo. Nel 1524 il riformatore basilese Wolfgang Capito, ad esempio, scrisse a Ulrich Zwingli a Zurigo, congratulandosi per il suo matrimonio:

«Ti auguro di cuore che la tua sposa, sorella fedele, cresca ogni giorno nella conoscenza di Cristo. Attraverso il legame contratto con te, ella ha stretto in un certo senso un rapporto coniugale con Cristo. Anch'ella è divenuta una serva della Parola, come assistente di un tale apostolo»[10].

E il riformatore Martin Bucer di Strasburgo nella sua richiesta di matrimonio, della quale si fece portavoce per conto di Capitone nel 1524, usò la formula che serve Cristo anche colei, che «gli presta aiuto [a Capitone] nel suo ufficio»[11]. La moglie del riformatore strasburghese Matthias Zell, Katharina, si definì nel 1557 «madre della Chiesa» (*Kirchenmutter*), un vanto del pulpito e delle scuole.

Sulla base di questa caratterizzazione la *Pfarrfrau* acquisì effettivamente il carattere di una 'figura guida', le cui peculiarità plasmarono per lungo tempo l'ideale della moglie e della madre di famiglia. Questo ideale si cristallizzò presto negli ordinamenti ecclesiastici riformati. Una richiesta di esemplarità per la *Pfarrfrau* venne formulata nell'ordinamento dell'Assia del 1537, e così anche nell'ordinamento dell'Anhalt del 1549[12]. Come si configurava però la situazione reale, e

[10] «Herzlich wünsche ich Dir, daß deine Gattin, die treu bewährte Schwester, in der Erkenntnis Christi täglich wachse. Sie ist durch die Verbindung mit dir gewissermaßen mit Christo in ein eheliches Verhältnis getreten. Sie ist eine Mit-Dienerin des Wortes, als Gehilfin eines solchen Apostels».

[11] «Im in seinem dienst hilf thete».

[12] Per quanto riguarda l'ordinamento dell'Assia: «Im fall aber, daß offentliche erkante laster von eines pfarherns hausfrauen bei seiner gemein ausfundig, sollen solichs die pfarkinder in oban gezeigter maße ihrem superintendenten zu erkennen geben, wilcher solch furter den andern visitatoribus ader den conservatoribus vermelden sollen, alsdann sol man verfügen, daß solche fraue zimlicher maße gezüchtiget werde» (nel caso

come vivevano le stesse *Pfarrfrauen* il loro ruolo? Quali requisiti di natura sociale, culturale e religiosa possedevano le *Pfarrfrauen* della prima generazione per soddisfare le aspettative concepite nei loro confronti, e come vennero vissute tali aspettative dalle interessate stesse? Quali cambiamenti e quali trasformazioni si possono rilevare nell'ambito del progressivo consolidamento sociale e mentale delle nuove famiglie di pastori protestanti, quali furono gli spazi religiosi di pertinenza della *Pfarrfrau*?

III. *La realtà: il profilo socio-professionale, gli spazi pragmatico-esperienziali delle mogli dei pastori evangelici*

1. Provenienza sociale

La rilevanza delle *Pfarrfrauen* per lo sviluppo del nuovo gruppo sociale costituito dai pastori protestanti (*Pfarrerschaft*) non può essere sottolineata a sufficienza: da loro dipendeva infatti il rango sociale del pastore stesso come nuova figura religiosa prominente. L'esordio, segnato dal matrimonio di Lutero con la ex suora Katharina von Bora, fu comunque tutt'altro che tipico per il contesto contemporaneo. Le *Pfarrfrauen* provenivano per lo più dalla borghesia; la prima generazione, dagli anni trenta agli anni sessanta del XVI secolo, conobbe però anche *Pfarrfrauen* di origini contadine. Il piccolo gruppo dei principali teologi protestanti della

però, che la moglie di un pastore venga accusata da parte della sua comunità di vizi pubblicamente riconosciuti, tali fedeli ne dovranno informare il loro sovrintendente, il quale ne dovrà a sua volta dare notizia agli altri *visitatoribus* o ai *conservatoribus*, successivamente si dovrà dare disposizione, che tale donna venga sufficientemente rieducata); E. SEHLING (ed), *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, VIII/1: *Hessen*, Tübingen 1965, p. 94; per l'ordinamento dell'*Anhalt* cfr. la richiesta secondo la quale «ihre [der Pfarrer] weiber hirinnen uberflus meiden, und sich allerseits erzeigen, denen ziemet und ihre gottseligkeit beweisen sollen durch guete werk» (le loro mogli secondo il nostro ordinamento evitano il lusso e devono comportarsi convenientemente e dimostrare la loro devozione con buone opere), E. SEHLING (ed), *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, II/2: *Sachsen und Thüringen nebst angrenzender Gebiete*, ristampa Aalen 1970, p. 551.

prima generazione, che aveva un livello culturale corrispondente alla sua funzione guida, si sposò con donne provenienti dal patriziato cittadino, dall'artigianato abbiente o dalla piccola nobiltà. Soprattutto nelle campagne la maggioranza delle mogli dei pastori proveniva però – nella misura in cui la scarsità delle fonti consente affermazioni di carattere generale – da famiglie di contadini poveri. Solo sul finire del XVI secolo il radicamento della nuova confessione divenne tale da indurre la borghesia cittadina nel suo insieme ad aprirsi verso il nuovo gruppo sociale. Di contro, la nobiltà si tirò indietro e si chiuse. Se da un lato questo sviluppo contraddiceva le aspettative della prima generazione di riformatori, d'altro lato corrispondeva bene al carattere del nuovo ufficio pastorale, che né assolveva funzioni primarie di approvvigionamento né permetteva la partecipazione alle decisioni politiche.

I tre gruppi, dai quali già alla fine del XVI secolo proveniva la maggioranza delle *Pfarrfrauen*, continuarono a rappresentare la base sociale del loro reclutamento anche nel XVII e nel XVIII secolo. Ciò comporta una necessaria differenziazione dell'immagine di una famiglia pastorale quasi autogena. Se da un lato è riscontrabile, sulla base di studi di casi, un netto aumento delle *Pfarrfrauen* provenienti da famiglie di pastori, la loro quota percentuale rimase d'altro lato un terzo del totale. La maggioranza delle *Pfarrfrauen* non proveniva quindi da famiglie di pastori, bensì dalla borghesia territoriale dei sindaci, dei funzionari, dei cancellieri, ecc. Questa borghesia, che godeva di una formazione giuridica, divenne la colonna portante di un notabilato borghese sempre più chiuso, nel quale fu integrata la figura del pastore. A questo contribuirono decisamente la consorte, così come i figli e le figlie che s'inserirono in quel gruppo sociale.

2. Educazione e istruzione

La provenienza sociale della maggioranza delle *Pfarrfrauen* dalla borghesia territoriale, la cui rilevanza crebbe costantemente a partire dal XVII secolo, fu anche all'origine dell'in-

tima connessione delle virtù economiche, sviluppatesi dalla fine del XVI secolo, con le virtù richieste alla moglie cristiana di un pastore. Questa concatenazione non fu affatto specificamente protestante: rappresentò infatti un tratto caratterizzante tutte le confessioni. Nell'ambito del protestantesimo il compito della sua realizzazione esemplare ricadde sulla casa pastorale e sulla moglie del pastore. Tra ideale e realtà si registra peraltro una divaricazione, che interessò soprattutto la realtà delle campagne fino al XVII secolo. Raramente infatti le mogli dei pastori di campagna corrispondevano – a causa della loro provenienza sociale – alle aspettative ideali; da qui la necessità di un reiterato richiamo all'esemplarità negli ordinamenti ecclesiastici. Le autorità religiose e secolari furono quindi impegnate in misura crescente nell'elaborazione di un realistico progetto di formazione delle potenziali *Pfarrfrauen*. Dalla fine del XVI secolo le fonti attestano *de facto* un modello comune di formazione per le mogli dei pastori, che pare comprendesse come requisiti quasi ovvi leggere, scrivere e far di conto. Uno sguardo alle *vitae* delle *Pfarrfrauen*, quali risultano dalle omelie funebri del tardo XVI e del XVII secolo, mostra come un'"educazione cristiana' da parte del padre e l'avviamento alla conduzione della casa da parte della madre caratterizzassero la seconda generazione di *Pfarrfrauen*, nate negli anni cinquanta e sessanta del XVI secolo. Questa duplice istruzione impartita alle *Pfarrfrauen* rimase paradigmatica fino alla fine del XVIII secolo. Si deve quindi constatare un successo nell'opera formativa, che conobbe un primo apogeo già nel periodo precedente la Guerra dei trent'anni e un secondo apice alla metà del XVIII secolo. Le *Pfarrfrauen* che provenivano da una famiglia pastorale ricevevano regolarmente un'istruzione nella dottrina cristiana e nella conduzione domestica da parte del padre e della madre. Nel caso di un tenore di vita elevato anche nelle case pastorali veniva assunto un 'precettore' per le figlie. D'altro canto sorprende constatare che le figlie dei pastori solamente di rado frequentavano scuole pubbliche. A partire dalla metà del XVII secolo le competenze nella gestione della casa furono trasmesse e accresciute grazie a soggiorni in casa di amici o di parenti. Inoltre, a partire da

questo momento, le figlie provenienti da famiglie pastorali e da altre famiglie benestanti frequentano centri di formazione istituzionalizzati per l'acquisizione di competenze nell'amministrazione della casa. In conclusione si deve notare come le precarie condizioni in cui versava l'istruzione nel XVI secolo furono eliminate a partire dal XVII secolo attraverso il coerente coinvolgimento delle figlie dei pastori nell'opera educativa condotta dal padre e dalla madre. A questo riguardo le famiglie pastorali di questo periodo si differenziano dalle famiglie di funzionari, militari e mercanti, nelle quali alle figlie non veniva generalmente impartita alcuna formazione di tipo intellettuale e spirituale.

3. Il matrimonio - La famiglia - 'L'intera casa'

Nella società protestante della prima età moderna la maggioranza della popolazione era sposata; nel caso del clero evangelico lo stato matrimoniale era ancora più ovvio. Il comportamento matrimoniale e generativo dei pastori si differenziò rapidamente non solamente dal comportamento medio della popolazione delle campagne, ma anche da quello delle città. Allo stesso modo vi erano differenze rispetto alla nobiltà. L'età in cui si contraeva matrimonio e il numero dei figli erano i dati che corrispondevano in maggior misura a quelli della borghesia impiegatizia; in questo ambito la casa pastorale pare avesse acquistato una rilevanza paradigmatica.

Il confronto con la nobiltà e con la borghesia (cittadina) mostra come l'età in cui i pastori contraevano matrimonio fosse più avanzata rispetto a quella dei funzionari e dei nobili. Anche le mogli dei pastori non si sposavano in così giovane età come le mogli dei funzionari e le nobildonne. Un motivo determinante per spiegare le differenze di età tra il pastore e sua moglie, che risultano crescenti tra il XVI e il XVIII secolo (nel XVII secolo: lui 27 anni, lei 25; nel XVIII secolo: lui 31 anni, lei 23-24), è costituito dalla relativamente tarda assunzione dell'ufficio pastorale da parte del sacerdote evangelico. Questa si posticipò a seguito di una

dilatazione del periodo di formazione da un lato, e del numero crescente dei candidati dall'altro; entrambi gli sviluppi culminarono alla fine del XVIII secolo. Solamente l'assunzione dell'ufficio pastorale però forniva la base materiale per la formazione di una famiglia; in questo il sacerdozio non si differenziava da altre funzioni, che parimenti presupponevano uno studio. Un ulteriore motivo in grado di spiegare la giovane età delle *Pfarrfrauen* rispetto ai loro mariti è da ricercare nel fatto che i religiosi in caso di secondo matrimonio sceglievano di rado donne che avessero superato il trentesimo anno di età. Frequenti erano i casi in cui un confratello più giovane sposava la figlia del confratello più anziano e dopo la morte di questi ne prendeva il posto. La carica pastorale era considerata come una fonte di reddito, cosa che rispondeva alla mentalità prebendatica dell'epoca anteriore alla Riforma, ed era estremamente diffusa anche in altre sfere funzionali della società della prima età moderna.

Che la casa del pastore evangelico fosse caratterizzata da un numero di figli particolarmente elevato è un *topos* che corrisponde alla realtà. Secondo l'accezione cristiana del matrimonio, che vedeva nei figli un dono divino e identificava nell'educazione della prole la finalità spirituale del matrimonio, le gravidanze, di regola numerose, cui andavano incontro le *Pfarrfrauen* erano considerate come il loro compito esistenziale. In questo la *Pfarrfrau* si differenziava dalla media delle mogli e madri protestanti, ma non dalla nobiltà. Le famiglie pastorali erano di conseguenza piuttosto numerose: per la casa pastorale protestante è congetturabile una media di quattro-cinque figli che raggiungevano l'età adulta. Questo vale sia per l'*élite* ecclesiastica così come per i 'semplici' pastori di campagna.

Membri della casa pastorale non erano solamente i genitori ed i loro figli: accanto alla servitù, costituita da almeno due persone, vi vivevano figli e figlie provenienti da altre famiglie pastorali che erano temporaneamente ospitati per finalità formative oppure come parenti bisognosi; potevano inoltre ricevervi ospitalità i genitori della coppia pastorale non più autosufficienti. Tutti facevano parte della 'casa', quell'unità

giuridico-economica che la dottrina dei tre ceti riconduceva allo *status oeconomicus*. La casa pastorale evangelica simboleggiò quest'unità ancorata nell'ordine sociale della prima età moderna fino alla fine del XVIII secolo. Questa funzione non venne intaccata nemmeno con l'incipiente separazione del luogo di lavoro dal domicilio, che si delineò dalla metà del XVIII secolo nella forma di una riduzione dell'intera casa a luogo della 'famiglia'. Diviene così visibile una dimensione 'tradizionale' della casa pastorale, che si rivela tale però solo sullo sfondo del processo di trasformazione che interessa la fine del XVIII secolo. Infatti la comunanza di funzioni di padre e madre nella casa pastorale protestante possedeva, a partire dalla fine del XVI secolo, un carattere innovativo.

Le esperienze delle *Pfarrfrauen* coinvolte in questo processo di trasformazione sono raramente documentate dalle fonti; le tesi degli storici hanno quindi solamente lo *status* di approcci ipotetici. La tesi esposta nelle analisi più recenti circa i «mondi separati» di «partners diseguali»[13] nella casa pastorale appare – alla luce della molteplicità dei compiti caratterizzanti l'ufficio delle *Pfarrfrauen* qui sopra delineata – poco plausibile. L'innegabile divario di età spesso riscontrabile tra i coniugi della coppia pastorale non costituisce una prova sufficientemente valida, perché anche una giovane *Pfarrfrau* poteva adempiere ai compiti relativi alla conduzione della casa, all'educazione della numerosa prole, alla direzione della servitù, in breve: attendere al suo ufficio esemplarmente, vale a dire d'intesa con il coniuge. Non tutti i pastori in età più avanzata delle loro mogli s'ingerivano negli *interna* della conduzione domestica. Al contrario, dato che i religiosi dovevano prendere sul serio il loro ufficio, di cui stava delineandosi il carattere professionale, ed erano sempre più

[13] Cfr. J. WAHL, *Lebensläufe und Geschlechterräume im Pfarrhaus des 17. und 18. Jahrhunderts*, in L. SCHORN-SCHÜTTE - W. SPARN (edd), *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1997, pp. 36-55, qui pp. 46 s.

oberati con la redazione di prediche e con gli altri doveri d'ufficio, il compito della *Pfarrfrau* fu fissato anch'esso in modo più preciso, senza portare tuttavia ad una separazione delle due sfere di attività. L'omelia funebre per la *Pfarrfrau* Anna Maria Schlotterbeck, tenuta dal diacono Martin Hockius a Tubinga nel 1624[14], lo testimonia molto chiaramente, in quanto l'ufficio della donna di casa viene qui equiparato allo *status oeconomicus*, al terzo ceto, al quale la dottrina sociale protestante contemporanea attribuisce la stessa importanza riconosciuta al ceto del clero e al potere secolare:

«Quando una donna credente muore durante le doglie / è come se venisse insidiato / e rapito dalla morte un insegnante oppure un servitore della Chiesa sul pulpito durante una predica / un'autorità nel municipio durante l'esercizio del governo / un artigiano nella sua officina durante il suo lavoro»[15].

La reciprocità del compito conferma la funzione parentale del matrimonio pastorale sia in casa che nei confronti della comunità. Ma il carattere funzionale dello sposalizio ristretto all'ufficio pastorale non escludeva affatto l'inclinazione reciproca. In questo modo si realizzava l'ideale protestante della società coniugale: di pertinenza della comunità coniugale non erano solo i problemi relativi alla conduzione pratica della casa e all'educazione dei figli, bensì anche l'importante questione della credibilità individuale del pastore come padre spirituale. È indicativa in questo senso la franca discussione che si sviluppò fra i coniugi Fabronius, in Assia, agli inizi del XVII secolo, a proposito dell'opportunità o meno che il marito assumesse l'ufficio di predicatore di corte. Ecco l'esplicito consiglio della moglie:

[14] *Ibidem*.

[15] «... wann ein glaubiges Weib in den Kindsnöten dahin stirbt/ so ist es eben/ als wann ein Lehrer oder Kirchendiender auff der Cantzel mitten unter der Predigt/ ein Obrigkeit auff dem Rhathauß unter der Regierung / ein Handwercksmann in seiner Werckstatt mitten in seiner arbeit würdt mit dem Tod angegrieffen / und auß der Welt hinweg geraffet». Cfr. L. SCHORN-SCHÜTTE, *Evangelische Geistlichkeit*, cit., p. 313 e nota 161.

«Vogliate riflettere ancora sulla questione, e non lasciatevi tentare eccessivamente dalla prospettiva della corte; ... vogliate piuttosto perseverare pazientemente in questo vostro lavoro e in questa comunità»[16].

Affinché l'armonia della coppia pastorale si realizzasse sia all'interno della famiglia che nell'ambito della comunità, i criteri che presiedevano al matrimonio dei giovani teologi vennero formulati in modo secco e pragmatico. Il matrimonio doveva 'garantire' innanzitutto una determinata 'condizione' sociale della famiglia. Lo conferma il pressante ammonimento della vedova del pastore Breidenbach a suo figlio, un giovane teologo, che nel 1760 insisteva in un matrimonio d'amore:

«Stai attento a non renderti infelice: la tua felicità o la tua infelicità terrena dipende da un matrimonio non ben riuscito ... Esamina il tuo cuore, e chiediti se pensi veramente di vivere con questa persona»[17].

In un matrimonio concepito come comunione i figli erano ritenuti un dono di Dio. La loro educazione costituiva un compito comune dei genitori. Questa rivalutazione dell'infanzia contrappone la casa pastorale alla maggioranza delle famiglie contadine, per le quali i figlioli rappresentavano principalmente forza lavoro; in caso di emergenza aveva la precedenza la salvaguardia del bestiame. La scarsità delle fonti ci consente di tratteggiare solamente le linee generali del rapporto tra i genitori e i figli; ma già all'inizio del XVII secolo ci sono testimonianze da un lato di una preoccupazione emotivamente molto spiccata della madre e del padre per il benessere dei loro figli, dall'altro lato di un'inclinazione affettiva di figli dei pastori verso i loro genitori. Naturalmente i genitori dovevano rappresentare dei modelli severi, disciplinati; tale rapporto non escludeva tuttavia l'affettuo-

[16] «... ihr wollet nochmalls die sache wol zu bedencken, und euch nicht zu sehr gen hoff verlangen lassen ... sondern wollet Euch bej diesen euren beruff unddt gemeine gedulden».

[17] «Sehe wol zu das du dich nicht unglücklich machst dein zeitlich glück und unglück hengt an einer heyraht, die nicht wohlgeräht ... Examiniere dein hertz, ob du gedenkst mit dieser person zu leben». Cfr. L. SCHORN-SCHÜTTE, *Evangelische Geistlichkeit*, cit., p. 314 e nota 168.

sità. Non sarebbe corretto sottolineare solamente la componente autoritaria nella famiglia del pastore, pure improntata in senso patriarcale, perché la reciprocità di assistenza e di obbedienza implicava affetto da entrambe le parti.

4. La moglie del pastore come 'amministratrice della casa'

La casa pastorale come immagine ideale dello *status oeconomicus* rimanda alla sua integrazione nell'ordinamento economico della società della prima età moderna, l'economia agraria. Tale integrazione si realizza per gradi, dagli inizi fino al XIX secolo. Nonostante la tendenza che si delinea a partire dalla metà del XVIII secolo, in particolare nelle città, a corrispondere in contanti al pastore la sua retribuzione, la maggioranza dei pastori rimase dipendente dalle prestazioni in natura della comunità e dalla propria attività agricola. In tal modo si chiarisce il ruolo centrale della *Pfarrfrau* nella sua veste di amministratrice della casa. Notevoli capacità organizzative e manuali costituivano la premessa di un corretto e responsabile adempimento di questo ruolo. Il trattamento e la conservazione delle prestazioni in *naturalia*, e la lavorazione dell'orto, erano nelle mani della *Pfarrfrau*. E nella misura in cui la coltivazione del podere del pastore avveniva per opera della servitù, la moglie doveva guidare e sovrintendere il lavoro. Questi compiti aumenteranno in proporzione agli oneri religiosi del marito. Con il consolidarsi dell'ufficio pastorale a partire dall'inizio del XVII secolo questo tipo d'impegni crebbero costantemente; per quello che riguarda la direzione spirituale della comunità, l'impegno femminile era stato sempre rilevante.

I compiti delle *Pfarrfrauen* si differenziarono dalla città alla campagna fino alla metà del XVIII secolo. Nelle città infatti la quota di reddito pagata in contanti veniva dalle casse dei signori territoriali o dalle casse cittadine, oppure derivava da fondazioni, mentre in campagna era frutto di decime o di affittanze. La riscossione di questi affitti o decime ecclesiastiche rappresentava spesso un compito specifico delle *Pfarrfrauen*, che venivano così coinvolte anche in quegli aspetti

economici dell'ufficio pastorale che implicavano un impegno al di fuori della sfera familiare. Nelle città le cose stavano diversamente. In compenso numerose *Pfarrfrauen* cittadine prendevano parte alla vita economica, occupandosi personalmente della vendita della birra prodotta nella casa pastorale.

È chiaro che in campagna come in città la *Pfarrfrau* fungeva da vivente anello di collegamento con la vita economica comunitaria a livello quotidiano: che fosse anche coinvolta negli attriti di carattere economico con la comunità dimostra il pragmatico estendersi dei suoi compiti al di fuori dell'*internum* della casa pastorale.

5. 'L'ufficio' della *Pfarrfrau*

Il ruolo che la moglie del pastore ricopriva nell'economia familiare conferma la sua reale rilevanza per il funzionamento del 'reggimento domestico'. In quest'ambito l'ideale comunitario dell'ufficio pastorale, la parità dei ruoli tra marito e moglie, conobbe una realizzazione diretta. Ciò riguardava naturalmente anche la moglie della media e alta borghesia. Vi erano inoltre due ambiti ai quali la *Pfarrfrau* si dedicava con particolare assiduità, anche se in fondo essi rientravano fra i compiti canonici di ogni donna cristiana. Si tratta dell'assistenza ai poveri e agli ammalati, e dell'assistenza spirituale dei figli e della servitù.

Nelle omelie funebri del tardo XVI e XVII secolo, in occasione della scomparsa di mogli o figlie di pastori, ricorrono sempre, quando si tratta di fissare un criterio di valutazione delle qualità cristiane caratterizzanti la *Pfarrfrau* esemplare, tre figure bibliche. Da un lato la Sara veterotestamentaria, che come moglie di Abramo condusse una vita devota e credente, onesta e benevola verso il prossimo, fedele e sottomessa nei confronti del marito[18]. D'altro lato le sorelle

[18] Cfr. le configurazioni corrispondenti nelle omelie funebri per Elisabeth Schönfeld, Dorothea Franckenau, Elisabeth Winckelmann, Barbara Josephi,

neotestamentarie Maria e Marta dal vangelo di Luca[19], che, nell'ospitalità prestata a Gesù, si rivelarono un modello di laboriosità e operosità – virtù tipicamente femminili ed esemplificate in Marta – e di religiosità – virtù, quest'ultima, impersonificata da Maria.

Sara era considerata «die Mutter alles Gläubigen» (la madre di tutti i credenti)[20]; seguendo il suo esempio la *Pfarrfrau* doveva attendere al benessere spirituale e fisico del marito, definito parallelamente alla figura di Abramo come il padre di tutti i credenti. Le *Pfarrfrauen* dovevano inoltre occuparsi delle necessità dei membri della casa e dei forestieri[21]. A quest'ultima categoria appartenevano, come si legge ad esempio nell'omelia funebre tenuta per Elisabeth Schönfeld, moglie del sopraintendente di Hessen-Kassel Gregor Schönfeld, anche i «bisognosi e poveri», a cui ella «non ha mai mancato di donare con cuore generoso e con mano benevola»[22]. L'impegno sociale delle *Pfarrfrauen* verso i poveri e deboli, che si richiamava al modello di Sara, non caratterizza solamente quest'omelia, ma costituisce piuttosto un *topos* nell'omiletica funebre contemporanea[23]. E non lo si ritrova solamente nelle omelie funebri: negli interrogatori svoltisi alla fine del XVI secolo in concomitanza con la sospensione dall'ufficio del pastore Graßhoff di Seesen, ad esempio, emerge ripetutamente come elemento di difesa per il pastore il riferimento alla sua pia, esemplare e premurosa consorte:

Christina Vietor, Hedwig Lerchberger, Universitäts-Bibliothek Marburg (d'ora in poi UB Marburg).

[19] Cfr. le configurazioni corrispondenti nelle omelie funebri per Elisabeth Angelocrator, Maria Grynaeus, Barbara Baumann, UB Marburg.

[20] Cfr. l'omelia funebre per Elisabeth Schönfeld, UB Marburg, 1618, f. 9.

[21] UB Marburg, 1618, f. 14.

[22] «Auß freywilligem Herzen und mit milder Hand mithzuteilen, daran sie es dann auch niemahls hat mangeln lassen», UB Marburg, 1618, f. 34.

[23] Cfr. a riguardo I.A. KLOKE, *Die gesellschaftliche Situation der Frauen in der Frühen Neuzeit im Spiegel der Leichenpredigten*, in P.-J. SCHULER (ed), *Die Familie als sozialer und historischer Verband*, Sigmaringen 1988, p. 161.

«sempre da ognuno di noi fu ed è ancora oggi considerata e rispettata come una donna onesta e virtuosa, e noi del Consiglio non possiamo dire altro di lei, se non che fa onore al suo consorte Heinrich Graßhoff e al suo posto si è offerta di aiutare sempre molti bisognosi, anche malati e giovani sposi, in segreto e apertamente, venendo loro in aiuto e consolandoli con ogni sorta di doni e opere di bene»[24].

Per concludere, l'assistenza ai membri bisognosi della comunità si estendeva anche all'ambito maieutico: mogli e vedove di pastori erano attive come levatrici[25]. Questo aspetto dell'attività della *Pfarrfrau*, fino ad ora poco considerato, fu introdotto dagli ordinamenti ecclesiastici di Johannes Bugenhagen (Pomerano), di cui è noto il carattere paradigmatico per l'area tedesca settentrionale. Nell'ordinamento del Braunschweig e di Amburgo le levatrici vengono definite come le «Kirchendienerinnen» (servitrici della Chiesa)[26], ovvero come membri della comunità che si segnalano per l'assunzione di una particolare responsabilità nei confronti della comunità stessa. Analogamente era prevista un'istruzione impartita da un religioso alla puerpera nell'assistenza spirituale e, all'occorrenza, nel conferimento del battesimo *in extremis* secondo la liturgia luterana[27]. Nell'attività maieutica della *Pfarrfrau* si

[24] «... für eine erbare und tugentsame frauwe von jedermenniglich bei uns je und alle wege geachtet und gehalten wurde, auch noch gehalten wird, und wir der Radt konnen ihr in warheit auch nicht anders nachsagen, dan das sie in Ehrn Heinrichs Graßhoffs ihres Ehemans wolstände und für seiner aus bietunge je und allezeit vielen armen Leuten, auch Kranken und desgleichen jungen Eheleuten alhie, heimlich und offenbar, mit allerley gaben und wolthaten zu hulff und trost erschienen ist». Cfr. StA Wolfenbüttel, 6Alt n. 413: Vorakten: Supplication des Amtmannes und Rats zu Seesen, 16. Juli 1593, n.n.

[25] Cfr. ad esempio StA Wolfenbüttel 2 Alt, n. 11413: Gesuch der Witwe des Superintendenten Gesner, ihr Privileg als Hebamme auch auf ihre Enkelin auszudehnen (1662).

[26] E. SEHLING (ed), *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, VI/1: *Niedersachsen. Die welfischen Lande. Die Fürstentümer Wolfenbüttel und Lüneburg mit den Städten Braumschweig und Lüneburg*, Tübingen 1955, p. 359.

[27] Per questi ordinamenti dell'area linguistica tedesca è interessante il confronto con i Paesi Bassi, l'Inghilterra e la Francia nell'ambito di un'interpretazione estensiva del mutamento degli obblighi delle ostetriche come segno di una crescente secolarizzazione nell'ambito del processo di moder-

associavano l'aspetto sociale e spirituale dell'assistenza, come testimonia il diritto ad impartire il battesimo *in extremis*. Questa duplice responsabilità può essere interpretata come il tratto caratteristico dell'ufficio della *Pfarrfrau*. I numerosi riferimenti presenti nelle omelie funebri alle devozioni e alle preghiere collettive organizzate dalle *Pfarrfrauen* confermano questa tesi[28]. «Così come esorta i domestici a partecipare al servizio divino pubblico in chiesa, così condivide con loro, a casa, i devoti esercizi spirituali del mattino e della sera», si legge ad esempio nell'omelia funebre per Margarete Daetrius, moglie del sovrintendente generale di Braunschweig-Wolfenbüttel Brandanus Daetrius[29].

Le *Pfarrfrauen* dovevano quindi seguire l'esempio di Marta e di Maria: la *pietas*, la devozione ed il fervore spirituale di Maria dovevano associarsi alla laboriosità, all'accuratezza e alla previdenza di Marta: «Per contro la devozione unita alla laboriosità riempie la casa intera»[30]. È da constatare come l'influenza sull'intera vita della comunità si configurasse come una costante nella realtà delle *Pfarrfrauen*. L'attività da loro svolta aveva quindi un carattere 'pubblico', anche se in un'accezione tipica della prima età moderna. La separazione della sfera privata da quella pubblica fu infatti un processo che caratterizzò costitutivamente la storia della prima età moder-

nizzazione. A questo proposito cfr. H. SCHILLING, *Religion und Gesellschaft in der calvinistischen Republik der Vereinigten Niederlande – 'Öffentlichkeitskirche' und Sakularisation; Ehe und Hebammenwesen; Presbyterien und politische Partizipation*, in F. PETRI (ed), *Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit* (Städteforschung, A 10), Köln - Wien 1980, pp. 228-241.

[28] Attestazioni in questo senso anche nell'omelia funebre per Sybille Grützmacher (1637), Herzog August Bibliothek, LpSlg. n. 9863, e Margarethe Hackmann (1654), Herzog August Bibliothek, LpSlg. n. 8170.

[29] «Wie sie gleichfalls ihr Hausgesinde zum öffentlichen Gottesdienst in der Kirchen angehalten, also hat Sie auch mit denselben daheim ihre gottseligen Übungen Morgens und Abends ...», Herzog August Bibliothek, LpSlg. n. 8170, p. 22.

[30] «Dahingegen erfüllet die Gottseligkeit vergesellschafft mit der Arbeitsamkeit das gantze Haus», UB Marburg, Leichenpredigt auf Elisabeth Angelocrator, p. 10.

na, non fu un evento compiuto[31]. Riunendo in sé l'assistenza ecclesiastico-religiosa e quella sociale, la *Pfarrfrau* incarnò l'unità del sociale e del religioso tipica della cultura confessionale a partire dal tardo XVI secolo. «L'esonero» che secondo Schilling avrebbe sollevato le levatrici «dai doveri ecclesiastico-religiosi»[32] e che avrebbe dovuto riferirsi anche a *Pfarrfrauen* attive come ostetriche è in contrasto solo apparente con la tesi sopra espressa dell'unità del sociale e del religioso. La separazione osservabile tra gli ambiti secolare ed ecclesiastico trovava, nel caso delle *Pfarrfrauen*, la sua corrispondenza nella radicale divisione dei tre ceti. L'estensione della loro attività all'ambito dell'assistenza socio-religiosa non può venire intesa come l'"usurpazione' di una sfera di competenze a loro estranea, alla quale sarebbe stato necessario porre argine. Il campo di attività delle *Pfarrfrauen* era piuttosto legittimato da quell'etica corporativa caratterizzante la prima età moderna, della quale ci si aspettava appunto la realizzazione esemplare da parte della *Pfarrfrau* nella sua veste di madre cristiana.

Orientando il loro agire quotidiano all'associazione di assistenza sociale e spirituale anche nella seconda metà del XVII e XVIII secolo, le *Pfarrfrauen* poterono rivendicare l'esemplarità della loro condotta anche in circostanze mutate.

IV. *Conclusioni*

La breve ricognizione delle condizioni sociali e pragmatiche, che caratterizzò la vita delle *Pfarrfrauen* a partire dalla fine del XVI secolo, permette alcune precisazioni conclusive in relazione ai quesiti di partenza.

[31] Si tiene conto così dei dubbi sollevati da diversi storici (ad esempio Klaus Schreiner, o Winfried Schulze), che, contraddicendo la linea interpretativa di Otto Brunner, il quale ipotizza un'indivisa unità caratterizzante la società premoderna, sottolineano invece come non debbano essere ignorati i primi accenni di separazione della sfera pubblica e privata.

[32] H. SCHILLING, *Religion und Gesellschaft*, cit., p. 228.

1. L'inserimento nel mondo esterno e l'esigenza, o meglio l'attesa di esemplarità, costituirono fin dall'inizio i tratti dominanti della realtà della *Pfarrfrau*. Di conseguenza si originarono da un lato conflitti con l'ambiente sociale, che permisero peraltro alla *Pfarrfrau* di familiarizzarsi con le reali condizioni di vita della comunità. L'attesa dell'esemplarità conferì pienezza e concretezza di contenuto all'immagine protestante della donna e del matrimonio, che si rivelò normativa per i gruppi sociali dai quali provenivano le stesse famiglie pastorali: la media e alta borghesia al servizio dei principi in contesto territoriale e urbano. La congiunzione che si realizzò tra le virtù economiche e quelle cristiane fornisce una chiara prova a riguardo. La tensione tra la figura sociale concreta e il modello virtuoso fu naturalmente considerevole nel XVI secolo, si ripresentò ancora una volta dopo lo scoppio della Guerra dei trent'anni, per attestarsi su un livello realistico fino alla metà del XVIII secolo, dopo il definitivo consolidamento sociale della famiglia protestante. Il venir meno del carattere esemplare dell'ufficio della *Pfarrfrau*, tendenzialmente riscontrabile dalla seconda metà del XVIII secolo, rimanda alla generale trasformazione delle norme sociali alla fine dell'antico impero.

2. Nonostante tutte le gerarchie interne al protestantesimo, l'ufficio parentale legittimante l'autorità rimase il modello coniugale dalla fine del XVI fino alla metà del XVIII secolo. La comunione di madre e padre di famiglia definiva anche il ruolo della donna. La migliore realizzazione concreta di questo generico ideale della madre cristiana fu l'ufficio della *Pfarrfrau*, che all'interno della comunità fungeva inoltre da «Mitdienerin des Wortes» (ancella della Parola). La connessione di esemplarità e di attività religioso-assistenziale diede origine ad una trasformazione qualitativa, che permette di parlare di un raggio d'azione proprio della *Pfarrfrau*: l'effetto della sua attività si estendeva infatti al di là dell'*internum* della casa pastorale. Nonostante l'"ufficio' della *Pfarrfrau*, che era peculiare del protestantesimo, non permetta di parlare di uno spazio religioso specificamente femminile, la sua esistenza implicava compiti e richiedeva qualità umane che si

differenziavano rispetto a quelli del pastore. Pertanto, la tesi di un'assimilazione dell'esperienza religiosa femminile alla concezione di devozione maschile dominante nel protestantesimo deve essere relativizzata. Il tentativo di richiamare in vita, con l'aiuto di nuovi uffici, le differenze tra sacerdoti e laici avrebbe inoltre contraddetto *in toto* la concezione protestante del 'sacerdozio universale'. Nell'ambito delle rivalità confessionali la credibilità della nuova confessione potè essere meglio tutelata proprio mediante l'adempimento esemplare del ministero pastorale. Nel protestantesimo ne trassero vantaggio non solamente i padri, ma anche le madri di famiglia: la *Pfarrfrau* divenne un modello.

Diventare madre nel XVII secolo: l'esperienza di una nobile romana

di *Marina d'Amelia*

Dei molti modi in cui lo studio della maternità nell'epoca moderna può essere affrontato, uno dei più significativi e, in definitiva, dei meno conosciuti rimane quello dell'analisi dell'esperienza e della percezione femminile. Al crescente interesse per il ruolo di influenza svolto dai *networks* femminili nel determinare il destino di intere famiglie e di singoli individui e all'importanza che le linee femminili hanno avuto soprattutto nelle politiche familiari delle aristocrazie nelle società moderne[1], non ha sempre corrisposto, almeno nella storiografia italiana, un parallelo sforzo di comprensione di cosa le donne avessero da dire in proposito e in che modo affrontassero e vedessero il ruolo che erano chiamate a svolgere. Il periodo compreso approssimativamente tra l'inizio

[1] Dell'abbondante letteratura che ha permesso di riequilibrare il posto che presenze maschili e presenze femminili hanno avuto nel ciclo di vita delle famiglie e nelle loro strategie di affermazione e di ascesa, mi limiterò a ricordare i più recenti: A. MOLHO et al., *Genealogia e parentado. Memorie del potere nella Firenze tardo medievale. Il caso di Giovanni Rucellai*; C. KLAPISCH-ZUBER, *Albero genealogico e costruzione della parentela nel Rinascimento*, ambedue in «Quaderni Storici», XXXVI, 1994, pp. 365-403, pp. 405-420; G. CALVI, *Il contratto morale. Madre e figli nella Toscana Moderna*, Roma - Bari 1994; R. AGO, *Carriere e clientele nella Roma barocca*, Roma - Bari 1990; della stessa autrice, *Giochi di squadra: uomini e donne nelle famiglie nobili del XVII secolo*, in M.A. VISCEGLIA, *Signori, patrizi e cavalieri nell'eta moderna*, Roma - Bari 1992, pp. 256-264; R. AGO, *Giovani nobili nell'età dell'assolutismo: autoritarismo paterno e libertà*, in G. LEVI - J.C. SCHMITT (edd), *Storia dei giovani*, 2 voll., Roma - Bari 1994, I: *Dall'antichità all'età moderna*, pp. 375-426; I. FOSI - M.A. VISCEGLIA, *Marriage and politics at the papal court in the Sixteenth and Seventeenth centuries*, in T. DEAN - K.J.P. LOWE (edd), *Marriage in Italy, 1300-1650*, Cambridge 1998, pp. 197-224.

della Riforma e il sorgere del romanticismo – l'epoca che vide la fioritura del genere autobiografico – è relativamente carente di scritti femminili che testimoniano le funzioni svolte dalle madri nel ciclo di vita della famiglia o che rievocano le loro esperienze di maternità, se paragonato con l'abbondanza di testimonianze femminili che narrano di particolari esperienze spirituali o mistiche.

I differenziati tassi di alfabetismo, il numero crescente di donne che tra Cinquecento e Seicento sono avviate in monastero rispetto a quelle che si sposano e fanno figli, l'incoraggiamento, infine, a dar voce alla propria fede, sebbene entro precisi limiti, offerto dal cristianesimo alle religiose, possono spiegare molti aspetti di questa divaricazione ma non tutto. Gli archivi italiani sono ricchi infatti di archivi nobiliari che conservano, accanto alla memoria pubblica ed economica della famiglia, un'abbondante documentazione delle lettere e delle prese di posizione delle donne della famiglia, sia per quanto riguarda il ruolo avuto nelle relazioni familiari, sia per quanto attiene al coinvolgimento femminile nella vita patrimoniale e pubblica della famiglia. Mi avvarrò quindi di una fonte di questo tipo, utilizzando la ricca documentazione epistolare contenuta nell'archivio Spada Veralli.

Una breve introduzione sulla famiglia e sulle sue lettere nel quadro della documentazione patrimoniale e legale conservata nell'archivio fornirà un contesto per collocare le esperienze di maternità che prenderò in esame.

I Veralli e gli Spada sono espressione di quei gruppi familiari che devono la loro ascesa al collegamento con il mondo della corte e della curia romana[2]; in queste famiglie le donne

[2] Per un quadro d'insieme sulla famiglia Veralli cfr. M. D'AMELIA, *Orgoglio baronale e giustizia. Castel Viscardo alla fine del Cinquecento*, Roma 1996, in particolare pp. 21-25. Sulle origini della famiglia Spada e sul successivo radicamento a Roma di un ramo con Orazio che sposerà Maria Veralli cfr. C. CASANOVA, *Le donne come «risorsa». Le politiche matrimoniali della famiglia Spada (secc. XVI-XVIII)*, in «Memoria. Rivista di Storia delle donne», XXI, 1987, pp. 56-78; R. AGO, *Carriere e clientele*, cit., e della stessa autrice, *Maria Spada Veralli, la buona moglie*, in G. CALVI (ed), *Barocco al femminile*, Roma - Bari 1992, pp. 51-70. Sulla carriera in

hanno stretto un patto di alleanza e di complicità con gli uomini di chiesa che, pur avendo come obiettivo prioritario l'ascesa della famiglia attraverso la carriera in curia dei suoi membri, sembra aver inciso profondamente nei modelli familiari: sia conferendo alle donne notevoli margini di manovra, sia imprimendo alle relazioni tra i genitori e i figli una particolare fisionomia che sembrerebbe aver imboccato più la strada della persuasione che quella della coercizione[3]. Famiglia originaria della Romagna, gli Spada si trasferiscono a Roma ai primi del Seicento sulla scia dell'ascesa del cardinale Bernardino e del fratello Virgilio, membro della Congregazione dell'Oratorio. Sarà Orazio, sotto le ali dello zio cardinale e dopo il matrimonio con Maria Veralli ad iniziare la sua ascesa e quella dei figli presso la corte di Roma.

Gli epistolari includono la corrispondenza ufficiale, personale ed economica di molti membri della famiglia Veralli e della famiglia Spada dalla prima metà del Cinquecento alla fine del Settecento. Sebbene minoritaria, rilevante è la documentazione epistolare della donne della famiglia, rappresentate per quanto riguarda la seconda metà del Seicento dalle lettere di Maria Veralli Spada e della figlia Eugenia. Di quest'ultima, in particolare, possediamo quasi integralmente le lettere scritte alla madre dal 1656 al 1685 e un buon numero di quelle scritte al padre. A queste va aggiunta la corrispondenza che la donna ebbe, tra il 1671 e il 1679, con Ippolito Pieri, l'uomo che s'incaricò di amministrare i beni della famiglia negli anni in cui Eugenia perde la tutela dei figli a favore della suocera a causa del secondo matrimonio contratto[4]. Testimonianza preziosa quest'ultima, come dirò più avanti, sia dei modi in cui una madre può continuare di

curia di Bernardino Spada indispensabile L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, 16 voll., Roma 1931, XIII, *ad indicem*.

[3] Cfr. R. AGO, *Giovani nobili nell'età dell'assolutismo*, cit., pp. 406, 420-421.

[4] Per la corrispondenza tra Eugenia Maidalchini e Ippolito Pieri cfr. Archivio di Stato di Roma (d'ora in poi ASR), *Archivio Spada Veralli*, bb. 442, 443.

fatto ad occuparsi dei figli di primo letto dopo aver perso la tutela formale, sia della diffusione che questo tipo di doppie gestioni, secondo il termine usato da Yan Thomas, hanno nel Seicento[5].

Nell'arco di tempo documentato dalle lettere, dal 1656 al 1685, Eugenia si sposa con il marchese Domenico Maidalchini, va a vivere a Viterbo dove metterà al mondo quattro figli prima di rimanere vedova nel 1662. Assunta la tutela dei tre figli sopravvissuti rinuncerà all'opportunità di risposarsi per ben due volte, prima di accettare nel 1666, pressata dal padre, un nuovo matrimonio con il duca Girolamo Mattei. Al matrimonio con il Mattei che le impone la rinuncia alla tutela dei figli a favore della suocera, seguirà la nascita di un figlio, una nuova vedovanza ed, infine, la riconquista dei figli di primo letto sopravvissuti, attraverso una nuova tutela.

Eugenia nata nel 1639 farà in tempo, prima di morire nel 1715, ad accompagnare alla maturità i suoi figli, a diventare nonna e a svolgere quel ruolo di consigliera della nuova generazione che già era stato della madre.

Userò gli epistolari di Maria Spada e di Eugenia Maidalchini per investigare tre temi di fondo: come è vissuta a metà Seicento l'esperienza della gravidanza e della maternità all'interno di un'*élite* femminile e come queste si declinano nel ciclo di vita; il modello di comunicazione tra madre e figlia che questo scambio epistolare ci propone; ed, infine, quali aggiustamenti le diverse generazione di donne introducono rispetto all'eredità e ai modelli trasmessi dalla famiglia d'origine.

[5] Yan Thomas, come è noto, utilizza il termine di doppia gestione per qualificare un fenomeno diffuso nella Roma che vede la scissione tra la nomina di un tutore formale e l'assunzione di fatto da parte delle vedove romane dell'amministrazione del patrimonio dei figli. Cfr. Y. THOMAS, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in P. SCHMITT PANTEL (ed), *Storia delle donne. L'Antichità*, Roma - Bari 1990, in particolare pp. 157-159.

1. *Un rito di passaggio*

Definito in ogni dettaglio dal cardinale Bernardino, il matrimonio di Eugenia Spada e di Domenico Maidalchini è una conferma di quanto scritto da Renata Ago sui modelli familiari dell'aristocrazia romana, quando osserva come «l'ecclesiastico, soprattutto se ha raggiunto una posizione autorevole, è il vero capo del casato»[6]. Il matrimonio testimonia anche il rilievo che le donne hanno acquisito in nome della famiglia d'appartenenza. Le vere interlocutrici del cardinale nelle trattative matrimoniali sono infatti da un lato Olimpia Pamphili Maidalchini, zia dello sposo e influentissima cognata del defunto Innocenzo X[7], dall'altro Maria Veralli Spada. La parentela che lo sposo porta in dote grazie ad Olimpia Pamphili rappresenta un imparentamento ambitissimo per gli Spada, da poco radicatisi a Roma, per stringere ulteriori legami. Come noterà Maria Spada, Domenico Maidalchini non è solo «un bel giovane ... che mostra anco d'esser bono» ma quel che più conta è «cugino primo dei principi Pamphili, delle principesse Giustiniani e Ludovisi e zio cugino della principessa di Palestrina»[8]. Dalla loro gli Spada possono spendere l'influenza che il cardinale Bernardino e il fratello Virgilio hanno in curia e il favore dei potenti Barberini per risollevare le sorti del cardinale Francesco Maidalchini, fratello del futuro sposo di Eugenia, un giova-

[6] Cfr. R. AGO, *Giovani nobili nell'età dell'assolutismo*, cit., p. 413. Per una minuziosa ricostruzione delle varie fasi della trattativa matrimoniale condotta dal cardinale Spada cfr. ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 459. Sul ruolo svolto negli anni '30 del Seicento dal cardinale, all'epoca legato a Bologna, nei matrimoni delle nipoti come mezzo per far entrare gli Spada nel novero dell'aristocrazia senatoria bolognese si sofferma C. CASANOVA, *Le donne come «risorsa»*, cit., pp. 61-67.

[7] In mancanza di una biografia aggiornata su Olimpia Pamphili Maidalchini, cfr. L. VON PASTOR, *Storia dei Papi*, cit., 1932, XIV, 1, pp. 27-37; I. CIAMPI, *Innocenzo X Pamfili e la sua corte*, Roma 1878. Sulle lunghe trattative matrimoniali, sul ruolo svolto dal cardinale Spada e sulla parte giocata da Olimpia Pamphili e da Maria Spada cfr. ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 459.

[8] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 459, f. 227.

ne caduto presto in disgrazia, dopo avere utilizzato precocemente i favori di Innocenzo X, grazie alle pressioni di Olimpia[9].

La posizione di forza in cui si trovano i due ecclesiastici di casa Spada consentirà alla famiglia di limitare l'onere della dote per Eugenia entro i 10.000 scudi che rappresentano la dote media con cui le giovani Spada sono state accasate nella prima metà del Seicento. Del tutto marginale il ruolo che ha Orazio Spada, il padre in questo matrimonio: come efficacemente sintetizzerà Maria Spada, l'uomo si è trovato nella comoda posizione di chi «ha sposato una figlia senza scomodo alcuno»[10].

Celebrato il matrimonio a Roma inizia la vita matrimoniale di Eugenia e di Domenico: a Viterbo, in casa della suocera. Una convivenza che si presenta subito difficile, a causa dell'acutizzarsi dei dissapori economici tra madre e figlio e dei molti malumori di una suocera che vede minacciato il suo ruolo di padrona di casa dalla presenza della nuora. I dissapori tra madre e figlio sembrerebbero favorire il cemento e l'intimità tra i due giovani: non solo Eugenia diventa la confidente del marito ma anche Maria Spada acquisisce presso il genero il ruolo di prudente consigliera come testimonia lo scambio epistolare tra i due[11]. È in questo clima di tensione ma anche di complicità crescente tra moglie e marito che Eugenia resterà incinta. I dubbi su una possibile gravidanza sono precocemente comunicati alla madre, all'indomani della prima scomparsa delle mestruazioni. Il 1° ottobre 1656 la giovane scrive infatti:

«il personaggio che aveva da venire alli 25 non è ancora venuto io non so che sarrà perché sto bene solo che qualche volta mi da un poco fastidio

[9] L'appoggio degli Spada alla ricollocazione del giovane cardinale Maidalchini – al momento della nomina, nel 1647, il nipote della potente Olimpia aveva solo diciassette anni – rappresenta uno degli aspetti di questo matrimonio.

[10] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 459.

[11] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 623.

lo stomaco ... io non so che mi dire perché non ho nissuno che mi possa dir niente»[12].

Inizia così quel serrato dialogo con la madre che accompagnerà Eugenia nel corso dei nove mesi successivi e che le consentirà di affrontare le principali tappe della sua trasformazione al riparo dei consigli e delle certezze offerti da chi ha certamente in questo campo più esperienza di lei. Sia per affrontare i tanti imprevisti che possono occorrere ad un corpo gravido, sia per sbrogliarsi tra i tanti preparativi concreti per l'arrivo di un bambino: dalla culla che Eugenia vorrà simile a quella di vimini utilizzata dalla madre – diversa quindi da quelle di legno che «si cunnano da capo a piedi» in uso a Viterbo – alle camicine e alle fasce che costituiscono il corredo del neonato[13].

Tutto quello che costituirà nel tempo il bagaglio con cui la giovane farà fronte alla quotidianità e alle emergenze sembra provenirle dai consigli che la madre le invia per lettera: dalle cure da dedicare al suo corpo prima e dopo il parto – e in cui un ruolo importante svolgono, come vedremo, i ritrovati per bloccare il latte – al modo con cui affrontare lo svezzamento o le eventuali malattie dei figli. La madre sembra avere una risposta per tutto, nonché un'attenzione minuziosa per ogni sfumatura dell'esistenza della figlia: al minimo dubbio che non le venga detta la verità non esiterà ad utilizzare il genero, e soprattutto la cameriera di Eugenia, come informatori supplementari circa l'umore, lo stato di salute e le abitudini della figlia[14].

Possiamo seguire l'andamento delle nausee mattutine dai giorni in cui si presentano più insistenti e le impediscono quasi di muoversi, i blandi rimedi adottati – un «agro di

[12] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 1° ottobre 1656.

[13] Cfr. M. D'AMELIA, *La presenza delle madri nell'Italia medievale e moderna*, in M. D'AMELIA (ed), *Storia della maternità*, Roma - Bari 1997, p. 26.

[14] Un esempio di quest'informazione parallela è la lettera inviata dalla cameriera personale della Maidalchini, Camilla, a Maria Spada il 15 ottobre 1656 in ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3.

cedro» suggerito dalla madre «senza star a dir niente al medico»[15] – fino al momento in cui Eugenia comunica alla madre che il fastidio dello stomaco «è tanto poco che non ci abbado, e mi pare che se continua così sia una felicità»[16]. Più difficile far fronte allo spaesamento e al senso di solitudine che attraversa la giovane. Tra Eugenia e Pacifica Maidalchini non esiste confidenza e, nonostante i consigli della madre di appoggiarsi alla suocera, tensione e antagonismo continueranno a caratterizzare i rapporti tra le due donne anche in seguito.

Attorno alla gravidanza di Eugenia si misurano due diverse facce della cultura nobiliare del tempo: quella di Maria Spada, più urbana, sempre attenta quindi agli aspetti cerimoniali dell'evento – all'abbigliamento che la puerpera dovrà indossare allorché, nei giorni seguenti alla nascita, riceverà le visite di parenti ed amici è rivolta più di una raccomandazione – e su alcuni punti insospettatamente «moderna», come quando consiglia la figlia di lavarsi i capelli perché questa pulizia non influirà negativamente sulla gravidanza; e la cultura della suocera, Pacifica Maidalchini, non solo più legata a tabù corporali che segneranno a lungo i quadri di vita femminili, ma anche interprete di un atteggiamento mentale che vive con maggiore semplicità di abitudini la nascita e dove è soprattutto al lavoro femminile che si fa appello per la preparazione del corredo.

Proprio in questi anni la tradizionale visita alle puerpere dopo il parto sembrerebbe cambiare fisionomia: da cerimonia familiare riservata allo stretto ambito delle due famiglie, d'origine e d'acquisto della madre, in defatigante occasione mondana che vede anche le altre famiglie nobili recarsi in visita, in una progressiva dilatazione delle persone ammesse che include a pari titolo la presenza di visitatori uomini. Con i commenti espressi nelle lettere in occasione delle nascite dei nipoti, Maria Spada è un acuto testimone di questa tra-

[15] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 18 ottobre 1656.

[16] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 25 ottobre 1656.

sformazione e dei nuovi costumi che l'accompagnano. Fanno parte del nuovo scenario altre piccole innovazioni che colpiscono non meno sfavorevolmente Maria Spada: è il caso ad esempio dell'usanza di offrire un regalo in denaro alla moglie che ha appena partorito da parte dei mariti. In occasione della nascita del nipote, figlio di Bernardino e di Vittoria Patrizi, Maria Spada scrive infatti al marito: «Il marito sento che l'ha regalata di cinquanta piastre, o scudi, dicendosi che hora così si costuma»[17]. L'usanza introdotta negli anni '70 del Seicento, si trasformerà in seguito in un vero e proprio costume adottato da tutta la nobiltà romana. A differenza di quanto avviene nella Firenze quattrocentesca, dove i doni offerti alla madre per la nascita prevedono oggetti particolari fissati da antiche consuetudini[18], a Roma in quest'epoca domina una maggiore libertà di scelta, non esclusa la riutilizzazione di oggetti donati più per rispetto delle convenienze e con poco entusiasmo.

«Io subito che ebbe partorito – scrive ad esempio Maria Spada nel 1679 riferendosi a Vittoria Patrizi, moglie del primogenito Bernardino in occasione della nascita del loro primo figlio maschio – perché mi immaginavo queste dimostrazioni, per uscirmene gli diedi un certo reliquiario d'oro con una collanina simile, che mi ritrovavo; questo mi fu donato dal Signor Cardinale Rocci vivendo quando mi tenne a battesimo Lucretia b(uona) m(emoria)»[19].

Mentre Maria Spada ha in mente un contesto cerimoniale da rispettare con cura quando suggerisce alla figlia di prepararsi adeguatamente, per Eugenia prepararsi alla maternità vuol dire riuscire a padroneggiare un difficile passaggio d'identità e sapersi districare nei normali preparativi che precedono la nascita di un bambino. Ad onta delle reiterate

[17] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 618, lettera del 18 aprile 1679.

[18] Mi riferisco ovviamente ai deschi da parto oggetto dell'analisi di A. JACOBSON SCHUTTE, *«Trionfo delle donne». Tematiche di rovesciamento dei ruoli nella Firenze rinascimentale*, in «Quaderni Storici», XLIV, 1980, pp. 474-488.

[19] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 618, lettera del 12 aprile 1679. Quanto a Lucretia si tratta di una figlia di Maria ed Orazio Spada morta nel 1666.

dichiarazioni di obbedienza, Eugenia decide di volta in volta di adattare i consigli della madre alla sua situazione. Sfida la disapprovazione della suocera lavandosi i capelli ma ridimensiona le ricche giacche di velluto che la madre le consiglia di indossare dopo il parto[20].

Tra le divergenze di opinioni tra madre e figlia su cosa abbia importanza e su cosa invece può essere trascurato nel corso della gravidanza e nei rituali che precedono o seguono la nascita, emerge un altro punto di contrasto in merito al ruolo che le pratiche religiose devono svolgere nell'esistenza quotidiana di una futura madre. Man mano che si avvicina il momento del parto, Maria Spada sollecita la figlia a rivolgersi con più assiduità a Dio: un maggior impegno nelle devozioni e nelle novene unito alla celebrazione di messe di suffragio in prossimità del parto fanno così la loro comparsa nelle lettere materne. Ma mentre tutto ciò che riguarda le norme per la cura di sé e l'allestimento del corredo per il bambino trovano una pronta esecuzione da parte di Eugenia, i doveri religiosi sembrano trovare una ricezione assai più svogliata; nei mesi della gravidanza non solo non ha seguito nessuna predica quaresimale ma si è guardata bene dal dare esecuzione a quelle novene che la madre le ha caldamente raccomandate. Sollecitata di nuovo, la giovane sbrigativamente comunica alla madre che «le novene se non le farrò io, le farrò fare intanto»[21].

La ragione di tanta noncuranza sembra doversi addebitare da un lato a quel drastico ridimensionamento delle vesti con cui apparire in pubblico che Eugenia ha deciso di adottare all'inizio della sua gravidanza, dall'altro ad un atteggiamento devozionale più tiepido di quello che caratterizza lo stile familiare degli Spada a Roma. Una conferma paradigmatica della scarsa alfabetizzazione religiosa che ancora caratterizza a metà Seicento le nuove generazioni dell'aristocrazia più vicina alla curia, Eugenia la fornirà all'indomani della nasci-

[20] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 28 marzo 1657.

[21] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 28 marzo 1657.

ta del primo figlio, allorché, finiti i quaranta giorni e recatasi a messa al monastero della Madonna della Quercia – un costume adottato da tutte le neomadri di Viterbo –, dovrà confessare alla madre di non essersi comunicata, così come prescrive la tradizione[22]. Il sopraggiungere della peste a Viterbo, che impone cautele di ogni tipo e, a partire dal settembre del 1657, una vera e propria quarantena esaspererà questa situazione al punto che la stessa Eugenia nel dicembre del 1657, giunta a Capranica e in attesa di recarsi a Roma per passare il Natale con i genitori, scriverà alla madre: «andiamo a messa tutte le feste che ci pare di essere tornati cristiani»[23].

Negli anni successivi la situazione tenderà progressivamente a modificarsi. Le trepidazioni per le malattie dei figli spingeranno Eugenia, al pari di altre madri, all'impiego di olii e di acque legati alla persona di alcuni santi e di vere e proprie reliquie: da quelle legate alla persona di S. Filippo Neri, che sono entrate nel patrimonio di molte famiglie nobili romane sin dalla morte del santo, ad altre di recente acquisizione e più specifiche di Viterbo, come l'acqua con la quale è stato lavato il corpo di Santa Rosa[24].

2. *Paure, emozioni ed aspettative*

L'esperienza di gravidanza raccontata da Eugenia sembra risolversi tutta all'interno della fisiologia di una corretta alimentazione e del giusto equilibrio tra moto e immobilità. Nelle lettere non troviamo traccia alcuna delle più diffuse

[22] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 22 luglio 1657.

[23] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 22 dicembre 1657.

[24] Per alcuni esempi di olii particolari oppure di reliquie utilizzate nelle terapie cfr. ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettere del 1° settembre 1658, del 12 giugno e del 21 giugno 1661. Le testimonianze rilasciate al processo di beatificazione di S. Filippo Neri offrono numerosi esempi dell'appropriazione di reliquie da parte della nobiltà romana, cfr. in proposito *Il Primo Processo per S. Filippo Neri*, edito ed annotato da G. Incisa della Rocchetta - N. Vian, 2 voll., Città del Vaticano 1957-58.

paure che sono oggetto nel Cinque e nel Seicento di molte dispute teoriche tra i medici e i teologi: da quella di dare alla luce un bambino deforme ai possibili effetti negativi sul feto d'impressioni prodotte dall'ambiente circostante[25]. Assente anche il fenomeno delle voglie, che non compaiono mai tra i possibili comportamenti di una donna gravida; né nel caso di Eugenia, né per altre figlie, nuore o conoscenti di cui Maria Spada segue con dettagliati ragguagli il procedere della gravidanza.

Numerose sono invece le consonanze tra gli atteggiamenti di Eugenia e alcune pratiche diffuse sia nella medicina popolare sia nelle abitudini quotidiane del tempo: dall'incerto sistema di calcolo dei nove mesi basato sia sulle fasi lunari sia su un'aleatoria registrazione delle ultime mestruazioni, che porta la donna ad ogni gravidanza a prevedere con largo anticipo il momento del parto – un'incertezza che continuerà a caratterizzare le previsioni delle donne dell'aristocrazia ancora nel Settecento[26] – al gioco di scommettere sul sesso del nascituro; un'abitudine quest'ultima diffusa nella cultura popolare, almeno nelle strade e nelle piazze romane, e proibita sin dal Cinquecento con evidente inefficacia, come prova la reiterazione dei bandi nel corso del tempo[27]. Non mancano inoltre in Eugenia precisi accenni all'influsso negativo che gli anni bisestili possono avere sulle nascite[28].

L'assenza in queste lettere del minimo accenno a quelle paure e angosce che hanno lasciato abbondanti tracce in altre te-

[25] Sulle paure che agitano le donne gravide cfr. per l'Olanda H. Roodenburg, *The maternal Imagination. The fears of pregnant women in Seventeenth Century Holland*, in «Journal of Social History», XXI, 1988, pp. 701-716. Sulla letteratura in merito alle nascite mostruose cfr. O. Niccoli, *«Menstruum quasi monstrum»: parti mostruosi e tabù mestruali nel '500*, in «Quaderni Storici», XLIV, 1980, pp. 402-428; K. Park - L. Daston, *Unnatural Conceptions: the Study of Monsters in Sixteenth and Seventeenth Century France and England*, in «Past and Present», 92, 1981, pp. 20-54.

[26] Cfr. R. Trumbach, *La nascita della famiglia egualitaria*, Bologna 1982, pp. 272-273.

[27] ASR, *Bandi*, b. 35.

[28] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 23 ottobre 1660.

stimonianze femminili, dalla paura di morire ad altre collegate alla salute del futuro nascituro[29], non sembra doversi imputare a forme di censura, quanto semmai al contesto di riferimento relativamente sereno in cui Eugenia si prepara a partorire. Non dimentichiamoci che sua madre ha dato alla luce 14 figli sani, che le cognate hanno partorito varie volte e sono tutte in buona salute. Di certo le lettere testimoniano la difficoltà della giovane donna di verbalizzare le sue emozioni, come mostra un preciso accenno al suo umore al quarto mese di gravidanza:

«Io poi da non so che giorni in qua non gli saperei dire se sto meglio ho pe(g)gio di prima perché prima mi dava fastidio lo stom(m)aco, e adesso non mi vorrei mai vestire che mi par che ogni cosa mi dia fastidio e ho un manchezza che non posso star dirita, insomma non so capir che cosa mi abbia e non lo so dire»[30].

All'inizio l'interesse per i movimenti del feto sembrerebbe indotto dall'esterno, dalle domande che le vengono fatte: «la creatura per quel che mi anno detto credo di averla intesa ma non me ne fido perché mi pare di non saperlo conosciere»; al contrario le considerazioni su come si stia modificando il suo aspetto fisico le vengono spontaneamente alla penna: «il Petto me se incominciato à ingrossare, – scrive – tuttavia se ingrossa ma non me dole dello strignere»[31]. Il modo con cui Eugenia affronterà nel corso dei mesi le trasformazioni del suo corpo, in primo luogo l'ingrossamento, oscilla tra la rivendicazione di una gravidanza visibile e la ricerca di rassicurazione che il suo corpo di ragazza non sia del tutto alterato. L'ambiguità nel prendere atto delle differenze tra un prima e un dopo viene esasperata dal modo

[29] Cfr. a questo proposito S. HELLER MENDELSON, *Stuart women's diaries and occasional memoirs*, in M. PRIOR (ed), *Women in English Society 1500-1800*, London - New-York 1995, pp. 196-197; P. CRAWFORD, *The Construction and Experience of Maternity in Seventeenth-Century England*, in V. FILDES (ed), *Women as Mothers in Pre-industrial England. Essays in Memory of Dorothy McLaren*, London - New York 1990, pp. 22-23; R. TRUMBACH, *La nascita della famiglia*, cit., p. 272.

[30] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 7 febbraio 1657.

[31] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 26 novembre 1656.

differenziato con cui l'*entourage* che la circonda l'osserva e la soppesa. Il corpo gravido non sembrerebbe oggetto di alcuna censura a giudicare dalla frequenza con cui i commenti e le osservazioni che parenti e visitatori fanno sul procedere della gravidanza vengono ricordati nelle lettere[32].

Quali sono le aspettative nutrite dalla giovane Eugenia in merito al sesso del nascituro? Difficile dirlo anche se Eugenia tornerà più volte sull'argomento, attraverso precisi commenti in occasione di altre nascite oppure attraverso affermazioni esplicite che si prestano a più di una lettura. In aprile la donna commenterà la notizia della nascita di una femmina alla principessa di Palestrina in questo modo: «e io la seguiterò securo ... ma l'ho caro se sarrà maschio quanto se sarrà femmina»[33]. Alcuni giorni dopo la giovane aggiunge una specificazione che smorza la portata innovativa della prima affermazione: «a me non mi da fastidio che sia Maschio o Femmina perché credo non sarrà l'ultimo»[34]. Se da questa prima gravidanza, allarghiamo lo sguardo alle reazioni di gioia o al contrario di delusioni con cui Eugenia o le altre parenti e conoscenti degli Spada hanno accolto la nascita di un figlio, ci rendiamo conto che le aspettative sul sesso dei figli sono guidate da una duplice considerazione: il numero dei figli e l'equilibrio tra maschi e femmine. È questa duplice consapevolezza ad orientare le reazioni femminili e le lettere di Eugenia mostrano nel tempo l'avvenuta interiorizzazione di questi principi[35].

[32] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettere del 31 marzo, del 11 e del 15 aprile 1657; b. 1115, lettera del 14 luglio 1660.

[33] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 18 aprile 1657.

[34] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 21 marzo 1657.

[35] Nel 1660 Eugenia Maidalchini, in occasione della prossima nascita di un figlio alla cognata, rimarcherà il necessario equilibrio tra maschi e femmine in questo modo: «La Marchesa Astalli ha mandato [a chiamare] per la mammana e a quest'ora averà partorito e bisogneria che fosse maschio, che ne à pochi, e quando le fa femmine sò che gli dispiace assai». Nel 1661 esprimerà la convinzione che sia da preferire che il primo figlio sia maschio, ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettere del 13 ottobre 1660 e del 7 settembre 1661.

3. *La ricerca della balia*

Nel dialogo tra madre e figlia e nelle preoccupazioni che accompagnano la gravidanza, la ricerca della balia occupa un posto di primaria importanza rispetto agli altri preparativi. Nel Seicento il baliatico continua infatti a rappresentare il modo prevalente con cui l'aristocrazia alleva i figli, anche se il ferreo patto tra padre e 'balio' che presiedeva all'invio a balia del neonato nella Firenze rinascimentale non costituisce a Roma l'essenza del sistema[36]. A metà Seicento nell'aristocrazia romana la scelta della balia per i propri figli – una balia che si trasferirà in casa – è nelle mani delle donne. Come mostrano le lettere di Eugenia alla madre oppure le lettere di Maria Spada – e qui lo sguardo si allarga fino a comprendere gli interni domestici di molte altre famiglie con cui gli Spada hanno rapporti –, la scelta della balia è affidata ad un circuito femminile, che si consulta, che segue da vicino i vari «allevi» e che conosce pregi e difetti di questa o quella balia. Questo tessuto femminile finisce così per rappresentare un'agenzia occulta ma efficace per reclutare e sistemare le diverse balie, mentre gli uomini, mariti e padri, appaiono relegati in un ruolo marginale e di supporto: controllare, ad esempio, il momento in cui la balia partorirà, se questa vive in campagna in un feudo della famiglia oppure in seguito farsi tramite con il marito della donna dell'invio dei soldi pattuiti. Più che riconoscimento dell'autorità maschile, queste funzioni fanno appello, come si vede, alla maggiore mobilità che caratterizza l'esistenza degli uomini in quest'epoca.

Più voci s'intrecciano nella ricerca della balia e buona parte della parentela femminile, non escluse le monacate, sembra mettere bocca in una scelta che appare assai significativa dal

[36] A Firenze infatti è il padre che si preoccupa di scegliere la balia e di concludere l'accordo con il «balio», il marito della balia, cfr. C. KLAPISCH-ZUBER, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma - Bari 1988, in particolare p. 550. Dell'opinione che in alcuni casi le madri non fossero escluse dalla scelta della balia è invece L. HAAS, *Women and Childbearing in Medieval Florence*, in C. JORGENSEN ITNYRE (ed), *Medieval Family Roles. A Book of Essays*, New York - London 1996, p. 96.

punto di vista delle relazioni e delle suscettibilità parentali. Tra famiglia della sposa e famiglia dello sposo s'ingaggia così una sotterranea competizione su chi ha diritto all'ultima parola in proposito. Presiedono infatti alla scelta della balia non tanto o non esclusivamente i desideri della madre, che pure esprime le sue inclinazioni personali, quanto un complesso sistema che deve tener conto di più elementi: accurata armonizzazione degli equilibri familiari, rispetto delle gerarchie generazionali fino a comprendere il *placet* dei mariti. Sia della futura madre che della madre sostitutiva. E può anche accadere che a negoziazione ultimata, i mariti delle balie esercitino il loro diritto di veto. Il passaggio del baliatico da 'faccenda tra uomini' a 'faccenda tra donne' non si traduce, come si vede, in un'automatica possibilità per la madre d'imporre la sua volontà, anche se in occasione della nascita del primo figlio, si consente alla madre un margine di autonomia maggiore rispetto agli equilibri parentali e alle gerarchie generazionali.

La volontà della madre lascia, come si è detto, numerosi segni di sé in questa età. In proposito le posizioni di Eugenia sono chiare: l'allevamento del figlio deve restare un ambito di sua stretta competenza, autonomo ed indipendente dalle intromissioni e dall'influenza della suocera, inevitabili nel caso che la balia venisse scelta a Viterbo; in questo caso, la suocera potrebbe metter becco su quello che succede nella casa del figlio e della nuora «come fa adesso che vol sapere quanti passi si fanno»[37]. Le sue preferenze vanno dunque ad una balia che venga da Castel Viscardo, da una di quelle famiglie che sono solite mandare a Roma le donne per nutrire i figli degli Spada[38]. In seguito però anche la madre deve piegarsi al rispetto degli equilibri parentali. Così se nel 1657, alla fine di lunghe consultazioni, iniziate sin dal terzo

[37] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 10 gennaio 1657. Un'identica posizione d'indipendenza dal controllo della suocera verrà espressa da Eugenia Maidalchini in occasione della ricerca della balia per il terzogenito, cfr. b. 1115, lettera del 25 agosto 1660.

[38] Da Castel Viscardo, feudo degli Spada provengono infatti tutte le balie dei 14 figli di Maria Spada di cui ci è giunta memoria.

mese di gravidanza, sarà Caterina, che in passato ha allevato due fratelli di Eugenia, ad accettare di allontanarsi da Castel Viscardo per allevare il primogenito di Eugenia, ben diverso si presenterà il contesto decisionale in occasione della nascita della seconda figlia della coppia, Olimpia. In questa circostanza Pacifica Maidalchini non solo imporrà una balia scelta da lei ma per un certo periodo si prenderà cura della bambina. Con rabbia e scontento di Eugenia che nell'autunno del 1660, di nuovo incinta del terzo figlio, è pronta a tutto pur di non ripetere una simile esperienza[39]. La vera novità in questa gestione femminile che caratterizza il sistema del baliatico nell'aristocrazia seicentesca è rappresentata dal fatto che nessuna balia viene scelta prima che la futura madre e la donna che allatterà il neonato non abbiamo avuto un incontro faccia a faccia. Numerose sono le tracce lasciate negli epistolari Spada dalle 'investigazioni' sulle balie – è questo significativamente il termine con cui le donne del tempo si riferiscono agli incontri con le aspiranti balie – e dei risultati cui danno adito.

In questo scenario dove i *networks* femminili hanno un protagonismo diverso da quello restituitoci dalla Firenze rinascimentale, un ulteriore fatto merita di essere sottolineato. Sono le balie stesse che contrattano il salario e le condizioni del loro trasferimento presso le famiglie, con un senso preciso del valore della prestazione che avrebbero offerto e una perspicacia non meno acuta del trattamento di particolare favore che allevare i figli dei nobili avrebbe comportato per l'intera famiglia della donna. Si spiegano così i sotterfugi che le famiglie delle balie cercano talvolta di mettere in opera per ottenere o veder riconfermato un incarico che avrà positive ripercussioni nel tempo. Primo fra tutti quello di essere costrette a nascondere i figli che non sono riusciti «bene», dal momento che la costituzione e la salute dei figli della balia è diventato uno dei criteri più importanti per entrare nel novero delle balie apprezzate[40].

[39] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 26 settembre 1660.

[40] È quanto avviene nel 1669 in occasione della nascita del primo figlio di Eugenia e del secondo marito Girolamo Mattei. Eugenia esprime un'opi-

Messe a confronto con l'elaborata scelta della balia, la selezione della levatrice e la valutazione della perizia di una donna che svolgeranno un ruolo non secondario nell'evento risultano, a giudicare dalla scarsità di commenti, stranamente sdrammatizzate, quasi in tono minore[41].

L'incertezza sul momento della nascita rende gli ultimi mesi i più faticosi della gravidanza, segnati da un'irrequietezza indefinibile – «sono quattro o cinque giorni che non dormo troppo bene che non trovo loco e giro per il letto» scrive la giovane il 25 aprile alla madre – e da un'attenta valutazione dei movimenti del feto, oramai percepiti con chiarezza da Eugenia che così li descrive alla madre: «... il corpo l'ho in giù la Creatura la sento per tutto ma hordinariamente la sento a man dritta vicino alla bocca dello stommaco»[42]. Lo scopo di descrizioni siffatte è, come è ovvio, duplice: da un lato rassicurare sul fatto che tutto procede bene e che la creatura è vitale e dall'altro trarre auspici dalla posizione assunta dal bambino su quale sarà il sesso del nascituro[43]. Come Eugenia sintetizzerà efficacemente nel 1660, dopo aver partorito il terzo figlio, «quando si sta sulla fine ogni giorno pare un mese»[44].

Nel maggio del 1657, cessato ogni allarme per la peste, Roma esce dalla quarantena e Maria Spada, sebbene abbia partorito da non più di 5 mesi l'ultimo figlio, può raggiungere la figlia a Viterbo in attesa del parto. La sua presenza al parto, un vero e proprio rito di passaggio, come è stato detto per

nione negativa nei confronti di una certa Rosaria, che è invece piaciuta alla madre e alla sorella, in nome del fatto che la donna le ha nascosto l'ultimo figlio «che dicono che è assai meschino», ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 25 settembre 1699.

[41] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 1° aprile 1657.

[42] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 14 marzo 1657

[43] Alcuni esempi sulla diffusione delle credenze per prevedere il sesso del nascituro dalla posizione assunta dal bambino oltre che dalla forma della pancia in contesti non italiani cfr. M. LAGET, *Naissances. L'accouchement avant l'âge de la clinique*, Paris 1982, in particolare pp. 84-93.

[44] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 29 dicembre 1660.

le donne[45], fa sì che sulla nascita di Innocenzo, il primo figlio, non si abbia alcuna testimonianza.

4. *Madre e figlio*

Ad emergere in primo piano nei mesi successivi al parto, allorché la corrispondenza con la madre riprenderà regolarmente[46], sono, da un lato le preoccupazioni legate al forzato blocco del latte e alle conseguenze che ne possono derivare e, dall'altro la cronaca quotidiana della vita del neonato.

Non si sottolineeranno mai abbastanza i problemi e le preoccupazioni che il blocco del latte pone a queste giovani madri, costrette dalle necessità familiari a privilegiare la prolificità più che il rapporto con i neonati. Se sul modo di operare della medicina del tempo scarsi sono gli indizi, grazie ai commenti di Eugenia possiamo almeno constatare la drammaticità di questo momento e delineare un primo e sommario inventario terapeutico.

La tecnica con cui si fa fronte alla minaccia delle mastiti sembrerebbe basata, da un lato sull'utilizzazione di sostanze bloccanti, applicate sotto forma di pomata ma iniettate anche con siringa, dall'altro sull'espulsione del pus attraverso un taglio chirurgico, nel caso le cure precedenti non abbiano avuto effetto. Eugenia sperimenterà ambedue questi interventi, mentre si prepara con terrore al momento in cui dovrà di nuovo «serrare» il seno e rimettersi il busto. L'operazione deve essere infatti compiuta entro quaranta giorni per consentire alla donna di recarsi in chiesa. Reiterati sono i tentativi di rassicurare la madre che tutto sta andando per il meglio: «mi creda che sto bene, le zinne sono quasi guarite che sono ridotte alla grossezza di prima tanto quella che

[45] Cfr. P. CRAWFORD, *The Construction and Experience of Maternity*, cit., p. 21.

[46] Interrotte ai primi di giugno del 1657, alla vigilia del parto e dell'arrivo di Maria Spada a Viterbo, le lettere di Eugenia alla madre riprenderanno il 15 luglio dello stesso anno.

si tagliò quando ci era V(ostra) S(ignoria) come anco l'altra se bene non è serrata nissuna perché umano un tantino»[47]; e non meno insistenti le indagini della madre e i consigli forniti.

Il blocco del latte può presentare diversi gradi di patologia nell'esistenza delle donne aristocratiche e può rendere in alcuni casi i mesi tra una gravidanza e l'altra un periodo travagliato e in definitiva assai lontano da quel riposo che molti hanno ipotizzato per le donne use a dare a balia i figli.

Il secondo tema di fondo delle lettere è rappresentato, come dicevo, dalla cronaca della vita quotidiana del neonato. Una cronaca che registra molti degli atteggiamenti con cui la cultura familiare di questo ceto guarda alla vitalità e all'allevamento del bambino, ma allo stesso tempo ne rivela aspetti ancora inediti e deviazioni da quelle che si ritengono pratiche correnti all'epoca. Assai diffusa e comune è, ad esempio, l'opinione che una pronta suzione rappresenti un segno di vitalità del neonato, si spiegano così la pubblicità che Eugenia dà alle prodezze alimentari del piccolo Innocenzo: «la balia dice – scrive infatti la neomadre – che Innocentio zinna assai più che Liberata e Guido che loro si contentavano di una zinna ma questo le vuol tutte e doi»[48]. Meno nota è invece per questa epoca la pratica d'integrare la dieta lattea con delle pappe di pane, biscotti e acqua sin dal momento del compimento del terzo mese del neonato. Una pratica quest'ultima sconsigliata dalla letteratura medica ma corrente in casa Spada, a giudicare dalle informazioni contenute nelle lettere[49].

Centrale appare la preoccupazione del momento dello svezzamento; una scelta che richiede precauzioni di ogni

[47] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 29 dicembre 1660.

[48] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettera del 15 luglio 1657.

[49] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 410/3, lettere del 23 settembre e del 17 ottobre 1657. Sulla letteratura medica in materia cfr. P. GARNSEY, *La cura dei bambini nell'Italia antica*, in D.I. KERTZER - R.P. SALLER, *La famiglia in Italia dall'antichità al XX secolo*, Firenze 1995, pp. 59-78.

tipo e, a giudicare da queste lettere, mobilita molteplici ansie della madre, che nella maggioranza dei casi se ne assume la responsabilità. In casa Spada gli svezzamenti sono seguiti da vicino, comportano in alcuni casi una certa gradualità, offrono insomma abbondante materia per commenti e suggerimenti tra madre e figlia, soprattutto quando il bambino rifiuta di abbandonare il seno[50]. Nel 1662 le lettere ci consegnano un accattivante ritratto delle difficoltà con cui il terzogenito Andrea accoglie questo passaggio e il sollievo che coglie la madre quando la situazione si avvierà verso la normalizzazione[51]. Vale la pena di riportare la descrizione per l'efficacia con cui fotografa quello che sarà un gesto usuale nella vita di molti madri nei secoli a venire;

«[lo] svezzamento – scrive dunque Eugenia alla madre il 16 aprile 1662 – non mi è riuscito così bene come mi credevo perché doppo il primo giorno [Andrea] non à voluto mangiar niente se non havere brodi con rosso d'ovo, pan grattati liquidi da bere, e ho provato con più sorte di minestre, e non ne vole nissuna, e manco mangia il pane in zuppa, che lo suchia (!) bene e poi lo spuda (!) e perché questa mattina ho voluto metter un poco di mollica nel brodo non l'à voluto e non è possibilità à farglielo pigliare per forza, è stato un poco stranio ma oggi par un poco più allegro, la sera si adorme subbito, e la notte è buono quando sì quando nò».

Alla fine della lettera, Eugenia può però annotare un dettaglio più rassicurante sul futuro: «Andrea oggi è stato meglio e a mangiato due fette di pane asciutto».

Nella famiglia Spada l'attenzione alle reazioni del bambino in occasione del delicato passaggio rappresentato dalla fine dell'allattamento è solo l'inizio di una relazione di prossimità della madre con i figli che troverà in occasione delle diverse malattie infantili il più importante banco di prova. Delle malattie dei figli Eugenia fornisce ora una descrizione sommaria, ora più attenta e dettagliata quando le febbri si prolungano e danno adito ad un vero e proprio allarme. I

[50] Cfr. P. CRAWFORD, *The Construction and Experience of Maternity*, cit., p. 24.

[51] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 16 aprile 1662.

resoconti delle malattie infantili, al pari di quelle degli adulti, sono usuali nelle corrispondenze familiari cinque-seicentesche e se ne potrebbero ricordare vari esempi. Non sempre però comportano la ricchezza di dettagli sulle terapie impiegate che troviamo in questo dialogo tra madre e figlia. Rara è poi la sensibilità alle reazioni soggettive dei piccoli malati che mostra di avere Eugenia nei confronti dei figli. I resoconti della donna appaiono quindi ravvivati dai commenti sul tono e sugli umori infantili, che finiscono in molti casi per occupare il centro del racconto. Si tratta di un aspetto che merita di essere sottolineato perché questa attenzione alle reazioni infantili guida il dialogo che la madre intrattiene con i medici, un dialogo che arriverà in alcune circostanze allo scontro e alla decisione di operare altrimenti da quanto suggerito dal medico. Emblematica la scelta fatta da Eugenia nell'agosto del 1658, allorché il primogenito Innocenzo viene colpito da un'ernia; dopo aver tentato inutilmente di curarla con un olio e aver prescritto l'immobilità difficile da ottenere in un bambino di un anno, il medico suggerisce l'uso di un cinto di ferro. Una soluzione respinta dalla madre in nome proprio «dei grandi pianti che bisognò levarglielo e mai più ho voluto provare a metterlo»[52].

Eugenia dà alla luce quattro figli in cinque anni: un intervallo intergenesico quindi di poco più di 14 mesi tra un figlio e l'altro. C'è da pensare che, se il marito non fosse morto, la giovane si sarebbe avviata a seguire le orme della madre. Difficile conoscere i sentimenti di Eugenia in merito al susseguirsi di gravidanze. Di certo il senso di intima fierezza con cui accoglie la sua prima gravidanza non verrà espresso in seguito. Quel che però le lettere di Eugenia restituiscono con particolare efficacia è il clima di controllo che grava sul corpo delle giovani spose, come sede della riproduzione, da parte delle vecchie generazioni. Un episodio indicativo del tipo di controllo che la famiglia mette in opera sul corpo avviene nel luglio del 1658. A quell'epoca Eugenia, già madre da un anno del primo figlio, ha il suo da fare per smentire

[52] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera dell'8 settembre 1658.

le varie speculazioni che intorno ad una nuova gravidanza si vanno agitando. Nonostante le smentite della giovane, la suocera ne è convinta e a Roma ne parla con Maria Spada, che subito si rivolgerà per lettera alla figlia in cerca di conferma. Piccata delle chiacchiere fatte alle sue spalle, Eugenia risponde alla madre, svelando le deboli forme di ribellione che le giovani possono mettere in opera di fronte alle forme d'intrusione di cui sono oggetto.

«Sento come la Signora Marchesa gli à detto, che mi passò il tempo di 10 o 12 giorni, ma non è vero, che [il ciclo] mi venne agiostatissimo ma a lei non glielo volsi dire, gli dicevo che non era tempo perché non volevo che sapesse per l'appunto quando mi vie(ne), anzi quest'ultima volta mi anticipò sei giorni»[53].

Si tratta, come si capisce, di una vera e propria espropriazione dell'intimità corporea e sessuale delle giovani spose aristocratiche da parte delle generazioni più anziane. E se il controllo esercitato dalla propria madre viene compensato da atteggiamenti di premura e di concreto aiuto, quello della suocera può assumere a volte aspetti assillanti e intollerabili.

Certo la disponibilità che Eugenia riserva al secondo, terzo o quarto figlio non sarà sempre la stessa mostrata nei confronti del primogenito. L'impegno nei confronti dei figli già nati, si tratti dello svezzamento dell'uno oppure della malattia dell'altro, assorbirà infatti le energie di Eugenia, a scapito non solo dell'attenzione che può rivolgere alle sue emozioni, ma anche e soprattutto del coinvolgimento che può riservare all'ultimo nato. Man mano che la famiglia cresce, il neonato non sembrerebbe attirare più di tanto l'attenzione della madre, se non in quei casi in cui un malessere della balia, evocando il fantasma di un'improvvisa e difficile sostituzione, riporta il neonato al centro delle preoccupazioni materne[54]. Di questa minore disponibilità numerosi sono gli indizi: uno svezzamento ad esempio più precoce unito al fatto che i tempi della decisione siano da Eugenia delegati,

[53] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 9 luglio 1658.

[54] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 6 agosto 1662.

ora alla suocera (è il caso della secondogenita Olimpia che morirà nell'agosto del 1661, pochi mesi dopo essere stata svezzata[55]), ora alla balia (è il caso della quartogenita Cecilia). È anche vero che in ambedue i casi l'estraniamento di Eugenia dallo svezzamento delle figlie è dovuto a cause di forza maggiore rappresentate nell'autunno del 1660 dall'imminenza di un nuovo parto e nell'estate del 1662 dai problemi indotti dalla vedovanza.

Pochi mesi dopo la nascita dell'ultima figlia muore infatti Domenico Maidalchini; il lungo soggiorno della neovedova a Roma con il primo figlio per riorganizzare il rientro della donna nella casa dei genitori, allontaneranno per molti mesi la madre dalla neonata. Delle doti di Cecilia, nonché delle reazioni della bambina allo svezzamento, Eugenia riparlerà più di un anno dopo, nell' ottobre 1663, come di una felice scoperta[56].

La centralità goduta dal primogenito non viene riservata dunque agli altri figli. La novità della presenza infantile, non disgiunta dalla curiosità per un'esperienza che si affronta per la prima volta, sembrerebbe aver spinto la madre a seguirne più da vicino i progressi. In seguito Eugenia riassumerà con una formula la situazione: «adesso che sono tre figliuoli, per non far le littanie, dirò in generale che stanno tutti bene»[57].

5. *Vedova*

Nell'estate del 1662, a soli ventiquattro anni, Eugenia entra nella condizione vedovile. Una condizione che abbraccia con rassegnazione e ancora una volta al riparo della protezione

[55] Eugenia Maidalchini accoglie la morte della figlia con queste parole: «Insomma, è un gran dolore la perdita delli figlioli, e io l'ho provato presto, e tanto più l'ho inteso, che mi pare mi sia stata rubata, e sempre l'ho in mente», ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 14 agosto 1661.

[56] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 17 ottobre 1663.

[57] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 29 dicembre 1660.

che la famiglia le offre. Sarà il fratello Bernardino, un giovane all'epoca di ventitré anni, ad accorrere a Viterbo al primo sentore della gravità della malattia di Domenico Maidalchini e ad assistere la sorella, dopo la morte del marito, nel disbrigo delle prime operazioni che la nuova condizione di vedova richiede. Mentre le lettere inviate da Bernardino al padre in questa circostanza rappresentano un'efficace testimonianza dei modi in cui la famiglia si fa garante degli interessi patrimoniali di un suo membro in un momento decisivo, le lettere di Eugenia testimoniano delle forme di supervisione operate da Maria Spada per tutto quello che attiene all'abbigliamento e ai comportamenti che una neovedova deve adempiere[58].

L'essere vedova consentirà ad Eugenia di esaudire il suo più grande desiderio: ritornare a Roma a vivere con la madre. Il testamento del marito, oltre a nominarla tutrice e curatrice dei figli, ha infatti espressamente previsto per lei la possibilità di trasferirsi a vivere con i figli sei mesi a Roma. Ci vorrà tutta la capacità persuasiva del padre per convincere Eugenia ad accettare un secondo matrimonio utile alle strategie familiari degli Spada con il duca Girolamo Mattei; una capacità persuasiva di cui testimonia una lunga lettera inviata da Orazio Spada alla figlia, dove accanto al desiderio di Eugenia di non lasciare i figli vengono opportunamente sottolineati i vantaggi che sia Eugenia sia i figli riceveranno da una collocazione sociale della madre più prestigiosa[59]. Ciò detto, la

[58] Per le lettere di Bernardino Spada cfr. ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 627, in particolare ff. 251-272. Sullo scambio tra madre e figlia in occasione della vedovanza interessanti risultano tutti quei dettagli (cfr. nella b. 1115, le lettere del 20 e del 27 agosto 1662, nonché quelle del 2 e del 10 settembre) che mostrano come, diversamente dalla Firenze medievale, sia la famiglia della sposa a farsi carico dell'abbigliamento vedovile. Su Firenze cfr. I. CHABOT, *«La sposa in nero». La ritualizzazione del lutto delle vedove fiorentine (secoli XIV-XV)*, in «Quaderni Storici», LXXXVI, 1994, pp. 433-436.

[59] La lettera, un vero capolavoro della retorica persuasiva, è stata pubblicata nei suoi passaggi più importanti da C. CASANOVA, *Le donne come «risorsa»*, cit., pp. 73-74. Un'essenziale cronaca del rifiuto a lungo opposto da Eugenia alla prospettiva di un secondo matrimonio nonché degli

perdita della tutela e la separazione dai figli rappresenterà una dura prova per Eugenia. L'unico argine alla dura separazione è rappresentato dalla possibilità che la giovane ottiene, con il beneplacito del secondo marito, di tenere presso di sé Cecilia, l'ultima nata.

Nell'autunno del 1666 il passaggio di consegna dei due figli maschi da Maria Spada a Pacifica Maidalchini che li condurrà a Viterbo così come le leggi della tutela prevedono, è accolto con dolore «perché mi pareva che sino che stavano in mano sua [della madre, di Maria Spada] di poterli rivedere presto»[60]. Nel frattempo la donna cerca di favorire presso il Mattei l'accettazione di Cecilia, la figlia più piccola. Un difficile equilibrio tra i doveri di moglie e quelli di madre di cui le lettere alla madre recano numerose tracce: nell'accuratezza con cui l'inserimento di Cecilia viene preparato, nell'ansia con cui Eugenia osserva i primi segni di un possibile affetto tra la figlia e il secondo marito[61], nell'interesse infine con cui segue gli spostamenti del marito per favorire quei passaggi per Viterbo che le consentirebbero di rivedere i figli. Visite che rischiano però di riaprire delle ferite e di generare delle tensioni tra fratelli. Di questo Eugenia si mostra dolorosamente consapevole:

«Il signor Duca sta in pensiero di andare questa settimana a S. Martino ... et io dà un conto l'ho accaro per rivedere li figlioli ma dubito, che più mi dispiaceria quando li lascio, e non so farò bene a menare anco Cecilia»[62].

Per il momento la donna non può far nulla se non aspettare tempi migliori e avvalersi del suo potere di influenza e dell'intermediazione del padre ogni qualvolta le decisioni della suocera non la vedono concorde. È il caso ad esempio della scelta del futuro del primogenito Innocenzo: un collegio a

approcci e del matrimonio per procura con il Mattei è contenuta nelle *Memorie domestiche* ..., di Orazio Spada in ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 285; per i capitoli matrimoniali cfr. b. 359, n. 508.

[60] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 23 ottobre 1666.

[61] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 30 ottobre 1666.

[62] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 30 ottobre 1666.

Roma, come progetta Eugenia, oppure l'esistenza a Viterbo affinché il bambino «pigli amore alla robba» come vorrebbe la suocera[63]. Accanto a queste trattative, testimonia del diretto coinvolgimento di Eugenia nella tutela svolta dalla suocera la corrispondenza abituale che la donna intrattiene con Ippolito Pieri, l'uomo che s'incaricherà di fatto di amministrare i beni degli orfani. La giovane donna, ignara di tutto e bisognosa di consigli tecnici, descritta da Bernardino nel 1662 all'indomani della morte del marito, lascerà il posto negli anni seguenti ad una Eugenia che s'impadronirà con crescente consapevolezza non solo degli aspetti tecnici della tutela ma riuscirà di fatto a rappresentare la vera interlocutrice dell'amministratore.

Nel 1670 la nascita di Alessandro, primo ed unico figlio di Eugenia e di Girolamo Mattei. Aver dato il sospirato erede ad una famiglia prossima all'estinzione consente ad Eugenia, come aveva sperato il padre, di assumere un ruolo di maggior prestigio nella vita dei Mattei, ma impone alla donna un'autodisciplina e un contenimento delle sue attenzioni ai figli di primo letto, almeno all'inizio, per non sottoporre il neonato a pericoli. È chiaro, ad esempio, che il distacco dalla figlia Cecilia, alle prese nell'estate del 1673 con i 'morviglioni', ha come unica motivazione la paura del contagio di Alessandro.

«Quello che gli [a Cecilia] dà più fastidio – Eugenia osserva – è l'esser venuta a Giove per stare a letto, e con poca conversatione, che per amore di Alessandro nessuno ce se ferma, et io ancora poco ma ci patisco, se bene non gli manca niente»[64].

Nel lungo periodo, il progetto di Eugenia sarà quello di una ricomposizione affettiva tra tutti i figli, di primo e di secondo letto, non diversamente dal comportamento tenuto, negli anni '30 del Seicento dalla nobildonna fiorentina Maddalena Nerli Tornabuoni ricordato da Giulia Calvi[65].

[63] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 9 novembre 1666.

[64] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 14 ottobre 1673.

[65] Cfr. G. Calvi, *Il contratto morale*, cit., pp. 60-61.

Il caso di Eugenia Maildalchini mette in luce le precise limitazioni che il diritto impone alla madre tutrice. Ma mostra altresì con grande evidenza come i legami affettivi e sociali tra la madre e i figli di primo letto possano mantenersi anche dopo un secondo matrimonio e la perdita della tutela sui figli. L'esperienza di Eugenia può essere vista come un'interessante eccezione negli ambienti aristocratici oppure come l'espressione di gestioni familiari che vedono da un lato la presenza di un tutore – il cui ruolo però è puramente nominale e di fatto può venire limitato e contenuto in più di una circostanza – dall'altro l'impegno di madri che seppure prive di poteri formali cercano in tutti i modi di condizionare il tutore e di sostituirsi a lui per quanto riguarda la cura e l'educazione dei figli minori[66].

Nel caso qui descritto due elementi hanno certamente favorito la possibilità di questa doppia gestione: la solida cultura familiare di cui sono espressione gli Spada, un gruppo caratterizzato da un *ethos* familiare spiccato[67]; il fatto che la tutela si configuri come un confronto tra due donne, di cui la prima, la nonna nominata tutrice, è vecchia e poco incline a complicare la sua esistenza, disposta quindi a accogliere prontamente ogni possibile forma di deresponsabilizzazione; la seconda, la madre, è giovane e al riparo di una rete parentale che si fa interprete dei suoi desideri di mantenere un legame con i figli di primo letto.

È arrivato il momento di tirare le fila di quest'indagine. La storia di Eugenia Maildalchini, oltre a restituirci il vissuto dell'esperienza materna con un'evidenza e una penetrazione lontana dalle massime morali del tempo o dalle gelide asserzioni del pensiero medico, costituisce uno straordinario com-

[66] Anche se il tutore resta comunque il responsabile di fronte alla legge dell'amministrazione, cfr. Y. THOMAS, *La divisione dei sessi*, cit., pp. 157-159.

[67] Continui, ad esempio, sono i segnali dei rapporti tra Orazio e Maria Spada e i nipoti Maidalchini negli anni del secondo matrimonio di Eugenia, dalle estati passate a Castel Viscardo ai viaggi d'istruzione dei giovani con i nonni. In proposito cfr. ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 624, lettera del 29 maggio 1677.

pendio dei principali problemi che caratterizzano l'esperienza materna nell'ambito delle *élites* dell'*ancien régime*: dall'intreccio di maternità che caratterizza in quest'epoca le diverse generazioni della famiglia aristocratica nel suo ciclo di vita alla varietà delle prassi terapeutiche di cui il corpo della madre e dei bambini sono oggetto. Mentre Eugenia dà alla luce i suoi figli e muove i primi passi nel suo cammino di madre, sua madre è alle prese con lo svezzamento dell'ultimo figlio, la sorella si sposa e a sua volta diventerà madre, i fratelli più piccoli affrontano le prime uscite di casa.

Per la giovane, il dialogo con la madre rappresenta il tramite fondamentale di un apprendistato al diventare madre e alla padronanza delle numerose responsabilità che questa esperienza comporta sul piano pubblico non meno che su quello privato. Soprattutto all'inizio, l'epistolario è pieno dei minuti e quotidiani problemi di una giovane donna che si trova per la prima volta ad affrontare una simile esperienza. Il dialogo tra madre e figlia non è esente da dissimulazioni, ma appare essenziale per canalizzare emozioni e insicurezze di ogni tipo e al contempo consente alla figlia di avanzare richieste molteplici: da quella di una balia che permetta alla giovane madre di sentirsi indipendente dal controllo della suocera al modo di far fronte alle malattie dei figli, per arrivare infine al ruolo di supplenza genitoriale svolta dagli Spada nei confronti dei figli di primo letto di Eugenia.

Matrimonio combinato dai genitori non vuol dire unicamente rispetto degli interessi familiari che favoriscono questa o quella alleanza; almeno in questa famiglia, vuol dire anche attiva sollecitudine nel tempo per la condizione in cui la figlia verrà a trovarsi e, più in generale, possibilità di negoziare tra gli imperativi della vecchia generazione e i problemi affrontati dalla nuova. L'itinerario di maternità di Eugenia non si discosta affatto dai modelli culturali appropriati al suo ceto che le istruzioni della madre le propongono. Non solo il sistema del baliatico è pienamente introiettato ma il modello stesso d'intimità domestica descritto da Eugenia nelle sue lettere non è diverso da quello che caratterizzava l'ambiente domestico degli Spada negli anni '40 e '50: l'in-

teresse per l'infanzia, il tipo di alimentazione adottato e le preoccupazioni per lo svezzamento, l'attenzione per il benessere fisico, la sensibilità nei confronti di possibili reazioni emotive, il modo d'intervenire nelle malattie e il rapporto che Eugenia Maidalchini intrattiene con i vari medici consultati sono in buona sostanza gli stessi che mostra Maria Spada. Per quanto riguarda la cura dei figli, la cultura nobiliare della seconda metà del Seicento è all'insegna di una grande continuità tra la generazione delle madri e quella delle figlie. I piccoli scarti, che ho ricordato, tra i consigli offerti da Maria Spada e le soluzioni adottate dalla figlia, appaiono forme di adattamento ad un contesto di vita familiare e urbana in cui gli obblighi sociali sono più ridotti rispetto a quelli della famiglia Spada a Roma, più che vere e proprie rotture di conformità di uno stile che include a pieno titolo l'esperienza materna tra i diversi obblighi che un'aristocratica deve assolvere.

Le altre novità che caratterizzano lo scenario della maternità di questi ceti – dal contatto diretto tra la madre e la balia alla spettacolarizzazione delle visite alla puerpera – rimandano da un lato ad un universo di cura e di preoccupazione nell'allevamento dei bambini che si va generalizzando, dall'altro ad una socialità aristocratica sempre più condizionata dai rapporti di ceto.

Anche l'universo culturale che le lettere tratteggiano in merito al corpo malato e agli interventi terapeutici è all'insegna di una grande continuità tra la generazione delle madri e quella delle figlie. Se netta è già a questa epoca l'influenza che il pensiero medico ha nei confronti del trattamento del bambino malato, e non solo tra le famiglie più ricche e nelle classi alte[68], è del pari evidente che la sensibilità materna nel prendere atto delle reazioni infantili e il collegamento con un tessuto di conoscenze e di esperienze femminili nel far fronte agli eventi più diffusi, costituiscono dei filtri potenti alla medicalizzazione assoluta.

[68] Sulla clientela socialmente variegata dei medici nelle città italiane d'*ancien régime* cfr. G. POMATA, *La promessa di guarigione. Malati e curatori in Antico Regime*, Roma - Bari 1994.

Lo sguardo che Eugenia rivolge ai figli non è certo quello diaristico-professionale che il medico Heroard rivolge al suo piccolo ma eccezionale paziente, Luigi XIII, cui dobbiamo molte delle nostre conoscenze sull'infanzia e sulle relazioni tra adulti e bambini nel Seicento[69]. La descrizione di Eugenia si sofferma su alcuni aspetti, come la pronta capacità di succhiare il latte, il buon appetito, la robustezza fisica, gli indicatori insomma che la cultura del tempo identifica come capacità vitali, ma ne ignora altri. Della crescita successiva ai primi anni di vita dei giovani nobili Maidalchini ignoriamo molte tappe. In compenso conosciamo l'improvviso panico che può prendere un bambino di due anni di fronte alla prospettiva di un viaggio in carrozza e la comprensione con cui la madre affronta questa crisi[70]; siamo spettatori del piacere che una passeggiata in campagna genera in madre e figlio[71]; intravediamo i piccoli protagonismi delle prime prove di padronanza infantile e il compiacimento con cui padre e madre li accolgono e ne fanno motivo di orgoglio. Lo sguardo della madre riassume poi in pochi tratti l'enuclearsi di personalità estroverse oppure timide, coglie con pazienza le improvvise regressioni, come quella in cui incorre il terzogenito Andrea che si rifiuterà di ricamminare per restare in braccio, dopo le settimane in cui il bambino è stato tra la vita e la morte[72]. Lo sguardo che Maria Spada e la figlia Eugenia posano sui figli è certamente diverso da quello delle generazioni femminili tardo cinquecentesche, non solo meno inclini a riempire le proprie lettere della realtà quotidiana della maternità ma anche meno partecipi e coinvolte nelle relazioni domestiche e nel benessere quotidiano dei figli.

Se anche in queste famiglie, per quel che riguarda le attenzioni materne, l'ordine in cui si nasce conta più che l'esser

[69] Sull'atipicità di questa infanzia cfr. S. MICOTTI, *Un'infanzia ambigua: Luigi XIII bambino nel Journal di Heroard*, in «Quaderni Storici», LVII, 1984, pp. 793-818.

[70] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 1115, lettera del 2 aprile 1662.

[71] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 624, lettera del 17 ottobre 1673.

[72] ASR, *Archivio Spada Veralli*, b. 624, lettera del 23 luglio 1662.

maschio o femmina, si tratta di una disparità di trattamento destinata a ridursi dopo i primi anni di vita dei figli, allorché la madre dovrà avviare i figli adolescenti a compiere scelte adeguate al loro rango e assistere le figlie nel loro destino di madri. Le lettere di Eugenia alla madre, grondanti di desiderio di rassicurazione e di dipendenza, offrono numerose testimonianze del carico di responsabilità che ricade sulle madri nel loro ciclo di vita. Non meno sintomatiche risultano le responsabilità di Maria Spada, divisa tra le esigenze della crescita dei numerosi figli e l'assistenza a figlie e a nuore. Alla contraddizione principale tra l'essere moglie o l'essere madre che caratterizzava il mondo medievale, si aggiunge nel Seicento una nuova contraddizione, interna al modo con cui il ruolo materno può essere vissuto da una donna: tra le potenzialità oramai presenti nel clima familiare, che spingono la madre ad un coinvolgimento intenso nel benessere fisico e psicologico dei figli, bambini ed adulti, e il ritmo della riproduzione che impone alla donna un *tour de force* riproduttivo che la obbliga a prestazioni intermittenti e di certo non omogenee nei confronti dei diversi figli. Tra l'individualizzazione del bambino[73], che sembra adombrata nella cultura familiare degli Spada, e un numero alto di figli, l'armonia non è sempre possibile.

[73] Di «individualizzazione» del bambino parla J. GÉLIS in P. ARIÈS - G. DUBY (edd), *La vita privata*, 5 voll., Roma - Bari 1986-88, III: *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, 1987, pp. 241-254.

Il 'terzo stato'

di *Gabriella Zarri*

Ho inteso indicare con 'terzo stato', un'espressione riscontrabile anche nelle fonti del secolo XVI, una condizione femminile che si pone come terza possibilità di vita delle donne rispetto al tradizionale schema binario: matrimonio o convento. Si tratta in sostanza del celibato volontario. Avrei voluto conservare al mio contributo il titolo di 'terza via' con cui l'avevo presentato nella relazione al convegno, perché l'espressione è più adatta ad indicare l'elemento di dinamicità che caratterizza la prima affermazione teorica del nubilato femminile e le sue diverse forme di sviluppo, presentatesi per la prima volta e consolidatesi nel periodo di intense trasformazioni culturali e sociali dell'età della Riforma e della Controriforma. Tuttavia, il nono volume del *Dizionario degli Istituti di Perfezione* da poco pubblicato ha classificato come 'terza via', dando dunque a questo termine un significato tecnico, una particolare concezione del voto di castità e del celibato sacerdotale. Tale concezione ritiene legittima in determinati casi un'osservanza non integrale di questi impegni spirituali e viene indicata appunto come 'terza via' nell'ambito di una discussione sviluppatasi nel mondo cattolico, soprattutto olandese e americano, a partire dagli anni '70[1]. Io non intendo trattare di questo problema ma di una nuova condizione di vita femminile: il 'terzo stato'.

Nella mia relazione prendo in considerazione alcuni istituti, sviluppatisi tra la prima metà del secolo XVI e il XVII, che consentono alle donne che non intendono o non possono sposarsi o entrare in monastero di vivere in famiglia o in

[1] *Dizionario degli Istituti di perfezione* (d'ora in poi *DIP*), diretto da G. PELLICCIA e G. ROCCA, 9 voll., IX, Roma 1997, coll. 1030-1036.

comunità la condizione di nubile. È vero che nel periodo basso medievale si erano già manifestate forme di vita religiosa femminile che prevedevano la convivenza di donne dedite alla castità e alla continenza. Nei Paesi Bassi, nella Francia e nella Germania del nord queste comunità erano specialmente legate al movimento beghinale e della *devotio moderna*[2], in Italia centrale fin dal Trecento si era sviluppata un'intensa vita bizzoccale e nel Quattrocento si era fondato un istituto di religiose non claustrali, come le Oblate di Tor de' Specchi radunate dalla romana Francesca Bussi de' Ponziani[3]. Nel corso del secolo XV, inoltre, la già forte espansione del movimento delle terziarie viventi nelle proprie case o in piccole convivenze evolve verso forme di vita comunitaria[4]. In termini generali è legittimo dire che già in questo periodo è presente una sorta di laicizzazione e secolarizzazione della vita religiosa che nel versante femminile assume simbolicamente i connotati del conflitto tra azione e contemplazione rappresentati dai modelli contrapposti di Marta e Maria. Tuttavia è soltanto nel periodo in cui si realizza la frattura della cristianità occidentale e si sviluppano confessioni e modelli di vita diversificati o contrapposti che anche le forme di vita religiosa femminile acquistano configurazioni

[2] F.W.J. KOORN, *Women without vows. The case of the Beguines and the Sisters of Common Life in the Northern Netherlands*, in E. SCHULTE VAN KESSEL (ed), *Women and Men in spiritual culture, XIV-XVII centuries. A Meeting of South and North*, The Hague 1986, pp. 135-147; G. REHM, *Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland*, Berlin 1985; dello stesso autore, *Aspekte der Wirtschaftstätigkeit der Schwestern vom gemeinsamen Leben im 15. Jahrhundert*, in K. ELM (ed), *Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise mittelalterlicher Orden und Kloster*, Berlin 1992, pp. 249-266.

[3] K. GILL, *Open monasteries for Women in Late Medieval and Early Modern Italy: Two Roman Examples*, in C.A. MONSON (ed), *The Crannied Wall. Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*, The University of Michigan Press 1992, pp. 15-47; P. GALLOWAY, *'Discreet and Devout Maidens': Women's Involvement in Beguine Communities in Northern France, 1200-1500*, in D. WATT (ed), *Medieval Women in their Communities*, Cardiff 1997, pp. 92-125.

[4] Sull'evoluzione dei terzi ordini regolari e secolari si può vedere l'ampia rassegna bibliografica di più autori in *DIP*, IX, coll. 1042-1128.

proprie, più rispondenti alla novità dei tempi. D'altra parte l'evoluzione delle strutture politiche e sociali pone le premesse per una più ampia diffusione della 'solitudine' femminile, documentata soprattutto a partire dal secolo XVIII[5].

La mia tesi è che proprio nel secolo XVI il nubilato si presenti e si affermi come scelta volontaria delle donne, e che attraverso l'approvazione ecclesiastica di questa nuova condizione si giunga anche alla sua legittimazione sociale[6]. La nubile non acquista però un'identità sociale propria, ma viene assimilata alla monaca ed entrambe, come spose di Cristo, riassorbite nella sola identità di genere della donna, almeno in età moderna: quella di sposa[7]. Nello sviluppare le mie argomentazioni mi soffermerò più a lungo su alcuni episodi per il carattere di esemplarità delle testimonianze e delle fonti.

Nel 1554 la figlia di Margherita dal Giglio Fantuzzi, un'importante benefattrice della compagnia di Gesù da poco tem-

[5] Cfr. M. PALAZZI, *Solitudini femminili e patrilignaggio. Nubili e vedove fra Sette e Ottocento*, in M. BARBAGLI - D.I. KERTZER (edd), *Storia della famiglia italiana 1750-1950*, Bologna 1992, pp. 129-158; della stessa autrice, *Donne sole. Storia dell'altra faccia dell'Italia tra antico regime e società contemporanea*, Milano 1977.

[6] La tesi dell'importanza dei nuovi ordini religiosi della Controriforma e del loro apostolato attivo nello sviluppo ed evoluzione della condizione femminile nel mondo cattolico, non è nuova. Si veda ad esempio il saggio di R.P. LIEBOWITZ, *Virgins in the Service of Christ: The Dispute over an Active Apostolate for Women During the Counter-Reformation*, in R. RUETHER - E. MC LAUGHLIN (edd), *Women of Spirit: Female leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1979, pp. 131-152, che riprende la nota tesi di Natalie Zemon Davis. Questo ed altri saggi sottolineano l'aspetto della verginità e del celibato come condizione necessaria per la 'promozione della donna' nella chiesa. Qui si vogliono soprattutto documentare gli aspetti sociali connessi con l'accettazione e la diffusione del nuovo stato di vita femminile.

[7] Per alcune recenti riflessioni sulla vita religiosa femminile nella Controriforma vedi C. HARLINE, *Actives and Contemplatives: the Female Religious of the Low Countries Before and After Trent*, in «The Catholic Historical Review», CXXXI, 1995, pp. 541-567, e G. ZARRI, *Gender, Religious Institutions and Social Discipline: The Reform of the Regulars*, in J.C. BROWN - R.C. DAVIS (edd), *Gender and Society in Renaissance Italy*, London - New York 1998, pp. 193-212.

po istituita a Bologna sotto la guida di Francesco Palmio, non aveva «saputo ancora risolversi se farsi suora o maritarsi»[8]. Elena, questo era il nome della ragazza, voleva continuare a vivere in casa con la madre vedova, che considerava favorevolmente la scelta della figlia. I parenti ritenevano questo stato disdicevole e pericoloso. Intervenne anche lo stesso Ignazio di Loyola che riuscì a convincere uno degli zii, monsignor Tommaso dal Giglio, della legittimità, anzi della bontà, di questo stato. Il 28 luglio 1554 lo stesso generale della compagnia di Gesù poteva scrivere alla nobile Margherita che il fratello Tommaso «si contenta et satisfà assai del restare de madona Helena, figliola di V. S., nel stato che lei si trova, vivente V.S.»[9]. Un altro potente parente di casa Fantuzzi, tuttavia, Maestro Ottaviano, non si diede per vinto. Nel 1555 egli si rivolse direttamente a Ignazio presentando il caso della giovane Elena come scandaloso per la città:

«Fantuzzi importunò molto il nostro Padre – riferiscono a Bologna dalla curia generalizia dei gesuiti – perché scrivesse a padre Palmio esortandolo a far di tutto perché Elena decidesse di maritarsi o di entrare in convento. Altrimenti sarebbe uno scandalo che darebbe luogo a cattive dicerie contro di lei e anche contro Padre Palmio; significherebbe mettere in pericolo l'anima di Elena: un domenicano aveva detto che questa situazione era un peccato mortale e che ciò avrebbe ostacolato l'ingrandimento del nostro collegio»[10].

La prematura morte della giovane Elena, avvenuta nel 1559 vivente la madre, tolse d'impiccio i Gesuiti, che in questo specifico caso non dovettero prendere posizione. Eppure l'episodio dimostra che i padri della compagnia di Gesù si erano mostrati sostenitori fin dalle loro origini di idee d'avanguardia nei confronti della condizione femminile. Nonostante le esperienze religiose innovative delle Orsoline e delle Ange-

[8] H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, Milano 1968, p. 327. Sull'origine della compagnia di Gesù a Bologna, vedi G. ZARRI, *La Compagnia di Gesù a Bologna: dall'origine alla stabilizzazione (1546-1568)*, in G.P. BRIZZI - A.M. MATTEUCCI, *Dall'isola alla città. I gesuiti a Bologna*, Bologna 1988, pp. 119-123.

[9] H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, cit., p. 328.

[10] *Ibidem*, pp. 328-329.

liche, alla metà del Cinquecento la condizione delle donne era ancora rigidamente concepita nei tre tradizionali stati di vita verginale, maritale e vedovile.

Che cosa s'intenda per 'terzo stato' è ormai cosa nota dopo i numerosi e recenti studi sulle due istituzioni che meglio rappresentano le nuove istanze spirituali della prima età moderna, quella delle Orsoline di Angela Merici e quella delle Dame inglesi di Mary Ward[11]. Ciò che invece mi pare esigere alcune chiarificazioni è il termine generico di semireligiose con cui gran parte dell'attuale storiografia designa le appartenenti alle nuove istituzioni post-tridentine[12]. D'altro lato è necessario rilevare la diversità e la varietà delle realizzazioni istituzionali che scaturirono da una non meglio definita attività apostolica delle nuove religiose. Va detto subito che la realtà italiana esige supplementi d'indagine per poter procedere ad un confronto europeo e soprattutto che occorre coniugare più strettamente di quanto si sia fatto finora l'istanza religiosa che ispira il fenomeno storico della nascita e diffusione di queste istituzioni con le motivazioni politiche e sociali che lo sostengono e lo sorreggono. In questo senso suggestivi studi come quello di Renée Baernstein, che prospetta la vita conventuale nel monastero delle Angeliche di San Paolo in Milano come soluzione alternativa alla famiglia per vedove di nobile casata, indicano una via per comprendere l'intreccio di motivazioni religiose e istanze sociali di cui sopra si diceva[13].

[11] Per una recente presentazione e bibliografia delle Orsoline e delle Angeliche vedi R.L. DEMOLEN (ed), *Religious Orders of the Catholic Reformation in Honor of John C. Olin on the Seventy-fifth Birthday*, New York 1994, pp. 99-136 e 59-96. Per Mary Ward vedi A. CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der Katolischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, Mainz 1991.

[12] Cfr. E. SCHULTE VAN KESSEL, *Vergini e madri tra cielo e terra. Le cristiane nella prima età moderna*, in N. ZEMON DAVIS - A. FARGE (edd), *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all'età moderna*, Roma - Bari 1991, pp. 156-200.

[13] R. BAERNSTEIN, *In Widow's Habit: Women between Convent and Family in Sixteenth-Century Milan*, in «Sixteenth Century Journal», XXV, 1994, pp. 787-807.

Prima di questo lavoro d'indagine e scavo ancora da compiere mi sembrano affrettati bilanci, come ad esempio quello recente di Anne Conrad, che si prestano a spiegazioni univoche e semplificatorie[14]. La studiosa tedesca tende infatti a considerare i diversi istituti femminili post-tridentini come espressione dell'istanza di vita apostolica delle donne, concepita come innovativa rispetto alla posizione conservatrice della chiesa esemplificata sulla clausura monastica. In realtà il rifiuto della clausura non significa per molte di queste istituzioni una vera e propria vita apostolica, ma piuttosto indipendenza dalla giurisdizione ecclesiastica e conservazione del diritto di proprietà, pur attraverso una forma di vita in tutto simile a quella claustrale. Molte donne, in altre parole, non rifiutavano il modello monastico, ma desideravano rimanere nella condizione secolare.

Ciò premesso, a fronte di una tematica ampia e ancora semiinesplorata, mi propongo di fornire alcuni elementi di riflessione sulle diverse forme di vita religiosa non claustrale nella prima età moderna e sulle tipologie degli istituti a queste connesse con riferimento alla realtà italiana.

L'aspirazione ad una vita religiosa mista, che media tra contemplazione e azione, non è, come si è detto, espressione tipica della realtà cinquecentesca. Nel dibattito teorico il problema era ben vivo anche in età umanistica; nella prassi aveva trovato precedente realizzazione negli istituti del terz'ordine e nelle forme di vita bizzoccali. Ciò che appare nuovo nelle compagnie femminili di Sant'Orsola o nell'esperienza delle prime Angeliche di San Paolo è il rifiuto del voto monastico, il richiamo alla vita apostolica e alla prima comunità cristiana come fondamento teologico di una forma di vita religiosa vissuta nel mondo, accompagnata dal distacco dalle precedenti strutture legate agli ordini mendicanti[15].

[14] A. CONRAD, *Il concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il Concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 45), Bologna 1996, pp. 415-436.

[15] Per questa e alcune delle considerazioni seguenti vedi P. PRODI, *Nel mondo o fuori del mondo: la vocazione alla perfezione all'inizio dell'età*

Si tratta di un'aspirazione analoga a quella che aveva portato il diplomatico veneziano Gaspare Contarini a separarsi dagli amici, che nel secondo decennio del Cinquecento avevano abbandonato la politica per diventare eremiti camaldolesi. Possiamo vedervi anche un esito delle discussioni che, da Lorenzo Valla ad Erasmo a Lutero, aveva portato ad interrogarsi sul significato ultimo della vita di perfezione. Il tema centrale in discussione è, come scrive Paolo Prodi,

«se il voto rafforza o no la virtù. Se l'obbligazione per se stessa non conferisce un vantaggio, inutilmente si promettono castità, ubbidienza e povertà: il grande dramma dei religiosi è che all'inizio dell'epoca moderna viene contestato proprio il fatto che il voto religioso rappresenti nel cammino verso la perfezione evangelica qualche cosa di più rispetto ad un impegno nel mondo»[16].

Del resto la prassi del voto monastico aveva un'origine storica relativamente recente. Nel XII secolo quest'ultimo si era sostituito all'antica *professio* o *promissio* rivolta all'abate e alla comunità ed era divenuto un impegno assunto direttamente davanti a Dio, come una forma di giuramento in cui veniva esplicitato il proposito di conservare castità, povertà e ubbidienza[17]. Il voto, pur essendo un istituto che riguardava il rapporto tra l'uomo e Dio, si traduceva poi, in quanto pubblico, in un riconoscimento giuridico e in un rapporto speciale d'ubbidienza e sottomissione alla giurisdizione ecclesiastica. Il rifiuto dei voti pubblici nella compagnia di Sant'Orsola e la configurazione dell'istituto come confraternita di donne che continuano a vivere nelle proprie case, e non come ordine religioso, sembrano scaturire da un contesto culturale in cui questi problemi erano stati discussi e meditati; lo stesso rifiuto dei voti pare anche rispecchiare la volontà di garantire un carattere laicale alla nuova congregazione. La richiesta, apparentemente contradditoria, di ri-

moderna, in C. NARO (ed), *Angela Merici: vita della chiesa e spiritualità nella prima metà del Cinquecento*, Caltanissetta - Roma 1998, pp. 13-33.

[16] *Ibidem*, p. 25.

[17] Cfr. P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 15), Bologna 1992, pp. 134-136.

cevere la conferma pontificia per l'istituto da poco fondato indica la consapevolezza di aver iniziato un percorso innovativo, al di fuori degli schemi tradizionali della condizione femminile, che esige il riconoscimento della massima autorità religiosa per ricevere legittimazione anche sul piano sociale. Non è un caso se, alla morte della fondatrice, la compagnia di Sant'Orsola è fortemente criticata per essere via poco sicura alla conservazione della purezza verginale e per essere priva di privilegi e protezione ecclesiastica[18]. Resta il fatto che l'istituto si costituisce su un piano d'indubbia ambiguità. Rinuncia ai voti non significa mancanza di una chiara opzione per la vita religiosa. La scelta per la vita verginale, che esclude il matrimonio, si esprime in un 'fermo proposito' dichiarato pubblicamente attraverso una cerimonia che ha molto in comune con la professione monastica. Dal cappuccino Mattia Bellentani da Salò, primo biografo di Angela Merici, la novità dell'istituto mericiano viene icasticamente definita come «il nuovo modo di sposarsi a Cristo»[19]. La compagnia resta però, sul piano organizzativo e giuridico, una confraternita femminile laicale, inizialmente gestita da sole donne, con la finalità di perseguire la via della perfezione e di offrire tale possibilità a quelle giovani che non possono o non vogliono entrare in monastero.

Nuova sul piano religioso in quanto proposito di consacrazione a Dio sottratto alla clausura monastica e alla giurisdizione di un ordine religioso, cui era invece sottoposto l'istituto delle terziarie, e nuova anche sul piano sociale, la compagnia di Sant'Orsola costituisce un modello che, pur con adattamenti e differenziazioni, si propaga in epoca post-tridentina.

[18] Si veda ancora il saggio di P. PRODI, *Nel mondo o fuori*, cit., pp. 32-33.

[19] Biblioteca Queriniana di Brescia, B. VI. 30, MATTIA BELLINTANI DA SALÒ, *Vita della Beata Angela da Desenzano*, manoscritto di ff. 21, parzialmente edito in MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*, edita a Melchiore a Pabladura, in «Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum», VI, Roma 1946, pp. 77-113. La citazione è nel Proemio, f. 3. Sui significati simbolici della compagnia e sulla tesi che viene riaffermata e ampliata in questo saggio vedi G. ZARRI, *Orsola e Caterina. Il matrimonio delle Vergini nel secolo XVI*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIX, 1993, pp. 527-554.

Dopo una prima diffusione dell'istituto nel territorio bresciano, la funzionalità della compagnia a rispondere alle esigenze emergenti della condizione femminile è percepita dapprima a Bologna. In questa città infatti, per ispirazione dello stesso gesuita Francesco Palmio che, insieme a sant'Ignazio, aveva incoraggiato la scelta del nubilato di Elena dal Giglio, si componeva intorno al 1565 un documento designato come regolamento di vita spirituale per un vescovo. Inviato dal cardinale Paleotti a Carlo Borromeo, il documento dichiarava testualmente:

«Perché sono molte vergini, c'hanno animo di servire a Dio in questo stato, ma non però chiudersi in Monasterio et molte altre sono che, se bene hanno Christo di Religione, non possono però per la povertà consequire il desiderio loro, onde pare, che per aiutare queste a servire a Dio, si potrà fare una Congregatione di Virginelle, et far loro alcune regolette, con le quali stando in casa delli proprii parenti servissero a Dio nello stato verginale, et da queste si potrebbono haver molti commodi, come sarebbe aver delle persone da servire a diverse opere pie, come / al Baraccano, alle putte di S.ta Marta, et simili; poi che è gran mancamento di persone atte. Queste Verginelle anchora potrebbero insegnare col tempo alle putte la dottrina Christiana poi che sarebbero sparse in diverse parti della Città, et di questo numero si potrebbe cavar molte persone atte per aiutar' diverse famiglie di Nobili, et questa opera faria grand'utilità alla Città senza gravamine, poi che ciascuna vivrebbe delle sue fatiche»[20].

Nonostante il precoce proposito, la compagnia di Sant'Orsola non fu eretta in Bologna se non nel 1603[21]. Di molto precedente è invece la compagnia milanese le cui regole furono stampate nel 1569. L'iniziativa del Borromeo nell'informarsi fin dal 1566 della *forma vitae* della confraternita bresciana ed esaminarne gli statuti fino a proporli ad un'istituzione diocesana da lui promossa, rispondeva forse alla volontà di applicare ad iniziative spontanee di congregazioni femminili

[20] Il documento, inviato al Borromeo, si conserva a Milano. La provenienza bolognese si deduce dal nome delle due istituzioni per orfane menzionate: il Baraccano e Santa Marta. Cit. da C. MARCORA, *Nicolò Ormaneto, Vicario di san Carlo*, in «Memorie storiche della Diocesi di Milano»,VIII, 1961, p. 384.

[21] Cfr. M. FANTI, *Le Orsoline secolari a Bologna. Una vicenda di quattro secoli (1603-1988)*, in «Strenna Storica Bolognese», XXXIX, 1989, pp. 161-178.

già presenti nella città di Milano un *modus vivendi* ormai sperimentato[22]. L'approvazione e il sostegno del Borromeo alla nuova forma di vita proposta dalla Merici, da lui adottata con taluni mutamenti di rilevante importanza sul piano del governo e delle finalità della compagnia, costituì un volano per il diffondersi dell'istituto nell'area lombarda ed emiliana e un'occasione per dar vita anche ad una diversa realizzazione di questa: l'esperienza della vita comunitaria. In epoca imprecisata, ma anteriore al 1576, diverse Orsoline poterono così riunirsi a vivere insieme in una casa[23], non rinunciado alle prerogative del loro istituto, dal 1572 formalmente approvato dal pontefice Gregorio XIII. Come si è detto, l'accoglimento della compagnia bresciana nella diocesi milanese e l'inizio dell'esperienza di vita comunitaria delle Orsoline, avviò un processo di espansione che ebbe le sue prime tappe nelle città di Verona, Cremona[24], Venezia, Ferrara, Novara, Bologna, Modena. Ma rappresentò anche la legittimazione del nuovo stato di vita, il «terzo stato» come lo definiva l'autore dell'«Avviso al lettore» premesso alla Regola della compagnia di Sant'Orsola di Ferrara, o il «quarto stato» come lo designava il cardinale Agostino Valier avendo presente la tradizionale tripartizione degli *status vitae* femminili.

Nell'avvertenza «Al christiano lettore», premessa alle regole ferraresi del 1587 approvate dal vescovo Paolo Leoni e da lui dedicate alle Madonne Governatrici della compagnia cittadina, da poco istituita[25], si difende l'istituto contro coloro che ritengono impossibile conservarsi nel mondo e disdicevole abitare nelle case paterne e si afferma che questa istitu-

[22] Cfr. G. VIGOTTI, *San Carlo Borromeo e la Compagnia di S. Orsola nel Centenario della ricostruzione in Milano della Compagnia di S. Orsola Figlie di S. Angela Merici (1872-1972)*, Milano 1972, pp. 10-11.

[23] *Ibidem*, pp. 29-34.

[24] Cfr. P. GUERRINI, *La Compagnia di S. Orsola dalle origini alla soppressione napoleonica (1535-1810)*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», VII serie, 1936, p. 167.

[25] *Regole della Compagnia delle Vergini di Santa Orsola. Stampate per ordine del molto Ill. e R.mo Mons. Paolo Leone Vescovo di Ferrara*, Ferrara, Vittorio Baldini, 1587.

zione rinnova uno spirito antichissimo nella chiesa, approvando che vi sia un 'terzo stato' lodevole, in cui le giovani possono servire a Dio in verginità nelle loro case.

«Perché si ritrovano molti, – inizia l'avvertenza al lettore – che per non intendere lo stato della Verginità, non solo non la lodano, come con gran ragione dovrebbono, ma con ogni torto la biasimano e la dissuadono (massime in quelle persone, che non vogliono o non si sentono di entrare in Monasterio), tenendo per cosa impossibile potersi conservare nel mondo, e disdicevole l'habitar così nelle case paterne; per questo mi sono risoluto metter qui nel principio di queste Regole della Compagnia di Santa Orsola un breve compendio della institutione e dello stato di queste Vergini, che servirà per sgannare chi è ingannato, e per ammaestrare chi non sa, e per confirmare & inanimare quelle che sono entrate»[26].

Pur non dovendosi attribuire quest'avvertenza al vescovo ferrarese, ma piuttosto all'editore della Regola che loda lo «zelantissimo» Paolo Leoni, le opinioni e posizioni che vengono espresse sono approvate dal presule stesso costituendo parte integrante dello statuto, preceduto dalla dedicatoria alle governatrici firmata dal Leoni. A proposito del ruolo religioso ed ecclesiale della compagnia, l'editore della Regola dichiara testualmente:

«E certo si può dire che questo stato sia necessario ne la chiesa di Dio, come chiaramente l'ha mostrato sua Divina Maestà disponendo suavemente che in tutti i secoli in alcun luogo se ne trovino che servino come per lucerne ardenti in questo mondo tenebroso, e che apportino giovamento e frutto alla sua santa Chiesa»[27].

E si aggiungono poi considerazioni di tipo sociale.

«E per dir il vero non dovrebbe haver caro, ogni Padre di famiglia etiandio nobilmente nato, con poche facoltà, o con molte figliuole, che (non potendo maritarle tutte, ne anco monacarle & quando ben l'uno, e l'altro potesse) vi fosse un terzo stato lodevole, nel qual, quelle che si sentissero a ciò disposte potessero senza nota nella propria casa servir a Dio, in verginità & et insieme aiutar la Madre, o le Cognate ad allevare i figliuoli nel timor di Dio, & governar bene la casa?»[28].

[26] *Ibidem*, pp. 8-9.

[27] *Ibidem*, p. 8.

[28] *Ibidem*, pp. 8-8v.

Anche il vescovo di Verona, Agostino Valier, il primo a comporre un trattato sul modo di vivere delle Orsoline e di altre giovani che vivono in modo analogo, approva questo stato, che egli classifica come quarto, assegnandogli un grado di perfezione subito inferiore a quello monastico:

«Voglio che consideriate che fra li quattro stati laudabili delle Donne il vostro è il secondo grado perfetto; perciocché nella chiesa di Dio alcune sono maritate, alcune Vedove, alcune vergini; e tra le vergini alcune han fatto voto e si son chiuse ne' Monisteri; alcune vivono fuori di essi, nelle proprie case»[29].

Mentre Lombardia ed Emilia prendevano ispirazione dalla regola bresciana per organizzare e disciplinare un variegato complesso di giovani donne e vedove che non potevano o non volevano sposarsi o entrare in monastero, in Veneto si stava costituendo un istituto che aveva ispirazione e finalità assai simili a quello mericiano, ma divergeva notevolmente nel modello di organizzazione e disciplina interna: l'istituto delle Dimesse, fondato nel 1579 dal francescano osservante Antonio Pagani[30]. Si trattava innanzi tutto di un istituto basato sulla convivenza di donne che lasciavano la dimora familiare per stabilirsi in piccoli gruppi di sei o otto affiliate. Non vi era fra di loro una scelta prioritaria per la verginità, in quanto giovani non sposate e vedove erano ammesse con uguali diritti e obblighi all'istituto. Erano sottoposte anch'esse ad una regola dettata dal Pagani e si dedicavano all'insegna-

[29] AGOSTINO VALERIO, *Modo di vivere proposto alle Vergini che si chiamano Dimesse, overo che vivono nelle lor case con voto o proposito di perpetua castità. Novella impressione accuratissima*, Padova, Giuseppe Comino, 1744, p. 5 (Venezia 1575[1]). Citazioni e concetti da me anticipati nel saggio: *Orsola e Caterina*, cit., e in *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in L. SCARAFFIA - G. ZARRI (edd), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma - Bari 1994, pp. 213-215.

[30] Manca ancora uno studio su questa interessante figura di religioso, dapprima Barnabita e successivamente divenuto frate mendicante. Prime notizie in R. FERRARESSO, *Il venerabile Antonio Pagani*, in «Le Venezie francescane», NS, V, 1988, pp. 17-28; G. MANTESE, *Il Ven. Antonio Pagani nella storia religiosa del Cinquecento vicentino e veneto*, *ibidem*, pp. 29-55; M. FIRPO, *Paola Antonia Negri da «Divina Madre Maestra» a «spirito diabolico»*, in «Barnabiti studi», VII, 1990, pp. 7-62.

mento della dottrina cristiana o all'assistenza dei poveri[31]. I modi e i tempi in cui si giunse alla costituzione della compagnia vicentina delle Dimesse sono particolarmente significativi per comprendere l'intreccio di motivazioni sociali connesso alla scelta del 'terzo stato' come condizione di vita, e a illustrare l'aspirazione a una piena libertà dalla dipendenza di un ordine religioso e dalla giurisdizione ecclesiastica che muoveva le protagoniste di questa nuova fondazione. Mi consentirete dunque di soffermarmi più a lungo sulla vicenda che precede e accompagna questa nuova istituzione.

La nobildonna Maddalena Pigafetta, parente per parte di madre di San Gaetano Thiene e governatrice di un istituto di orfane di Vicenza, fece redigere due testamenti, orientati a istituire una compagnia di Sant'Orsola. Il primo (1571), prevedeva la possibile convivenza di vergini e di vedove,

«le quali hanno le lor entrate sufficienti al viver loro et non havendo alcun carico, bramano di fuggir i tumulti e disturbi delle case e de parenti loro et viver quiete et pacifiche, donando l'anima e il corpo al servicio e beneplacito di Gesù Cristo».

Esse avrebbero poi avuto il compito di governare le giovani povere che dovevano essere iscritte alla compagnia:

«et ciascuna di esse vedove possa tenire una delle dette vergini per sua servitù per esser fatta in casa o per sua compagnia, havendo altra servitù et si possa tenir quelle di più che parerà ad essi confessori e protettori»[32].

Nel secondo testamento (1577) la Pigafetta specifica ancor meglio il carattere che deve avere la nuova compagnia, ora indirizzata piuttosto a donne della medesima provenienza

[31] Una prima informazione bibliografica, oltre a quelle sotto citate, è nel breve articolo, non firmato, *Devota Compagnia delle Dimesse*, in *Congregazioni laicali femminili e promozione della donna in Italia nei secoli XVI e XVII*, in «Quaderni Franzoniani: semestrale di bibliografia e cultura ligure», VIII, 1995, 2, pp. 89-94.

[32] Cfr. G. MANTESE, *Il Ven. Antonio Pagani*, cit., p. 45. Nel saggio non si dà la posizione archivistica di questo documento, che è in Archivio di Stato di Vicenza (d'ora in poi ASV), *Notarile. Matteo Cerato (1571-1575)*, atto del 17 ottobre 1571, e si fa invece riferimento a una pubblicazione dello stesso Mantese da me non rinvenuta.

sociale. Non si tratta più di accogliere vedove facoltose ma povere, e le vergini non sono più destinate al ruolo di serve:

«Et di tal casa dispone in modo ch'essa debba esser sempre per servitio commodo et abitatione di povere giovani demisse ben nate et di bona fama ... con le quali demisse si possano torre alcune povere vedove della medema conditione quali, havendo figlioli maschi, non le possano tenir in casa, ma, havendone di femine, le possano tenir per allevarle nei boni et santi essercitii»[33].

Il testamento prosegue poi dando disposizioni sul numero delle vedove e vergini dimesse e specifica che in ogni caso siano escluse le povere mendicanti, accogliendo piuttosto donne capaci di vivere del proprio lavoro. Vi è anche un altro aspetto relativo al profilo istituzionale dell'istituto che mi preme rilevare. La Pigafetta insiste sul carattere secolare della nuova compagnia e sulla libertà di giurisdizione di cui le donne debbono godere:

«Et vole che alla regola di S. Orsola osservata in Venetia, Milano et Bressa si possano et debbano governar in parte o tutto secondo che parerà alle governatrici che non intende né vole habbiano altri superiori che esse et siano del tutto libere da ogni altra soggetione. Et non sottoposte ad alcuna giurisdition ecclesiastica, ma come persone laiche in stato et loco libero servino al Signor Iddio, le quali potranno nelle opere pie di questa città secondo li bisogni adoperarsi per carità dove e quando a lor parerà di poter fare alcun giovamento, con il consenso però et parere delle governatrici et di sua licentia ...»[34].

Dal testamento di Maddalena Pigafetta emerge con chiarezza la necessità di considerare con particolare attenzione la condizione delle vedove, categoria di donne estesa e fin dal secolo XV considerata pericolosa dalla società[35]. Normal-

[33] G. MANTESE, *Il Ven. Antonio Pagani*, cit., p. 51.

[34] *Ibidem*, p. 52. Disposizione analoga a quest'ultima è contenuta nel definitivo testamento della Pigafetta, scritto il 9 settembre 1581 dall'amica Elisabetta Godi e sottoscritto dalla stessa gentildonna in ASV, *Notarile. Marco Dalla Valle (1575-1577)*, ff. 166-168.

[35] C. KLAPISCH-ZUBER, *Maternité, veuvage et dot à Florence*, in «Annales ESC», XXXVIII, 1983, pp. 1097-1109; poi ripubblicato come *The «Cruel Mother». Maternity, Widowhood, and Dowry in Florence in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in C. KLAPISCH-ZUBER, *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago 1985, pp. 117-131.

mente indirizzate dalla chiesa ad impegnarsi nelle istituzioni di carattere assistenziale in qualità di patrone, rinunciando a un nuovo matrimonio e adeguandosi all'immagine ideale della 'vera' vedova disegnata da san Paolo, qui la condizione vedovile viene presentata come bisognosa essa stessa di assistenza. Il problema del mantenimento e dell'educazione dei figli risulta in primo piano: la convivenza femminile può essere un modo per le vedove meno ricche di provvedere direttamente all'educazione delle figliole, spesso assai meno protette dalla famiglia paterna degli stessi maschi, rivendicati al ramo maschile come legittimi discendenti di una casata[36]. La proposta della Pigafetta di accogliere nell'istituzione da fondarsi sia vergini che vedove indica anche che nella seconda metà del secolo XVI la condizione femminile rigidamente classificata nelle categorie antropologico-religiose degli *status vitae* non viene più considerata del tutto separata nella pratica sociale. Insomma vergini e vedove possono convivere senza che il fatto sia considerato disdicevole per l'onore delle vergini. Siamo dunque in presenza di un mutamento in atto nella concezione dell'onore e nella condizione delle donne.

L'istituzione a Vicenza della compagnia di Sant'Orsola vagheggiata dalla Pigafetta non ebbe luogo. Proprio negli anni della stesura del secondo testamento di Maddalena, la giovane vedova Deianira Valmarana aveva fondato sotto la guida del Pagani una compagnia intitolata alla Madonna che rispondeva quasi in tutto ai propositi della Pigafetta. Anche qui tre nobili vedove sono all'origine della formazione di diverse convivenze femminili:

«Sono in Vicenza alcune gentildonne vedove dismesse, che stanno nelle private case loro con poca famiglia ... Et di tali sono quattro case; et non stanno, né hanno a star più di quattro o sei per casa; oltra due massare et una cucinar ...»[37].

[36] G. CALVI, *Il contratto morale. Madri e figli nella Toscana moderna*, Roma - Bari 1994.

[37] Biblioteca Bertoliana Vicenza, *Libreria Gonzati*, 26.4.3 (17), relazione autografa del Pagani, citata anche da D. ANOLFI, *La fondazione delle Dimesse*, in «Le Venezie francescane», NS, V, 1988, p. 109.

Una di queste vedove, Elisabetta Chiericati-Franceschini, conduce con sé la figlia Dorotea. Il gruppo è fermo nel rivendicare il proprio carattere laicale e l'indipendenza dalla giurisdizione ecclesiastica, anche se il riconoscimento della fondazione subisce un ritardo per l'appartenenza di Deianira e altre compagne al Terz'ordine francescano. Le donne adottano quella povertà di abiti e modi di vivere che le qualificano come 'dimesse' e come tali acquisiscono la protezione e l'approvazione del vescovo Matteo Priuli. La rivendicazione dello stato laicale non è motivato soltanto dal desiderio, dalla libertà di autogestione dei propri beni che le Dimesse intendono usare secondo loro necessità e scopi. Volevano soprattutto la garanzia di non ricadere nella norma della clausura da poco sancita dal concilio di Trento, essendo la fondatrice una terziaria francescana che aveva formalmente fatto la professione[38]. Sono significative le parole con cui Deianira rivendica alla sua istituzione il carattere di libera aggregazione e convivenza:

«... Hor siamo qui in case nostre comprate et fabricate insieme con la compagnia di queste Madone dismesse [le governatrici], et sotto li suoi ordini stiamo et viviamo ... né loro, né noi, parlando con ogni reverenza di Dio e de' nostri Superiori, intendiamo far delle nostre case libere monasterio, né clausura, ma come libere, sotto regula libera, et sotto ordini non di ligame violento, ma di ligame tutto amoroso intendiamo incaminarsi per honorar quanto più potiamo il nostro dolcissimo Signore Gesù Christo Crocefisso ...»[39].

Tra le finalità dell'istituzione vi sono anche intenti religiosi. Gli ordini della compagnia prevedono infatti una forma di «missione apostolica» nei paesi circostanti Vicenza e nelle altre città, lasciando presupporre un'impensabile libertà di movimento riconosciuta a donne sole: due o più sorelle, a

[38] Sulle disposizioni tridentine e post-tridentine relative all'obbligo delle terziarie di fare la professione solenne e chiudersi in clausura oppure rinunciare ad accettare nuove professe vedi R. CREYTENS, *La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Atti del convegno storico internazionale, Trento, 2-6 settembre 1963, 2 voll., Roma 1965,.I, pp. 45-79.

[39] Cfr. D. ANOLFI, *La fondazione*, cit., p. 109.

gruppi, potranno andare nei castelli o ville fuori città per aiutare i bisognosi con il lavoro e le elemosine, insegneranno la dottrina cristiana, procureranno i libri del catechismo e si adopreranno per impedire o ricomporre gli scandali pubblici[40]. È significativo esaminare il capitolo LI della regola delle Dimesse, che tratta «Di quelle donne che saranno atte et mandate alle opere pie»:

«Oltra ciò potrà alle volte questa Compagnia ... mandare alcuna di essa Compagnia (et non manco di due insieme a ciò idonee) ... in alcuna particolare opera pia d'importanza, che nella città fosse bisognosa; overo anco fuor della città in alcun castello, o villa; o pure in altra città, secondo l'occasione che s'offerisse, per dover proveder con l'opera et con le fatiche, o con le spirituali o corporali limosine; et per ammaestrar nella dottrina christiana; o per mettersi ordini, che siano ammaestrate le ignoranti delle cose alla salute lor necessarie, provedendo à tali de' libretti ch'essa dottrina christiana insegnano; et appresso per operar quanto elle possono per impedire e distrugger le opere di Satanasso, et li scandali, et i vitii, e' peccati publici o privati; et per procurar ogni mezo a favor delle opere virtuose et christiane. Et in tal negotio potranno stare et perseverar quanto sarà necessario ... Et in tal tempo habiteranno, o in case private di donne spirituali, o in alcuno hospitale di donne; overo in alcuna altra casa assegnata a tali opere pie. Overo in luoco dove fosse bisogno di operar per acquisto o beneficio di alcuna anima; pur che vi siano anco donne, et siano tutte da bene e di buona fama»[41].

È inoltre prevista una forma di assistenza alle ammalate negli ospedali o nelle loro case[42]. La vita interna delle singole convivenze è regolata invece da norme affini a quelle monastiche per quanto riguarda le pratiche devote, i digiuni, la frequenza dei sacramenti. Le Dimesse non emettono voti né sono vincolate, come le Orsoline, a una promessa di verginità e di perseveranza nell'istituto. Chi si sente chiamata ad una più piena vita di perfezione, ricordano gli ordini del Pagani, può entrare in monastero[43]. Il fondatore richiede

[40] ANTONIO PAGANI, *Gli Ordini della divota Compagnia delle Dimesse che vivono sotto il nome et la protettione della purissima Madre di Dio Maria Vergine*, in Venetia, Appresso Domenico Nicolini, 1587, p. 85.

[41] *Ibidem*, pp. 84-85.

[42] *Ibidem*, cap. III, p. 3; cap. LVIII, pp. 98-99.

[43] *Ibidem*, cap. I, p. 2.

però la stabilità delle costituzioni da lui dettate[44]. Per quanto riguarda il rapporto delle aderenti alla compagnia con il mondo esterno, si dovrà notare che le norme impartite dagli statuti sono improntate a un estremo e formale rigore. I colloqui con gli uomini sono consentiti per «trattare i negozi temporali» e devono avvenire in un luogo apposito della casa affine ai parlatori monastici[45]. Le conversazioni con donne o parenti sono ammesse una volta al mese[46].

Pur proponendosi il medesimo intento di rispondere alle aspettative delle donne che non intendono sposarsi o farsi monache, le compagnie di Sant'Orsola e delle Dimesse hanno presenti situazioni e condizioni di vita femminile diversa. La prima si rivolge esclusivamente alle ragazze giovani e prospetta la possibilità di una consacrazione a Dio vissuta in famiglia. La seconda si rivolge alle donne di qualsiasi età che sono escluse dal mercato matrimoniale e offre loro la possibilità di una coabitazione alternativa alla famiglia. Entrambe le istituzioni, pur avendo una finalità religiosa e una regola che disciplina i comportamenti, non prevedono una professione pubblica dei voti e conservano il carattere secolare.

L'istituto delle Dimesse fondato a Vicenza si propaga soprattutto nell'area veneta. Tra Cinque e Seicento importanti città come Venezia, Verona, Padova, Bergamo, Udine e centri minori come Thiene, Schio, Feltre aprono case che ne adottano la regola. Come Antonio Pagani voleva, gli ordini delle Dimesse rimangono inalterati e vi è uniformità e collegamento tra le diverse istituzioni[47].

[44] *Ibidem*, cap. LXII, pp. 106-109.

[45] *Ibidem*, cap. VI, p. 4.

[46] *Ibidem*, cap. XI, pp. 10-11.

[47] Le diverse istituzioni non sono ancora studiate. Per Udine, l'ultima fondazione secentesca, si veda P. BERTOLLA, *Le Dimesse di Udine Figlie dell'Immacolata Concezione. Tre secoli di vita (1656-1956)*, Udine 1963. Si veda inoltre G. ZARRI, *Disciplina regolare e pratica di coscienza: le virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili (secc. XVI-XVIII)*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 40), Bologna 1994, pp. 257-278.

Vissuto in famiglia o in convivenze regolate da una *forma vitae* affine a quella monastica, nel corso del secolo XVI il celibato femminile si propaga e viene socialmente legittimato. È probabilmente impossibile stabilire quale parte abbiano avuto in questo processo la scelta individuale o le ragioni sociali. Non bisogna dimenticare che nella seconda metà del Cinquecento la diffusione della primogenitura nelle pratiche successorie tende a generalizzarsi[48], proprio nel momento in cui la riforma tridentina interviene a limitare gli accessi monastici e a rendere più rigide le norme della clausura. Aumenta il numero delle giovani che non possono sposarsi né farsi monache e quello delle donne bisognose di assistenza. La stessa struttura familiare è in trasformazione, specialmente nella realtà cittadina, e la famiglia nucleare comincia a diffondersi fin dall'età rinascimentale. La chiesa tridentina inoltre, in concomitanza e in contrapposizione con lo sviluppo della riforma protestante, riscopre il valore del matrimonio come stato di perfezione non inferiore a quello monastico e attribuisce alla famiglia grande importanza nell'educazione morale e religiosa dell'infanzia[49]. Nello stesso tempo si affaccia anche nel mondo femminile l'esigenza di un'acculturazione non più limitata all'*élite* ma estesa anche a fasce più ampie della popolazione[50]. Il celibato, scelto volontariamente o imposto dalla famiglia e da condizioni indipendenti dalla libera volontà, trova nella nuova richiesta di servizi a favore delle donne la ragione ultima della sua legittimazione[51].

[48] G. DELILLE, *Strategie di alleanza e demografia del matrimonio*, in M. DE GIORGIO - C. KLAPISCH-ZUBER (edd), *Storia del matrimonio*, Roma - Bari 1996, p. 295.

[49] Cfr. V. FRAJESE, *Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della controriforma*, Milano 1987.

[50] Sul ruolo esercitato dalle Orsoline milanesi nell'istruzione primaria delle fanciulle vedi A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello stato di Milano* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 29), Bologna 1996.

[51] Tesi sostenuta anche da Rapley per quanto riguarda il mondo francese. Cfr. E. RAPLEY, *The Dévotes. Women & Church in Seventeenth-Century France*, London 1990.

Istituzioni secolari che hanno scopi di assistenza e di controllo sociale, come gli orfanatrofi, le case delle zitelle, delle convertite, delle malmaritate sono gestiti da donne nubili, talvolta legate a un istituto come quello delle Orsoline che prevede un'opzione formale per la vita consacrata, talvolta semplicemente oblate, offerte al servizio della casa, e libere da vincoli giuridici con l'istituzione ecclesiastica[52].

Non diversa è la condizione di coloro che si dedicano all'istruzione. A parte il caso delle maestre private o delle insegnanti della dottrina cristiana tradizionalmente reclutate tra le donne vedove o maritate, l'educazione impartita nei collegi-convitto che cominciano a costituirsi nella seconda metà del Cinquecento in concomitanza con il diffondersi delle analoghe istituzioni maschili prevede un corpo insegnante costituito da donne nubili dedicate a Dio ma non soggette alla giurisdizione ecclesiastica.

Manca ancora un censimento dei diversi collegi femminili, sorti soprattutto nell'Italia centro-settentrionale tra XVI e XVII secolo, ed è arduo definirne una tipologia essendo retto ciascuno da regole e costituzioni particolari[53]. Ciò che va detto tuttavia è che tali collegi sono destinati alle fanciulle di nobile famiglia e s'ispirano al modello gesuitico. Nella maggior parte dei casi hanno origine dall'iniziativa e volontà

[52] Su queste istituzioni la bibliografia è ormai molto ampia. Si segnala da ultimo uno studio sulla casa delle Zitelle di Udine: M. ROMANELLO, *Le spose del principe. Una storia di donne: la Casa secolare delle Zitelle in Udine, 1595-1995*, Milano 1995.

[53] Dopo i pionieristici studi di Marcocchi, come quello dedicato al collegio delle Vergini di Cremona, e i miei accenni alle istituzioni educative dell'attuale regione Emilia-Romagna, un primo censimento di collegi e congregazioni secolari femminili è in «Quaderni Franzoniani: semestrale di bibliografia e cultura ligure», VIII, 1995, 2. Cfr. M. MARCOCCHI, *Le origini del Collegio della Beata Vergine di Cremona, istituzione della Riforma Cattolica (1610)*, Cremona 1974; G. ZARRI, *Le istituzioni dell'educazione femminile*, in A. PROSPERI (ed), *Le sedi della cultura nell'Emilia-Romagna. I secoli moderni. Le istituzioni e il pensiero*, Cinisello Balsamo 1987, pp. 84-109. Si veda inoltre M. PAGANELLA, *Cinzia, Olimpia e Gridonia Gonzaga. Profilo storico del Collegio delle Vergini di Gesù di Castiglione delle Stiviere, Basilica Santuario di S. Luigi Gonzaga di Castiglione delle Stiviere*, Castiglione delle Stiviere - Castel Goffredo 1994.

di una benefattrice, ma sono promossi e ordinati da un gesuita che l'affianca e che assume il ruolo di guida spirituale della comunità. Il collegio, pur essendo di carattere secolare e talvolta soggetto direttamente all'autorità statale, è gestito da donne nubili che si assoggettano a una forma di vita simile a quella monastica e talvolta, come nel caso di Piacenza, fanno voto perpetuo di verginità. Vita semimonastica e addirittura eremitica fanno anche le donne che scelgono di vivere nel collegio fiorentino delle Montalve, fondato alla metà del Seicento dalla nobile Eleonora Ramirez di Montalvo. Nei collegi si svolge una convivenza che si articola su due livelli fra loro distinti, ma strettamente confinanti: quello delle educande, teoricamente destinate ad uscire dall'istituzione ma spesso disposte a trascorrervi tutta la vita come educatrici, e quello delle affiliate all'istituto, che vivono in celibato talvolta sanzionato da un proposito pubblico e dalla vestizione di un abito uniforme ma non necessariamente sancito da un voto[54].

Nel corso del Sei e Settecento sorgono in Italia altri istituti con finalità educative, diversi dai collegi per nobili e non legati all'ordine gesuitico, ma ugualmente promossi e gestiti da donne che vivono in comunità regolate da norme d'ispirazione religiosa. Alcuni di questi, come le Maestre Pie laziali, ricevono un riconoscimento ecclesiastico da parte dei vescovi locali, ma rinunciando alla professione solenne dei voti che comporta la clausura non acquisiscono la qualifica di istituto religioso[55].

Le istituzioni fin qui ricordate assolvono dunque a una duplice funzione: rappresentano un modo per soddisfare le richieste di una religiosità femminile ispirata all'ideale della vita attiva e forniscono un'alternativa socialmente legittimata alla nuova condizione delle donne destinate dalla famiglia

[54] Anonimo, *Eleonora Ramirez Montalvo*, in «Quaderni Franzoniani: semestrale di bibliografia e cultura ligure», VIII, 1995, 2, pp. 145-149.

[55] Sul contesto storico in cui si sviluppano queste istituzioni vedi M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in L. SCARAFFIA - G. ZARRI (edd), *Donne e fede*, cit., pp. 327-373.

al celibato; non potrà tuttavia sfuggire il fatto che tali istituti nascono e si sviluppano prevalentemente nell'Italia centro settentrionale. Nell'ampio Mezzogiorno soltanto alcune città presentano la varietà di convivenze femminili qui descritte. Nel Regno di Napoli si diffonde e prende vigore la figura della 'monaca di casa'. Sulla scia della tradizione terziaria le giovani che non possono sposarsi indossano un abito da penitenti, spesso senza alcun legame formale con un ordine religioso o con la struttura ecclesiastica, e continuano a vivere in famiglia sfuggendo ai ripetuti tentativi di controllo e disciplinamento degli ordinari diocesani[56].

Il 'terzo stato' delle vergini che vogliono servire Dio al di fuori dei monasteri, legittimato dalla gerarchia ecclesiastica alla metà del Cinquecento attraverso l'approvazione della forma di vita di Orsoline e Dimesse, aveva contribuito a dare identità sociale e a fornire strutture di protezione al celibato femminile che si presenta come condizione emergente negli stati italiani della prima età moderna. Requisiti d'indipendenza giurisdizionale dagli ordini religiosi e dalla gerarchia ecclesiastica non consentono ancora, tuttavia, di connotare laicamente la condizione della donna non sposata. Anche sciolta da vincoli di professione religiosa, l'identità sociale della nubile resta collegata a quella della monaca: la vergine è identificata in ogni modo come una sposa di Cristo.

È significativo però ricordare che fin dalla fine del secolo XVI l'esperienza delle Orsoline e delle Dimesse, pur nell'ambiguità tra vita secolare e religiosa, è concepita come lo stato di vita migliore da Moderata Fonte, una delle prime teoriche italiane del femminismo. Nella conversazione tra gentildonne che costituisce l'oggetto della prima giornata de *Il Merito delle donne*, opera stampata nel 1600, la scrittrice veneta Modesta Pozzo de' Zorzi, detta Moderata Fonte, introduce a parlare sette donne, rappresentanti condizioni di vita diverse. Tra loro vi è la dimessa Corinna, cui la compa-

[56] Cfr. G. BOCCADAMO, *Le bizzoche a Napoli tra '600 e '700*, in «Campania sacra», XXII, 1991, pp. 351-394.

gna Lucrezia, «donna maritata di assai tempo», riconosce il massimo della felicità. La dimessa infatti non deve sopportare le pene della vedova, della maritata o della donzella da marito e può anzi dedicarsi agli studi e insegnare alle altre donne. Non contenta di aver elogiato per bocca di Lucrezia il proposito lodevole di cominciare «una vita celeste, essendo ancora nei travagli e pericoli di questo mondo, li quali voi rifiutate, rifiutando il commercio delli fallacissimi uomini, dandovi tutta alle virtù che vi faranno immortale»[57], Moderata Fonte fa esprimere a Corinna stessa la convinzione di aver scelto lo stato di vita migliore. È con un sonetto che la colta dimessa esprime la soddisfazione della sua condizione di vita:

«Libero cor nel mio petto soggiorna,
Non servo alcun, né d'altri son che mia,
Pascomi di modestia, e cortesia,
Virtù m'essalta, e castità m'adorna ...

Così negli anni verdi, e nei maturi,
Poiché fallacia d'uom non m'interrompe,
Fama e gloria n'attendo in vita, e in morte»[58].

Nel trattato di Moderata Fonte si riconosce al 'terzo stato' il carattere di una scelta fatta liberamente da alcune donne e si associa al modo di vivere delle Dimesse la possibilità di dedicarsi agli studi e d'insegnare. Al di là di questa precoce testimonianza, in ambito italiano non si svilupperà una tradizione letteraria che prosegue e approfondisce la riflessione femminista sul diritto alla libertà della scelta di vita, a parte le meditate scritture della monaca veneziana Arcangela Tarabotti contro l'autorità paterna e la monacazione coatta[59].

[57] A. CHEMELLO, *Moderata Fonte*, in A. ARSLAN - A. CHEMELLO - G. PIZZAMIGLIO (edd), *Le stanze ritrovate. Antologia di scrittrici venete dal Quattrocento al Novecento*, Mirano - Venezia 1991, pp. 75-76. Ringrazio Adriana Chemello per aver portato la mia attenzione su questo testo.

[58] *Ibidem*, p. 76, e A. CHEMELLO (ed), *Moderata Fonte, Il merito delle donne, ove chiaramente si scuopre quanto siano elle degne e più perfette de gli uomini*, Mirano - Venezia 1988, pp. 18-19.

[59] Sulla vita della Tarabotti si veda ancora E. ZANETTE, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, Roma - Venezia 1960; e inoltre F. MEDIOLI,

Per trovare un trattato dedicato al problema del celibato scritto da una donna bisogna attendere la fine del secolo XVII e spostarsi in terra francese. Il primato avuto dall'Italia nel secolo XVI nell'istituire il nuovo modo di vita delle Orsoline e delle Dimesse e nel legittimarlo socialmente e teoricamente, perde terreno di fronte alla più ricca tradizione culturale e religiosa del Seicento francese. Sulla scia delle discussioni della *Querelle des femmes* che animano i salotti d'oltralpe, la scrittrice Gabrielle Suchon compone un trattato teorico dal significativo titolo *Du celibat volontaire ou la vie sans engagement*, pubblicato nel 1700. Il trattato è la teorizzazione di una scelta di vita liberamente e tenacemente perseguita tra mille difficoltà, come l'impresa riuscita di ottenere l'annullamento dei voti, essendo la scrittrice stata costretta in gioventù a rinchiudersi in monastero. Il celibato volontario suppone, secondo la Suchon, un'esistenza ritirata dedita allo studio, in cui la vita intellettuale ha la parte maggiore, ma 'i neutralisti', coloro cioè che adottano questo terzo genere di vita, sono in possesso di libertà e possono governarsi con la ragione[60]. Anche per Gabrielle Suchon le donne 'neutraliste' non sfuggono alla necessità di condurre vita appartata e religiosa, ma la 'terza via' è la sola che consente alle donne un'autentica libertà.

L'Inferno monacale' di Arcangela Tarabotti, Torino 1990. Per la riedizione di una delle sue opere d'impegno intellettuale a favore delle donne e la bibliografia più recente cfr. FRANCESCO BONINSEGNI - SUOR ARCANGELA TARABOTTI, *Satira e Antisatira*, a cura di E. WEAVER, Roma 1998.

[60] Sull'autrice e i suoi trattati vedi C. NUBOLA, *Libertà, cultura, potere per le donne: il «Traité de la morale et de la politique» di Gabrielle Suchon*, in G. ZARRI (ed), *Donna, disciplina, creanza cristiana. Studi e testi a stampa*, Roma 1996, pp. 333-346; della stessa autrice, *Libertà di rimanere nubili. Gabrielle Suchon tra scrittura e scelte di vita*, in S. CLEMENTI - A. SPADA (edd), *Der ledige Un-wille / Norma e contrarietà*, Wien - Bozen 1998, pp. 287-308.

'Sante' e 'streghe' nell'Italia della prima età moderna. Sorellastre o estranee?

di *Anne Jacobson Schutte*

La possibilità di una stretta relazione di parentela fra 'sante' e 'streghe' non è propriamente un'idea nuova. Sulla scia degli antropologi strutturali, numerosi studiosi che propongono questo accostamento procedono con metodi morfologici. Concentrandosi su analoghi modelli di comportamento, sottolineano che tanto le 'sante' quanto le 'streghe' vanno *in trance*, presentano segni somatici del loro stato peculiare, e così via[1]. Che la morfologia possa 'suggerire la possibilità' di connessioni storiche è fuori dubbio, e la *Storia notturna* di Carlo Ginzburg ne è la prova; ma non è in grado di 'stabilirle' (si noti che mi astengo deliberatamente dall'uso del verbo 'provare') in modo soddisfacente agli occhi di semineopositivisti del mio stampo[2]. In questa comunicazione mi propongo di adottare un approccio diverso. Attingendo alle mie ricerche su santità e stregoneria nella Repubblica di

Traduzione di Silvana Seidel Menchi

[1] Cfr. per esempio B. CRAVERI (ed), *Sante e streghe: biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Milano 1980, pp. 7-62; R. KIECKHEFER, *The Holy and the Unholy: Sainthood, Witchcraft, and Magic in Late Medieval Europe*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», XXIV, 1994, pp. 355-385.

[2] Come ogni storico ragionevole, accetto come legittimo il fatto di suggerire una forte «possibilità» quando non si può addurre una «prova» definitiva. Cfr. C. GINZBURG, *Prove e possibilità*, postfazione a N. ZEMON DAVIS, *Il ritorno di Martin Guerre*, Torino 1984, pp. 131-154. Sulle possibilità e i problemi della morfologia come strumento per gli storici, cfr. F. EGMOND - P. MASON, *The Mammoth and the Mouse. Microhistory and Morphology*, Baltimore - London 1997, spec. pp. 67-82.

Venezia fra il tardo '500 e il primo '700, cercherò di dimostrare che le donne apparentemente ispirate da Dio e le donne presumibilmente al servizio del diavolo operavano ai due lati estremi di una concreta gamma di fenomeni storici.

Per fissare le premesse, converrà ribadire un principio metodologico generale ben noto a tutti. Dal punto di vista degli studiosi delle scienze umane, santità e stregoneria sono fenomeni di carattere eminentemente sociale. 'Santa' e 'strega' non si nasce, si diventa. Dove che sia, quando che sia, sante e streghe sono il prodotto di uno specifico ambiente storico, nel quale certi modelli di comportamento s'impongono all'imitazione all'interno di un repertorio molto più largo, teoricamente disponibile nella tradizione religiosa alla quale le une e le altre appartengono. Per usare l'espressione coniata dal sociologo Pierre Delooz, i santi diventano «santi per gli altri»[3] – cioè ricevono l'avallo positivo dei loro contemporanei – se si presentano come l'incarnazione dei valori religiosi e sociali che in quel momento vengono considerati preminenti e come risposta a bisogni urgenti. Di contro, se sembrano rappresentare una sfida o una minaccia nei confronti di quei valori e di quei bisogni, diventano oggetto di riconoscimento negativo, che si esprime spesso in una punizione esemplare. Facendo un passo avanti, Peter Burke suggerisce chi sono questi «altri»:

> «Il conseguimento della santità non può essere spiegato interamente in termini di qualità dell'individuo, o anche in termini di qualità che i testimoni vedono in ogni individuo. L'attribuzione della santità, come il suo contrario, l'imputazione di eresia o di stregoneria, dovrebbe essere vista come un processo d'interazione o di «negoziazione» fra centro e periferia, ognuna con la sua propria definizione della situazione»[4].

[3] P. DELOOZ, *Per uno studio sociologico della santità*, in S. BOESCH GAJANO (ed), *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, pp. 233-239. Cfr. anche P. DELOOZ, *Sociologie et canonisations*, L'Aia 1969.

[4] P. BURKE, *How To Be a Counter-Reformation Saint*, in P. BURKE, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*, Cambridge 1987, p. 59.

Procediamo a ritroso. Partiamo dalla connotazione finale di una donna come 'santa o strega' e poi risaliamo all'origine di questa connotazione. Nell'Italia protomoderna, come Burke continua a spiegarci, il laicato, anche a livello di *élite*, e buona parte del clero secolare e regolare al di sotto del rango cardinalizio, erano alla periferia. Al centro vi era ovviamente il papato e due delle sue assemblee più alte, due commissioni cardinalizie istituite nel XVI secolo e presiedute dal papa. Nel tardo Cinquecento la Congregazione del Sant'Uffizio riuscì a prendere il controllo di tutti i casi di stregoneria[5]. Per effetto delle riforme introdotte fra il 1625 e il 1634 dal papa Urbano VIII, la Congregazione dei Riti consolidò l'egemonia del centro nei negoziati con la periferia riguardo alla promozione alla santità[6].

Il *modus operandi* delle due congregazioni era sostanzialmente identico: 'streghe' sospette (al pari di altri eretici) e 'sante' presunte venivano messe sotto processo. A prima vista i processi di stregoneria sembrano differire considerevolmente dai processi di santità, essendo questi ultimi procedimenti *post mortem*: a differenza dei rei accusati di stregone-

[5] Cfr. G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1990, e dello stesso autore, *I processi di stregoneria*, in G. DE ROSA - T. GREGORY (edd), *Storia dell'Italia religiosa*, 3 voll., Roma - Bari 1993-1995, II: *L'età moderna*, Roma - Bari 1994, pp. 189-209. In rare occasioni giudici secolari cercavano d'intervenire rispetto alle accuse di stregoneria prima che vi fosse coinvolta l'Inquisizione. Cfr. A. PROSPERI, *Inquisitori e streghe nel Seicento fiorentino*, in F. CARDINI (ed), *Gostanza, la strega di San Miniato. Processo a una guaritrice nella Toscana medicea*, Roma - Bari 1989, pp. 217-250. In alcune parti dell'Italia settentrionale sotto il controllo dell'Impero, dove l'Inquisizione non era attiva, la stregoneria rimase sotto la giurisdizione delle corti secolari. Cfr. per esempio B. CRAVERI, *Sante e streghe*, cit., pp. 258-281; L. SAMBENAZZI (ed), *La confessione di una strega. Un frammento di storia della Controriforma*, Roma 1989.

[6] Sulla canonizzazione dei santi come processo diretto dal centro cfr. le voci di G. LÖW, *Beatificazione*, e *Canonizzazione*, in *Enciclopedia Cattolica*, II, pp. 1090-1100, e III, pp. 569-607; G. DALLA TORRE, *Processo di Beatificazione e canonizzazione*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXVII, pp. 932-943; dello stesso autore, *Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*, in G. ZARRI (ed), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino 1991, pp. 231-263.

ria, i santi *in spe* non possono essere convocati e interrogati in tribunale. La mancata comparsa in tribunale – vuoi per fuga, vuoi per morte – di una persona accusata di stregoneria o di un'altra eresia non era però di ostacolo all'orchestrazione di un processo inquisitoriale in piena regola[7]. Sgombrato il campo da questa differenza apparente, le analogie balzano agli occhi. Ambedue questi procedimenti burocratici fanno affidamento sul lavoro di funzionari locali, che operano sotto lo stretto controllo di supervisori romani. Le deliberazioni finali delle due congregazioni vengono prese in presenza del papa, la cui approvazione è necessaria per rendere ufficiali e vincolanti i rispettivi decreti.

Nelle fasi finali della promozione delle 'sante' e della condanna delle 'streghe' l'azione del centro determina e in definitiva tiene sotto controllo quello che avviene alla periferia. In effetti, ben oltre i confini dello stato dell'Italia centrale, sul quale esercitava direttamente il potere politico, nell'area molto più larga sulla quale rivendicava un'egemonia spirituale, la «monarchia papale» della prima età moderna produsse due primi esempi di disciplinamento[8]. Qui non abbiamo a che

[7] Sui recenti cambiamenti nell'attività della Congregazione per le Cause dei Santi (un tempo Congregazione dei Riti) si veda un esempio edito di atti di un processo inquisitoriale *post mortem* avvenuto nel Cinquecento in S. PAGANO - C. RANIERI (edd), *Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole*, Città del Vaticano 1989. Nel 1975, quando Paolo VI creò la Congregazione per la Dottrina della Fede perché succedesse alla Congregazione del Sant'Uffizio, le norme procedurali seguite nel trattare i dissidenti divennero 'interne', cioè, segrete; l'edizione corrente del *Corpus Iuris Canonici*, pubblicata nel 1983, non getta alcuna luce sull'argomento (mi baso su una comunicazione personale di A. Del Col).

[8] Sulla «monarchia papale» nella prima età moderna, cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 3), Bologna 1982. Per un'anticipazione notevolmente lucida, concreta e precorritrice del modello storiografico del disciplinamento cfr. P. BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York 1978, pp. 207-244. Lo stato attuale delle ricerche e delle riflessioni teoriche su questo argomento sono ben rappresentate da tre saggi del volume di P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 40), Bologna 1994: P. SCHIERA, *Disciplina, Stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e*

fare con mere analogie morfologiche: abbiamo a che fare – se è ancora lecito usare questo termine – con 'fatti' storici. Papi, cardinali, inquisitori, nonché le donne e gli uomini che essi processavano per santità o per eresia, erano esseri umani di carne e di sangue che interagivano l'uno con l'altro non soltanto all'interno della sfera circoscritta della 'stregoneria' o della sfera della 'santità', ma anche negli spazi intermedi. I sistemi giudiziari e i metodi che essi applicavano (non proprio paralleli o analoghi in senso formale, ma strettamente connessi) hanno lasciato largo numero di tracce concrete (non solo 'indizi' suggestivi ma ambigui). I fascicoli processuali pervenutici in forma manoscritta e la corrispondenza di inquisitori e di consultori – integrati da materiale a stampa come brevi pontifici, disquisizioni legali, trattati teologici, manuali di procedura, guide alla vita devota e vite di santi – ci permettono di ricostruire con considerevole attendibilità 'ciò che effettivamente accadde' nelle negoziazioni a proposito di santità e stregoneria. A differenza di coloro che devono o vogliono ricorrere ad argomentazioni morfologiche, noi non siamo ridotti a speculare su quello che potrebbe essere accaduto.

Era il potere centrale, come abbiamo visto, che deliberava in ultima istanza a proposito di santità e di stregoneria. Ma all'inizio e *in medias res* percepiamo le voci della periferia – le voci delle protagoniste di carriere destinate ad approdare alla santità o all'estremo opposto, le voci dei loro parenti, amici, vicini e consiglieri spirituali. Costoro avviavano il procedimento di negoziazione e gli imprimevano il suo andamento iniziale.

la storia costituzionale, pp. 21-46; W. REINHARD, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, pp. 101-123; H. SCHILLING, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*, pp. 125-160. Sull'Italia cfr. A. PROSPERI, *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale,* in G. DE ROSA - T. GREGORY (edd), *Storia dell'Italia religiosa*, II, cit., pp. 3-48; e A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza; inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996. Sull'importanza del disciplinamento per la determinazione della «vera» o «falsa» santità, cfr. G. ZARRI, *«Vera» santità, «simulata» santità: ipotesi e riscontri*, in G. ZARRI (ed), *Finzione e santità*, cit., pp. 9-36, in particolare pp. 14-19.

Per la Repubblica di Venezia, un repertorio biografico manoscritto di persone venerabili, non circoscritto a un ordine specifico, fornisce un ampio spettro di casi fra i quali scegliere. Negli ultimi due decenni del Seicento Andrea Vescovi, che detenne a lungo l'ufficio di cancelliere del Sant'Uffizio veneziano, compilò il suo *Catalogo de' santi, beati, venerabili e servi di Iddio venetiani*, portandolo a compimento nel 1698[9]. La prima sezione elenca 150 personaggi in odore di santità nati nella Repubblica di Venezia; la seconda è dedicata a 80 venerabili «forestieri» che trascorsero un periodo della loro vita a Venezia o vi furono di passaggio. La maggioranza di loro non lasciò tracce nella documentazione centrale: la Congregazione dei Riti non concesse loro il riconoscimento interinale di «beati», che avrebbe legittimato la loro venerazione pubblica a Venezia, né li promosse allo stato di santi. Questo catalogo di eroi ed eroine spirituali – personaggi in buona parte privi di riconoscimenti ufficiali, che Vescovi oculatamente designa come «servi di Dio» – costituisce una fonte di straordinario valore riguardo alla costruzione spontanea della santità a livello periferico. Un altro tratto che caratterizza questa lista è il relativo equilibrio di genere che la contrassegna. In base ai calcoli di Burke, 12 dei 55 santi promossi dalla Congregazione dei Riti agli onori degli altari fra il 1588 e il 1767, cioè il 22%, sono donne[10]. Dei 230 personaggi che figurano nell'elenco di Vescovi, il quale copre un periodo di tempo molto più lungo, 85 sono donne, il che corrisponde a una percentuale del 37%, con un addensamento cronologico nel tardo Cinquecento e nel Seicento.

[9] Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia, A. VESCOVI, *Catalogo de santi, beati, venerabili, e servi d'Iddio venetiani, come pure d'altri santi e beati forastieri morti in Venetia o stati per qualche tempo in detta città, quali dalla Santa Chiesa overo da degni autori sono con tal titoli registrati*, ms Ital. Cl. VII, 331 (8661), c. 2r-v. Si tratta del manoscritto autografo, autenticato dal collaboratore del Vescovi, Giovanni Battista Ferretti, notaio e vice cancelliere del Patriarca di Venezia. Altre copie di questa opera sono elencate in G. MUSOLINO - A. NIERO - S. TRAMONTIN (edd), *Santi e beati veneziani. Quaranta profili*, Venezia 1963, pp. 26-27.

[10] P. BURKE, *How To Be*, cit., p. 54.

Selezionare un caso rappresentativo di donna orientata nella direzione della santità non è né difficile né pericoloso: per quanto ogni biografia differisca dall'altra nei particolari, le carriere si conformano tutte allo stesso modello. Per illustrare questo modello, ho scelto la cappuccina Maria Felice Spinelli. Come avviene in numerosi altri casi, il breve schizzo biografico fornito da Vescovi è integrabile con le fonti a stampa che egli cita: una raccolta di vite francescane composta da Benedetto Mazzara e una vita scritta da Tommaso Baldassini[11].

La serva di Dio nasce a Venezia come Bianca Spinelli il 30 marzo 1621. È fra i tre figli sopravvissuti dei sette nati dal matrimonio di Giuseppe e di Barbara Spinelli. La sua infanzia è contrassegnata da prodigi, come quella di tutte le aspiranti sante di questo periodo: la bambina si rialza incolume dal camino acceso nel quale è caduta, guarisce miracolosamente da una malattia, libera dai demoni una serva. Per quanto il padre, agiato mercante, assoldi un'istruttrice per le figlie, Bianca trascura le lezioni per darsi alla preghiera; Mazzara pretende che abbia appreso a leggere, a scrivere e a cucire senza alcun insegnamento (altro luogo comune delle *vitae* di candidate sante). Dopo la morte dei genitori, i familiari, incuranti del suo precoce voto di verginità, organizzano per lei un matrimonio conveniente. Troppo spaventata per dire di no all'altare, la notte delle nozze la fanciulla

[11] B. MAZZARA, *Leggendario francescano*, a cura di PIETRO ANTONIO DA VENEZIA, 12 voll., Venezia, Domenico Lovisa, 1721-1722[3]. Sul teologo Mazzara († 1692), cfr. I. DI PIETRO, *Memorie storiche degli uomini illustri della città di Solmona*, L'Aquila, Grossiana, 1806, pp. 192-193; e G.G. SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos*, 3 voll., Roma 1908-1936, III, p. 197. Non ho visto le due precedenti edizioni del *Leggendario francescano* (Venezia, Bartolomeo Tramontin, 1667-1680[1]; Venezia, Andrea Poletti, 1689[2]). Benché Pietr'Antonio da Venezia, che preparò la terza edizione di questa raccolta, non abbia elencato la vita della Spinelli fra quelle da lui aggiunte alla raccolta del Mazzara, deve essere stato il responsabile dei riferimenti all'opera dell'Oratoriano T. BALDASSINI DA JESI, *Vita della serva di Dio suora Maria Felice Spinelli*, Bologna, eredi di Antonio Pisarri, 1692, pubblicata nell'anno della morte del Mazzara. Per ragioni di economia, seguirò e citerò il resoconto del Mazzara invece di quello del Baldassini.

confessa allo sposo di essersi già promessa a Dio. Poiché anche lo sposo desidera darsi alla vita religiosa, la coppia vive come fratello e sorella fino a che egli muore per effetto di mortificazioni troppo severe per la sua debole costituzione[12]. Per aver insistito per la stipulazione del matrimonio, la sorella maggiore di Bianca, Santina, è punita con la morte di parto – proprio come la sorella di Caterina da Siena, commenta inappropriatamente Mazzara[13].

Dal cappuccino che assunse la sua direzione spirituale Bianca Spinelli «apprendeva le regole di spirito» e otteneva il permesso di istallare una cappella in casa; ma tanto lui quanto altri confessori contrastavano il suo progetto di farsi suora. Si opponevano anche i familiari e vari corteggiatori avidi, uno dei quali tentò di violentarla nella sua camera da letto, ma desistette allorché ella cominciò a ustionarsi il corpo con cera cocente. Dedita ad opere di carità, prestava assistenza ai casi più ripugnanti nell'ospedale degli Incurabili e spendeva tanto a sostegno di prostitute pentite e di altri miserabili, da indurre i suoi servitori a chiuderle a chiave lo scrigno del denaro. Alla fine riuscì a farsi accogliere a Santa Maria del Redentore, il convento delle cappuccine vicino a San Girolamo. In ragione della sua umiltà, chiese di entrare in convento come semplice conversa, non come suora, titolo al quale il suo stato sociale e le sue risorse finanziarie le davano il diritto di aspirare. Prima di entrare in convento, andò a Roma con la sorella Caterina per partecipare al giubileo del 1650. Durante il viaggio, mentre pregava nel convento di Santa Maria degli Angeli ad Assisi, sentì una voce che le ordinava di fondare a Venezia un convento dello stesso nome. Al ritorno, peraltro, fece professione a Santa Maria del Redentore, prendendo il nome di Maria Felice[14].

[12] Questo episodio della vita della Spinelli ha un sapore abbastanza arcaico: assomiglia a un modello più comune nelle vite agiografiche delle sante medievali che in quelle delle sante dell'età moderna, la maggior parte delle quali riusciva a evitare il matrimonio. Cfr. D. ELLIOTT, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1993.

[13] B. MAZZARA, *Leggendario*, cit., I, pp. 339-342.

[14] *Ibidem*, pp. 339-346, 360-361.

Insieme ad una consorella che aveva incontrata a Bologna, durante il viaggio a Roma, Giovanna (Maria Orsola) Ricoli, la Spinelli cominciò a riflettere sul modo di realizzare la volontà di Dio e di fondare un nuovo convento. Il progetto incontrò l'energica opposizione non soltanto del diavolo – il quale mise in atto una stupefacente varietà d'inganni e di tentazioni – ma anche da una serie di confessori, che la trattarono con una durezza confinante con il sadismo. Essi la denunciarono al patriarca, Giovanni Francesco Morosini, come posseduta dal demonio. Dopo averla incontrata, il patriarca rigettò questa diagnosi, definendola «una gran serva di Dio, ne tengo prove tali, che la paragonerei alla Santa Madre Teresa»[15]. Da quel momento in poi Morosini e altri entusiastici fautori le prestarono appoggio nell'acquisto di Santa Maria delle Grazie, un monastero situato sull'omonima isoletta a sud della Giudecca, venuto in possesso del governo veneziano in seguito alla soppressione dell'ordine di San Girolamo di Fiesole[16]. Il 19 marzo 1671, allorché la ristrutturazione dell'edificio e le trattative sulla clausura erano a buon punto, Maria Felice, Maria Orsola e dieci novizie si congedarono fra le lacrime dalle loro consorelle di Santa Maria del Redentore e raggiunsero in gondola la loro nuova residenza[17].

Negli ultimi anni Maria Felice Spinelli fu tormentata, come altre serve di Dio, da molteplici disturbi: lancinanti emicranie, febbri violente, svenimenti, asma, risipola, idropisia. Umile e paziente, sopportava le sofferente con «sant'odio

[15] *Ibidem*, p. 352. Nella sua conclusione (*ibidem*, p. 366), Mazzara menziona altri chierici che la definirono santa anche durante la vita: il canonico Giovanni Andreis, il teatino Pietro Piccini, e il somasco Giovanni Francesco Priuli.

[16] Il monastero e l'isola (che in precedenza si chiamava Cavanella) presero il loro nome da un'immagine miracolosa della Vergine, sulla quale cfr. [F. CORNER], *Venezia favorita da Maria. Relazione delle imagini miracolose di Maria conservate in Venezia*, Padova, Stamperia del Seminario appresso Giovanni Manfrè, 1758, pp. 67-74. L'isola è ora sede di un ospedale per malattie infettive.

[17] B. MAZZARA, *Leggendario*, cit., I, pp. 346-356.

contro se stessa» e le commentava dicendo: «Assai peggio di questo meritano le mie colpe». Grazie alle frequenti visite del suo «angelo particolare», riuscì a far fronte alle esigenze pratiche della vita conventuale e a continuare la sua vita di devozione. Compì numerosi miracoli taumaturgici, predisse conclusioni letali e guarigioni da malattie mortali e divinò la destinazione ultraterrena delle anime di deceduti. Morì il 24 gennaio 1683 di un *ictus*. Nel sarcofago, scomparsi tutti i segni della malattia, il corpo di lei ritrovò la bellezza della gioventù[18].

Come tutti gli agiografi seicenteschi, Mazzara aveva i suoi modelli, le *vitae* di sante accertate. Non faceva alcuno sforzo di nascondere il suo *modus operandi*, anzi lo evidenziava. Tenuto conto dei suoi obiettivi – edificazione dei lettori e promozione dei suoi eroi agli onori degli altari –, la sua era una scelta obbligata. Poiché sapeva che i due uditori ai quali s'indirizzava – il popolo dei devoti alla periferia e la Congregazione dei Riti al centro – aspettavano una forma specifica di presentazione, questa forma appunto egli forniva: resoconti di un'infanzia prodigiosa e un corso di vita che, partendo dall'adolescenza e passando attraverso la maturità, risultasse disseminato di ostacoli eroicamente superati, seguito da una esposizione di virtù debitamente aggiornata, dalla toccante rievocazione di una morte devota e da una selezione di miracoli[19]. Narratore di talento, Mazzara segnala in più di un'occasione il suo disagio per le costrizioni impostegli dal genere letterario che professa. Nella sezione «virtù» della vita della Spinelli, per esempio, egli si scusa per la ripetizione di episodi già narrati[20]. Imboccare un sentiero non battuto, raccontare storie di «servi di Dio» in uno

[18] *Ibidem*, pp. 356-365.

[19] Su questo modello, che emerse nel Trecento e che si modificò solo leggermente nel Settecento per adattarsi alla nuova enfasi posta sulle virtù eroiche, cfr. A. VAUCHEZ, *La sainteté in Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après le procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981, pp. 593-622.

[20] B. MAZZARA, *Leggendario*, cit., I, p. 362.

stile originale e creativo, era un rischio che egli non poteva permettersi di affrontare.

A prescindere da un solo particolare, l'incapacità di evitare il matrimonio – ostacolo fugace e felicemente rimosso –, quella di Maria Felice Spinelli è la biografia emblematica delle aspiranti sante di quest'epoca. Burke ha identificato cinque principali «ruoli di santità, o percorsi di santità» accessibili ai cattolici della Controriforma: fondatore/fondatrice di ordine religioso, missionario/missionaria, attivista di carità, pastore, mistico/mistica ovvero estatico/estatica[21]. È nella prima categoria che Maria Felice Spinelli trova evidentemente la sua collocazione più appropriata; lo stato di monaca era un requisito raramente dichiarato, ma essenziale, per essere presa sul serio come santa, e la qualifica di fondatrice – anche se in questo caso non si trattava di un ordine ma di un singolo monastero – era un vantaggio in più. La sua attività si estendeva ad altre due aree: Spinelli fu un'attivista di carità ed ebbe accesso a fonti ultraterrene di informazione e di potere, per quanto non possa essere propriamente considerata una mistica/estatica. Né lei né gran parte delle sue omologhe svolsero attività missionaria; ed ovviamente nessuna di loro ebbe funzioni pastorali: questi ruoli erano – in prevalenza nell'un caso, in esclusiva nell'altro – campi d'azione maschili. Anche dal punto di vista socio-economico la Spinelli corrisponde al profilo delle sante donne dell'età controriformistica. Fra i santi canonizzati che Burke ha preso in esame, e i servi di Dio non ufficiali che figurano nel catalogo di Vescovi, la maggioranza degli uomini e una percentuale ancora più alta di donne (dieci su dodici, 83% nell'elenco di Burke) venivano dalla nobiltà o dalla classe media agiata[22].

[21] P. BURKE, *How to Be*, cit., pp. 55-56.

[22] Fra gli uomini, Burke annovera ventisei nobili, tre appartenenti alla «classe media» (le virgolette sono sue), otto lavoratori agricoli (la maggior parte dei quali era vissuta prima del Cinquecento), e diciotto di cui non è chiara l'estrazione sociale. *Ibidem*, p. 54. Secondo i miei calcoli, dieci delle dodici donne prese in considerazione (l'83%) erano di origine reale, nobile o appartenevano alla media borghesia; solo Margherita da Cortona e Rosa di Lima erano di origini più umili.

Trovare una 'strega' tipica non è altrettanto facile. Prima di tutto il termine presenta tratti fuorvianti. Fra le donne processate per stregoneria in Italia dalla fine del Cinquecento, pochissime sono quelle che corrispondono al profilo classico della categoria: cioè che vendono corpo e anima al diavolo, che vanno al sabba a volo per darsi a gozzoviglie, sesso, adorazione del maligno[23]. La stragrande maggioranza era rappresentata da fattucchiere di tipo casalingo, che facevano incantesimi – spesso resi più efficaci dall'uso di formule sacre e di oggetti consacrati –, con l'intento di curare o di provocare malattie, di ritrovare oggetti perduti, e di conquistare o riconquistare l'amore di un uomo[24]. Lo stereotipo corrente nell'Europa settentrionale – la vecchia risecchita ed eccentrica di età infeconda – trova riscontro in relativamente pochi casi, anche riguardo all'età. La maggior parte delle streghe erano giovani; un buon numero di loro era dedito, per diletto o per lucro, ad attività sessuali extramatrimoniali[25].

[23] Per alcune eccezioni, cfr. F. CARDINI (ed), *Gostanza*, cit., e A. JACOBSON SCHUTTE, *My Satanic Spouse. Nuns and Sexual Possession in Early Modern Italy*, in «Civis», XXI, 1997, pp. 163-175.

[24] Sulla tendenza dell'Inquisizione romana ad abbandonare il sostegno all'ipotesi della stregoneria satanica, cfr. G. ROMEO, *Inquisitori*, cit., pp. 3-108, 247-274. Sulla prevalenza delle fattucchiere fra i casi esaminati dall'Inquisizione veneziana, cfr. A. JACOBSON SCHUTTE, *I processi dell'Inquisizione veneziana nel Seicento. La femminilizzazione dell'eresia*, in A. DEL COL - G. PAOLIN (edd), *L'inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Roma 1991, pp. 159-173; della stessa autrice, *Donne, Inquisizione e pietà*, in B. BERTOLI (ed), *La Chiesa di Venezia nel Seicento*, Venezia 1992, pp. 235-251 (da cui è ripresa la mia analisi del caso di Caterina Erba esaminato più sotto).

[25] Sulla stregoneria e i rapporti fra uomini e donne, cfr. R. MARTIN, *Witchcraft in Venice, 1550-1650*, Oxford 1980, «love magic», *ad indicem*; M. MILANI, *Il caso di Emilia Catena, «meretrice, striga et herbera»*, in «Museum Patavinum», III, 1985, pp. 75-97; della stessa autrice, *L'«incanto» di Veronica Franco*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CLXII, 1985, pp. 250-263; M. MILANI (ed), *La verità ovvero il processo contro Isabella Bellocchio (Venezia 12 gennaio - 14 ottobre 1589)*, Padova 1985; della stessa autrice, *Piccole storie di stregoneria nella Venezia del '500*, Verona 1989; e M.R. O'NEIL, *Magical Healing and Love Magic in the Roman Inquisition*, in S. HALICZER (ed), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Londra - Sydney - New York 1987, pp. 88-114.

Come caso esemplare, anche se non paradigmatico, prendiamo in considerazione Caterina Erba, processata dall'Inquisizione veneziana nella tarda estate 1669. Nata a Milano 25 anni prima del processo, era scappata di casa con un soldato piemontese, che aveva sposato al Lido, prima che egli s'imbarcasse per Creta per combattere i Turchi. Caterina seguì il marito fino a Spalato; poi, incinta, ritornò a Venezia con la moglie di un colonnello francese. Sgravatasi di una bambina morta, trovò impiego come balia in casa di una famiglia nobile. In breve divenne l'amante del figlio del suo padrone, Andrea Renier[26].

Fu proprio l'amante a denunciarla all'Inquisizione. Informato dalla serva di Caterina Erba che in casa della donna egli avrebbe potuto trovare cordicelle annodate, figurine di cera trafitte con spilli e altri oggetti utilizzati in pratiche occulte contro di lui, Renier lasciò la concubina nella sua casa di campagna e si recò in città con il suo gondoliere per perquisire l'abitazione. Trovati gli oggetti che cercava, ne parlò al suo confessore, che lo consigliò di rivolgersi al Santo Uffizio «per sgravio di mia conscientia e per liberarmi da simili fattuchiarie». Probabilmente questo non era un benevolo consiglio spirituale, ma un ordine[27]. Interrogato «de fama et conditione supradictae Catharinae», Renier fornì le informazioni che riteneva l'inquisitore desiderasse: «È stata mia donna, ma credo che nel tempo ch'io la pratticava, habbi havuto altra amicitia fuori dalla mia». Per assicurarsi che il Santo Uffizio prendesse l'affare sul serio, e capisse che egli non era un reo ma una vittima, aggiunse:

[26] Archivio di Stato di Venezia (d'ora in poi ASV), *Sant'Uffizio*, b. 115, *fascicolo Caterina Erba*, primo interrogatorio della Erba, 22 agosto 1669.

[27] Dal tardo Seicento in poi, buona parte dei casi trattati dall'Inquisizione erano generati dal fatto che i confessori negavano l'assoluzione ai loro penitenti a meno che questi non facessero una «comparizione spontanea», per confessare il loro coinvolgimento in attività non ortodosse e per fare i nomi dei loro complici o, come in questo caso, per denunciare coloro che avevano motivo di ritenere avessero commesso reati contro la fede. G. ROMEO, *Inquisitori*, cit., pp. 191-198; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 213-548.

«È proprio vero che, per quanto ho veduto, ella è poco devota, e sempre io gridavo perché invece di portare adosso il cordone e la pacienza, tante volte li vedevo sopra i tavolini»[28].

Dopo aver interrogato la serva di Caterina Erba e il gondoliere del Renier, il tribunale ordinò la perquisizione della casa di lei. Gli oggetti compromettenti furono trovati e la donna arrestata[29]. Portata davanti al tribunale, essa non aspettò che l'inquisitore l'interrogasse ma prese direttamente la parola:

«Io dirò la verità giusta. 'Sto zentilhomo che mi teneva, cioè il nobiluomo Andrea Renieri, sta in Cale de Meio a S. Stae, dopo che m'hebbe tenuto un anno e fatoli una creatura, [ha] lasciatomi senza cosa alcuna al mondo, se non con un poco de bezzetti per levarmi da parto, che partorii in casa della comare Andriana, sta giù al Ponte dal Meio, ove detto zentilhomo m'haveva messo sino che partorissi».

A questo punto, la povera Caterina, «lamentandomi e piangendo d'esser abbandonata da lui», trovò sostegno in un reticolato di solidarietà femminile. La figlia della levatrice, Betta, una prostituta, le disse di non angustiarsi, perché il suo problema poteva esser risolto. Betta invitò in casa una Marina, moglie di un barcaiolo, la quale «promise di far che detto nobile non m'havrebbe abbandonato, ma sarebbe tornato da me, né mi manderebbe a servire»[30].

Caterina e Betta prestavano viva attenzione a Marina, sapendo che con il suo aiuto la loro vicina Agnoletta, una cantante, era riuscita ad adescare un ricco mercante, inducendolo a mantenerla. Per due settimane Marina le addestrò in tecniche magiche, come «gettar la cordetta»[31] e infilzare

[28] ASV, *Sant'Uffizio*, b. 115, *fascicolo Caterina Erba*, dennuncia, 12 agosto 1669. Per valutazioni contrastanti sull'importanza per il Sant'Uffizio della «reputazione» di fattucchiera, cfr. R. MARTIN, *Witchcraft*, cit., pp. 234-238; G. ROMEO, *Inquisitori*, cit., p. 266.

[29] ASV, *Sant'Uffizio*, b. 115, *fascicolo Caterina Erba*, 13 e 21 agosto 1669.

[30] ASV, *Sant'Uffizio*, b. 115, *fascicolo Caterina Erba*, primo interrogatorio della Erba, 22 agosto 1669.

[31] Cfr. R. MARTIN, *Witchcraft*, cit., p. 123.

spilli in figurine di cera. A detta di Caterina Erba, insegnò loro anche a recitare certe formule magiche. Per cautelarsi dal pericolo di commettere un reato perseguibile penalmente, o di attenuare l'efficacia delle formule magiche, o per ambedue le ragioni, Marina mise in guardia le sue allieve dal mescolare gli incantesimi con forme autorizzate di devozione. Prima di recitare le formule magiche, spiegò Caterina, «m'insegnò che mi levassi di dosso quel di devozione havessi».

Tutta tremante, Caterina recitò gli incantesimi e mise in atto la maggior parte delle altre tecniche che Marina le aveva insegnato, astenendosi solo dal somministrare ad Andrea una polvere magica, della quale temeva gli effetti venefici. Risultò che le tecniche magiche agivano, ma in modo imperfetto. Solo discontinuamente Renier accettò di assumersi la responsabilità di Caterina, rendendola così incapace di provvedere a se stessa:

«Mi fece stare hora in una casa hora nell'altra, et ha havuto meco quattro creature, che dopo il primo parto mi mandò a servire per 6 o 7 mesi, ma perché si seppe di questo interesse, mi mandorno via tutti quelli ove andavo a servire. Capitai da detto signore nel suo mezado e lo pregai di provedermi, et egli mi tenne seco quelle due notti, restandomi gravida di lui, e dopo diverse simili mutationi egli mi ha tenuto sino al presente, e credo esser anco gravida di lui»[32].

La facoltà di Caterina di presentare in modo articolato la sua situazione e di conformarsi a uno stereotipo di subordinazione le giovò. Tenendo conto della sua pronta confessione di colpa, della sua promessa di non praticare mai più la stregoneria, della sua rinuncia ad avvalersi del diritto di difesa, e della sua povertà, il Santo Uffizio le inflisse una pena mite. Le fu solo imposto di non lasciare la città, di compiere penitenze salutari e di presentarsi una volta al mese al tribunale con un certificato di buona condotta rilasciato dal suo parroco[33]. Tre giorni dopo la sentenza, in risposta a una sua

[32] ASV, *Sant'Uffizio*, b. 115, *fascicolo Caterina Erba*, primo interrogatorio della Erba, 22 agosto 1669.

[33] ASV, *Sant'Uffizio*, b. 115, *fascicolo Caterina Erba*, sentenza, 7 settembre 1669.

petizione, i giudici le concessero la facoltà di trasferirsi a Padova, in considerazione del fatto che la notorietà della sua relazione con il Renier le rendeva impossibile trovare lavoro come serva a Venezia[34].

Una differenza formale fra il caso Erba e il caso Spinelli salta immediatamente all'occhio. Il reo o la rea convocata davanti al tribunale dell'Inquisizione aveva l'occasione di parlare per sé; le parole della santa *in spe* passavano invece attraverso il filtro del confessore, in una di quelle «autobiografie coatte» che tante sante donne furono costrette a scrivere[35] (anche se, a quanto pare, questo non fu il caso della Spinelli), e successivamente, dopo la loro morte, attraverso il filtro di un agiografo. Un'altra differenza è la classe sociale. Come ho accennato, virtualmente tutte le sante *in spe* appartenevano a ceti privilegiati, il che permetteva loro di diventare monache e conferiva loro automaticamente un certo grado di credibilità, o almeno il beneficio del dubbio. La più gran parte delle 'streghe' vivevano ai margini del mondo socio-economico; attraverso la magia tentavano di racimolare mezzi di sopravvivenza. Considerate come «donnicciole», schiacciate sotto il peso dell'onnipervasiva misoginia, erano costantemente esposte al sospetto di debolezza e di potenziale colpevolezza, anche se non venivano mai denunciate e processate[36]. Le 'sante' sublimavano la loro sessualità, morti-

[34] ASV, *Sant'Uffizio*, b. 115, *fascicolo Caterina Erba*, 10 settembre 1669.

[35] Sulle «autobiografie coatte», cfr. R. DE MAIO, *Donna e Rinascimento*, Milano 1987, pp. 167-172; A. WEBER, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton 1990; J. LE BRUN, *Les biographies spirituelles françaises du XVIIème siècle: Écriture féminine? Écriture mystique?*, in M. MODICA VASTA (ed), *Esperienza religiosa e scritture femminili tra Medioevo ed età moderna*, Acireale 1992, pp. 135-151; e I. POUTRIN, *Le voile et la plume: Autobiographie et sainteté dans l'Espagne moderne*, Madrid 1995.

[36] Cfr. A. JACOBSON SCHUTTE, *Piccole donne, grandi eroine. Santità femminile, «simulata» e «vera», nell'Italia della prima età moderna*, in L. SCARAFFIA - G. ZARRI (edd), *Donne e Fede. Santità e vita religiosa*, Roma - Bari 1994, pp. 277-301; A. JACOBSON SCHUTTE, *Tra Scilla e Cariddi: Giorgio Polacco, donne e disciplina nella Venezia del Seicento*, in G. ZARRI (ed), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma 1996, pp. 215-236.

ficavano il loro corpo e cercavano compensazione nell'aldilà. Le 'streghe', che operavano nel corpo sessuato, e per il suo tramite, combattevano per vivere di giorno in giorno, pensando solo saltuariamente alla loro sorte ultraterrena. Raramente questi due tipi di donne s'incontravano[37]. In più di un senso, 'sante' e 'streghe' erano estranee le une alle altre.

Ma da un altro punto di vista, dal punto di vista della loro collocazione di genere, 'sante' e 'streghe' presentano un'aria di famiglia. La vita delle une e delle altre era condizionata dall'onnipresente diffidenza maschile verso l'alterità, verso la natura femminile, potenzialmente pericolosa se non era tenuta sotto stretto controllo. Come abbiamo visto, i familiari di Maria Felice Spinelli non tennero conto del suo voto di verginità e le dettero marito; i confessori si opposero al suo desiderio di farsi monaca e di fondare un monastero; uno di loro arrivò ad accusarla di essere posseduta dal demonio. L'amante patrizio di Caterina Erba si sottrasse parzialmente alle conseguenze di averla ingravidata, mise in dubbio la sua fedeltà e la sospettò (a ragione, come risultò in seguito) di usare la stregoneria per rovesciare i rapporti di forza vigenti fra i sessi: si oppose al suo tentativo di condizionare la sua volontà e le sue azioni, dato che per diritto e per natura spettava a lui controllare quelle di lei.

Eppure considerare queste donne come oggetti passivi e inermi, manovrate e vittimizzate da uomini, sarebbe un errore. Alcuni uomini – il marito della Spinelli, il suo primo direttore spirituale, il patriarca Morosini e (anche se gli agiografi non ne fanno menzione) i provveditori sopra i monasteri e altri funzionari veneziani che autorizzarono e favorirono la fondazione e il consolidamento del suo monastero di Santa Maria degli Angeli – credettero nell'autenticità delle ispirazioni della pia donna veneziana e ne appoggiarono la realiz-

[37] Per un incontro fra la futura santa Angela Maria Pasqualigo e la «piccola donna» Cecilia Ferrazzi, che pur non praticando la stregoneria fu sospettata di possessione diabolica e in seguito processata dall'Inquisizione per affettata santità, cfr. A. JACOBSON SCHUTTE, *Piccole donne*, cit., pp. 297-298.

zazione. Nell'assegnare a Caterina Erba una pena leggera, e subito mitigata, i membri del tribunale dell'Inquisizione preferirono considerarla una vittima sfortunata di circostanze sociali che sfuggivano al suo controllo, che stigmatizzarla come una volonterosa serva del demonio. La loro reazione esemplifica il procedimento standard che il tribunale adottò nel processare e giudicare quelle streghe, che avevano una conoscenza sufficientemente lucida dei connotati correnti dell'identità di genere da poterne fare uso nell'illustrare le difficoltà della loro situazione e da assumere l'atteggiamento debitamente contrito e deferente che con quei connotati si accordava[38].

Nelle vite di 'sante' e 'streghe' italiane della prima età moderna noi ravvisiamo elementi di femminilità intraprendente e parzialmente autonoma. Le rappresentanti dei due gruppi che scoprirono le fenditure di un sistema di relazioni di genere, che non era così monolitico come sembrava, e vi si infiltrarono, furono in grado di plasmare – in misura certo limitata ma non insignificante – il loro destino. Parlando in senso stretto, erano certo estranee le une alle altre; a una considerazione più approfondita si rivelano come affini: non sorelle di sangue, ma sorellastre o forse, meglio, sorelle di latte.

[38] Durante e dopo i loro processi, le imputate recalcitranti ricevevano un trattamento assai più severo. Cfr., per esempio, A. JACOBSON SCHUTTE, *Donne, Inquisizione e pietà*, cit., pp. 240-241.

Lo spazio del chiostro: clausura, costrizione e protezione nel XVII secolo

di *Francesca Medioli*

Per A.

Lo spazio del chiostro è lo spazio fisico racchiuso dentro le mura di cinta del monastero. In senso architettonico è una struttura che rimane immutata nei secoli[1]. Eppure, da una certa data in avanti, questo spazio, da circoscritto e nascosto, luogo privilegiato per la *fuga mundi*, diventa spazio chiuso. La chiusura avviene nei due sensi: è uno spazio da cui non si può uscire ed è uno spazio entro cui non si può entrare. È perciò uno spazio che comunica con l'esterno solo in alcuni specifici casi, secondo determinate regole. Prima fra tutte quella connessa al genere, al sesso di appartenenza. La chiave per la comprensione di questo spazio così trasformato è data dall'istituto della stretta clausura.

Dal 1563, quando venne introdotta a Trento, fino almeno alla Rivoluzione francese e oltre, la stretta clausura regola tale spazio materiale, trasformandolo in spazio simbolico. Legata al luogo stesso, non semplicemente alla specifica categoria 'monache', informa la vita di chiunque varchi le mura del chiostro. Se infatti non tutte le donne nei monasteri sono necessariamente religiose, tutte quelle che ne varcano la porta sono sottoposte alla clausura, siano esse professe, converse, novizie, educande, vedove là ritiratesi definitivamente,

[1] Cfr. F. MACALLI, *Abbazia, architettura della*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (d'ora in poi *DIP*), Roma 1974, I, coll. 28-48, in particolare col. 33; A.M. ROMANINI, *Architettura monastica occidentale*, in *DIP*, I, coll. 790-827.

mogli in momentanee difficoltà coi mariti, bambine. Il che in una certa misura le mette tutte sullo stesso piano[2]. Certo, dopo Trento la clausura per le monache avrebbe dovuto essere qualcosa di più, possibilmente uno stato d'animo, senz'altro una prerogativa della propria condizione, da preservare sopra ogni cosa. Anche nelle rarissime occasioni ammesse di uscita essa andava rispettata: secondo i dettati occorreva spostarsi «in lettiga o in carrozza chiusa, con una parte del volto coperta, in compagnia di matrone gravi et d'età», ovviamente senza fermarsi per via e mantenendo un contegno confacente a «quella modestia che si conviene alle sponse di Cristo»[3]. Una sorta di clausura ambulante.

Non sempre era così. Proprio la deroga alla regola può aiutarci a capire cosa fosse la percezione dello spazio chiuso da parte di chi vi stava dentro. È questa la domanda complessiva che sottende quanto segue, insieme a quella circa la ragion d'essere della stretta clausura. Per arrivare a questo problema vorrei esaminare qui come veniva considerata e applicata a un secolo di distanza, in tutt'altro contesto storico, a Roma, dai vertici della Chiesa; e come veniva recepita e vissuta da chi vi si trovasse sottoposta. La casistica a cui mi riferisco è tratta da uno spoglio condotto sul fondo della Congregazione romana dei Vescovi e dei Regolari. Un simile materiale permette di inserire lo specifico tema (clausura, costrizione e protezione), in un quadro di normalità, dal momento che tale organismo centrale era preposto all'ordinaria amministrazione dei monasteri femminili della cristianità tutta. Un simile materiale lascia infine vedere quale fosse lo spazio di mano-

[2] Come diceva monsignor De Luca a proposito di clausura: «Respicit non solum materialem, sed etiam mores tam monialium, quam in coeterorum in monasteriis conservantium», in GIOVAN BATTISTA DE LUCA, *Repertorium seu Index generalis rerum notabilium quae continentur in Theatro veritatis et iustitiae cardinalis de Luca*, Venetiis, apud Paulum Bellonium, 1698, p. 140.

[3] La formula è rituale e reiterata per ogni trasferimento di religiose dalla Sacra Congregazione dei Vescovi e dei Regolari: qui cito da Archivio Segreto Vaticano, *Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium Monialium* (d'ora in poi ASV, *SCER*), Register 1, (1646), cc. 35v-36r, matita (come d'ora in poi se non specificato altrimenti).

vra esistente fra gli estensori della legge, coloro che avevano legiferato e ne garantivano l'esecuzione, e le destinatarie, di volta in volta oppresse o favorite dalla clausura. Si tratta di vedere come l'istituzione monastica offra contemporaneamente le due facce della stessa medaglia, costrizione e protezione, e come la clausura agisca funzionalmente in entrambe le circostanze. Cioè non solo costrizione per le forzate e protezione per le oppresse, ma anche tutte due le cose insieme, per la stessa persona, in successione; dunque, paradossalmente, anche protezione per le forzate e costrizione per le protette.

A Trento la clausura era stata introdotta per morigerare i monasteri. Anche se non apertamente scritto, questo è quanto si deduce dalla discussione preliminare alla stesura del decreto. Il nesso abusi-età immatura-monacazioni forzate era menzionato esplicitamente[4]. Ma, a un secolo dall'introduzione della clausura, fra le monache si era spenta anche la memoria di un modo diverso di vivere, quando, come accadeva a Napoli, le monache «in primavera et l'autunno erano solite andarsene alle fumarole di Pozzuoli, dove, a lor piacere et arbitrio, si stavano quindeci o venti giorni, come più loro tornava comodo»[5].

Ancora nel 1601 alcune monache di Udine riuscivano a ricordarsi di un tempo in cui: «era tal libertà che ussivamo fora quando piaceva a noi et stavamo fora 15 giorni, un mese, alle vendeme, ancor for d'Udene»[6].

A metà Seicento la clausura era un fatto compiuto, con una propria tradizione ormai consolidata, sia per i cardinali che

[4] Sulla discussione a Trento, vedi F. MEDIOLI, *An enequal law: nuns' enforcement before and after the Council of Trent*, in C. MEEK (ed), *On a Footing of Perfect Equality: Women in Renaissance and early Modern Europe*, Dublin, in corso di stampa.

[5] Cfr. G. BOCCADAMO, *Una riforma impossibile? I papi e i primi tentativi di riforma dei monasteri femminili di Napoli nel '500*, in «Campania Sacra», XXI, 1990, pp. 96-122, in particolare p. 121.

[6] Cfr. G. PAOLIN, *Monache e donne nel Friuli del Cinquecento*, in A. DEL COL (ed), *Società e cultura del Cinquento nel Friuli occidentale. Studi*, Pordenone 1984, p. 219.

l'amministravano, sia per le religiose che vi erano sottoposte. Tuttavia i primi erano perfettamente consapevoli della scarsa popolarità che tale istituto ancora riscuoteva fra le dirette interessate. Come scriveva un vescovo, nel 1661, in un'accorata lettera alla Sacra Congregazione: «So bene le suore esser donne e donne che mal volentieri si vedono ristrette»[7]. D'altra parte certe misure appaiono, almeno ai nostri occhi, effettivamente carcerarie, come ad esempio la chiusura di notte della porta anche dall'esterno[8]. Va notato che di solito non si chiude a chiave chi si vuole proteggere, ma chi si vuole custodire. Era questo, insieme all'argomento su chi dovesse poi custodire tali chiavi dopo il tramonto, che causò a Cosenza fra il 1663 e il 1664, a San Severo nel 1665, e anche ad Ancona lo scoppio di accesi contenziosi fra l'ordinario e le religiose[9].

Ma quale era allora il punto di vista teorico sulla clausura, a Roma? Monsignor Giovan Battista De Luca, cardinale e membro della Sacra Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, dopo aver fatto salvo il principio secondo cui il primo voto del religioso dell'uno e dell'altro sesso è quello di castità (cosa per cui «ogni atto fornicatorio si dirà sacrilego»), spiegava che:

«per la migliore osservanza di questo voto e per evitare le occasioni prossime al pericolo della sua violazione si è molto lodevolmente introdotto l'uso della clausura. ... E tutto ... è ordinato all'osservanza e conservazione di questo voto della castità, e per togliere l'occasione e il pericolo della sua violazione»[10].

[7] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1661, maggio-luglio, 3 giugno 1661, il vescovo di Mantova alla Sacra Congregazione.

[8] Si legga in proposito la testimonianza indiretta in ASV, *SCER*, Positiones, 1661, settembre-novembre: «et fra gli altri offitii ha havuto quello di esser portinata e di tener le chiavi della porta del monastero secondo il costume quale, non serrandosi se non per la parte di dentro secondo il costume di quello e tutti altri monasteri dello Stato d'Avignone, era in libertà della detta suor Francesca uscir dal monastero tanto di notte quanto di giorno».

[9] Cfr. ASV, *SCER*, Register 12 (1663), cc. 166v, 184r, 192r, 194v, 202v; Register 13 (1664), c. 47r; Register 14 (1665), c. 173r.

[10] Cfr. GIOVAN BATTISTA DE LUCA, *Il religioso pratico dell'uno e dell'altro sesso nell'ozio tuscolano della primavera del 1676. Con la cronologia delle religioni*, Roma, Reverenda Camera Apostolica, 1679, pp. 143, 145.

Il suo punto di vista (enunciato in italiano, ossia in una lingua accessibile a tutti, comprese le monache) era molto esplicito, e guardava alla prassi più che alla teoria:

«Tra le cure pastorali di maggior importanza ... è questa del governo de monasteri di monache, per la ragione che da una parte vi bisogna qualche rigore e austerità per custodire una parte così delicata e pericolosa dell'ovile; e dall'altra parte vi bisogna una gran piacevolezza, dovendosi compatire tante carcerate in vita, e prive di tutte quelle sodisfazioni che godono le altre donne loro pari nel secolo»[11].

Per le religiose infatti non funzionavano i consueti metodi coercitivi, dato che:

«Si tratta di donne carcerate in vita, siché non si possa far capitale di quel timore che s'incute a secolari con le minacce delle carceri e degli altri castighi personali, overo nelle robbe e nelle cariche»[12].

Il suo motto, abbastanza emblematico della posizione assunta dalla Congregazione stessa, era «il rigore al di fuori con i secolari e la piacevolezza al di dentro con le monache»[13]. Una simile lungimiranza dimostra se non altro la comprensione che i cardinali, appartenenti all'identico ambiente sociale delle monache, con sorelle, madri, zie e cugine nei chiostri, avevano della condizione effettiva di queste ultime[14].

[11] Cfr. GIOVAN BATTISTA DE LUCA, *Il vescovo pratico, sopra le cose spettanti al buon governo delle chiese et all'offiti de' vescovi e degli altri prelati ecclesiastici*, Roma, Corbelletti, 1675, p. 302.

[12] *Ibidem*, p. 304.

[13] *Ibidem*, p. 316.

[14] Per esempio, Alderano Cybo, cardinale dal 1645 e membro della Sacra Congregazione dal 1667, passando nell'autunno del 1659 da Firenze nel viaggio per raggiungere la propria diocesi, si fermò a Firenze presso il monastero delle Murate dove aveva alcune parenti monache. Delle tre sorelle di Girolamo Colonna, cardinale dal 1627 e membro della Congregazione dal 1636 al 1666, due si fecero carmelitane. Delle sei sorelle di Emilio Altieri, papa nel 1670 e membro dal 1669, cinque andarono in convento. Vincenzo Maria Orsini, papa nel 1724 come Benedetto XIII e membro dal 1673, al momento della sua salita al soglio pontificio, a Napoli aveva una nipote badessa presso il monastero di Santa Patrizia, e una sorella e un'altra nipote presso il monastero della Sapienza. Sua madre

Proprio per questa ragione la Sacra Congregazione dimostrava una certa tolleranza verso gli abusi contro la clausura, purché non portassero guai. Certo, si può constatare che gli abusi di fatto continuavano con diverse gradazioni. Alcuni erano di poco conto, come quando si trattava di canto e musica, una parte assai rilevante nella vita dei monasteri femminili dell'epoca; o di commedie, recitate alla presenza di secolari durante il carnevale[15]. Altri, seppure formalmente gravi, potevano venire guardati con benignità. Come quando successe a Civita Castellana che entrasse in clausura un putto di «quattr'anni meno due mesi», e le monache si affrettarono a precisare «senza però farlo porre il piede in terra né condurlo con un passo per il monastero»[16]. Oppure, come a Cosenza, se entravano donne secolari «col pretesto di fare bugata», o come a Città di Penne, con quello di «nettare i pollari», o, come accadde a Telese in forze (sei donne), per «portare il grano»[17].

inoltre, Giovanna Frangipani, aveva a suo tempo fondato il monastero delle domenicane di Gravina. Vedi rispettivamente: Archivio di Stato di Firenze, ms 137, *Diario fiorentino*, compilato da FRANCESCO SETTIMANI, X (1645-1659), c. 635v: «Arrivò di buon ora in Firenze il sig. card. Cibo ed andò a visitare alcune monache sue parenti nel monastero delle Murate e di poi fece partenza per la volta di Iesi, suo vescovado»; G. BENZONI, *Colonna, Federico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi *DBI*), Roma 1982, XXVII, p. 296. Federico era fratello primogenito del cardinale Girolamo: cfr. F. PETRUCCI, *Colonna, Girolamo*, in *DBI*, pp. 346-347; L. OSBAT, *Clemente X*, in *DBI*, XXVI, p. 293.

[15] Come ad esempio a Firenze nel 1664, o a Como nel 1675, a Napoli nel 1678, a Perugia nel 1684: vedi rispettivamente ASV, *SCER*, Register 10 (1661), c. 135v; Register 31 (1684), c. 67v; Positiones, gennaio 1671, Genova; Register 13 (1664), cc. 201r, 210r; Register 22 (1675), c. 10r; Register 25 (1678), c. 26r; Register 31 (1684), c. 320r; Register 43 (1698), c. 165v.

[16] Cfr. ASV, *SCER*, Register 8 (1656), cc. 211v-212r; Register 9 (1660), cc. 86r-v, la Sacra Congregazione all'arcivescovo di Bari, per aver «dato ingresso dentro la clausura» del monastero di Santa Scolastica «ad una figliola di 9 anni in circa»; Register 11 (1662), cc. 162v-163r, penna (?), la Sacra Congregazione al vescovo di Bitetto, circa l'introduzione di «putti minori di anni 6» nel monastero di San Paolo.

[17] Cfr. ASV, *SCER*, Register 11 (1662), cc. 162v-163r; Register 9 (1660), c. 155v; Register 24 (1677), c. 279r; Register 7 (1655), cc. 147-148 penna.

Come sottolineava De Luca, trattando con le monache bisognava sempre ricordarsi che si aveva a che fare con «povere donne carcerate ... per il caso frequente che le donzelle s'inducano a quest'atto per forza», per le quali l'esplorazione di volontà «si suol ridurre ad una mera formalità et cerimonia senza profitto» dal momento che «si sogliono le donzelle vergognare di dire espressamente ... che voglian marito», per di più «trattandosi ... di persone le quali volontariamente patiscono quella pena ch'è forse la maggiore doppo la capitale, d'un perpetuo carcere»; perciò

«conviene di tollerare alcune cose sopra la poca osservanza particolarmente sopra la vita comune e delle corrispondenze o devozioni con secolari, purché s'invigili che cessi ogni sospetto nel punto principale dell'onestà, non essendo facile, anzi non essendo possibile il togliere affatto e particolarmente con donne, le usanze antiche nelle quali siano educate. A somiglianza delle cose naturali nelle piante, le quali si siano invecchiate nella mala piega»[18].

Un paio di maniche era se si trattava di colloqui alle grate, come quelli che nel 1660 avvenivano a Macerata nel convento più scalcinato, quello delle Convertite, fra alcune delle recluse e un certo Giuseppe Mattei, detto il Rusticone[19]. Un altro paio di maniche era se si trattava del rispettabile monastero di Santa Maria Nuova ad Ancona, i cui parlatori nel 1661 erano «frequentati da ogni sorta di persone con publico scandalo»[20]. La repressione scattava allora con matematica certezza, uguale in ogni luogo: nello stesso 1646 si presero gli stessi provvedimenti a Ferrara per il monastero di S. Silvestro e a Malta per quello delle Vergini[21]. Alle «rilassationi» pote-

[18] Cfr. GIOVAN BATTISTA DE LUCA, *Il vescovo pratico*, cit., p. 316, e per le prime due precedenti, p. 312. Per le altre due, vedi GIOVAN BATTIASTA DE LUCA, *Il religioso pratico*, cit., p. 242.

[19] Cfr. ASV, *SCER*, Register 9 (1660), c. 136v, la Sacra Congregazione al vicario capitolare.

[20] Cfr. ASV, *SCER*, Register 9 (1660), c. 136v; cfr. a titolo di esempio Register 1 (1646), cc. 120v-121r, Ferrara, la Sacra Congregazione al cardinale vescovo.

[21] Cfr. ASV, *SCER*, Register 14 (1665), c. 13r; Register 1 (1646), cc. 120v-121r; Register 16 (1667), c. 112v.

vano infatti seguire scandali veri e propri e questo era proprio quello che bisognava evitare: le monache erano ormai, sempre secondo la definizione di De Luca, «i fanali del popolo ... o veramente i lumi accesi e posti sopra i candelieri per far lume agli altri»[22]. Era questo, sempre di più, il loro ruolo sociale. Quando accadevano simili casi, la Congregazione era infatti molto severa: andava fatto rispettare il principio. E lo scandalo pubblico costituiva un'aggravante: se non c'era, si poteva contare su trattamenti di favore. Quando a Pavia un frate agostiniano, Paolo Corsi, entrò nel monastero di S. Matiola, per lui fu decretata l'espulsione dalla città e dalla provincia, a lei, suor Maria Clara, fu assegnata una penitenza salutare ad arbitrio del vescovo, ma senza dare troppo rilievo alla cosa, «che vada a discapito del monastero», perché nulla era trapelato[23]. Invece in presenza di pubblico scandalo, quando la materia ne dava adito, la punizione era spietata: a Firenze, nel 1661, il monaco vallombrosano Zenobio Piazza venne condannato, a seguito del processo, alla triremi perpetua, mentre le due monache di Santa Verdiana, vallombrosane anch'esse, suor Margherita Angela Portinai e la conversa suor Elisabetta, furono condannate al carcere perpetuo[24]. A Lodi, nel 1662, suor Antonia Margherita Limera venne processata per aver introdotto un uomo nella propria cella e avervelo trattenuto per alcuni giorni. La sentenza fu di murarla a pane e acqua in una cella[25]. Così ad Ariano, di nuovo nel 1662, a seguito del processo per violata clausura e commercio carnale, il chierico Domenico Cagianella e suor Vincenza Intanti, del monastero del Santo Salvatore[26].

Se non è possibile mettere automaticamente in correlazione gli abusi sessuali come sintomatici di una condizione vissuta contro voglia, è senz'altro possibile dire che la clausura era un deterrente materiale che garantiva almeno in parte dagli

[22] Cfr. Giovan Battista De Luca, *Il religioso pratico*, cit., p. 11.

[23] Cfr. ASV, *SCER*, Register 11 (1662), c. 81v.

[24] Cfr. ASV, *SCER*, Register 10 (1661), c. 180r.

[25] Cfr. ASV, *SCER*, Register 11 (1662), c. 139r.

[26] Cfr. ASV, *SCER*, Register 38 (1692), c. 305r.

scandali nei monasteri e certamente era una misura di sicurezza assai utile rispetto a chi stava in convento senza averlo scelto. È anche possibile dire che il fenomeno delle monacazioni forzate non venne risolto dai decreti tridentini. È questo un argomento tuttora sgradito a certa storiografia cattolica. Esso, tuttavia, è costantemente riscontrato su base documentaria. Inoltre, come si è visto con De Luca, all'epoca era assai ben presente a quanti incaricati di governare le monache; questo anche se, come già la clausura, la forzatura delle donne appariva giuridicamente più problematica. Nel momento in cui a Trento si era ammessa la possibilità d'intentare causa di nullità di professione, automaticamente si riconosceva che queste «foeminae instabiles, fragiles et molles», che resistevano alle tentazioni di «diavolo, mondo e carne» solo grazie alla clausura, potessero poi avere una volontà propria[27]. Ma dal punto di vista pratico, il problema andava molto al di là di quello della libertà personale. Comunque – va sottolineato –, il materiale della Congregazione, prova da un lato la ricorrenza di casi di monacate contro voglia, dall'altro mostra l'effettiva possibilità concessa di ritorno al mondo. Della trentina di casi ricordati nella giurisprudenza interna, almeno la metà ebbe – va sottolineato di nuovo – un lieto fine[28].

Quando non è così, è interessante vederne le ragioni, come la Congregazione cardinalizia si muovesse secondo criteri di ordine più generale di quello dato dalla clausura in sé, invocando categorie come il bene comune e il pubblico scandalo,

[27] Cfr. il *De reformatione monialium*, di Dionysius Cartusianus (1402-1471), in DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Opera omnia*, Tornaci, typis Cartusiae S. Maria de Pratis, 1911, p. 249, di cui il passo completo: «Quia videlicet foeminae sunt specialiter ac naturaliter multum instabiles, fragiles, molles ac debiles ratione; ideo periculosissimum est monialibus inter saeculares personas, praecipue inter viros, apparere et conversari, iposque inspicere, alloqui et audire». Il passo ebbe successo nei secoli: vedi ad esempio ANTONIO BONELLI, *Processo teologico sopra la clausura dei monasteri delle monache contro Pio Cortesi autore del libro intitolato «La monaca ammaestrata nel diritto che ha il principe sopra la clausura»*, Assisi, Ottavio Sgariglia, 1784, p. 26.

[28] Cfr. sul tema specifico di chi scrive, *Monacazioni forzate: donne ribelli al loro destino*, in «Nuova Clio», XXX, 1994, pp. 431-454.

mentre le dirette interessate si muovevano secondo una logica strettamente personale. La costrizione veniva utilizzata per il mantenimento dell'ordine sociale e chi vi si opponeva veniva percepito come sovvertitore dell'assetto vigente e dunque pericoloso.

A Brescia nel 1683 vi fu un grande scandalo, quello del monastero domenicano di Santa Caterina, in cui, per denuncia di alcune delle monache, divenne di pubblico dominio la presenza di religiose incinte, i legami quanto meno dubbi fra queste e i religiosi regolari preposti al loro governo e addirittura l'esistenza di un passaggio segreto fra il monastero e la casa adiacente[29]. Quando, dopo quasi vent'anni d'intemperanze, scoppiò lo scandalo e scattò la repressione, due monache fra quelle coinvolte, Cecilia Rovetti e Bartolomea Cattani, dovettero pensare che tanto valeva tentare la fuga. Dietro indicazione del priore locale dei domenicani, vennero «rincorse da bresciani armati» fino a Governolo, dove catturate furono prese in consegna da «un notaro affinché inducesse le monache a lasciarsi assicurare e condurre in carrozza chiusa a Cremona». Qui vennero messe nel palazzo vescovile «chiuse sotto chiave e catenacci». Cecilia, di 22 anni, di «bell'aspetto», di «buona indole e modesta», venne subito a più miti consigli e si disse disposta a tornare in monastero purché non a Brescia. L'altra, Bartolomea, di 43 anni e brutta, senza «spalleggiatori di fuori», dichiarò «di non voler esser più monaca e piuttosto si ucciderebbe»[30]. Sollevò anzi una questio-

[29] Sul caso, vedi la ricostruzione di A. CASSA, *Monasteri di Brescia e monache di Santa Caterina: pagine di storia patria*, Brescia 1900, in particolare pp. 36-41. Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1682, settembre, il vescovo di Brescia alla Sacra Congregazione circa la necessità di levare la giurisdizione del monastero di Santa Caterina ai frati domenicani per porlo sotto la propria; come difatti avvenne: Positiones, 1682, 7 ottobre, circa l'avvenuta presa in consegna del monastero da parte del vescovo. La questione non era però del tutto appianata: cfr. ASV, *SCER*, Register 29 (1683), c. 192v, la Sacra Congregazione al vescovo di Brescia, dove si ribadisce il passaggio di giurisdizione e l'annullamento di ogni bolla o costituzione contraria, sia individuale sia collettiva.

[30] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1682, 19 agosto, lettera del vescovo di Cremona alla Sacra Congregazione circa le due religiose incarcerate.

ne giuridica di importanza: sosteneva infatti che a suo tempo aveva ottenuto un breve dalla Santa Sede che le concedeva di intentare causa di nullità, ma il Consiglio Veneto ne aveva impedito l'esecuzione e la raccolta di prove[31]. In questi casi gli interessi della Sacra Congregazione andavano evidentemente in un'altra direzione rispetto a quelli della Serenissima: nel 1670 ad esempio aveva concesso la *restitutio adversus lapsus quinquenni*, necessaria per intentare causa di nullità se erano già passati cinque anni dalla professione solenne, a una Carlina Tonelli, sempre di Brescia[32]. In questo caso la questione si risolvette da sola perché, presa da febbre terzana, Bartolomea morì di lì a poco, l'11 settembre. Si pensò addirittura che fosse stata avvelenata («dopo morta si dubitò di tale cosa») e il vescovo predispose l'autopsia, eseguita da due medici e da un «cirugico», che però diede esito negativo. La poveretta, mentre giaceva ammalata,

«faceva sogni stravaganti, di esser condotta al pubblico patibolo di Brescia, che il carnefice gli apponeva il capestro al collo, e che era in atto di sospenderla dal patibolo, e che del suo cadavere se ne dovesse fare più parti per esporlo in publica vista»[33].

Il commento apposto in conclusione da chi scriveva («giusti giudizi di Dio») è sintomatico della mentalità dell'epoca. Una tale percezione non era forse più condivisa dai cardinali a Roma, che vedevano ormai nella clausura un utile strumento di governo con scarsi addentellati sacri. Tuttavia, sia nella prima bolla sulla clausura di Bonifacio VIII del 1298, sia nel capitolo 5 della XXV sessione di Trento, si comanda con le stesse parole ai superiori religiosi di far rispettare la stretta clausura «sub obtestatione divini iudicii et interminatione

[31] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1682, 20 agosto, lettera del vicario capitolare di Brescia, Antonio M. Ferrario, alla Sacra Congregazione. Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1682, 20 agosto, lettera del priore dei domenicani di Brescia, circa la presenza delle due fuggiasche segnalata nella zona di Governolo.

[32] Cfr. ASV, *SCER*, Register 19 (1670), c. 229r.

[33] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1682, 16 settembre, lettera del vescovo di Cremona al cardinal Facchinetti.

maledictionis aeternae»[34]. E per Trento si tratta dell'unica maledizione presente in tutta la regolamentazione emanata dal concilio, che fa il paio con l'anatema *Auctoritate omnipotentis Dei* riportato nel pontificale romano del 1520, contro chi viola una vergine consacrata[35]. I sogni pieni di angoscia della monaca rivelano come la clausura avesse, almeno per alcune religiose, oltre a una valenza fortemente repressiva, anche una valenza quasi magica la cui violazione portava a severe punizioni eminentemente terrene, non previste, peraltro, come più sopra si è visto, né dalla legge canonica né dalla tradizione.

Dal punto di vista di una religiosa che per qualsiasi ragione non volesse stare in convento, la stretta clausura funzionava come un vero e proprio carcere. Vittoria Possevino, pronipote del gesuita, di cui ho già riferito altrove, fuggì quattro volte da tre conventi posti in tre stati diversi ma, nonostante avesse intentato causa di nullità, non venne mai prosciolta dai voti. La ragione fu per non avere nessuna altra possibile collocazione al secolo. Durante il periodo a Venezia, Vittoria era stata messa «in deposito» alle Convertite. Fuggita da lì una prima volta, ritentò con successo nell'aprile 1661. Riparata in casa di una donna «di anni 50, in concetto d'honestà et caritatevole», senza che vi fossero «spalleggiatori della fuga», venne prelevata dal capitano che dipendeva dal laico Magistrato sopra i monasteri e introdotta nella sua casa «in

[34] Cito per BONIFACIO VIII dal *Bullarium romanum. Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, Dalmazzo, Augustae Taurinorum, 1862, VII, pp. 808-810; e per Trento STEPHANUS EHSES (ed), *Concilii Tridentinii actorum. Pars sexta complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem concilii (17 sept. 1562-4 dec. 1563)*, in *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum tractatuum. Actorum* (d'ora in poi *CT*), Friburgi Brisgoviae, Herder, 1924, IX, p. 1040.

[35] Cfr. I.M. CALABUIG - R. BARBIERI, *Consacrazione delle vergini*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA (edd), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1988, pp. 299-300, che qui cito in latino: «Quis praesentes virgines seu sanctimoniales a divino servitio, cui sub vexillo castitatis subjectae sunt, abducat, ... maledictus ... in domo et extra domum, maledictus in civitate et in agro, maledictus vigilando et dormiendo, maledictus ambulando et sedendo, maledictus sint caro eius et ossa, a planta pedis usque ad verticem non habeat sanitatem».

luogo di carcere». La Possevino fece sapere di preferire «nel dubio di esservi di nuovo astretta [a ritornare nello stesso monastero] di darsi da se medesima la morte» e, se riportata alle Convertite della Giudecca, «di incendiargli il monastero». Non era la segregazione a spaventarla, ma il chiostro: «ricusando ella apertamente con dichiarazione di levarsi più tosto la vita, bensì esprimendosi pronta di andare in una prigione purché spedita sia la causa sua per giustizia». Il nunzio tuonava che «habbia da cessare questo pessimo esempio all'altre claustrali»: la Possevino rimase fuori dal convento fino a novembre, quando il Senato deliberò che venisse riconsegnata al nunzio. Tale era stato lo scandalo, comunque, che a Venezia «ogni monastero ricusa di sogettarsi più a un deposito, come questo di monaca d'altro paese e scappata due volte dal medesimo convento»[36]. Andò a finire che venne estradata a Ferrara presso le Convertite, per poi passare di nuovo alle Convertite di Mantova, sua città natale, da dove fuggì un'ultima volta e venne di nuovo ripresa[37].

Che il monastero fosse sentito come una prigione lo dimostrano i casi di quelle che fuggirono per fuggire, quelle che tentavano l'ultima carta e quelle che fuggirono perché forzate.

Le Convertite erano fra le religiose che fuggivano più di frequente e che anche più di frequente venivano riprese. Questo perché, come diceva la Sacra Congregazione, «simili accidenti non possono succedere senza la partecipazione e assistenza di persone da fuori e da dentro il monastero»[38]. Inoltre, come si legge nel capitolo 5 della XXV sessione di Trento, non era necessario per loro che dessero la propria adesione all'ingresso in monastero: fra queste si trovavano spesso ex prostitute che venivano fatte entrare di viva forza[39].

[36] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, febbraio-marzo 1660, aprile-maggio 1660, settembre-dicembre 1660, carte sparse.

[37] Cfr. per la narrazione dettagliata del suo caso F. MEDIOLI, *Monacazioni forzate*, cit., pp. 438-441.

[38] Cfr. ASV, *SCER*, Register 5 (1652), c. 214r.

[39] Cfr. *CT*, IX, 1924, p. 1041.

A Rossano, nel 1652, venne data disposizione di inseguire la fuggitiva e intanto di «formare diligente processo per la verifica dei complici»[40]. Per chi scappava così, senza effettivi e solidissimi appoggi di qualcuno che proteggesse le religiose, a cominciare da cose spicciole come fornire loro vesti civili, le possibilità di riuscita erano quasi nulle. Fu quanto accadde a due monache fuggite dalle Convertite di Venezia: riprese a Mantova, vennero collocate nell'analogo monastero di quella città *in loco carceris* e sottoposte a «penitenze salutari (come digiuni)» in attesa che si decidesse della loro sorte, se rimpatriarle o meno[41]. L'incarcerazione, va ricordato, era già pena e castigo e non aveva il consueto aspetto di custodia[42]. Ma nel loro caso si trattava per il diritto canonico di *fuga simplex*, e non di fuga aggravata, lasciando cioè l'abito, causando un danno al monastero e in compagnia di un uomo, questo anche se l'assentarsi senza permesso dal monastero prevedeva la scomunica *ipso facto* fin dai tempi di Bonifacio VIII[43]. Per cui, nello specifico, la situazione delle due veneziane non era delle peggiori.

Una monaca professa che scappava poteva arrivare a questa decisione perché considerava di non aver più nulla da perdere: Francesca Maria, monaca professa nel monastero di S. Chiara di Vercelli, era fuggita con Antonio Rolando alias Bizzarro, in seguito alla scoperta della loro relazione. In qualsiasi modo sarebbe finita incarcerata, e poco cambiava se alla violazione del voto di castità si aggiungeva l'apostasia. Ripresi, lui venne infatti condannato in *poena triremium perpetuarum*, lei alla carcerazione a vita (oltre che naturalmente alla privazione delle voci attiva e passiva e del velo)[44].

[40] Cfr. ASV, *SCER*, Register 5 (1652), c. 214r.

[41] Cfr. ASV, *SCER*, Register 32 (1685), c. 54r.

[42] Cfr. E. PACHO, *Carcere*, in *DIP*, II, 1975, coll. 261-276.

[43] Cfr. J. FERNÁNDES, *Fuga*, in *DIP*, IV, 1977, coll. 988-995; A. GAUTHIER, *Apostasia*, in *DIP*, I, 1974, coll. 717-719.

[44] Cfr. ASV, *SCER*, Register 39 (1693), c. 6r; Register 38 (1692), c. 305r per l'identica pena.

Oppure una monaca poteva scappare per sollevare il problema della nullità della professione. Il caso della veronese suor Andreana Vittoria, al secolo Elisabetta Balestrieri Valeggi, sembra comprovarlo. La professa era fuggita senza aiuti esterni il 18 agosto 1682 dal monastero di Santa Elisabetta a Mantova, in compagnia della conversa suor Laura Maria Nizzoli, a sua volta forzata, scavalcando la muraglia dell'orto con una scala «con grave pericolo della vita». Riparate in un'osteria, avevano incontrato il servitore di un cavaliere, amico della conversa, il quale si era però rifiutato di aiutarle. L'oste, forse per liberarsene, procurò loro degli abiti da uomo, scarpe e cappellacci, e le mise su una «sedia» verso Guastalla. Il fatto che il vescovo non fosse informato dell'accaduto che otto giorni più tardi, il 26 agosto, perché i frati minori francescani, sotto la cui giurisdizione era il monastero, avevano ingiunto alle monache il silenzio, diede un po' di vantaggio alle due fuggiasche[45]. Il 7 settembre a Parma vennero tuttavia riprese su delazione, e l'11 furono rinviate a Mantova per il processo, messe nelle carceri episcopali e poi di nuovo trasferite in un conservatorio[46]. Il 2 ottobre supplicavano la Sacra Congregazione per un'assoluzione almeno *in foro conscientiae* e chiedevano di poter essere messe nella stessa cella[47]. In tempi non sospetti, quando cioè si trovava temporaneamente libera, Elisabetta aveva spiegato le ragioni della propria fuga in una lettera diretta alla Sacra Congregazione: desiderava recarsi a Roma, per gettarsi «ai piedi di N.S. che Giesù Christo ha dato per padre a tutti i christiani, ma massime alle povere abbandonate religiose come son io». Lo scopo era quello di impetrare la grazia di nullità. Le ragioni per cui era entrata in monastero erano molto valide:

«Di tre anni restai senza padre, mia madre si rimaritò e doppo due anni ella passò. Io mi convenni star col patregno, il quale mi tratò peggio di

[45] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1682, 11 settembre, il vescovo di Mantova alla Sacra Congregazione, e 18 settembre.

[46] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1682, 18 settembre, il vescovo di Parma alla Sacra Congregazione.

[47] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1682, 2 ottobre, suor Andreana Vittoria Balestrieri Valeggi e suor Laura Maria Nizzoli alla Sacra Congregazione.

qualsivoglia tiranno, battendomi benne e spesso e svillaneggiandomi con parole e maltrattamenti in vitto e vestito. Ma quel che mi fece ancor, fu che arrivata all'età di 14, 15 anni mi tentò più volte di levarmi l'honore, e perché con l'aiuto divino scampai, io dissi che volevo accusarlo, mi tenne in barbaro sorteggio sin che io dissi che mi sarei fatta monaca non per voglia che n'avessi, ma per liberarmi de' mala trattamenti e pericoli di essere vitupperata nell'honore. Gli dissi però che volevo a prima provare per sei mesi stando in educatione. Esso mi disse che voleva andassi senza nisuna prova perché avevo detto che saria andata e così mi sforzò a forza; fra tanto esso consumava i miei beni in concubine e io in stenti nel monasterio, sempre più scontenta. Essendosi aggiunte alla mia malinconia di sforzata la persecuzione di dentro della abbadessa e delle altre monache che come forestiera mi maltratavano, la disperata malinconia mi fece far tal risoluzione»[48].

Era, proprio questo, uno dei motivi esplicitamente indicati dai fautori dell'utilità dei monasteri: proteggere le ragazze dalle possibili violenze che accadevano fra le quattro mura domestiche[49]. Nel caso di Elisabetta lo spazio del chiostro aveva prima esercitato un richiamo, come unico riparo contro le molestie sessuali del padre, e poi si era rivelato un luogo tanto oppressivo da indurla alla fuga. Tanto vale raccontare come si risolse il caso: nel novembre le due, a Mantova presso il monastero di Santa Teresa, stavano ancora pensan-

[48] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1682, 25 agosto, Elisabetta Balestrieri Valeggi alla Sacra Congregazione.

[49] Cfr. ad esempio Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna, ms B 778, G. BOCCADIFERRO, *Discorso sopra il governo delle monache*, pp. 165-199, penna, pp. 171-172: «Acciò non restino le giovani nelle case paterne al pericolo di gittar l'honore non solo con li estranei, ma anchor con li domestici di casa, et (che è peggio) sino con li propri fratelli et forse anchor con li istessi padre, cosa che a tempi nostri più d'una volta (tremo a dirlo) si è pur intesa, et come delli antiqui essempij ne son piene le carte»; ASV, *Miscellanea Armadi*, II, 86, c. 29v, lettera di Cosimo I de' Medici a papa Pio V Ghislieri: «Oltra il danno grande che porta a detti monasterii, è di tanto pregiuditio alla honestà di questa città, che non si può dir più, occorendo ogni giorno che per il mancamento delle madri et de' padri ancora et per altri accidenti non si possono conservare infinite fanciulle con salvezza dell'honore et fama loro, altramenti che in detti monasteri in serbanza». Cfr. ASV, *SCER*, Register 9 (1660), c. 100r-v, Rimini, la Sacra Congregazione al vescovo, dove si legge del caso di Giacinta e Virginia Pisoni entrate nel monastero di S. Sebastiano per «il motivo che hanno havute dalle sevitie che pativano nella casa paterna et per l'altre circostanze da voi motivate».

do al processo di nullità, ma già nel febbraio 1683 vennero riportate al monastero in cui avevano professato, dove furono incarcerate[50]. In maggio arrivò da Roma la disposizione che venissero «bene e caritatevolmente trattate»[51]. In luglio suor Andreana Vittoria diede segni di pentimento «dell'errore commesso», supplicò di essere liberata e reintegrata al grado e stato di prima, visto che la sua fuga non era stata «ad altro fine che di esporre ai piedi di Nostro Signore le ragioni della nullità della sua professione»[52]. La Sacra Congregazione rifiutò, accompagnando però la decisione con la concessione di ricevere i sacramenti e la confessione: era un primo cenno di ammorbidimento. Nel febbraio del 1684 anche la conversa cedette e inviò la supplica[53]. Non è possibile dire se il monastero non avesse alla fine recuperato, dopo la parentesi del carcere, una parte del suo aspetto rassicurante, o se ogni altra possibilità si fosse rivelata preclusa e fosse allora subentrata un'obbligata rassegnazione, *topos* molto sottolineato, questo, nella trattatistica edificante dell'epoca[54].

Un altro caso, sempre avvenuto a Mantova, mostra di nuovo – questa volta in positivo – l'ambigua natura dello spazio del chiostro. Nel 1662 Flavia Peverari, rea confessa di adulterio, dopo una trattativa col marito Pietro Catanio di Cossi, risolse di monacarsi presso le Convertite: il marito supplicava la Sacra Congregazione perché si affrettassero i tempi della professione. Flavia aveva infatti già tentato di evitare l'ingresso in religione per non dover emettere il voto di castità. Nella contingenza specifica, le sue possibilità di contrattazione era-

[50] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1682, 13 novembre, Elisabetta Balestrieri Valeggi e Francesca Nizzoli alla Sacra Congregazione; ASV, *SCER*, Register 30 (1683), c. 22r, la Sacra Congregazione al vescovo di Mantova.

[51] Cfr. ASV, *SCER*, Register 30 (1683), c. 74v.

[52] Cfr. ASV, *SCER*, Register 30 (1683), c. 167r.

[53] Cfr. ASV, *SCER*, Register 31 (1684), c. 64r.

[54] Cfr. ad esempio il manuale per monache forzate di GIUSEPPE AGNELLI, *Il verisimile finto nel vero. Pensieri suggeriti dal direttore ad una religiosa novizia scontenta, per disporla alla solenne professione. Raccolti per uso opportuno di meditazioni nel triduo o altro maggior tempo precedente alla Sagra operazione*, Roma, Placho, 1703.

no inesistenti, sia col marito, sia con Roma, e dunque decise di farsi monaca. Nel 1678, però, intentò causa di nullità di professione, sostenendo di essere stata costretta dal marito, e dopo quindici anni, nel 1693, venne infine prosciolta dai voti[55]. Evidentemente nel frattempo Flavia era riuscita a costruirsi una rete personale di protezione che l'accolse all'uscita.

Era quello della collocazione al secolo un punto dirimente. Nel 1661 in tutt'altra situazione (geografica, giuridica e legale), a Marsi, una novizia fuggì nottetempo dal monastero scalando il muro di cinta: la motivazione addotta era quella di essere stata forzata. Secondo il diritto canonico, avrebbe potuto tornare liberamente al secolo senza nessun processo di nullità, dato che non aveva ancora emesso professione solenne. Il vescovo però, dopo averla fatta incarcerare nel suo monastero, scriveva in questi termini alla Congregazione:

«[riguardo] alla sicurezza della vita dela novizia, alla riputatione della sua casa e del monastero istesso, io non stimo che si possa remediare con espediente migliore che di lasciarla dove si trova con l'aggiunta di quelle penitenze che al prudentissimo giuditio dell'E.E.Vostra parranno più adeguate al di lei fallo».

Certo, c'erano problemi interni di relazione con le future consorelle, che pure, da parte loro, tentavano di salvaguardare i propri piccoli privilegi (infatti, nel dubbio, era stata subito fatta aggiungere un'altra porta alla clausura): dentro il monastero adesso si doveva fare i conti con «lo sdegno delle monache contra detta novizia, come concepito dall'imaginationi nella privatione della loro libertà per causa di lei». Fuori, però, sarebbe stato anche peggio: la novizia avrebbe costituito un problema che avrebbe avuto un'eco spaventosa,

«con gran strepito e scompiglio per tutta la città. Oltre che i fratelli carnali di lei, che sono persone di qualità, più tosto che far un atto simile [di riprenderla] si metterebbero in campagna per disperati, et essendo la giovine orfana di padre e madre io non saprei a chi sicuramente potesse consegnarsi»[56].

[55] Cfr. ASV, *SCER*, Register 11 (1662), c. 288v; Register 39 (1693), c. 86r.

[56] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1661, aprile, il vescovo alla Sacra Congregazione.

Era meglio dunque tenerla in carcere per un po' e convincerla poi con le buone a restare.

A questo punto va ricordato, almeno brevemente, anche il resto. A volte accadeva l'opposto, che la clausura proteggesse un intero convento: a Montefiascone nel 1661 «nel mese di marzo prossimo passato, di notte, da gente sacrilega, fu tentato di entrare dentro la clausura del nostro monastero mediante la frattura di una porta e muraglia». Si trattava di un gruppo di facinorosi mossi da intenti poco chiari, i quali vennero subito catturati dalle truppe del vescovo. Le monache compatte scrissero un documento, corredato da 25 firme «manu propria» e 2 «signum crucis», in cui chiedevano al vescovo che si facesse subito il processo, in modo da ristabilire l'onore del loro monastero[57].

La clausura aggiungeva protezione anche in altri casi meno eccezionali, ad esempio quando un'educanda decideva contro la famiglia di farsi monaca. E l'uso di ritirarsi temporaneamente o per lunghi periodi in convento era molto diffuso fra le donne di tutte le classi sociali. Questo accadeva quando si restava vedove da vecchie, sole a mezza età, o orfane da piccole, oppure quando i guai col marito diventavano insostenibili, oppure ancora quando si voleva evitare un matrimonio forzato o maltrattamenti in casa[58]. Ma di nuovo alla protezione si accompagnava la costrizione, come, un caso per tutti in mancanza di spazio, accadde alla principessa di Trecase. Caterina Orsini, «havendo havuto gravi differenze con il detto principe suo marito» chiese prima di poter soggiornare per sei mesi presso il monastero di S. Giovanni Evangelista di Lecce, e ottenne poi il rinnovo di tale licenza per un uguale lasso di tempo. Volendo uscire a metà del secondo soggior-

[57] Cfr. ASV, *SCER*, Positiones, 1661, le monache alla Sacra Congregazione.

[58] Cfr. per una casistica esemplificativa F. MEDIOLI, *L'amministrazione della clausura da parte della congregazione romana sopra i regolari*, in G. ZARRI (ed), *Il monachesimo femminile in Italia dall'Alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Verona 1997, pp. 239-282, in particolare pp. 249-282.

no, dovette però chiedere licenza a Roma[59]. Una volta dentro, cioè, uscire diventava complicato anche per una donna laica: il monastero, paragonato alla biblica balena di Giona «che non mai le vomita», stentava a restituire le donne al mondo[60].

Vorrei concludere citando le parole di Eileen Power riguardo ai monasteri femminili inglesi in periodo medievale, valida a mio avviso anche per l'epoca successiva presa in esame: «A career, a vocation, a prison, a refuge: to its different inmates the monastery was all these things»[61]. Cosa era cambiato dopo l'introduzione della stretta clausura? Trento chiude il cattolicesimo all'interno dei suoi istituti e delle proprie regole diventate ora il vero baluardo della cristianità. Il mondo all'interno delle mura però non è mutato, né lo sono gli usi sociali esterni che ne motivano l'esistenza. La clausura è allora come la Muraglia cinese del cattolicesimo. Irrigidirsi sui princìpi-fortezza è il modo per rivendicare un'identità differente nei confronti della Riforma. La clausura è uno dei prodotti più sintomatici di questo spirito regolatore. È evidente che lo stato di clausura non può essere ricondotto ad uno degli stati naturali della convivenza umana; è una scelta, apprezzabile e difendibile solo come tale. Invece qui la violazione della clausura viene duramente repressa con la limitazione della libertà, il che è già quanto comminato, anche se a un grado minore, a qualsiasi monaca dell'epoca. Non esiste cioè rapporto di causa-effetto tra la colpa determinata dalla violazione della

[59] Cfr. ASV, *SCER*, Register 9 (1660), c. 16r; cfr. per un caso analogo Register 9 (1660), cc. 7r-8r, Ancona, la Sacra Congregazione al vicario capitolare, dove si dispone, per appianare i dissidi fra Giuseppe Colombella e la moglie Ludovica Truglioni, che questa entri a sua scelta in uno dei monasteri di Osimo, Cingoli e Recanati, dove «stia e pernotti in luogo separato dalle monache; vesta modestamente; osservi le leggi del parlatorio e della clausura come le monache stesse; non gli si permetta o possa uscire se non ad effetto di ritornare col marito e si osservino tutte l'altre conditioni solite ad osservarsi in simili ingressi di donne secolari in monasteri di monache».

[60] Tale definizione, senz'altro di parte, è di Arcangela Tarabotti: vedi F. MEDIOLI, *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, Torino 1990, p. 35.

[61] Cfr. E. POWER, *Medieval English Nunneries c. 1275 to 1535*, Cambridge 1922, p. 25.

regola e la pena giustificata dalla necessità di mantenere l'ordine costituito. L'accento sul lato repressivo si accentua, ma il monastero continua a svolgere le stesse funzioni sociali ed economiche. La generica condizione di pericolo della verginità, l'astratto desiderio di protezione o la tutta da dimostrare necessità di una fuga dal mondo attraverso la clausura sono giustificazioni che valgono a livello personale, ma che non possono determinare una norma. L'idea stessa che il convento limitasse la dispersione dei patrimoni familiari – insieme a quella dell'inferiorità delle donne – sono evidentemente solo alcune delle motivazioni adducibili. Certo, all'elemento difensivo-protettivo e a quello repressivo-disciplinante si unisce senz'altro l'intento di creare uno spazio ideale per la vita dello spirito. È il tema più volte ricordato dell'*hortus conclusus*, che non è solo un *topos* letterario fabbricato *a posteriori* a titolo parenetico, ma è lo sforzo di dare forma e struttura a un'ispirazione religiosa profonda, possibilissima per altro anche senza stretta clausura come dimostrano i casi precedenti e posteriori. Bisogna dunque aggiungere ancora una causa alla limitazione della libertà. Si può pensare che la frenesia del concilio di Trento nell'edificare baluardi e difese è quella mancante. Questo perché un istituto adottato non muta sostanzialmente la realtà profonda della prassi: la regola costruisce un ordinamento, non garantisce automaticamente l'ordine.

Parte terza

Donne nella storia del diritto

Donne maritate altrove. Genere e cittadinanza in Italia

di *Julius Kirshner*

«In alcune parti del nostro diritto», dichiarava nella prima metà del terzo secolo il giurista romano Papiniano, «la condizione delle donne è inferiore a quella degli uomini»[1]. Non è necessario richiamare qui le regole specificamente legate al genere (*gender*) che nella sfera del diritto sia pubblico che privato rendevano giuridicamente incapaci le donne romane, sposate e non sposate: si tratta di aspetti largamente documentati e discussi. È anche ben noto che, tre secoli dopo, il *Corpus iuris* dell'imperatore Giustiniano eliminò varie incapacità giuridiche che ponevano dei limiti alla possibilità che le donne avevano di stipulare contratti, fare testamento, ed ereditare. Come afferma Robinson, nel codice di Giustiniano «il diritto pubblico rimase un campo chiuso, e la realtà economica e sociale mantenne le donne in una condizione

Sono grato a Mario Ascheri, Vincenzo Colli, Maria Grazia Nico, Claudia Storti Storchi e Romano Ferrari Zubini per aver risposto con generosità alle mie richieste d'informazioni e per avermi inviato copie di opere non disponibili a Chicago; a Sandro Bulgarelli per avermi reso disponibile la magnifica raccolta di statuti conservata nella Biblioteca del Senato della Repubblica; e a Piero Fusi della Biblioteca e Archivio Storico Comunale di Castiglion Fiorentino per aver messo a mia disposizione le risorse archivistiche della sua città. Come al solito, ho un debito particolare con Osvaldo Cavallar per i suoi validi suggerimenti. Per il *Corpus iuris civilis* sono state usate le seguenti abbreviazioni correnti: Dig. (*Omnia digesta seu pandectarum*); Cod. (*Codex Iustinianus*); Nov. (*Novellae*); Inst. (*Justiniani Institutiones*); Auth. (*Authenticum novellarum constitutionum Iustiniani versio vulgata*). Per il *Corpus iuris canonici*: X. (*Decretales Gregorii IX*); VI. (*Liber sextus decretalium Bonifacii VIII*). *Traduzione di Giovanni Ciappelli.*

[1] Dig. 1. 5. 9: «In multis iuris nostri articulis deterior est condicio feminarum quam masculorum».

subordinata nella pratica, ma l'uguaglianza teorica dei sessi davanti al diritto privato fu largamente realizzata»[2].

Nel contesto patrilineare delle comunità medievali italiane, le capacità legali delle donne erano ancora circoscritte, anche più che all'epoca di Papiniano. La riproduzione sociale dei regimi patrilineari dipendeva da figli maschi che succedevano ai loro padri come capi di famiglia e come proprietari del patrimonio familiare[3]. Secondo il *Corpus iuris*, le figlie e i figli ereditavano in modo almeno teoricamente uguale, ma secondo i regimi patrimoniali medievali le figlie erano di solito escluse per legge dall'eredità[4]. Una figlia aveva diritto alla dote, naturalmente, che doveva essere proporzionata alla condizione sociale della sua famiglia. Tuttavia, anche se l'ammontare della dote poteva essere piuttosto considerevole, la maggior parte del patrimonio paterno era generalmente destinata ai fratelli e ad altri parenti maschi del ceppo agnatizio. Le donne medievali, come le donne romane, erano escluse dagli uffici e dagli onori pubblici e dalla possibilità di svolgere la funzione, propria del giurista, di enunciare la verità. Maria Teresa Guerra Medici ci ricorda che le donne delle città medievali «non prestavano giuramento, non partecipa-

[2] O.F. ROBINSON, *The Historical Background*, in S. MCLEAN - N. BURROWS (edd), *The Legal Relevance of Gender. Some Aspects of Sex-Based Discrimination*, Atlantic Highlands (N.J.) 1988, pp. 40-60, 56. Sulle capacità giuridiche delle donne romane in relazione alla proprietà e ai contratti cfr. O.F. ROBINSON, *The Status of Women in Roman Private Law*, in «Juridical Review», 22, 1987, pp. 143-62; J.F. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, Bloomington - Indianapolis 1986, pp. 5-29; M.T. GUERRA MEDICI, *Diritti delle donne nella società altomedievale*, Roma 1986, pp. 51-64; A. ARAJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996, in particolare pp. 230 ss.

[3] A. ROMANO, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell'Italia medievale e moderna*, Torino 1994.

[4] M. BELLOMO, *Ricerche sui rapporti patrimoniali tra coniugi. Contributo alla storia della famiglia medievale*, Milano 1961, pp. 163-185; L. MAYALI, *Droit savant et coutumes. L'exclusion des filles dotées, XIIème-XVème siècles*, in «Ius commune. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte», 33, 1987; M.T. GUERRA MEDICI, *L'esclusione delle donne dalla successione legittima e la* Constitutio super statutariis successionibus *di Innocenzo XI*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 56, 1983, pp. 261-294.

vano alla vita pubblica, non intervenivano nelle assemblee. Non avevano accesso ai luoghi pubblici, dove si decideva della vita della comunità»[5].

Anche se era esclusa dalla cittadinanza attiva, nel tardo impero una donna romana nata legittimamente era una cittadina di Roma (*civitas romana*), la patria comune (*communis patria*)[6]. Godeva inoltre della cittadinanza (*ius civitatis*) nella città di origine (*origo*). Lo *ius civitatis* derivava dalla località di nascita o dalla residenza paterna piuttosto che dalla propria. I figli legittimi acquistavano automaticamente l'*origo* del proprio padre, i figli illegittimi quella della propria madre. Dopo il matrimonio una donna romana assumeva automaticamente la condizione di straniero residente (*incola*) nella *origo* di suo marito, dove era soggetta a doveri pubblici e a responsabilità personali. L'assunzione da parte della donna sposata del domicilio di suo marito non comportava la perdita della propria *origo*. L'immutabilità della propria *origo* era un principio sacro del diritto romano, gelosamente custodito nella *lex Adsumptio* (Dig. 50. 1. 6). Sebbene fosse esentata dall'assumersi dei doveri pubblici nella sua città di origine, alla moglie romana rimanevano le responsabilità che potevano derivarle dalle proprietà immobiliari che vi si trovassero ancora.

Il *Corpus iuris* era il prodotto di un impero in cui la condizione di cittadino romano significava attaccamento a una patria comune, non a una particolare comunità territoriale. Poiché i componenti di una coppia sposata avevano in comune la stessa cittadinanza romana, il matrimonio fra persone di città diverse non alterava la condizione della sposa come *civis romana*. La doppia cittadinanza in senso stretto, quindi, non era praticata, perché la cittadinanza romana

[5] M.T. Guerra Medici, *L'aria di città. Donne e diritti nel comune medievale*, Napoli 1996, p. 19.

[6] Y. Thomas, *Origine et commune patrie. Étude de droit public romain (89 av. J.-C-212 ap. J. C.)* (Collection de l'École Française de Rome, 221), Rome 1996; F. Goria, *Romani, cittadinanza ed estensione della legislazione imperiale nella costituzione di Giustiniano*, in *La nozione di «romano» tra cittadinanza e universalità*, Napoli 1984, pp. 277-342.

soppiantava la cittadinanza locale[7]. Allo stesso tempo, in nome dell'unità giuridica della famiglia, come i giuristi romani la concepivano, il domicilio della moglie seguiva quello del marito. La regola *mulier sequitur forum viri* significava che durante il matrimonio una moglie non poteva avere o acquisire un domicilio separato da quello del marito (noto nel diritto moderno come «domicilio di elezione»).

Sul modo di considerare la cittadinanza delle donne sposate, il contrasto fra il *Corpus iuris* e il diritto medievale è sorprendente[8]. Può darsi che il modello romano di *origo* e domicilio di una donna sposata abbia prevalso dopo la rinascita della scienza giuridica romana nel XII secolo, ma all'inizio del XIII secolo venne senz'altro modificato dalla comparsa della *Glossa ordinaria* di Accursio, la principale guida all'utilizzo del *Corpus iuris* giustinianeo. In poche parole, la *Glossa* sanciva che una donna sposata a uno straniero diventava necessariamente cittadina della *origo* di suo marito, e simultaneamente cessava di essere una cittadina della sua città natale[9]. La *Glossa* trattava la *lex Adsumptio* come un caso speciale che non si applicava a una donna sposata altrove (*mulier alibi nupta*)[10]. Da essa risulta che la sua cittadinanza doveva essere sacrificata, perché non era più soggetta a tasse e obbligazioni nella città di origine.

L'innovazione della *Glossa* traeva origine dalla realtà in via di trasformazione del localismo, delle centinaia di comunità politicamente indipendenti e dotate di capacità legislativa, ciascuna con la sua cittadinanza e il suo spirito campanili-

[7] D. NÖRR, *Origo*, in G. WISSOWA (ed), *Realencyclopädie der classischen Alterumswissenschaft*, Supplementband 10, 1965, pp. 431-473.

[8] Per il retroterra storico e giuridico cfr. il mio «*Mulier Alibi Nupta*», in *Consilia im späten Mittelalter: Zum historischen Aussagewert einer Quellengattung*, in «Schriftenreihe des deutschen Studienzentrums», 13, 1995, pp. 147-176.

[9] *Glossa ordinaria* a Cod. 10. 40(39). 7, *Cives quidem*, sv. *adlectio* (Venezia, 1569), p. 53b: «et tamen ex alterius etiam facto pendet matrimonium sed improprie dicitur ibi (Dig. 50. 1. 38. 3) incola, nam civis fit».

[10] *Glossa ordinaria* a Cod. 10. 39(38). 4, *Origine*.

stico. Nel medioevo la cittadinanza, per definizione, significava attaccamento a una particolare comunità (*origo*) con giurisdizione sopra un particolare territorio[11]. La politica seguita dalle città medievali sull'immigrazione consentiva anche di avere una doppia cittadinanza: una persona per esempio poteva essere allo stesso tempo cittadino di Firenze, in base alla discendenza, e di Pisa, in virtù di un atto pubblico. Nel Trecento e nel Quattrocento era abbastanza comune per le città, svuotate da ricorrenti crisi demografiche, garantire la cittadinanza a stranieri che sposavano donne del luogo e stabilivano la propria residenza nella città di origine della moglie. Secondo il diritto romano, noto anche come *ius commune*, e gli statuti locali, i mariti che si sposavano altrove mantenevano la cittadinanza originaria. La doppia cittadinanza, tuttavia, non veniva estesa per statuto alle donne sposate altrove[12]. Le città aderivano anche a sbrigativi accordi bilaterali in base ai quali una comunità estendeva un numero circoscritto di privilegi legati alla cittadinanza ai cittadini di un'altra città, come fecero Firenze e Perugia nel 1376[13].

L'allontanamento senza precedenti della *Glossa* dal *Corpus iuris* convalidò le convenzioni politico-economiche dell'epoca. Temendo di perdere la possibilità di imporre tasse su una serie di proprietà, quasi tutte le comunità dell'Italia centro-settentrionale introdussero statuti che proibivano agli stranieri di acquistare beni immobili soggetti alla giurisdi-

[11] Cfr. il mio *«Civitas sibi faciat civem». Bartolus of Sassoferrato's Doctrine on the Making of a Citizen*, in «Speculum», 48, 1973, pp. 694-713; D. QUAGLIONI, *La radice della dottrina bartoliana della cittadinanza*, in D. QUAGLIONI, *«Civilis sapientia». Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna*, Rimini 1989, pp. 127-144; J. CANNING, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge 1987, pp. 93-184; G. CHITTOLINI, *The Italian City-State and Its Territory*, in A. MOLHO - K. RAAFLAUB - J. EMLEN (edd), *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy. Athens and Rome, Florence and Venice*, Stuttgart 1991, pp. 589-602.

[12] Questo paragrafo si basa su J. KIRSHNER, *«Mulier Alibi Nupta»*, cit., pp. 154-160.

[13] G. DEGLI AZZI (ed), *Relazioni tra la Repubblica di Firenze e l'Umbria nel secolo XIV*, Perugia 1904, pp. 138-139, doc. 486.

zione della comunità. Il principale obiettivo di queste leggi erano i mariti stranieri di donne del posto, che acquisivano delle proprietà per mezzo della dote della moglie. Per impedire a questi uomini di esercitare il controllo su tali beni, furono emanate leggi che prevedevano pene particolari per le donne del posto con doti ed eredità consistenti che sposassero stranieri e andassero a risiedere nella città d'origine del marito. Le pene comprendevano delle multe in denaro, la confisca della proprietà e l'incapacità di ereditare i beni della donna da parte dei membri della famiglia, che erano rimasti nella comunità d'origine. Le stesse pene non venivano imposte ai mariti stranieri che stabilivano il loro domicilio nella città d'origine della donna.

La trasformazione della donna maritata altrove in una cittadina della città d'origine del marito, spiegavano i giuristi, dipendeva dal fatto che la coppia di sposi aveva una personalità giuridica unica: era come una società consacrata in cui la moglie, congiunta alla carne del marito, rappresentava il socio subordinato. I testi su cui poggiava questa interpretazione erano Efesini 5,23 e Matteo 19,5-6: «L'uomo è capo della donna», «si unirà con la moglie, e i due saranno una sola carne. Dunque non son più due, ma una carne» (*una caro*)[14]. Come la coppia attraverso il sacramento del matrimonio è congiunta in una sola carne, così dal punto di vista giuridico i coniugi sono congiunti in una cittadinanza e un domicilio, in un rapporto in cui la moglie si sottomette volentieri all'autorità e alla guida di suo marito. Il diritto divino, quello naturale e quello civile sono, in questo modo, armonizzati in «un Corpo» e «una Cittadinanza». In teoria, il primato attribuito all'unità giuridica della famiglia esaltava il dominio che il marito e i suoi eredi esercitavano sulla moglie e i suoi beni. Presumibilmente, come cittadina della città di origine del marito, la donna non avrebbe potuto chiedere di essere esentata dal rispetto delle leggi di quella

[14] D. MÜLLER, *Vir caput mulieris. Zur Stellung der Frau im Kirchenrecht unter besonder Berücksichtigung des 12. und 13. Jahrhunderts*, in N. BRIESKORN et al. (edd), *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft*, Paderborn 1994, pp. 223-246.

città. Qualsiasi beneficio che poteva derivare al marito da un simile cambiamento era compensato dalla corrispondente perdita da parte della moglie della sua cittadinanza originaria, che le impediva di godere dei benefici e delle protezioni di tipo giuridico (*beneficia statutorum*) riservati ai cittadini della sua città d'origine[15]. Nella sua città natale, perciò, la capacità della donna sposata altrove, in quanto cittadina, di stipulare contratti, ricevere la dote, ricevere doni e legati di beni non dotali, e di cercar giustizia nelle corti, sarebbe stata limitata.

Si introduca a questo punto Bartolo da Sassoferrato (morto nel 1357), l'eminente giurista della prima metà del Trecento che criticò, rispettosamente, la dottrina della *Glossa*. Era impegnato come qualsiasi altro giurista a difendere il principio della personalità giuridica unica della coppia sposata, della supremazia del marito, delle distinzioni basate sul genere, e ad aggiornare il *Corpus iuris* sulla base della consuetudine e dell'uso. Era tuttavia un giurista dalla mentalità indipendente, che vedeva la perdita di cittadinanza e di diritti giuridici per la donna sposata altrove come un obbligo iniquo e materialmente dannoso. E fu particolarmente abile nell'escogitare dei rimedi alle incapacità, intenzionali e non intenzionali, inflitte imprudentemente alle donne dagli statuti. Il suo rimedio per la situazione in cui si veniva a trovare una donna sposata altrove fu presentato nel suo influente commento al paragrafo del Digesto *Item rescripserunt mulierum* (Dig. 50. 1. 38. 3), in cui egli si chiedeva se una moglie possa perdere la sua cittadinanza originaria, nonostante la forza della *lex Adsumptio*[16]. Aveva recentemente affrontato tale questione, riferiva, in una disputa riguardan-

[15] Per le basi teoriche della norma *forenses non gaudent beneficiis statutorum*, cfr. C. STORTI STORCHI, *Ricerche sulla condizione giuridica dello straniero in Italia dal tardo diritto comune all'età preunitaria. Aspetti civilistici*, Milano 1989, pp. 67-93.

[16] La mia analisi della teoria di Bartolo in questo saggio amplia quella eposta in *«Mulier Alibi Nupta»*, cit., pp. 161-166, dove fornisco anche un'edizione del suo commento a Dig. 50. 1. 38. 3, *Imperatores* § *Item rescripserunt mulierum* (pp. 173-175).

te lo statuto di una città che proibiva agli stranieri di acquistare beni immobili nel suo territorio. Nello statuto la proibizione precedeva la regola secondo la quale i benefici statutari goduti dai cittadini non sono applicabili agli stranieri. Bartolo si chiedeva: si applica lo statuto in questione a una donna sposata altrove che desidera acquistare beni immobili nella sua città natale? Ecco la sua risposta:

«In breve, possiamo dire che la donna cambia il luogo d'origine riguardo a tutti gli aspetti in base ai quali la persona della moglie può essere allontanata e separata dal servizio del marito, e perciò non può essere convocata e costretta a recarsi in quella città per addossarsi incarichi personali, svolgere pubblici servizi, o essere citata in giudizio, e questo è ciò che le leggi citate sopra dicono. Riguardo ad altre cose, la donna non cambia il suo luogo di origine, come diciamo nel caso di una liberta, sposata con il consenso del suo padrone, che rimane una liberta, anche se non rispetto ai doveri verso il padrone. E di conseguenza può acquistare beni immobili, e questo, secondo me, è equo. E se qualcuno dovesse ucciderla, quella persona sarebbe punita esattamente come se fosse stato ucciso un cittadino. E credo anche che goda di altri privilegi garantiti ai cittadini»[17].

Il principio sostenuto da Bartolo di una doppia cittadinanza distinta rappresenta un abile compromesso che mira a riconciliare il conflitto fra il *Corpus iuris* e la *Glossa*. Innanzitutto, invocando la legge *Adsumptio* e l'autorevole analo-

[17] *Ibidem*, p. 174: «Statuto civitatis cavetur, quod forensis non possit emere in territorio, queritur utrum mulier de illa civitate oriunda, alibi nupta, possit ibi emere, quid dicemus? Brevitur possumus sic dicere, quod originem mutat quantum ad omnia per que persona mulieris possit trahi et separari a servitiis viri, et ideo non postest ibi vocari vel trahi ad honores vel munera vel ad iudicia, ut dictum est, et ita loquuntur supra allegata, quo ad alia non mutat originem, ar. dicta l. Adsumptio. Sicut dicimus in simili in liberta nupta voluntate patroni, quia remanet liberta non tamen quo ad operas. Et sic ibi posset emere, quod est equitas. Et si quis eam occideret, puniretur tanquam occidens civem, et credo quod guadeat aliis privilegiis civium». Osvaldo Cavallar e io abbiamo tradotto il commento di Bartolo, che comparità nel nostro *Medieval Italian Jurisprudence. A Selection of Texts in Translation*, in preparazione. Sul concepire il rapporto fra marito e moglie come quello fra *patronus* e liberta, cfr. T. KUEHN, *Women, Marriage, and Patria Potestas in Late Medieval Florence*, in T. KUEHN, *Law, Family and Women. Toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, Chicago 1991, pp. 202-203.

gia della liberta, Bartolo restituisce la cittadinanza alla donna sposata altrove, che in questo modo può ancora ricorrere ai *beneficia statutorum* della sua città d'origine, e ripristina i legami giuridici della moglie con la famiglia che si è lasciata alle spalle. Tuttavia, un ritorno allo *status quo* precedente alla *Glossa* era impensabile. Di conseguenza, Bartolo concorda sul fatto che la moglie acquisti la cittadinanza del marito straniero, assicurando così la sua rispettosa sottomissione, sebbene riconosca che questo cambiamento non era autorizzato dal diritto romano. Bartolo non sviluppa esplicitamente le questioni relative alla temporaneità del nuovo stato civile della moglie – e cioè, quando diventi effettivamente una cittadina della città d'origine del marito, e se rimanga una cittadina dopo la fine del matrimonio. Discutendo la regola *mulier sequitur forum viri* all'inizio del suo commento al paragrafo *Item rescripserunt mulierum*, Bartolo asserisce che il cambiamento di domicilio della moglie era basato su un matrimonio reso valido dalla formula di consenso presente (*verba de presenti*). Un fidanzamento contratto attraverso parole di consenso futuro (*verba de futuro*) non altera lo stato civile di una fidanzata. La formula «una carne» significa consumazione del matrimonio, ma la validità di un matrimonio con il conseguente cambiamento dello stato civile della moglie non dipendeva dalla consumazione del matrimonio o dal pubblico trasferimento della sposa nella casa del marito. La moglie, dopo che il marito le fosse premorto, anche prima di trasferirsi di nuovo nella sua città di origine, ne era considerata una residente, finché rimaneva vedova. La posizione assunta da Bartolo sul domicilio della moglie, quando la si comprenda all'interno dello svolgimento logico del suo commento, era quindi sicuramente concepita per essere applicata alla questione della cittadinanza di una donna sposata altrove.

Insieme al *Corpus iuris* e alla *Glossa*, il commento di Bartolo al paragrafo *Item rescripserunt mulierum* diventò un testo modello per i giuristi che si occupavano del problema del matrimonio fra persone di città diverse. Il suo compromesso era equo, perché massimizzava i benefici della moglie e del

marito, mentre ne minimizzava i costi. Piacque anche alla maggior parte dei suoi successori, che credevano intuitivamente che la cittadinanza originaria rappresentasse un principio naturale e fosse perciò immutabile. Ma il suo compromesso non fu mai considerato una panacea universale per i problemi che potevano sorgere in pratica dal matrimonio fra persone di città diverse. Quest'ultimo, insieme alla doppia cittadinanza, dava luogo a inevitabili conflitti di giurisdizione, come risulterà dall'analisi che segue, riguardante tre *consilia* (pareri legali) spesso citati, di cui è autore Baldo degli Ubaldi di Perugia[18].

I. *Baldo degli Ubaldi*

Contemporaneamente alla diffusione della fama di Bartolo nella seconda metà del Trecento, si accrebbe anche la reputazione del suo discepolo più brillante e produttivo, Baldo degli Ubaldi (1327?-1400), che presto divenne il giurista e consulente italiano più influente[19]. La vastità della produzione di Baldo è impressionante, e comprende i commenti sul *Corpus iuris* e sul diritto canonico e feudale, una serie di trattati e circa tremila *consilia*, la maggior parte dei quali prodotti in occasione di casi effettivamente presentatisi[20]. Le

[18] Ho in programma di pubblicare edizioni critiche di questi e altri *consilia* di Baldo in un futuro libro sulla cittadinanza delle donne nell'Italia del tardo medioevo e del Rinascimento.

[19] In mancanza di uno studio complessivo sulla vita e le opere di Baldo, esistono diversi studi che si occupano di aspetti della sua carriera e del suo pensiero. Ennio Cortese fornisce un profilo bio-bibliografico aggiornato nel suo *Il diritto nella storia medievale*, II: *Il basso medioevo*, Roma 1995, pp. 436-445. Cfr. anche K. PENNINGTON, *Baldus de Ubaldis*, in «Rivista internazionale di diritto comune», VIII, 1997, pp. 35-62.

[20] Per la cifra di 3.000, che comprende sia i *consilia* inediti che quelli editi, mi sono basato sulle ricerche di Vincenzo Colli del Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte, che sta preparando un censimento dotato di indici dei *consilia* di Baldo. I primi frutti del suo progetto sono pubblicati nel suo *Il Cod. 351 della Biblioteca Capitolare Feliniana di Lucca: Editori quattrocenteschi* e *'Libri consiliorum' di Baldo degli Ubaldi (1327-1400)*, in M. ASCHERI (ed), *Scritti di storia del diritto offerti dagli*

copie manoscritte dei suoi *consilia* si trovano in tutta Europa e sono conservate anche al di là dell'Atlantico, nella biblioteca dell'Università di Chicago. I suoi *consilia* furono stampati e ristampati più volte – per esempio a Brescia (1490-91), Milano (1491-93), Venezia (1575), e a Francoforte (1589). I suoi pareri, che toccavano in pratica ogni settore del diritto pubblico e privato, ebbero conseguenze immediate, e mantennero poi la loro influenza fino al Settecento. Essi illustrano il fatto che il diritto locale non si chiariva, né si metteva in atto e rettificava da solo, ma richiedeva il continuo intervento di giuristi cosmopoliti che applicassero lo *ius commune* e le loro capacità di interpretazione ai casi locali. Allo storico essi forniscono un'inestimabile serie di istantanee ricche di dettagli su altrettanti momenti critici nella vita delle donne italiane del Trecento, dalla culla alla tomba. Centinaia dei suoi *consilia* sono dedicati ai beni delle donne sposate (*bona mulieris*), e specialmente alla costituzione, alla disponibilità e alla devoluzione delle doti[21].

Nell'utilizzare come fonti i *consilia* di Baldo, come quelli di altri giuristi, occorre tener conto di una serie di problemi metodologici. Innanzitutto, le edizioni a stampa sono piene di errori di grammatica, falsificazioni, lacune e interpolazioni. È assolutamente necessario ritornare alle copie manoscritte

allievi a Domenico Maffei, Padova 1991, pp. 255-282. Per le ricerche più recenti sui *consilia*, comprendenti una bibliografia, cfr. *«Consilia» im späten Mittelalter* (cfr. *supra*, n. 8), e un volume collegato, M. ASCHERI - I. BAUMGÄRTNER - J. KIRSHNER (edd), *Legal Consulting in the Civil law Tradition* (Studies in Comparative Legal History, A Robbins Collection Publication), University of California, Berkeley, in corso di stampa. I saggi di Padoa-Schioppa, Storti Storchi, Massetto, Di Renzo Villata e Zorzoli in *Ius Mediolani. Studi di storia del diritto milanese offerti dagli allievi a Giulio Vismara*, Milano 1996, contengono importante materiale sui *consilia* a Milano e in Lombardia.

[21] Cfr. ad esempio J. KIRSHNER - J. PLUSS, *Two Fourteenth-Century Opinions on Dowries, Paraphernalia, and Non-Dotal Goods*, in «Bulletin of Medieval Canon Law», 9, 1979, pp. 65-77; J. PLUSS, *Reading Case Law Historically: A Consilium of Baldus de Ubaldis on Widows and Dowries*, in «American Journal of Legal History», 30, 1986, pp. 241-265, e *Baldus of Perugia on Female and Male: The Case of Allumella*, in «Thought», 64, 1989, pp. 221-230.

(che a loro volta contengono errori) se si vuole stabilire dei testi affidabili e comprensibili. Fortunatamente, i manoscritti Barberiniani della Biblioteca Apostolica Vaticana contengono un'eccellente raccolta di *consilia* di Baldo, sia autografi che copie, con aggiunte e correzioni fatte da Baldo stesso o dal suo scrivano[22].

In secondo luogo, i *consilia* erano parte integrante del processo formale della risoluzione di dispute, ma è raro che ai lettori sia consentito qualcosa di più che lanciare un rapido sguardo sui risvolti concreti della disputa (*punctus*) che avevano spinto i pubblici ufficiali (podestà, capitano del popolo, vicario), i giudici, o le parti in causa a richiedere il parere di Baldo. Inoltre è abbastanza eccezionale che il parere contenga anche l'esito finale della causa e la sentenza del giudice che presiedeva il tribunale. Con un po' di fortuna e molto lavoro da segugio, lo storico può a volte trovare del materiale aggiuntivo in grado di fornire risposte alle sue domande extratestuali.

In terzo luogo, il problema centrale era quasi sempre rappresentato dall'applicabilità degli statuti locali. Normalmente dei consulenti come Baldo includevano nei loro *consilia* un riassunto o una breve citazione di quegli statuti che erano rilevanti per il caso, copie dei quali si trovavano certamente sul loro tavolo al momento della redazione del *consilium*. Per comprendere quali fossero i problemi giuridici in gioco in un caso, è necessario consultare le redazioni degli statuti citate da Baldo, ma è necessario sottolineare che la maggior parte di esse non ci sono pervenute o rimangono in manoscritti ancora in attesa di edizione.

In quarto luogo, l'identità della parte che commissionava un *consilium*, fondamentale per interpretare la direzione degli argomenti del giurista, è spesso difficile da accertare. Questo è vero in modo particolare quando si tratta dei *consilia* di Baldo, per i quali esistono solo scarsi riferimenti in grado

[22] G. VALLONE, *La raccolta Barberini dei consilia originali di Baldo*, in «Rivista di storia del diritto italiano», LII, 1989, pp. 3-63.

di chiarire quali fossero i suoi committenti. Senza dubbio, alcuni dei suoi pareri erano *consilia sapientis*, prodotti su richiesta di ufficiali, di giudici, o di entrambe le parti in causa (una parte con il consenso dell'altra, o tutte e due le parti insieme)[23]. Un *consilium sapientis* aveva lo scopo di essere imparziale, e per convenzione determinava quasi sempre la sentenza del giudice. Tuttavia, la stragrande maggioranza dei *consilia* di Baldo erano probabilmente *pro parte*, commissionati da singole parti in causa[24]. I giudici che presiedevano non erano strettamente vincolati a seguire un parere prestato per conto di un cliente. Ma al di là del caso immediato, un *consilium pro parte*, specialmente quando era reso da un consulente dell'importanza di Baldo, aveva per i consultòcrati la stessa autorevolezza dottrinaria di un *consilium sapientis*.

1. «Domina Agnes»

Monna Agnese è la protagonista di un caso verificatosi nella cittadina di Castiglion Aretino, situata nella Valdichiana fra Arezzo e Cortona. Il caso e il *consilium* di Baldo sono forse da datare dopo il 1379, quando Castiglion Aretino, dopo la sottomissione a Firenze, diventò per sempre Castiglion Fiorentino[25]. Il riferimento nella frase introduttiva al *consilium* a «dicta domina Agnes» può alludere a un precedente riassunto dei problemi di fatto e giuridici che il giurista era chiamato ad affrontare. Questo riassunto, sfortunatamente, non è compreso nel manoscritto Barberiniano e nelle edizio-

[23] Per esempio, un *consilium* riguardante beni non dotali inizia: «Puncta super quibus petitur consilium sapientis sunt infrascripta ...», Regenstein Library, University of Chicago (d'ora in poi RL, UC), ms 6, cc. 29vb-30va). Si noti che questo *incipit* manca nell'edizione veneziana, 3, c. 118va, cons. 418.

[24] Per il pagamento a Baldo nel 1372 per aver scritto un *consilium* per un cliente, cfr. C. CENCI (ed), *Documentazione di vita assisana, 1300-1530*, Grottaferrata 1974, I, p. 165.

[25] S. GALLORINI, *Castiglion Fiorentino dalle origini etrusco-romane al 1384*, Cortona 1992, pp. 123 ss.

ni a stampa. Elementi interni alla fonte mostrano che il caso riguardava un omicidio, e che Agnese era viva al momento del crimine[26]. Dato che in una causa criminale l'imputato non poteva richiedere un *consilium*, il parere di Baldo deve essere stato un *consilium sapientis*, probabilmente commissionato dal podestà.

Originaria dei dintorni di Montecchio Vesponi, Agnese aveva sposato un cittadino di Castiglion Aretino. Baldo prende in considerazione prima di tutto la questione della cittadinanza della donna, ossia se Agnese, in base al suo matrimonio, sia o no una cittadina della città di origine di suo marito:

«Concesso che la detta monna Agnese era ed è la moglie di un vero, naturale e originario cittadino di Castiglione, è anche – nella misura in cui è congiunta alla *origo* di suo marito in virtù del matrimonio, e in quanto è diventata parte del corpo di suo marito – detta essere ed è di Castiglion Aretino per la durata del matrimonio. Perché il matrimonio è di tale capacità e natura che trasferisce e fonde l'*origo* della moglie in quella del marito. Questo è stabilito anche in virtù dell'unione in cui quello che è più forte attira a sé ciò che è meno degno. Ma non c'è un'unione più grande dell'unione coniugale, con la quale il marito e la moglie diventano una sola carne, o addirittura, per così dire, una sola sostanza in due persone. Per quella ragione, la detta monna Agnese deve essere considerata una vera e originaria cittadina della terra di Castiglione. Poiché per legge divina c'è una sola carne, e la legge divina sta come verità e non come finzione, ne segue che la moglie diventa propriamente una concittadina del marito»[27].

[26] Le mie ricerche per questo caso specifico negli atti trecenteschi del podestà, conservati nell'Archivio Storico Comunale di Castiglion Fiorentino, sono rimaste infruttuose.

[27] Il testo citato si basa sulla mia collazione di: Biblioteca Apostolica Vaticana (d'ora in poi BAV), *Barb. lat. 1401*, cc. 71r-v, cons. 108, con l'edizione veneziana del 1575, 5, c. 26r, cons. 100: «In Christi nomine, amen. Considerato, quod dicta domina Agnes fuit et est uxor veri, naturalis et originarii Castellionensis, etiam ipsa – tanquam eidem origini unita per virtutem matrimonii et tanquam pars corporis viri effecta – dicitur esse et est de Castellione Aretino durante matrimonio. Nam matrimonium est istius virtutis ac nature, quod transfundit originem uxoris in originem viri, ut legitur et notatur in l. Origine, de mu. et origi., li. X (Cod. 10. 39 [38].4). Hoc etiam probatur ex virtute unionis, in qua id quod potentius est trahit ad se id quod est minus dignum, ut plene legitur et notatur extra, Ne sede vacante, c. i (X. 3. 9. 1). Sed nulla est maior unio, quam

Come ci si aspetterebbe da un parere che mirava più ad essere persuasivo a livello forense che originale a livello dottrinario, le asserzioni di Baldo erano espresse come formule, e tuttavia contengono sottigliezze che meritano di essere evidenziate. Si noti che Bartolo veniva citato come autorità alla pari del *Corpus iuris*, del *Corpus iuris canonici*, e della *Glossa*[28]. Ma a differenza di Bartolo, che era un civilista, Baldo era dottore di diritto canonico oltre che di diritto civile (*utriusque iuris*), e di conseguenza invocava anche il diritto canonico per rafforzare i propri argomenti. Baldo, come Bartolo, abbracciava dei *clichés* eterosessisti derivati dal *Corpus iuris*, dalla Bibbia, e dai padri della Chiesa per spiegare perché la moglie assumesse involontariamente l'*origo* e il domicilio del marito. Si può inoltre cogliere, nell'immagine di una moglie sottomessa e meno degna strappata alla sua *origo* da un marito più nobile e più forte, la tendenza di Baldo ad accettare le dottrine aristoteliche medievali[29]. Baldo sottoscrive anche il punto di vista aristotelico tradizionale secondo il quale il sesso maschile è caratterizzato da una forza generativa attiva, e quello femminile da una forza generativa passiva. Tommaso d'Aquino e i suoi seguaci, se-

unio coniugalis, per quam vir et uxor efficiuntur una caro; etiam est quasi una substantia in duabus personis, ut l. 1, ff. rerum admotarum (Dig. 25. 2. 1), et ff. ad Sillaniano, l. I, § si vir aut uxor (Dig. 29. 5. 1. 15), et extra, de bigamis, c. Debitum (X. 1. 21. 5). Et ideo dicta domina Agnes tanquam vera et originaria civis dicte terre Castellionis debet reputari, cum iure divino sit una caro, et ius divinum consistat in veritate et non in fictione, sequitur quod proprie uxor est effecta concivis viri, et ita tenet glossa in l. Cives, Cod. de incolis (Cod. 10. 40 (39). 7), et Bartolus, ff. ad municipalem, l. fi., § Item rescripserunt». Questo *consilium* e altri di Baldo su donne sposate altrove sono citati e brevemente analizzati da J. CANNING, *The Political Thought*, cit., pp. 182-83, e C.C. WELLS, *Law and Citizenship in Early Modern France*, Baltimore 1995, p. 8. Entrambi gli autori ignorano le questioni giuridiche e di fatto specificamente affrontate da Baldo nei suoi pareri, le sfide metodologiche e testuali che le sue opinioni presentano agli studiosi odierni, e il più ampio contesto storico relativo alla personalità giuridica delle donne.

[28] Cfr. *supra*, nota 27.

[29] La predilezione di Baldo per l'argomentazione filosofica è analizzata da N. HORN, *Philosophie in der Jurisprudenz der Kommentatoren: Baldus philosophus*, in «Ius commune», 1, 1967, pp. 104-149.

guendo Aristotele, contrapponevano le donne, che nell'economia della procreazione assistevano passivamente, agli uomini, «che sono destinati a un'attività vitale più nobile, e precisamente alla conoscenza intellettuale»[30].

Si noti inoltre che nel *consilium* si dice che il trasferimento della *origo* della donna in quella del marito è autorizzato dai diritti divino, civile e canonico, dalla *Glossa* e da Bartolo, ma non è menzionata l'autorizzazione da parte di alcuno statuto. Stilate da dotti giuristi sotto la guida di una commissione di notabili locali, le compilazioni statutarie delle città italiane omettevano di esprimere il principio che una donna straniera sposata con un uomo del posto godesse dei diritti di cittadinanza, o per converso che una donna del posto sposata a uno straniero potesse aspettarsi una modifica o anche la perdita della sua cittadinanza. I pragmatici cittadini-legislatori del Trecento non avevano alcun interesse – fiscale, giuridico o politico – per rinunciare espressamente alla giurisdizione su un gruppo di cittadini e sulle loro proprietà. La convinzione, propria dei sostenitori dell'originarietà, che l'attributo di cittadino originario fosse una caratteristica permanente della personalità giuridica di una persona, e perciò non potesse essere eliminato, impedì che la dottrina della *Glossa* e di Bartolo si traducessero in una legge statutaria. Invece i cittadini, in caso di violazione degli statuti di una comunità, potevano essere puniti con multe e bandi, fino alla confisca dei beni. In questo contesto politico-legale sarebbero state sufficienti le pene pecuniarie, più che la perdita della cittadinanza, a scoraggiare le donne di un determinato luogo dallo sposarsi altrove. Nell'insieme, la miglior cosa da fare era procedere in modo cauto, lasciando che a determinare con precisione lo stato civile di una donna sposata (complicato dalla teoria che il suo stato era

[30] K.E. BØRRESON, *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Mainz 1995, p. 158, che cita *Summa Theologica*, I, 92, 1, caput; V.L. BULLOUGH, *Medieval Medical and Scientific Views of Women*, in «Viator», 4, 1973, pp. 485-501; J. CADDEN, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture*, Cambridge 1993, pp. 24 ss., 169 ss.

influenzato dal diritto divino e da quello civile) fossero i giuristi chiamati ad affrontare i singoli casi via via che si presentavano.

Il principio che Bartolo aveva lasciato implicito fu reso da Baldo esplicito. Per lui Agnese non è semplicemente una cittadina della città d'origine di suo marito, ma è una «cittadina vera e originaria». Il fatto che Agnese «è di Castiglione Aretino» significa, tecnicamente, che dal punto di vista giuridico è una cittadina vera e propria, anche nel caso che non risieda a Castiglion Aretino[31]. È inoltre significativo che conservi la nuova cittadinanza per tutta la durata del matrimonio. Per converso, Agnese cessa di essere una cittadina di Montecchio Vesponi durante il matrimonio? La terminologia usata da Baldo suggerisce che la donna perda la sua cittadinanza originaria, dato che la sua *origo* diventa quella di suo marito. E infatti poche righe sotto ci si riferisce alla condizione di Agnese al passato (*erat Monticchiensis*). Un simile modo di esprimersi va d'altronde in direzione opposta rispetto alla sua insistenza sul principio che il matrimonio non annulla l'affiliazione naturale e originaria della moglie alla propria patria.

Alla luce delle sue concezioni generali riguardo alle finzioni giuridiche e alla cittadinanza[32], il fatto che Baldo neghi l'elemento fittizio della cittadinanza originaria nuova di zecca di Agnese sembra privo di coerenza. «La finzione legale», per il giurista perugino, «è una falsità accettata come verità a favore di una specialissima giusta causa espressa dalla legge»[33]. Per Baldo era giuridicamente valida la capacità di una

[31] Sulla teoria che sorregge questa tesi, cfr. il mio *A Consilium of Rosello dei Roselli on the Meaning of 'Florentinus', 'de Florentia', and 'de populo'*, in «Bulletin of Medieval Canon Law», 6, 1976, pp. 87-91.

[32] Cfr. L. BARASSI, *Le fictiones juris in Baldo*, in *L'opera di Baldo, per cura dell'Università di Perugia nel V centenario della morte del grande giureconsulto*, Perugia 1901, pp. 113-138; il mio *Ars imitatur naturam: A Consilium of Baldus on Naturalization*, in «Viator», 5, 1974, pp. 309-315; J. CANNING, *The Political Thought*, cit., pp. 174 ss.

[33] Commento di Baldo a Cod. 9. 2. 7, *Ea quidem*. Cfr. anche F. TODESCAN, *Diritto e realtà. Storia e teoria della «fictio iuris»*, Padova 1979, pp. 105 ss.

città di creare nuovi cittadini con tutti i benefici e privilegi di cui godevano i cittadini originari, eccetto la possibilità di ricoprire pubblici uffici. Ma egli insisteva sul fatto che le garanzie statutarie della cittadinanza originaria verso i non nativi, anche se valide, erano inequivocabilmente basate su una finzione legale. Inoltre, la congiunzione di marito e moglie in una sola carne esemplificava quella che Baldo chiamava *fictio unitiva*[34]. Queste concezioni furono espresse da Baldo nella sua veste di civilista. In «Domina Agnes», al contrario, egli si esprimeva anche nella sua veste di canonista, e la sua descrizione del matrimonio come una sola carne e come un sacramento basato sul diritto divino di conseguenza precludeva la finzione legale. Ecco perché in questo caso Baldo non solleva il problema della finzione legale, ma si limita a opinare che una donna sposata altrove diventa automaticamente a tutti gli effetti una cittadina originaria della città di origine del marito.

Il passo successivo di Baldo è quello di chiedersi se Agnese, ammesso che in precedenza fosse di Montecchio, possa essere considerata dal punto di vista degli statuti di Castiglione Aretino come una *Castiglionensis* nei casi sia civili che penali[35]. La risposta è negativa, a causa di un'anomalia che rende lo statuto inoperante. Gli statuti di Castiglion Aretino prescrivevano che, mentre si trovavano sotto la giurisdizione di quella comunità, i *Monticchienses* fossero trattati come i *Castiglionenses*, e viceversa, che i Castiglionesi, finché si trovavano a Montecchio, fossero trattati come Montecchiesi. Questo principio si applicava a qualsiasi situazione o caso legale (*in quocumque casu*). Gli statuti di Montecchio contenevano un provvedimento che stabiliva l'uguaglianza di trattamento, ma questo era limitato a tre casi: la causa civile, quella criminale e quella per danno causato da negligenza, incidente, o intenzione (*damnum datum*). Dato quindi che fra i due statuti manca una vera reciprocità, Baldo ne rica-

[34] Commento di Baldo a Dig. 23. 2. 57, *Qui in provincia*, n. 7, Venezia, 1577, 2, c. 190ra; dall'aggiunta di Baldo alla sua *lectura antiqua*.

[35] Gli statuti di Castiglion Aretino e Montecchio Vesponi non si sono conservati.

vava che nessuno dei due si poteva applicare a questo caso[36]. Inoltre, gli statuti di Montecchio non erano più in vigore, molto probabilmente fino dal 1375, quando la cittadina aveva perso la sua autonomia per concedersi in signoria al mercenario inglese Giovanni Acuto[37].

Da quanto detto finora, è certo che il luogo del procedimento era Castiglion Aretino. Rimane incerto se Agnese fosse la vittima o il reo, e se l'omicidio fosse stato commesso a Castiglion Aretino o a Montecchio. Plausibilmente, si trattava di un caso di uccisione del coniuge. Nel caso che Agnese fosse la vittima, può essere stata uccisa da suo marito a Castiglion Aretino, dove questi sarebbe stato soggetto alle pene previste per il reato di omicidio. Ma supponiamo che egli abbia ucciso Agnese a Montecchio o in un altro posto al di fuori

[36] «Secundo, est considerandum de dicto statuto in libro secundo, nunquid sit pena de eo tanquam de persona, que debeat haberi et tractari in civilibus et criminalibus causis in communi Castillionis tanquam Castillionensis, considerato quod erat Monticchiensis. Et dicendum est, quod non. Nam verba statuti sub rubrica 'quod Monticchienses tractentur ut Castillionenses', habent istam modificationem et conditionem, videlicet dummodo versa vice Castillionenses et districtuales tractentur in castro Monticchi ut Monticchienses in quocunque casu. Et nota hoc verbum 'in quocunque casu'. Nam, aut nos consideramus modum tractandi ex dispositione legis, aut ex contingentia factorum. Siquidem ex legum dispositione, apparet quod statutum, quod Castellionenses tractantur ut Monticchienses in tribus causis, scilicet, civilibus, criminalibus et in dampnis datis. Et de aliis nichil est statutum, puta in datiis, collectis et similibus. Ergo illa verba 'in quocumque casu' non sunt verificata, quia sunt verba universalia, et sic conditio, que requirit dictum statutum sub rubrica 'quod Monticchienses, etc.' non est impleta. Ergo dispositio illius statuti est nulla, ut ff. de pigno. ac., l. Si necessarias, § Si annua (Dig. 13. 7. 8. 3). Item, quia apparet statutum Monticchiensium cassum, nec ad mulierem pertinet de iuris apicibus disputare». Simili patti reciproci erano comuni, specialmente fra comunità vicine. Un patto del genere, concluso nel 1337 fra Arezzo e Castiglione, è edito in G. GHIZZI, *Storia della terra di Castiglione Fiorentino*, Arezzo 1883-86, parte 3, p. 203: «Item quod cives et comitatini civitatis Arretii tractentur, et tractare debeant Castilionenses in civilibus, et criminalibus quaestionibus tamquam Castilionenses; et eodem modo tractentur, et tractare debeant Castilionenses et eorum districtuales, Arretii in omnibus questionibus tamquam cives».

[37] S. GALLORINI, *Montecchio Vesponi: un territorio, un castello e una comunità*, Cortona 1993, pp. 117 ss.

della giurisdizione di Castiglion Aretino: in questo caso si sarebbe posta la questione se la donna dovesse essere trattata come cittadina o come straniera. Se fosse stata considerata una straniera, suo marito non sarebbe stato processabile nella sua città di origine, perché il crimine era stato commesso al di fuori della sua giurisdizione. Ricordiamo che Bartolo si occupò di un caso simile riguardante l'omicidio di una donna sposata altrove, e insisté, in un parere rimasto famoso, sul fatto che il suo assassino doveva essere perseguito come se avesse ucciso un cittadino. Il suo parere fu citato in un altro caso in cui un marito, che aveva ucciso la moglie «straniera», fu giudicato perseguibile nella sua città d'origine per l'omicidio di un concittadino[38].

Esiste la remota possibilità che sia stata Agnese a uccidere suo marito o un altro cittadino di Castiglion Aretino. In questo caso, sarebbe stato nel suo interesse venire considerata una cittadina, non una straniera. Ancora una volta, ad essere in gioco era la severità della punizione, che normalmente raddoppiava quando era uno straniero ad offendere un cittadino[39]. L'inapplicabilità dei provvedimenti per l'ugua-

[38] BAV, *Vat. lat.*, 8068, cc. 88v-89r, un *consilium* di Iacopo da Fermo, un giurista del Trecento. La traduzione inglese di questo *consilium*, basata sulla mia edizione, comparirà in *Medieval Italian Jurisprudence*, cit.

[39] Per esempio, G. MARRI CAMERANI (ed), *Statuto di Arezzo (1327)*, Firenze 1946, p. 209, rub. XXII (*De pena homicidii*); p. 213, rub. XXXII (*De pena forensis offendentis civem et e contra*): la multa imposta dagli Statuti di Arezzo per omicidio era di 2.000 lire. I forestieri che commettevano crimini contro cittadini dovevano pagare una multa doppia rispetto a quella che avrebbero pagato i cittadini per gli stessi crimini. Castiglion Fiorentino, Biblioteca Comunale, *Statuti* (1384), c. 130r, lib. 3, cap. 8 (*De pena forensis offendentis Castilionensis*): «Si quis forensis quomodocumque offenderet Castilionensem vel eius districtualem, condemnetur et condemnari debeat in duplo illius pene qua condemnaretur Castilionensis, si offendisset talium Castilionsenem» (la trascrizione è mia). Una trascrizione completa di questi statuti, preparata da Ornella Catani e Daniela Serafini, è conservata nella Biblioteca Comunale. Gli statuti di Montepulciano prescrivevano una pena pecuniaria massima di 1.200 lire per i cittadini che avessero ucciso forestieri, in forte contrasto con la pena capitale che spettava agli stranieri che uccidevano dei cittadini: U. MORANDI (ed), *Statuto del comune di Montepulciano (1337)*, Firenze 1966, p. 171, rub. XII (*De pena homicidii*).

glianza di trattamento avrebbe costituito una buona notizia per Agnese, se avesse commesso il crimine. In ogni caso, lo *ius commune*, che Baldo stabilì essere il diritto operativo in questo caso, imponeva che Agnese fosse considerata come una cittadina originaria di Castiglion Fiorentino. Secondo lo *ius commune*, la pena per l'omicidio era la condanna a morte. Ma Baldo raccomandò una pena di 500 lire, dichiarando che la pena statutaria per il delitto in questione era una pena pecuniaria, e non la pena capitale[40]. Senza gli statuti di Castiglion Aretino e senza conoscere la realtà dei fatti accaduti, ogni tentativo di ricostruire le basi di partenza del *consilium* «Domina Agnes» è naturalmente rischioso.

2. «La Perugina»

Nessuna donna sposata della città o del contado di Assisi (*Nulla mulier civitatis Assisii vel comitatus*), non importa di quale rango o condizione, può stipulare contratti o fare testamento senza la presenza del marito. Così dichiaravano gli statuti trecenteschi di Assisi. Ora una certa donna che, in virtù della città di origine di suo padre e sua, è vera cittadina di Perugia, sposa un uomo di Assisi, e ad Assisi vive per lungo tempo e fa testamento alla presenza del marito. Per

[40] «Satis est enim, quod originaria dici potuit, ut ff. de adulteriis, l. Si ex lege (Dig. 48. 5. 44). Si vero nos consideramus facti contingentiam, <et> tunc si actendamus probationem, videtur probatum de non tractatu. Si vero consideramus iuris dispositionem, debuit et debet probari de dicto tractatu, de quo disponit statutum. Nam cum facti sit, non praesumitur, et quod in facto consistat, est textus ff. de verb. obli., l. Quidam cum filium (Dig. 45. 1. 132). Et ideo pro dicto homicidio debet imponi pena pecuniaria vc librarum denariorum et non pena capitis». Secondo gli statuti di Castiglion Fiorentino, per l'omicidio premeditato di un cittadino era prevista la pena capitale, per l'uccisione di uno straniero 500 lire, e per omicidio preterintenzionale 200 lire: *Statuti* del 1384, c. 128r, lib. 3, cap. 3 (*De pena occidentis et veneno tossicantis*). Secondo Baldo, quando le pene (ad esempio pecuniarie) sono più miti di quelle imposte dallo *ius commune* (ad esempio, la pena capitale), si possono far rispettare, salvo quando la pena pecuniaria è ridicolmente bassa. Cfr. il suo *Tractatus duo de vi et potestate statutorum*, a cura di E.M. MEIJERS, Haarlem 1939, p. 22.

ragioni che la fonte non fornisce ritorna a Perugia e, in assenza del marito e senza il suo consenso, revoca in modo unilaterale il suo testamento. Fa poi un secondo testamento a Perugia, dove, come osserva Baldo, rimane in vigore lo *ius commune*. La validità del secondo testamento dipendeva dalla risoluzione di due questioni. In primo luogo la donna di Perugia, attraverso il matrimonio con un assisiate, diventa automaticamente cittadina di Assisi? In secondo luogo, può una donna che ha sposato un assisiate, e che in seguito ritorna alla sua patria di origine, fare testamento in conformità con le leggi di Perugia dovunque esse siano in vigore, o è tenuta a rispettare le leggi della città d'origine di suo marito[41]?

Gli statuti trecenteschi di Assisi (*Nulla mulier*) citati da Baldo non esistono più, ma probabilmente sopravvivono, con modifiche, nella redazione del 1469, pubblicata a Perugia fra il 1534 e il 1543, che sarà quella qui utilizzata[42]. Il suo *consilium*, sebbene non sia datato, può essere stato redatto intorno al 1374, quando Baldo in varie occasioni funse da consulente legale del comune di Assisi. Il giurista è autore di parecchi altri *consilia* riguardanti casi presentatisi ad Assisi,

[41] Il testo citato qui si basa su una collazione di BAV, *Vat. lat. 1401*, cc. 103r-v con l'edizione veneziana del 1575, 5, ff. 35r-36v, cons. 139: «Statuto communis Assisii cavetur, quod nulla mulier civitatis Assisii vel comitatus eiusdem cuiuscumque conditionis et status existat, possit contrahere vel testari sine presentia sui viri, si nupta fuit. Modo quedam mulier paterna et propria origine et vere Perusina nupta fuit Assisii et ibidem cum viro longo tempore moram traxit et tandem fecit testamentum cum presentia sui viri. Demum ista mulier Perusina est reversa, et absente dicto suo viro et non consentiente, dictum primum testamentum mutavit et revocavit; quod secundum testamentum factum fuit in civitate Perusii ubi viget ius commune. Queritur, nunquid dictum secundum testamentum valeat necne? Ex isto temate dua oriuntur dubia. Primo, an mulier Perusina nupta Assisinati dicatur esse mulier civitatis vel comitatus Assisii. Secundo, an dicta mulier reversa ad propriam patriam naturalem possit facere testamentum secundum leges proprie patrie quocumque loco valuerint, an non ligetur legibus fori maritî».

[42] *Statuta*, cit., lib. 2, rub. 23, c. 8v: *Quod mulier non possit testari, contrahere, alienare nisi prout infra capitulum.* Cito dalla copia conservata nella Biblioteca del Senato di Roma, *Statuti* (1209).

fra cui un altro che si occupa dello statuto *Nulla mulier*[43]. Non disponendo degli elementi concreti del caso, è impossibile determinare in modo conclusivo se il parere di Baldo fu scritto come *consilium sapientis* o *pro parte*. Forse si trattò di un *consilium sapientis*, che il giurista rese nella sua facoltà di avvocato ufficiale del comune. Il tenore della sua conclusione mi fa pensare, tuttavia, che esistano maggiori probabilità che sia stato commissionato dal marito.

Il testo iniziale dello statuto *Nulla mulier* annunciava la necessità di limitare le capacità testamentarie e patrimoniali delle donne assisiati per promuovere la tranquillità civica e per salvaguardare i diritti patrimoniali degli uomini di Assisi[44]. La restrizione era coerente con il significato ideologico nascosto dello statuto: che le donne, a causa della loro innata incompetenza mentale e debolezza fisica (*imbecillitas sexus*), abbiano bisogno di forme speciali di supervisione al momento di compiere degli atti legali[45]. L'esordio offriva quella che i giuristi dell'epoca consideravano una difesa giuridicamente efficace contro possibili accuse allo statuto di violare

[43] Su Baldo come avvocato del comune di Assisi nel 1374, cfr. C. CENCI (ed), *Documentazione di vita assisana*, cit., p. 167; per gli altri *consilia* assisiati di Baldo, cfr. *ibidem*, p. 165 (anno 1372); RL, UC, ms 6, c. 15rb-vb (edizione veneziana, 3, c. 117rb-va, cons. 412); ms 6, c. 25rb-vb; ms 6, c. 45ra-vb (edizione veneziana, 3, c. 6rab, cons. 14); ms 6, c. 82rb-va (edizione veneziana, 3, c. 113ra, cons. 399): «Statuto civitatis Assissi cavetur nulla mulier posset testari seu aliam ultimam voluntatem condere». Per il testo completo di ms 6, cfr. T. IZBICKI - J. KIRSHNER, *Consilia of Baldus of Perugia in the Regenstein Library of the University of Chicago*, in «Bulletin of Medieval Canon Law», 15, 1985, pp. 95-115.

[44] *Statuta*, cit., lib. 2, rub. 23: «Pro tranquillo et pacifico statu hominum civitatis Assisii et comitatus eiusdem et ad conservationem iurium ipsorum».

[45] Così il presunto fratello di Baldo, Angelo degli Ubaldi († 1400), in un *consilium* che implicava l'applicazione dello statuto *Nulla mulier* di Todi. Cfr. i suoi *Consilia*, Lyon 1551, c. 184vb, cons. 333: «quia dictum statutum emanavit in favorem mulieris propter imbecillitatem sexus». Sulle fonti romane di questa famosa (famigerata) costruzione, cfr. J. BEAUCAMP, *Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans le textes juridiques romaines du IIIe au VIe siècle*, in «Revue historique de droit français étranger», 54, 1976, pp. 485-508; S. DIXON, *Infirmitas sexus: Womanly Weakness in Roman law*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 52, 1984, pp. 343-371.

lo *ius commune* e il diritto canonico, che garantivano a tutti i cittadini la capacità di fare testamento senza limitazioni e, inoltre, alle donne *sui iuris* la capacità di disporre come desideravano dei propri beni[46]. Dal punto di vista strettamente legale simili accuse erano vere, ma i giuristi tendevano a respingerle basandosi sul fatto che la protezione delle donne e il benessere della città rappresentavano un bene maggiore, che sarebbe stato raggiunto garantendo i diritti dei parenti agnatizi di una donna ai suoi beni, e i diritti di suo marito e dei figli alla sua dote.

Secondo la redazione del 1469 dello statuto *Nulla mulier*, oltre ai testamenti e ai codicilli erano proibite tutte le forme di alienazione e obbligazione della proprietà (contratti di vendita, doni e scambi), a meno che non fossero conclusi alla presenza e con il consenso sia del marito che del padre della donna (se era ancora vivo)[47]. Non è noto se il consenso del padre fosse ugualmente richiesto nella redazione trecentesca. In ogni caso, secondo il diritto civile il consenso del padre era ritenuto necessario perché la figlia sposata, anche se aveva lasciato la sua città di origine, non sfuggiva all'esercizio della sua *potestas*. Senza il consenso del padre,

[46] Per una rassegna cinquecentesca di questi statuti, cfr. D. TOSCHI, *Practicae conclusiones*, Lyon 1634-70, VII, pp. 456-57, concl. 677: *Statutum circa successionem mulierum nuptarum extra territorium excludens eas, quando habeat locum vel secus, et an valeat, vel non.* Un'analisi molto chiara delle costrizioni che gravavano sui testatori italiani si trova in A. ROMANO, *Famiglia, successioni*, cit., pp. 49 ss. Per il diritto canonico, cfr. M.M. SHEEHAN, *The Influence of Canon law on the Property Rights of Married Women in England*, in J.K. FARGE (ed), *Marriage, Family and Law in Medieval Europe*, Toronto 1996, pp. 16-30.

[47] *Statuta*, cit., lib. 2, rub. 23: «Statuerunt et ordinaverunt, quod nulla mulier civitatis Assisii vel comitatus eiusdem cuiuscumque conditionis et status existat possi, nec debeat modo aliquo testari, codicillari, donare seu aliquam ultimam voluntatem facere vel disponere, seu venditionem, permutationem, donationem, concessio<n>em, transactionem vel aliquam alienationem seu obligationem cuiuscumque generis et conditionis existat facere sine presentia et consensu sui viri et patris, si virum et patrem habeat. Et si patrem tantum haberet et non virum, sine presentia et consensu patris». Per l'analisi che Baldo fa della «presentia et consensu sui viri et patris», cfr. il suo commento a Dig. 24. 3. 2. 3, *Soluto matrimonio* § *Voluntatem*.

non poteva fare testamento, alienare proprietà, o scegliere una tomba[48]. Prima che un marito potesse esercitare la propria *potestas*, doveva avere legittimamente contratto e consumato il matrimonio; inoltre, doveva essere di dominio pubblico il fatto che avesse vissuto con sua moglie nella stessa casa per almeno due mesi[49]. La *potestas* del marito si estendeva anche agli eventuali guadagni di una moglie per il lavoro eseguito fuori della sfera domestica – per esempio come artigiana, locandiera, commerciante o levatrice. Certamente, questi guadagni appartenevano tecnicamente alla moglie, non al marito, purché il suo lavoro non fosse connesso ai suoi doveri domestici[50]. Tuttavia, secondo *Nulla mulier*, anche la sua facoltà di disporre liberamente dei propri guadagni era limitata.

In assenza del marito e del padre, era richiesta la presenza o il consenso dei figli maschi; in loro assenza, quella dei nipoti maschi. Immediatamente dopo venivano i fratelli nati dagli stessi genitori (*fratres carnales*), e così via[51]. Piegandosi alla forza delle realtà sociali e spirituali, i redattori dello statuto consentivano alle donne di spendere fino al 20% del loro patrimonio, compresi i beni dotali e i propri guadagni, per le tradizionali donazioni per beneficenza e per acquistare generi di prima necessità per se stesse[52]. Statuti come il

[48] T. KUEHN, *Women, Marriage and Patria Potestas*, cit.

[49] *Statuta*, cit., lib. 2, rub. 23: «Et vir intelligatur ille ad prestandum presentiam et consensum modo predicto, qui cum muliere contraxerit matrimonium et consumaverit, vel cum ea steterit publice tamquam viri in una et eodem domo saltim per duos menses. Et ad probandum consumationem matrimonii sufficiat iuramentum viri et uxoris».

[50] Cfr. per esempio, il commento di Baldo a Cod. 6. 46. 5, *Si uxoren tuam*: «Ceterum si uxor faceret aliquam artem, vel mercantiam, vel esset chyrugia vel obstetrix, que quidem non sunt opere domestice et familiares, id quod acquirit ex istis operis, non acquireret viro, quia nec ad preceptum viri tenetur negociari».

[51] *Statuta*, cit., lib. 2, rub. 23.

[52] *Ibidem*, «Liceat tamen dictis mulieribus sine presentia et consensu dictarum personarum testari, codicillari et ultimam voluntatem disponere et facere de bonis ipsorum et dotibus eorundem usque in quantitatem

Nulla mulier di Assisi erano diffusi in tutta l'Italia settentrionale e centrale[53], ed erano uno dei principali pilastri della struttura politico-legale che limitava la facoltà delle donne di disporre liberamente dei propri beni.

Il nodo centrale del *consilium* «la Perugina» è appunto il legittimo diritto del marito assisiate sulla dote della moglie perugina dopo che questa gli era premorta per cause naturali[54]. Alcuni giuristi sostenevano che la richiesta di un marito ricadeva sotto gli statuti del luogo in cui era stato eseguito il contratto dotale[55], che nel nostro caso era probabilmente Perugia. Di conseguenza, il marito assisiate, dopo la morte della moglie perugina e in assenza di figli, sarebbe entrato in possesso, secondo gli statuti di Perugia, di un terzo della dote. Ma l'insegnamento di Bartolo, secondo il quale la richiesta del marito riguardo alla dote rappresenta un caso a sé stante che ricade sotto gli statuti della città di residenza

viginti librarum denariorum pro qualibet centenario dotis ipsius mulieris et bonorum omnium que habent; et etiam pro necessitatibus suis inter vivos alienare usque in dictam quantitatem supradictam prohibitione aliqua non obstante ...».

[53] F. SCHUPFER, *L'autorizzazione maritale. Studi sugli statuti municipali italiani*, in *Pel cinquantesimo anno d'insegnamento del professore Francesco Pepere*, Napoli 1900, pp. 5-11; F. NICCOLAI, *La formazione del diritto successorio negli statuti comunali del territorio lombardo-tosco*, Milano 1940, pp. 291-293; C. VERNELLI, *Note sulla condizione femminile negli statuti comunali dell'Italia centrale*, in «Proposte e ricerche», XXXI, 1993, pp. 187-202. Non stupisce che, come tutto ciò che riguarda l'Italia decentrata, gli statuti *Nulla mulier* fossero segnati da differenze locali. Per esempio, a Spoleto alle donne era concesso il diritto di disporre di un quarto dei propri beni, compresi i loro guadagni, in contrasto con il quinto che era concesso loro ad Assisi. Cfr. *Statutorum Magnificae Civitatis Spoleti ...*, Spoleto 1542, lib. 3, cap. 2, c. 53v.

[54] Un marito che fosse stato giudicato colpevole di aver ucciso sua moglie rinunciava per ciò ad ogni pretesa sulla dote.

[55] Commento di Bartolo da Sassoferrato a Dig. 1, 3, 32, *De quibus*, Venezia 1526, c. 21vb, n. 27; a Dig. 5. 1. 65, *Exigere*, c. 165vb; per una rassegna cinquecentesca, cfr. ROLANDO DELLA VALLE, *Questiones de lucro dotis*, in *Tractatus universi iuris*, Venezia 1584, 9, c. 356va, *Quaestio* XIII. Per una solida analisi, anche se limitata alle fonti edite, cfr. E. LORENZ, *Das Dotalstatut in der italienischen Zivilrechtslehre des 13. bis 16. Jahrhunderts*, Cologne 1965.

dell'uomo, ebbe la meglio[56]. Per una coincidenza, i protagonisti del caso ipotizzato da Bartolo per illustrare la sua dottrina sono un marito perugino e una moglie assisiate[57]. Nel suo caso ipotetico, il marito avrebbe acquistato secondo gli statuti di Assisi la metà della dote di sua moglie. In realtà, tuttavia, gli statuti di Assisi fornivano ai mariti rimasti in vita solo un terzo della dote[58]. Di conseguenza, la dottrina di Bartolo non avrebbe beneficiato il marito, poiché i suoi diritti acquisiti nei confronti della dote erano identici a Perugia e ad Assisi.

I successori di Bartolo, compreso Baldo, obiettarono alla sua dottrina che il marito ha diritto alla parte della dote prevista dagli statuti, senza considerare se abbia o meno sostenuto gli oneri del matrimonio, purché abbia contratto matrimonio *de presenti*. Essi ritenevano che un marito avesse diritto a ricevere la parte della dote prevista dagli statuti come compenso per aver provveduto al mantenimento della moglie[59]. Il loro parere si applica ai tre casi qui esaminati, in cui il marito introduce pubblicamente la moglie nella sua casa, non a quelli in cui vive nella città d'origine della moglie, perché questo lo avrebbe posto sotto la giurisdizione della città della donna.

[56] A. BRIGANTI, *La donna e il diritto statutario in Perugia*, Perugia 1911, p. 31; G. DEGLI AZZI (ed), *Statuti di Perugia dell'anno MCCCXLII*, Roma 1913, p. 291, lib. 2. cap. 3 (*De gle stromente dotaglie e che agiano forza de confessione*).

[57] Commento di Bartolo a Cod. 1. 1. 1, *Cunctos populos*, Venezia 1570-71, c. 4ra, nn. 18-19: «Statutum est Assisii, ubi est celebratus contractus dotis et matrimonii, quod vir lucretur tertiam partem dotis, uxore moriente sine liberis. In hac vero civitate Perusii, unde est vir, statutum est quod vir lucretur dimidiam; quid spectatibur? Certe statutum terrae viri, ut d. l. Exigere».

[58] *Statuta*, cit., lib. 2, rub. 43, c. 12v: *Quod in adventu dotis restituende tertia pars remaneat viro.*

[59] ROLANDO DELLA VALLE, *Questiones de lucro dotis*, cit., cc. 352-353, *Quaestio* IIII. Nonostante alcune incoerenze, Baldo in genere sosteneva che la parte concessa dagli statuti al marito doveva essere considerata una compensazione per le spese di mantenimento della moglie.

Nella sua lunga esegesi della *lex Cunctos populos* (Cod. 1. 1. 1), Baldo condivideva la posizione secondo cui in fatto di richieste relative alla dote prevale il domicilio del marito[60]. Ma in quel caso concentrava la sua attenzione sul conflitto fra statuti locali e *ius commune*, non sul conflitto fra due giurisdizioni locali. Nel caso ipotetico esaminato prima, lo statuto del luogo di residenza del marito gli garantisce la metà della dote della moglie nell'eventualità che questa muoia prima di lui e in assenza di figli. L'uomo prende come moglie una donna di Assisi, e ad Assisi, dove egli accetta la dote, è in vigore lo *ius commune*. Baldo non aveva bisogno di dire esplicitamente al suo pubblico che secondo lo *ius commune* un uomo che si sposa ad Assisi è obbligato a restituire l'intera dote della moglie premorta al padre di lei o ai suoi eredi, a meno che le parti in causa non si fossero espressamente accordate in senso diverso. Lo *ius commune* qui è sinonimo del *Corpus iuris* di Giustiniano, o diritto romano[61], non delle opinioni revisioniste dei giuristi medievali che difendevano le consuetudini e gli statuti locali che garantivano ai mariti tutta la dote[62].

Nel caso ipotetico di Baldo il domicilio del marito prevale, ma non per la ragione addotta da Bartolo che si tratta di un caso speciale che favorisce il marito. Per Baldo questa ragione non era tanto sbagliata quanto semplicistica. Supponiamo che nel luogo di residenza del marito sia in vigore lo *ius commune*. Secondo la dottrina di Bartolo, il marito deve restituire l'intera dote, un esito assurdo e dannoso che lo

[60] *Tractatus duo de vi et potestate statutorum*, cit., pp. 33-34, anche per ciò che segue.

[61] Lo *ius commune* come diritto romano presente in questo brano non è un caso unico; è generalmente assunto attraverso i commenti e i *consilia* di diritto civile di Baldo.

[62] Sull'obbligo per il marito romano, nel caso che la moglie muoia prima di lui, di restituire la dote (*dos profectitia*) a suo suocero cfr. J.F. GARDNER, *The Recovery of the Dowry in Roman Law*, in «Classical Quarterly», 35, 1985, pp. 449-453. Per le revisioni medievali del diritto dotale romano, cfr. M. BELLOMO, *Ricerche sui rapporti patrimoniali*, cit., pp. 187-205.

stesso Bartolo avrebbe deplorato. Baldo perciò si accosta al problema in modo diverso. Qualunque sia l'ammontare della dote dovuto al marito nel caso che la moglie muoia prima di lui, esso è determinato dalle consuetudini della regione di provenienza del marito. Tuttavia, allegando lo *ius commune*, egli adduceva che, poiché si ritiene che il pagamento della dote al marito sia avvenuto nel luogo di residenza dell'uomo, la legge lì in vigore ha la precedenza[63]. E se la legge del suo luogo di residenza è lo *ius commune*, il marito deve restituire tutta la dote al padre di lei o ai suoi eredi. Questo fu di fatto il punto di vista sostenuto da Baldo in un caso realmente presentatosi ad Asti negli anni '90 del Trecento[64].

L'analisi del 'conflitto di leggi' di Baldo è fondamentale per qualsiasi ricostruzione congetturale degli interessi materiali in gioco nella disputa a cui egli dedica il *consilium* qui analizzato. Il primo testamento della moglie redatto ad Assisi serviva a garantire le richieste del marito di un terzo della dote come prescritto dagli statuti cittadini. Nel secondo testamento redatto a Perugia senza il consenso del marito, la moglie, forse vicina alla morte, probabilmente stabilì che la dote dovesse essere restituita al padre o ai suoi eredi, come è prescritto dallo *ius commune*. Il marito sarebbe stato così obbligato a restituire tutta la dote. Tuttavia era precisamente questo che sia la *Glossa* che Bartolo, nonostante le differenze di giudizio sulla condizione della donna maritata altrove, cercavano d'impedire. Qualsiasi fossero state le circostanze che avevano indotto la moglie a redigere un secondo testamento, che probabilmente favoriva i suoi parenti, il suo atto costituiva una minaccia per il dominio esercitato su di lei dal marito, e per i fondamenti giuridici e ideologici su cui esso poggiava.

[63] Questi aspetti generali sono analizzati esaurientemente in E. LORENZ, *Das Dotalstatut*, cit.

[64] Nell'edizione veneziana, 3, cons. 31, c. 9va. La mia datazione del *consilium* si basa sull'ipotesi che Baldo l'abbia scritto quando era professore a Pavia (1390-1400).

Il parere altalenante di Baldo si apriva riconoscendo i dubbi che sorgevano da un'identificazione della moglie con la (*nulla*) *mulier civitatis Assisii* dello statuto:

«Una donna di Perugia sposata a un assisiate mantiene la sua origine naturale, che non può essere eliminata, anche se con una certa finzione legale può essere nascosta, ciò che a volte accade quando il matrimonio forzatamente porta la moglie nella città del marito come se lei fosse nata là»[65].

Tuttavia, *Nulla mulier* non si applica al caso della moglie perugina per una quantità di ragioni. La finzione legale non opera negli statuti, come in questo caso, che contravvengono allo *ius gentium* e allo *ius commune*. Poiché il caso di una donna sposata altrove non è specificamente menzionato in *Nulla mulier*, la moglie perugina non ricade nell'ambito generale dello statuto. Inoltre, proibizioni statutarie come quella di *Nulla mulier*, che impongono degli svantaggi, richiedono un'interpretazione letterale, non libera[66].

[65] «Iste passus est michi satis dubius propter verba statuti dicentis 'quod nulla mulier civitatis Assisii' etc. Nam Perusina nupta Assisinati propriam et naturalem originem retinet que non potest extingui, licet possit velari quadam iuris fictione, que est, quoniam matrimonium rapit nuptam ad civitatem viri ac si ibi nata esset». Scegliendo il verbo «rapit», Baldo voleva forse suggerire che la forza che sradicava la moglie e se ne impadroniva, e la spingeva nella città del marito era così grande da essere equivalente al rapimento (*raptus*). Sui matrimoni in seguito a rapimento nel diritto romano, cfr. lo studio estremamente dettagliato di J.E. GRUBB, *Abduction Marriages in Antiquity: A Law of Constantine and Its Social Context*, in «Journal of Roman Studies», 79, 1989, pp. 59-83.

[66] «Tamen ibi est fictio, que non videtur habere locum in statutis aliquid disponentibus contra ius gentium et contra ius commune, ut ff. so. ma., l. Si vero, § De viro (Dig. 24. 3. 64. 9). Unde statutum non videtur loqui in hac muliere, de qua queritur, ut ff. ad municip., l. 1 (Dig. 50. 1. 1). Ad hoc facit glo. vulgaris in l. iiii[a] § Hec autem, ff. de neg. ge. (Dig. 3. 5. 3. 7), ubi glo. notat quod de casibus fictis necesse est specialem legem fieri. Alias non comprehendentur sub lege generaliter loquente etiam sub iure communi, nedum sub iure municipali quod est stricte interpretationis». Su interpretazione letterale e libera cfr. M. SBRICCOLI, *L'interpretazione dello statuto. Contributo allo studio della funzione dei giuristi nell'età comunale*, Milano 1969, pp. 214-230, 422-429; N. HORN, *Aequitas in den Lehren des Baldus*, Cologne 1968, pp. 30-32.

Baldo introduce poi l'argomento di origine aristotelico-biblica già incontrato in «Domina Agnes», secondo il quale una moglie è attirata nella città d'origine del marito, che sostituisce quella di lei: una trasformazione operata dalla potenza dell'unione matrimoniale. «Ma certo», obietta subito, «questo argomento non sembra corrispondere al vero». Secondo il diritto naturale la città di origine di una persona è essenzialmente immutabile, e la stessa cosa vale per il nome di una persona, che rimane sempre lo stesso. Essere di Perugia significa essere un perugino per sempre. Il fatto che la moglie in questione sia di Perugia è un fatto in armonia con la «verità naturale». «Una donna sposata, perciò, non perde né i suoi privilegi né i diritti comuni della sua patria naturale, perché le leggi naturali non possono essere cambiate». Anche se una moglie si trasferisce nel domicilio del marito, mantiene, come se fosse un figlio, un'affiliazione naturale e stretta con la sua patria[67]. Per analogia, Baldo cita la *lex Cum in adoptivis*, dove i legami fra un padre naturale e suo figlio non si dissolvono per effetto dell'adozione. Sebbene un bambino adottato diventi in modo pienamente legale un membro della

[67] «Nam matrimonium sua natura novat originem mulieris et ad originem viri transfundit propter potentiam eiusdem unionis. Nam cum vir et uxor efficiantur unum corpus et una caro, id, quod est potentius, rapit id, quod minus potest, et in se totaliter transfert, ut not. Cod. de mu. et ori., l. Origine. Ad hoc facit quod not. in c. i,. Ne sede va. (X. 3. 9. 1). Sed certe ista ratio non videtur vera. Nam sicut substantia originis non potest mutari, ita nec nomen potest perimi et ideo etiam de origine nupte mulieris iura tractant et disponunt de origine secundum originem suam, ut legitur et notatur in l. 1, Cod. de mulieribus et in quo loco, libro x°. Unde mulier nupta non perdit privilegia nec iura communia patrie sue naturalis, quia naturalia mutari non possunt, ut ff. de cap. min., <l.>. Tutelas (Dig. 4. 5. 7) et l. Legatum (Dig. 4. 5. 10), et ff. ad muni., l. Assumptio. Nam origo facti est, et in facto consistit et facta cause quoad naturalem veritatem pro infectis haberi non possunt ... Et licet uxor transeat ad domicilium viri, ut ff. de iure o. iu., l. Cum quedam puella (Dig. 2. 1. 19) et ff. de iudiciis, l. Exigere dotem (Dig. 5. 1. 65), et ff. ad municip., l. De iuri. (Dig. 50. 1. 37), et l. Lucius (Dig. 50. 1. 21), tamen patriam et cognationem naturalem retinet, que inseparabilis est, ut arg. Cod. de adoptio, l. Cum in adoptivis, in penultima columpna (Cod. 8. 47[48]. 10. 1f)». Per un altro *consilium* nel quale Baldo ritiene che il diritto civile o uno statuto cittadino «non potest tollere naturalem affectionem», cfr. l'edizione veneziana, 5, c. 16v, cons. 54.

sua famiglia adottiva, non cessa di appartenere alla sua famiglia di origine. Per Baldo, l'adozione non può sciogliere il vincolo fra un padre naturale e suo figlio, perché il loro legame è divino (*nexum divinum*)[68].

Inoltre, la designazione «de civitate vel de comitatu» corrisponde a qualcuno la cui *origo* è veramente Assisi. «Perché è propriamente detta di un certo luogo una persona che è di quel luogo secondo il diritto naturale e non secondo la finzione». Baldo, un virtuoso della finzione legale, era contrario solo al suo uso improprio. Quando veniva usata con proprietà, la finzione legale era perfettamente accettabile, come per esempio nell'interpretazione dell'espressione: «de provincia». Se la preposizione «de» precede la parola provincia, ma non la parola città, allora l'espressione «chiunque sia della provincia di Tuscia», sebbene sia indefinita, deve essere intesa come se comprendesse tutti gli abitanti residenti nella provincia.

Baldo a questo punto inserisce ancora un'altra considerazione. La designazione «de civitate» può riferirsi alla sfera del diritto civile e dei rapporti legali – cioè a quegli aspetti che in una città sono governati dal diritto civile. Lo *ius civile* comprende sia le leggi emanate dalle città (*ius civile civitatis*) che il *Corpus iuris* di Giustiniano[69]. Nel campo del diritto civile, una donna di Perugia sposata a un assisiate è una vera e propria cittadina di Assisi. La tesi di Baldo riflette la dottrina di Bartolo secondo cui il diritto civile ha il potere generativo, attraverso la legislazione municipale, di produrre cittadini nuovi di zecca che partecipano degli stessi privilegi e benefici legati alla cittadinanza di cui godono i cittadini originari[70]. Questo accade perché ogni cittadinanza, originaria e

[68] Commento di Baldo a Cod. 8. 47 (48). 10. 1f.

[69] Per Baldo, il *Corpus iuris* di Giustiniano è sinonimo sia di *ius civile* che di *ius commune*. Cfr. N. Horn, *Aequitas*, cit., p. 54.

[70] Cfr. il mio *Civitas sibi faciat civem*, cit. Sui requisiti che uno straniero deve avere per diventare un cittadino di Assisi, cfr. *Statuta*, cit., lib. 1, rub. 21, c. 19r: *De novis civibus recipiendis*. Questo statuto non si applica alle donne straniere sposate ad assisiati, perché la cittadinanza di queste donne è regolata dalle norme dello *ius commune*.

non originaria, deriva dal diritto civile e non da quello naturale. In breve, la designazione «de civitate», se intesa nel senso del diritto civile, si applica alla moglie perugina, che come vera cittadina di Assisi, è soggetta alle clausole dello statuto *Nulla mulier*. Invece, se «de civitate» è inteso nel senso materiale, si riferisce a una precisa città circondata da mura, al cui interno la cittadinanza e l'affiliazione civica derivano dalla discendenza naturale e legittima. All'interno di questo campo circoscritto, la moglie straniera può acquisire una cittadinanza assisiate fittizia, ma non vera – una condizione che, nell'analisi di Baldo, la esenta dallo statuto *Nulla mulier*, che si applica solo ai veri cittadini[71].

L'intricata sintassi della cittadinanza, così come veniva manipolata da Baldo, non riusciva a risolvere le questioni che avevano sollecitato il suo *consilium*. Ma il giurista non lasciò

[71] «Et ista nomina 'de civitate vel communitate' significant originem, ut not. ff. de excu. tuto., l. Sed reprobari, in verbo 'Cumanenses' (Dig. 7. 22. 9). Nam de aliquo loco proprie et vere dicitur ille, qui est de illo loco secundum originem et naturalem veritatem et non secundum fictionem, arg. Cod. de hiis qui veniam et., l. fi (Cod. 2. 44. 4); secus, si ista dictio 'de' apponeretur provincie sed non civitati, ut si verba dicerent 'quicumque de provincie Tuscie' et cetera. Nam nomen 'provincie' generalissimum est et etiam incolas comprehendit propter suam latitudinem in modo significandi ei attributo a iure, ut legitur et not. ff. de verborum signi., l. Provinciales (Dig. 50. 16. 190). Solo hic considerandum est primo, numquid, quando fictio sive interpretatio iuris communis disponit super interpretatione alicuius vocabuli, talis interpretatio habeat locum in statutis utentibus illo vocabulo, et dico, quod sic, ut ff. ad l. Falc., l. 1, § 1 (Dig. 35. 2. 1. 1). Secundo est considerandum, quid est dictum 'de civitate', utrum sit dictum, id est de hiis, qui reguntur iure civili illius civitatis, an sit dictum et de loco sic confinato <et> muris cincto. Nam si verba accipiuntur civiliter, id est primo modo, ista mulier nupta Assisi est vere et proprie de civitate Assisii et de civilitate, id est, sub iure civili illius civitatis. Est enim vere civis, quia vera civilitas potest induci per dispositionem legalem et non solum per ius commune, sed etiam per ius municipale, ut not. Bartolus, ff. de usucap. l. Si is qui pro emptore (Dig. 41. 3. 15). Sed si ista verba intelliguntur materialiter 'pro loco muris cincto', tunc vera sine fictione dici non potest». La restrizione della vera cittadinanza a quelli che avevano origine e risiedevano all'interno delle mura cittadine aveva lo scopo di impedire ai contadini e ai rustici di reclamare la condizione di cittadino. Cfr. BARTOLO, *Consilia*, Venezia 1585, c. 46ra, cons. 196, n. 6.

senza risposta la sfida rappresentata dal caso «la Perugina», e confermò la regola aurea del diritto romano e longobardo sui rapporti coniugali: una moglie è sempre soggetta all'autorità di suo marito (*potestas viri*). Come spiegava nella sua lezione sulla *lex Si uxorem* (Cod. 6.46.5), la donna si trova soggetta alla *potestas* di suo marito per tre aspetti fondamentali,

«e per la precisione: nella residenza, che deve prendere con lui; nel lavoro, perché deve lavorare per suo marito; e nella giurisdizione, perché deve obbedire al tribunale, alle leggi e agli statuti del marito»[72].

Di conseguenza, anche se lo *ius commune* dice l'opposto, «la Perugina» deve obbedire allo statuto *Nulla mulier* di Assisi, soprattutto riguardo alla possibilità di disporre della dote[73]. Si tratta di una conclusione brusca, che fa apparire retrospettivamente l'analisi della cittadinanza da parte di Baldo come la prova allo specchio di un attore consumato, prefatoria alla sua preordinata difesa delle prerogative della categoria dei mariti.

Ma rinunciamo al giustificato piacere d'impugnare le ragioni addotte da Baldo, che sarebbe anacronistico e metodologicamente semplicistico. Il suo parere ha tutto l'aspetto di un *consilium pro parte*, reso per conto del marito assisiate, e ciò rende inevitabile, dal punto di vista forense, il suo giudizio finale. La questione degli effetti giuridici del matrimonio fra persone di città diverse era ugualmente inevitabi-

[72] La traduzione è in T. KUEHN, *Woman, Marriage, and Patria Potestas*, cit., p. 203.

[73] «Finaliter videtur dicendum, quod ius commune trahatur ad municipale et e contrario, et quod ista mulier debeat sequi statuta originis viri, per que statuta est quodam modo quoad hec in potestate viri, sicut etiam de iure longobardo, et ideo maxime de dote sua obstante statuto disponere non possit, licet de iure communi esset contrarium». Sulla *potestas* del marito nel diritto longobardo cfr. E. CORTESE, *Per la storia del mundio in Italia*, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», VIII, 1955-56, pp. 324-474, in particolare pp. 378-379; C. STORTI STORCHI, *La tradizione longobarda nel diritto bergamasco: i rapporti patrimoniali tra coniugi (secoli XII-XIV)*, in *Diritto comune e diritti locali nella storia dell'Europa*, Milano 1980, pp. 79 ss.

le in un caso come questo, e gli argomenti e la terminologia utilizzati da Baldo furono presi molto sul serio dalle successive generazioni di giuristi[74]. Ciascuno di essi era profondamente consapevole, come lo era Baldo, che la *potestas* del marito era tutt'altro che invincibile. In realtà, i mariti erano visti come esseri vulnerabili che meritavano una protezione legale nella lotta contro donne come «la Perugina», che avrebbero rovinato i propri mariti se lasciate libere di fare come volevano[75]. Non stupisce che i compilatori della successiva redazione degli statuti di Assisi (del 1469) garantissero ulteriore protezione ai mariti che sopravvivevano alle proprie mogli. Lo statuto che concedeva al marito un terzo della dote della moglie premorta ora si applicava a tutte le persone ritenute «cittadini originari della città di Assisi e a tutte le altre persone del contado e distretto di Assisi, e *alle donne straniere che gli uomini di Assisi prendono o possono aver preso come mogli*»[76].

3. «Domina Stefania»

Monna Stefania, nativa di Viterbo, aveva sposato nella seconda metà del Trecento Raniero di Bussi da Baschi. Non sappiamo se la coppia risiedesse a Viterbo o nella città natale del marito, un centro agricolo sulla strada che porta a Orvieto. La donna e Raniero avevano almeno due figli: Francesco, che sopravvisse a sua madre, e Giovanna, che morì prima di lei. Nel suo testamento Stefania divise le sue pro-

[74] D. Toschi, *Practicae conclusiones*, cit., VIII, p. 735, concl. 387 (*Uxor sortitur domicilium et forum mariti*), nn. 14-16 (dove è citato il parere di Baldo su Assisi).

[75] Sul *topos* delle donne che rifiutano di essere sottomesse agli uomini, mettendo così in pericolo le gerarchie sessuali, cfr. S.L. Smith, *The Power of Women: A Topos in Medieval Art and Literature*, Philadelphia 1995.

[76] *Statuta*, cit., lib.2, rub. 43, c. 12v (il corsivo è mio): «Et hoc locum habeat et intelligatur in originalibus civibus Assisii et in omnibus aliis eiusdem comitatus et districtus et in mulieribus forensibus quas homines de Assisio habent et haberent pro uxore. Et intelligatur et locum habeat in preteritiis, pendentibus et futuris et in aliis quorum matrimonium non est solutum».

prietà fra il figlio e tre nipoti femmine. Francesco fu nominato erede per un terzo dei beni, mentre alle tre figlie di Giovanna erano destinati i rimanenti due terzi[77]. Dopo la morte di Stefania, però, il suo testamento fu impugnato per aver violato il famigerato statuto *Nulla mulier* di Viterbo, probabilmente da suo figlio, perché era quello che dalla violazione riceveva il danno maggiore[78]. Non ho prove dirette che indichino che il *consilium* di Baldo fu redatto per conto delle nipoti. Tuttavia sono portato a considerarlo un *consilium pro parte*, a causa dell'ampia difesa che Baldo fa del testamento di Stefania.

«Nessuna donna», dichiarava lo statuto di Viterbo, «nel caso che esistano figli o figlie di un suo figlio maschio, può fare un testamento, codicillo o contratto che vada al di là delle persone dei suoi figli, e se invece ha fatto un simile testa-

[77] Il testo citato qui si basa sulla mia collazione di BAV, *Barb. lat. 1401*, cc. 45v-46r, con l'edizione veneziana, 5, c. 58rab, cons. 226: «Premissis verbis statutis Viterbiensis disponentis sub hac forma: 'Nulla mulier habens filios vel filias ex filio possit testari, codicillari vel aliquem contractum facere extra personas filiorum, et si secus fecerit testamentum, codicillarii et contractus sint nulli ipso iure'. Accidit, quod domina Stefania origine Viterbiensis nupta Baschiensis, quia uxor Ranerii Busse, dicto Ranerio mortuo, condidit testamentum, in quo inter cetera Franciscum eius filium etiam dicti quondam domini Ranerii in tertia parte hereditatis et bonorum suorum sibi heredem instituit et tres eius neptes ex Johanna, quondam ipsius domine Stefanie filia, in reliquis duabus partibus heredes instituit atque fecit. Mortua est dicta domina Stefania». Per un altro *consilium* di Baldo su un caso avvenuto a Viterbo, cfr. RL, UC, ms 6, c. 35vab, e l'edizione veneziana, 3, cons. 3, c. 2vab.

[78] Nessuno di questi personaggi compare nelle seguenti fonti a mia disposizione; per Viterbo: C. PINZI, *Storia della città di Viterbo illustrata con note e nuovi documenti in gran parte inediti*, 4 voll., Roma - Viterbo 1887-1913; G. DILONARDO BUCCOLINI, *Note sul popolazionismo a Viterbo nel secolo XV: La concessione della cittadinanza*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, Milano 1962, II, pp. 477-490; per Baschi, cfr. A. RICCI, *Storia di un comune rurale dell'Umbria*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXV, 1913, pp. 2-184; G. CELATA, *La condizione contadina in una Signoria e in un comune rurale autonomo tra il Duecento e Trecento*, in «Rivista di storia dell'agricoltura», XIX, 1979, pp. 65-103; M. ROSSI CAPONERI, *Note su alcuni testamenti della fine del secolo XIV relativi alla zona di Orvieto*, in *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Perugia 1985, pp. 105-111.

mento, codicillo o contratto, essi sono ipso iure nulli». Questo brano, citato da Baldo, derivava dalla redazione del 1356 degli statuti di Viterbo, di cui ci è rimasta soltanto una parte[79]. Lo statuto fu probabilmente revisionato nella redazione del 1469[80], in risposta, credo, alle critiche sollevate da Baldo e da giuristi con il suo stesso orientamento. Lo statuto aveva lo scopo di proteggere sia le figlie che i figli da eventuali atti giuridici compiuti dalla loro madre che potessero pregiudicare i loro diritti sul suo patrimonio. Aveva inoltre lo scopo di riservare la maggior parte del patrimonio materno ai discendenti considerati agnati del marito-padre. Tali erano considerati, nel nostro caso, Francesco e i suoi discendenti maschi diretti, come anche Giovanna, ma, va sottolineato, non le sue figlie, che erano parenti agnatizie del proprio padre.

Diversamente dai *consilia* «Domina Agnes» e «la Perugina», dove il problema centrale era se le leggi della città di origine del marito fossero vincolanti o meno per la moglie straniera, «Domina Stefania» s'incentrava sul problema opposto: se le leggi della città di origine di una donna sposata a uno straniero fossero vincolanti per lei. Dapprima Baldo sostiene che secondo le leggi della città natale il testamento di Ste-

[79] La rubrica citata da Baldo non si trova né nella redazione del 1251-52 né nell'estratto della redazione del 1356, che si limita al diritto penale. È probabile, tuttavia, che la rubrica fosse originariamente inclusa nella redazione del 1356, nella sezione che si occupava delle questioni civili. Cfr. P. EGIDI (ed), *Statuti della provincia romana* (Fonti per la storia d'Italia pubblicate dall'Istituto storico italiano per il Medio Evo), Roma 1930, pp. 93-269 (1251-52); pp. 271-282 (1356). Il vecchio studio di G. SIGNORELLI, *Leggi e costumi nel medio evo*, Viterbo 1887, sul matrimonio e la famiglia nella Viterbo tardomedievale, è inadeguato e necessita di aggiornamenti. Sulla condizione giuridica delle donne nel Lazio, cfr. il sunto di M. D'ALATRI, *Donne di ieri a Roma e nel Lazio*, in «Lunario romano», VII, 1978, pp. 182-195.

[80] Ho utilizzato la copia conservata nella Biblioteca degli Ardenti di Viterbo: cc. 175v-178r, lib. 2, rub. 74 (*Quod mulier habens filios vel filias non possit testari, codicillari nec aliquem contractum facere extra personas filiorum*). Ho anche consultato una copia secentesca degli statuti del 1469 conservata nella Biblioteca del Senato, *Statuti*, 765, cc. 101v-102r, lib. 2, rub. 74.

fania è invalido per parecchie ragioni ormai familiari. In primo luogo, il suo legame con Viterbo è permanente; non vi può rinunciare volontariamente né può essere eliminato con la forza. In secondo luogo, la realtà del suo legame con Viterbo è ancorata al diritto naturale, la cui validità non è offuscata dal matrimonio. In terzo luogo, proprio come la donna sposata è ancora sottoposta alla *potestas* di suo padre, nello stesso modo rimane vincolata alla *potestas* della sua patria. In quarto luogo, lo statuto si estende a tutte le sue proprietà poste nel territorio di Viterbo. In quinto luogo, non esiste nessuna legge secondo la quale una donna originaria di Viterbo è liberata, attraverso il matrimonio, dall'autorità statutaria e dalla giurisdizione della sua città[81].

Rovesciando il ragionamento, come è richiesto dallo schema argomentativo basato sui pro e contro, Baldo sostiene che la città di origine e la sede di competenza giuridica di una donna sposata altrove sono modificate dal matrimonio. Se la donna rimane vedova, continua ad essere soggetta alla giurisdizione e alle leggi della città di origine del marito, dove

[81] «Queritur, nunquid dictum valeat testamentum et videtur quod non, quia vidua lege sue originis potest prohiberi testari, quia veritas nature matrimonii imagine non obumbravit<ur>. Est enim inseparabile quicquid origini coheret, ut ff. ad municipales, l. Adsumptio, et ff. de captivis, l. In bello, § Facte (Dig. 49. 15. 12. 2). Adeo ut naturalis veritas nec auctoritate senatus mutari possit, ut l. i et secunda, ff. de usufructu earum rerum, que usu consumuntur (Dig. 7. 5. 1. et 2). Cum enim sit subiecta ratione originis, ergo statutum valet in ipsius persona. Preterea ipsa adhuc remanet subiecta quoad bona, que habet in originis territorio, ut l. i, Cod. de mulieribus et in quo loco, libro X. Ergo respectu talium bonorum valet statutum. Nam si testamentum militis potest valere respectu certorum bonorum, ergo et legis dispositio, ut notant doctores in l. Cunctos populos (Cod. 1. 1. 1). Preterea ista mulier prius fuit subiecta statuto quam nupta, et ideo nuptie non liberant eam a vinculo statuti, arg. ff. ad municip., l. Incola et hiis (Dig. 50. 1. 29). Preterea nupta non liberatur a potestate patris, ergo nec a potestate patrie, ut not. Cod. de condi. insertis, l. Si uxor (Cod. 6. 46. 5). Licet enim nupserit, tamen iura sue patrie non remictit, sicut nec patronus, qui non consensit nuptiis liberte, ymo et si consensit, ut Cod. de operis libertorum, l. Quod ex liberta (Cod. 6. 3. 11). Preterea facere statuta non est iurisdictionis contentiose, sed est quedam iurisdictio per se, ut ff. de adil. ed., l. Sciendum (Dig. 21. 1. 63), et nulla lege cavetur, quod a tali iurisdictione per matrimonium sit exemptus: ergo remanet sub statuto».

può essere citata in giudizio. Questo principio è valido finché la donna continua a risiedere nella città del marito (ciò suggerisce che Stefania si fosse trasferita a Baschi). Né Stefania è soggetta allo statuto di Viterbo, perché esso riguarda le persone, non le proprietà che queste possiedono all'interno della sua giurisdizione[82].

Anche se si concede che, come donna sposata altrove, Stefania è personalmente esentata dal rispettare gli statuti di Viterbo, tuttavia i giuristi stabiliscono che una simile esenzione non si può applicare alle sue proprietà poste nel territorio di Viterbo. Il suo testamento, riguardo a tali proprietà, deve quindi essere giudicato nullo e privo di valore. Per difendere il testamento di Stefania, e le richieste delle sue nipoti sulle proprietà della nonna poste a Viterbo, Baldo doveva dimostrare che era lo statuto stesso a non essere valido. Comincia quindi con l'osservare che la norma statutaria comporta insieme un divieto e un beneficio: proibisce alla madre di lasciare in eredità i propri beni, a meno che questo non avvenga a beneficio dei propri figli. Ma a quali «figli» si riferisce la norma? Deve comprendere anche le nipoti *ex filiis*, perché quando un patrimonio è trasmesso a beneficio dei figli, di solito si intende che siano contemplati anche i nipoti. Questa interpretazione è quindi valida anche all'interno dello statuto, cosicché l'espressione «extra personas filiorum» deve comprendere anche le nipoti. Per privare una nonna del diritto di nominare proprie eredi le nipoti, lo statuto deve espressamente affermare «extra filios qui neptes». Ma una clausola che esclude i figli da un'eredità dovuta loro secondo il diritto naturale contrasta con lo scopo di beneficiarli proprio dello statuto e dello *ius commune*. Esattamente come un genitore non può diseredare il figlio se

[82] «In contrarium videtur. Nam per matrimonium ius originis mutatur, ut Cod. de municipibus et originariis, l. Origine. Et fit quedam novatio et transumptio, ut ff. de iuri. omnium iudicum, l. Cum quedam puella (Dig. 2. 1. 19). Preterea non tenetur parere foro originis, ut ff. ad municipales, l. De iure (Dig. 50. 1. 37). Preterea istud statutum disponit respectu persone, sed hoc respectu non subiacet sue origini, ut not. in dicta l. 1, de mulieribus et in quo loco, et idem in vidua, quod in nupta, ut ff. de senatoribus, l. Femine (Dig. 1. 9. 8 pr)».

non per ragioni cogenti, così la città non può escludere le nipoti *ex filiis* dall'eredità materna a cui hanno diritto[83]. Il testo che lo prova è la legge *Cum ratio naturalis* (Cod. 48. 20. 7 pr), che dichiara che la ragione naturale, come una legge non scritta, garantisce ai figli l'eredità dei loro genitori, mentre vieta la possibilità di escludere i figli dalla successione tranne che per giustificati motivi.

Né lo scopo di beneficiare i figli presente nella norma statutaria può essere condizionato dal loro sesso. L'espressione «habens filios et filias» mostra che la norma comprende anche le figlie. Ma questi termini fanno parte di una espressione più lunga, «habens filios et filias ex filio», che indica l'intenzione dello statuto di escludere dall'eredità le figlie della donna e i loro figli. L'aggiunta di «ex filio» testimoniava e simboleggiava quale fosse la motivazione che aveva prodotto la norma: il desiderio maschilista di privilegiare e sostenere delle famiglie di tipo agnatizio. Tuttavia l'intenzione di esclusione proposta nell'aggiunta era eccezionale, e Baldo ammetteva di non sapere se l'omissione del genere femminile dall'aggiunta rappresentasse un caso di redazione giuridicamente difettosa. Prendendolo alla lettera, si potrebbe dire che lo statuto esclude le nipoti *ex filiis*, perché è chiaramente sbilanciato a favore dei maschi. Contemporaneamente Baldo ribatteva che un'interpretazione letterale dello statuto ha il risultato di renderlo nullo. Per la precisione, lo statuto ha molto in comune con il pregiudizio maschilista che aveva prodotto l'inferiorità delle donne dal punto di vista giuridico nella giurisprudenza pregiustinianea. Ma la

[83] «Solutio, in hoc puncto dicendum est, quod statutum duo disponere videtur: unum prohibendo et aliud tacite conferendo bona filiis in quorum favore disponit, ut ff. ad Trebel., l. Qui filium, in principio (Dig. 36. 1.1 76). Unde hoc respectu valet statutum quoad bona, que sunt in suo territorio, ut Cod. non licere habitatoribus metrocomie, l. 1., libro XI (Cod. 11. 56. 1). Sed esto quod ita sit, tamen in casu nostro statutum non prohibet testari in neptis, quia non dicitur extra filios qui neptes instituit, ut Cod. de condi. insertis, l. 1 (Cod. 6. 46. 1), et quod not. ff. solu. ma., l. Si dotali (Dig. 24. 3. 48). Cum enim debeatur ei hereditas iure nature, absonum esset dicere quod non posset eis relinqui, ut l. Cum ratio, de bonis dampnatorum (Dig. 48. 20. 7)».

giurisprudenza dell'epoca di Papiniano non era più in vigore, dichiarava Baldo, essendo stata superata dal *Corpus iuris* di Giustiniano, che, in questioni di eredità, poneva le figlie e i figli e i nipoti e le nipoti *ex filiis* sullo stesso piano. Lo statuto, perciò, viola lo *ius commune*[84].

Lo statuto *Nulla mulier* di Viterbo viola anche il diritto naturale e la giurisdizione temporale del papa sulle terre della Chiesa, di cui la città era parte importante. Secondo il ragionamento di Baldo:

«Sembra malvagio dire che una madre non può nominare eredi la figlia o la nipote, e se accade che uno statuto lo richieda espressamente, non può farlo, perché viola il diritto naturale. Si prenda il caso di una donna che ha un figlio e una figlia da un padre che muore insolvente. La madre vuole fare testamento perché, come di solito accade, vuole destinare qualcosa per lasciti pii e, necessariamente, qualcosa per la salvezza della sua anima, e vuole inoltre lasciare qualcosa alla figlia, per evitare che debba chiedere l'elemosina. Se lo statuto è preso alla lettera, costringerebbe la figlia a chiedere l'elemosina. Se ci atteniamo all'aspetto esteriore dello statuto, la designazione della figlia come erede (*instituto*) non è valida. Perciò io dico che nelle terre della Chiesa, dove questi statuti non sono validi, e nella misura in cui sono completamente malvagi e contro ogni ragione naturale, e nella misura in cui il papa in nessun modo li ratificherebbe, o un simile statuto è nullo, o deve essere compreso rettamente e deve essere integrato con la ragione naturale»[85].

[84] «Statutum enim non videtur ponderasse sexum secundum naturalem, erga liberos habendam caritatem, cum dicat 'habens filios vel filias.' Ecce femininum genus. Nescio tamen si scriptura statuti sit corrupta, quia si diceretur 'habens filios vel filias ex filio', tunc statutum magis precise loqueretur ad excludendum, quia ponderaret sexum masculinum, sicut in multis ponderatur, ut ff. de statu hominum, l. In multis (Dig. 1. 5. 9). Et de media iurisprudentia olim hoc erat, ut patet in l. Maximum vitium (Cod. 6. 28. 4), et institi., de hereditatibus § Item vetustas (Inst. 3. 1. 15)».

[85] «Sed iniquum videtur dicere quod mater non possit instituere filiam vel neptem, et forte si statutum hoc vellet expresse, non posset: quia esset quid contra ius naturale. Et pone: mater habet filium et filiam, et pater decessit inops. Mater vult facere testamentum, quia forte vult relinquere aliqua ad pias causas et pro necessitate salutis anime sue, et vult filie aliquid relinquere, ne mendicent. Si intelligatur statutum ut verbum sonat, cogetur filia femina ire mendicando. Nam non valet institutio, si actendamus corticem statuti. Quapropter dico, quod in terris ecclesie, in quibus terris non valent statuta, qua sunt omnino iniqua et contra omnem naturalem

A sostegno della sua posizione, Baldo ricorre agli autorevoli pareri dei suoi predecessori Dino di Mugello (morto nel 1303?) e Cino da Pistoia (morto nel 1336). Baldo attribuisce a questi giuristi il parere secondo il quale gli statuti che proibiscono a un padre o a un nonno di lasciare alle figlie o alle nipoti *ex filiis* la loro parte legittima del patrimonio paterno (*legitima*), sono nulli e privi di valore[86]. Per analogia, continua Baldo, questo parere si può applicare anche alle madri e alle nonne. Inoltre, i difetti che rendono nulle le ordinanze municipali possono essere corretti con l'aiuto dello *ius commune*. Questo principio chiave permette a Baldo di modificare lo statuto di Viterbo e di renderlo conforme al modello corrente dello *ius commune* e del diritto naturale. Secondo le norme elementari dell'interpretazione statutaria, il genere maschile comprende anche quello femminile negli statuti promulgati con l'intenzione di procurare dei benefici. In tali statuti l'espressione femminile «filiae» deve essere normalmente intesa come compresa nel maschile «filii», che significa allo stesso tempo figli (di entrambi i sessi) e figli maschi. Poiché lo statuto di Viterbo, promulgato a beneficio dei figli maschi, non menziona affatto le figlie o le nipoti *ex filiis*, le seconde non possono essere escluse dall'eredità. Seguendo questo ragionamento, o lo statuto non è valido, o attraverso un'interpretazione equa si deve intendere l'espressione «extra filios» come se fosse integrata da «vel filias» e altri figli – nella fattispecie, le nipoti di Stefania. In entram-

rationem, et qua papa nullo modo confirmaret, aut tale statutum non valet, aut est intelligendum sane et supplendum mediante naturali ratione».

[86] «Et dominus Dynus tenet c. Indultum (VI. 5. 13. 7), quod non valet statutum quod pater vel avus non possit relinquere legitimam filie vel nepote. Ymo plus, quod non valet si diceret, quod non teneatur relinquere, et idem tenet Cynus Cod. de nuptiis, l. Sancimus (Cod. 5. 4. 27)». Il parere di Dino, in realtà, si riferiva all'obbligo di un padre verso i propri figli. Permetteva anche ai padri di diseredare i figli per le ragioni espressamente indicate nello *ius commune* – per esempio, se i figli maltrattavano il padre. Cfr. la sua analisi del c. *Indultum* in *De regulis iuris pontificis commentaria*, Lyon, 1577, p. 115, n. 5. L'opinione di Cino è più sfumata di quanto si sarebbe portati a credere dalla citazione di Baldo, e anche Cino restringe la sua analisi ai padri e ai figli. Cfr. il suo commento a Cod. 5. 4. 27 (Frankfurt 1578), c. 294va, n. 10.

bi i casi, «il testamento fatto da monna Stefania è equo e in accordo con il precetto della ragione naturale e così deve essere osservato»[87].

Non sappiamo se la solida difesa dei diritti delle nipoti operata da Baldo abbia orientato la sentenza del giudice, o abbia prodotto un accordo extragiudiziale, o addirittura una continuazione del contenzioso. Sulla questione della ratifica da parte del papa, è possibile che Baldo si sia espresso in modo sbagliato. Senza la ratifica del papa, l'autorità da cui dipendeva Viterbo, gli statuti della città non sarebbero stati validi; tuttavia la redazione citata da Baldo deve aver ricevuto la ratifica da parte del papa[88]. La critica di Baldo allo statuto di Viterbo fu implicitamente respinta nella redazione del 1469, che affermava esplicitamente che lo statuto era promulgato per favorire i figli maschi di una donna («in favorem

[87] «Preterea masculinum concipit feminum in actu favorabili, unde statutum factum favore filiorum non facta mentione de filiabus vel neptibus, nec pro nec contra. In suo favore includit feminas, sed non in hodio, ut ff. de ventre in possessionem mictendo, l. 1, § Quare (Dig. 37. 9. 1. 3). Ex quibus concluditur, quod aut statutum non valet in casu isto, aut iusta interpretatione debet intelligi, quod sub illo nomine 'extra filios' intelligatur conceptive 'extra filios vel filias' et idem de ceteris liberis. Et hoc probatur ex coniunctione duarum legum, C. familie hercis., l. fi. (Cod. 3. 36. 26), et C. de testamentis , l. Hac consultissima, § Ex imperfecto (Cod. 6. 23. 21. 3). Nam natura favorabilis est et ex lege nature communis est, ut in Auth. de testamentis imperfectis, circa principium (Auth. 8. 3 = N. 107). Ex quibus concludo testamentum iustum, et secundum dictamen naturalis rationis factum a dicta domina Stefania servandum».

[88] Sull'autorità temporale del papa su Viterbo e il resto dello Stato Pontificio cfr. D. WALEY, *Viterbo nello Stato della Chiesa nel secolo XIII*, Atti del Convegno di Studio. VII centenario del I conclave (1268-71), Viterbo 1975, pp. 97-111; P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 3), Bologna 1982, pp. 15-40; J. CANNING, *A State Like Any Other? The Fourteenth-Century Papal Patrimony through the Eyes of Roman Law Jurists*, in D. WOOD (ed), *The Church and Sovereignty, c. 590-1918: Essays in Honour of Michael Wilks*, Oxford 1991, pp. 245-260. Per un modo diverso di accostarsi alla questione, che sottolinea la relativa autonomia locale rispetto alla 'sovranità' papale, cfr. A. LANCONELLI, *Autonomie comunali e potere centrale nel Lazio dei secoli XIII-XIV*, in R. DONDARINI (ed), *La libertà di decidere. Realtà e parvenze di autonomia nella normativa locale del medioevo*, Cento 1995, pp. 83-102, 132-134.

filiorum masculinorum mulieris»). A questo scopo, la possibilità di ereditare i beni materni era limitata ai figli e alle figlie, e ai figli dei figli maschi, mentre rimanevano esclusi dall'eredità della nonna materna i figli delle figlie. La versione riveduta dello statuto, dato che contraddiceva in modo palese lo *ius commune* e il diritto naturale, diventò in seguito un facile obiettivo polemico per parti in causa e consulenti legali, che in molti altri casi non persero l'opportunità d'invocare l'autorità di Baldo.

I padri della città di Viterbo emanavano statuti inflessibili, ma mancando dell'autorità signorile, non potevano impedire ai cittadini di sollevare eccezioni alle loro leggi dal punto di vista giuridico, né potevano impedire ai notai di redigere testamenti e contratti in violazione degli statuti cittadini. È quindi comprensibile che abbiano fatto ricorso alla maestà dell'autorità papale per riaffermare la validità dei loro statuti. Un'aggiunta allo statuto, emanata da papa Innocenzo VIII (1484-92), avrebbe certamente deluso Baldo. Per prima cosa biasimava le «molte donne» che lasciavano in eredità le loro doti e altri beni a detrimento dei loro discendenti e parenti maschi, e in secondo luogo, i notai che aiutavano queste donne ad aggirare lo statuto. Innocenzo dichiarava che lo statuto doveva essere osservato in pieno per il bene dello stato e la preservazione delle sue famiglie agnatizie, e in particolare ai notai veniva proibito di redigere testamenti e strumenti che rendessero possibili simili violazioni[89]. Un'analisi dettagliata delle varie clausole dello statuto del 1469 e dell'aggiunta papale va oltre i limiti di questo saggio. È il caso di notare, tuttavia, che fra i componenti della famiglia che compaiono nello statuto, la donna sposata altrove si distingue per la sua assenza. Perché è certo che vedove, come Stefania, che potevano operare in modo alternativo secondo le norme in vigore nella città del marito agivano come persone giuridicamente indipendenti invece che come *nullae*

[89] Biblioteca degli Ardenti, *Statuti (1469)*, lib. 2, rub. 74, cc. 177r-178r; Biblioteca del Senato, *Statuti*, 765, lib. 2, rub. 74, cc. 101v-102r. Sui rapporti di Innocenzo VIII con Viterbo, cfr. PINZI, *Storia della città*, cit., IV, pp. 291-326; ma su questa materia si auspicano ulteriori ricerche.

mulieres, e contribuivano a minare l'efficacia dello statuto, che alla fine ebbe bisogno del sostegno di un intervento papale.

II. *La presenza del passato*

La questione della cittadinanza della donna sposata altrove rappresentò, nell'Italia tardomedievale, un campo aperto ai conflitti, alle contraddizioni e alle ambiguità. La città di nascita e quella di adozione della donna, suo padre e suo marito, i figli e i parenti, tutti gareggiavano per assicurarsi il controllo sul suo corpo, sui suoi beni e sulla sua personalità giuridica, cioè sulla sua capacità di stipulare contratti, vincolare beni o compiere un qualsiasi atto legale. La teoria della doppia cittadinanza sostenuta da Bartolo serviva a mediare questi conflitti allineando gli statuti municipali allo *ius commune* e fornendo dei rimedi alle donne ridotte nella condizione di *nullae mulieres*. Pur non sottoscrivendo apertamente la teoria di Bartolo, Baldo convenne che una donna, sposandosi con una persona di una città diversa dalla propria, acquistava una doppia cittadinanza. Contrapponendo alla *Glossa* il diritto naturale, insisteva sul fatto che il matrimonio con uno straniero non estingue la condizione giuridica della moglie come cittadina originaria della sua città natale. Il modello posto dalla *Glossa* per la cittadinanza della donna sposata altrove, anche se reso innocuo e largamente superato dalle teorie di Bartolo e Baldo, continuava ad esistere come fonte potenziale per i giurisperiti, e specialmente per quei legislatori intenzionati a togliere alla *mulier alibi nupta* la cittadinanza. Per minimizzare il problema, una donna sposata con una persona di una città diversa dalla sua era destinata a vivere in una condizione precaria; non si trovava né qui né là, penalizzata nella propria città natale per essersi sposata fuori, e mai accettata come cittadina a tutti gli effetti nella patria di suo marito.

La situazione era ancora questa dopo la Prima guerra mondiale, secondo la riformatrice americana Emma Wold, segretario legislativo del Partito Nazionale della Donna (National

Woman's Party). Nel 1928, nella sua premessa a una compilazione di leggi riguardanti gli effetti del matrimonio sulla nazionalità, elaborata per la Commissione sull'Immigrazione e la Naturalizzazione della Camera dei Rappresentanti, la Wold spiegava:

«In alcuni paesi la moglie è ora fuori, ora dentro – un momento prima è cittadina, il momento dopo, dopo il matrimonio, è una straniera, e, in modo non inconcepibile, in un terzo momento, dopo la morte del marito, è di nuovo una cittadina. Le infinite variabili delle situazioni di nazionalità che si possono immaginare non sono molte di più delle situazioni effettive che risultano dalle nozze della nazionalità con l'istituto del matrimonio»[90].

Per la Wold, la regola secondo la quale dopo il matrimonio con uno straniero una donna cessa di essere cittadina del proprio paese, e diventa una cittadina del paese del marito, non è precedente alla Rivoluzione Francese[91]. La regola sarebbe stata fermamente stabilita dal Codice civile francese del 1804 (Code Napoléon) e poi introdotta nei codici civili dei paesi dell'Europa centrale e meridionale, compresa l'Italia[92]. Quest'affermazione non è del tutto attendibile dal pun-

[90] Discorso di E. WOLD, *Effects of Marriage upon Nationality*, in *Hearings before the House Com. on Immigration and Naturalization*, 70th Cong., 1st sess. (1928), p. 3. Cfr. anche V. SAPIRO, *Women, Citizenship and Nationality: Immigration and Naturalization Policies in the United States*, in «Politics and Society», 13, 1984, pp. 1-23; sulle ripercussioni dell'Expatriation Act del 1907, cfr. C. LEWIS BREDBENER, *A Nationality of Her Own: Women, Marriage, and the Law of Citizenship*, Berkeley 1998, e più di recente N.F. COTT, *Marriage and Women's Citizenship in the United States, 1830-1934*, in «American Historical Review», 103, 1998, pp. 1440-1474.

[91] Si noti che il parlamento di Parigi nel 1668 privò della cittadinanza francese qualsiasi donna francese che fosse rimasta all'estero dopo la morte del marito straniero. M. VANEL, *Histoire de la nationalité Française d'origine. Evolution historique de la notion de Française d'origine du XVIe siècle au Code Civil*, Paris 1945, p. 79.

[92] Secondo il Codice civile francese, una donna francese sposata con uno straniero segue la condizione di suo marito ed è privata dei diritti civili e della qualità di donna francese. Se diventa vedova e risiede in Francia, può far domanda di rimpatrio (l. 1, tit. 1, cap. 2, sez. 1, art. 19). Sull'influenza esercitata dal Codice civile francese sulle norme riguardanti la cittadinanza nei codici di altri paesi, compresi i codici preunitari italiani,

to di vista storico, ma la Wold è nel giusto quando osserva che il Codice civile francese fu una fonte formativa della legge per la nazionalità e la cittadinanza delle donne.

Con l'unificazione d'Italia nel 1861, arrivò anche l'unificazione della cittadinanza. L'unificazione del paese non eliminò del tutto le forze centrifughe del regionalismo e del localismo, ma le dottrine medievali sulla cittadinanza specificamente legate a città stato e a stati regionali ormai defunti erano diventate obsolete. La cittadinanza si riferiva ormai allo *status civitatis* nel territorio del nuovo Regno d'Italia e dello stato liberale. L'acquisizione e la perdita della cittadinanza dello stato ora monopolizzava l'attenzione degli esperti del diritto. Tuttavia, il principio guida riguardo alla cittadinanza delle donne che era valido nel medioevo – il fatto che una moglie, che è inferiore per motivi innati, deve cedere alla *potestas* del marito e seguirlo come una pecora nell'interesse della solidarietà familiare – continuò ad animare le leggi e i trattati sulla cittadinanza delle donne sposate, nonché l'enciclica *Rerum novarum* (1891) di papa Leone XIII[93].

Nel frattempo, l'antiquata dottrina che aveva origine non nel diritto romano (come crede la maggior parte degli studiosi) ma nella *Glossa*, secondo cui una donna sposata a uno straniero perde senza volerlo la sua cittadinanza originaria, e acquista simultaneamente quella del marito, trovò terreno

cfr. O. SECCHI, *Cittadinanza. Diritto italiano e legislazione comparata*, in *Il Digesto italiano*, Torino 1897-1902, VIII, parte 2, pp. 224 ss.; G. ASTUTI, *Il Code Napoléon in Italia e la sua influenza sui codici degli stati italiani successori*, in *Napoleone e l'Italia*. Atti del Convegno, Roma 1973, pp. 192-216. Secondo W.E. WALTZ, *The Nationality of Married Women*, in «Illinois Studies in the Social Sciences», 22, 1937, 1, p. 65, nel maggio 1936 c'erano circa venticinque stati nel mondo in cui, in seguito al matrimonio con uno straniero e all'acquisizione della nazionalità del marito, una donna perdeva la propria nazionalità.

[93] M. MANFREDI - A. MANGANO, *Alle origini del diritto femminile: cultura giuridica e ideologie*, Bari 1983; D. VICENZI AMATO, *La famiglia e il diritto*, in P. MELOGRANI (ed), *La famiglia italiana dall'Ottocento a oggi*, Bari 1988, pp. 629 ss.; C. SARACENO, *Women, Family and the Law, 1750-1942*, in «Journal of Family History», 15, 1990, pp. 427-442.

fertile nel nuovo stato italiano[94]. Oltre ad avere il pregio della trasparenza, la dottrina era innegabilmente compatibile con la concezione che attribuiva alla coppia sposata una personalità giuridica unica, e con la condizione subordinata riservata alla donna sposata altrove dal Codice civile francese. Non è un caso che i giuristi responsabili del Codice civile italiano del 1865, basandosi su fonti italiane e francesi, tolsero la cittadinanza alle donne che si fossero sposate con uno straniero a condizione che diventassero cittadine secondo le leggi del paese del marito[95]. Allo stesso modo tolsero la cittadinanza alle donne sposate a italiani che acquistavano la cittadinanza straniera, purché prendessero la stessa residenza del marito, e ne acquistassero la cittadinanza straniera. Anche il doppio modello di comportamento (*double standard*) era vivo e vegeto, perché invece la moglie straniera prendeva, senza eccezioni, la cittadinanza italiana del marito[96]. Queste norme furono trasferite direttamente nella nuova legge sulla cittadinanza promulgata nel giugno 1912[97].

Dopo la Prima guerra mondiale le donne italiane ottennero diritti di una certa importanza, con l'eliminazione del per-

[94] C. STORTI STORCHI, *Ricerche sulla condizione giuridica*, pp. 201-204.

[95] *Codice civile*, lib. 1, tit., 1, art. 14: «La donna cittadina che si marita a uno straniero, diviene straniera, sempreché col fatto del matrimonio acquisti la cittadinanza del marito». L'autorevole giurista Pasquale Mancini fu responsabile dell'inserzione della clausola secondo la quale la perdita di cittadinanza è strettamente legata all'acquisizione da parte della moglie della cittadinanza del marito straniero. Senza questa clausola, Mancini e i sostenitori delle sue posizioni temevano giustamente che molte donne italiane che sposavano stranieri potessero diventare prive di qualsiasi cittadinanza. Cfr. O. SECCHI, *Cittadinanza*, cit., p. 283.

[96] P. FIORE, *Della cittadinanza e del matrimonio*, Napoli - Torino 1909, pp. 58-59, 73-75, 99-106, 133-134.

[97] R. QUADRI, *Cittadinanza*, in *Novissimo digesto italiano*, Torino 1959, III, pp. 328-334. Per due casi illuminanti sulle cause effettivamente discusse in tribunale, e sui problemi dottrinari sollevati dalla legge sulla cittadinanza del 1912, cfr. R. CLERICI, *Problemi in tema di cittadinanza nella giurisprudenza italiana*, in «Rivista di diritto internazionale privato e processuale» (d'ora in poi «RDIPP»), VIII, 1972, pp. 22-75; della stessa autrice, *Nuove prospettive in tema di cittadinanza della donna maritata*, in «RDIPP», XI, 1975, pp. 678-714, spec. pp. 678-686.

messo del marito («autorizzazione maritale») prima necessario per conferire validità agli atti legali di una moglie (ad esempio la gestione del proprio patrimonio e l'apertura di un conto corrente), e con la rimozione delle barriere che impedivano alle donne di avere accesso alle varie professioni. Le donne italiane che sposavano stranieri, tuttavia, lo facevano sempre con il timore di poter diventare delle straniere nel proprio paese. Dopo la Seconda guerra mondiale le donne ottennero finalmente il diritto di voto, che esercitarono per la prima volta nelle elezioni del 1946 per l'Assemblea costituente. Due anni dopo, nel 1948, la Costituzione della repubblica del dopoguerra dichiarò che tutti i cittadini hanno pari dignità sociale indipendentemente dal loro sesso, e che marito e moglie devono essere trattati come uguali. Tuttavia, la proclamazione costituzionale dell'uguaglianza dei coniugi non ebbe impatto sulla legge del 1912 che regolava la cittadinanza delle donne.

In Italia fu ugualmente ignorato un accordo di importanza storica sulla cittadinanza delle donne, elaborato dalle Nazioni Unite, come la Convenzione di New York del 1957. Adottata da quarantasei nazioni, la Convenzione prevedeva, fra le altre cose, che:

«ogni stato contraente conviene che né la celebrazione né la dissoluzione del matrimonio fra uno dei suoi cittadini e uno straniero deve avere effetti automatici sulla nazionalità della moglie»[98].

Solo negli anni '70 lo scarto fra l'uguaglianza coniugale basata sulla costituzione (modernità) e la condizione di inferiorità delle donne sposate (antimodernità) è diventato un argomento maturo per gli studiosi di diritto privato internazionale, che hanno invocato la riforma delle leggi italiane sulla cittadinanza[99].

[98] Per il testo della Convenzione di New York cfr. *Yearbook on Human Rights for 1957*, New York 1957, pp. 301-302.

[99] A. GIARDINA, *L'eguaglianza dei coniugi nel diritto internazionale privato*, in «RDIPP», X, 1974, pp. 5-31. Secondo R. CLERICI, *La cittadinanza nell'ordinamento giuridico italiano*, Padova 1993, p. 110: «Dal canto suo, il regime italiano sulla cittadinanza si dimostra sino alla metà degli anni

Il cambiamento, quando è arrivato, è stato improvviso. Il 16 aprile 1975 la Corte Costituzionale ha dichiarato che la legge sulla cittadinanza del 1912, in quanto riguardava la perdita involontaria di cittadinanza da parte di una donna sposata, era incostituzionale. La legge del 1912, che trattava le donne come giuridicamente inferiori agli uomini, veniva definita incoerente con:

«i principi della Costituzione che attribuisce pari dignità sociale e uguaglianza avanti alla legge di tutti i cittadini senza distinzione di sesso, e ordina il matrimonio sull'uguaglianza morale e giuridica dei coniugi»[100].

La decisione della Corte Costituzionale diventò un caso pilota, che proteggeva una volta per tutte la cittadinanza delle donne italiane con mariti stranieri[101]. La decisione fu presa anticipando alcune proposte legislative allora in discussione, sulla cittadinanza delle donne sposate[102]. Il 22 aprile 1975, con migliaia di donne che dimostravano a Roma per la riforma dell'antiquato diritto di famiglia italiano e la legalizzazione dell'aborto, il parlamento promulgò una riforma complessiva del diritto di famiglia che comprendeva una parziale revoca della legge sulla cittadinanza del 1912. Da allora in poi, una donna italiana mantiene la sua cittadinanza quando sposa uno straniero o quando suo marito acquista una cittadinanza straniera, tranne quando vi rinuncia espressamente[103].

settanta impermeabile a quei valori, malgrado essi siano nel frattempo penetrati nell'ordinamento in virtù della Costituzione repubblicana».

[100] Per il testo della decisione, cfr. *Corte Costituzionale, sentenza 16 aprile 1975, n. 87*, in «Giurisprudenza italiana», XX, 1975, pp. 515-521. La Corte riconobbe anche che una perdita involontaria della cittadinanza danneggiava le donne precludendo loro tutti i lavori del settore pubblico riservati a cittadini italiani.

[101] R. Clerici, *La nuova legge organica sulla cittadinanza: Prime riflessioni*, in «RDIPP», XXIX, 1993, pp. 747 ss.

[102] Non suggerisco che ci sia stato un contatto ufficiale fra i giudici indipendenti della Corte Costituzionale e i senatori, ma solo l'intersezione di sviluppi paralleli.

[103] A. Finocchiaro - M. Finocchiaro, *Riforma del diritto di famiglia. Commento teorico pratico alla legge 19 maggio 1975, n. 151*, Milano 1975, I, pp. 266-269. L'art. 143-ter 25 recita: «(Cittadinanza della moglie). – La

Con la riforma del diritto di famiglia del 1975, che ha emancipato le donne, la tenace eredità dello *ius commune* è stata in gran parte superata. Le donne italiane hanno conquistato ciò che era sembrato inimmaginabile, addirittura terribile, a generazioni di giuristi e di legislatori: la condizione di cittadine autonome con capacità giuridiche uguali a quelle dei cittadini maschi. Oltre a dar loro la possibilità di sposare degli stranieri senza essere penalizzate, la riforma ha consentito alle donne di mantenere il loro cognome da nubili e di scegliere insieme al marito il luogo di residenza. Le ultime tracce dell'istituto della dote, un archetipo della subordinazione della donna, sono state abolite[104]. La marcia verso l'uguaglianza fra i sessi, comunque, è stata incompleta. Come ha notato Clerici, la legge conferiva automaticamente la cittadinanza italiana alle mogli straniere di uomini italiani, ma non estendeva automaticamente la cittadinanza italiana ai mariti stranieri di donne italiane; così la decisione della Corte Costituzionale, come anche la riforma del diritto di famiglia, avevano mantenuto un doppio modello e avevano creato un'anomalia costituzionale[105].

La situazione è stata alla fine rettificata nel 1983, quando il parlamento ha consentito al marito straniero di una cittadina italiana di acquistare la cittadinanza di sua moglie se lo desiderava e se era in grado di soddisfare il requisito della residenza. Per ragioni di parità, era inoltre sancito che la

moglie conserva la cittadinanza italiana, salvo sua espressa rinunzia, anche se per effeto del matrimonio o del mutamento di cittadinanza da parte del marito assume una cittadinanza straniera». Una precedente versione di questo testo fu introdotta il 25 maggio 1972 – cioè, circa tre anni prima della decisione della Corte Costituzionale. Una penultima versione di questo testo era stata finalizzata da una commissione del Senato il 23 gennaio 1975. La legge di riforma del diritto di famiglia fu promulgata, con firma del Presidente della Repubblica, il 19 maggio 1975, e divenne effettiva il 20 settembre.

[104] R. CLERICI, *Gleichheit im Familienrecht. Einfluß der Verfassung und italienischer Verträge*, in B. VERSCHRAEGEN (ed), *Gleichheit im Familienrecht*, Bielefeld 1997, pp. 103-124, in particolare pp. 108-111.

[105] R. CLERICI, *Nuove prospettive*, cit.

moglie straniera di un cittadino italiano non acquisiva più automaticamente la cittadinanza di suo marito[106]. Per la prima volta, le veniva offerta la possibilità di scegliere se diventare o meno una cittadina italiana. Infine, nel 1992, il parlamento ha reso più facile per la donna italiana con un marito straniero mantenere la propria cittadinanza originaria nel caso in cui le venga richiesto di diventare cittadina del paese del marito[107]. E una decisione dello stesso anno del tribunale di Venezia ha giudicato incostituzionale la legge del 1912 che vietava ai figli di donne italiane con un marito straniero di acquistare la cittadinanza della madre[108].

Troppo poco e troppo tardi, denunciano le critiche femministe e gli studiosi di diritto, che sottolineano l'inadeguatezza di una ideologia dell'eguaglianza essenzialmente maschile e (il)liberale a eliminare la discriminazione basata sul genere (*gender*), che avviene attraverso il dominio maschile del potere politico, delle risorse economiche e dei mezzi di comunicazione di massa[109]. Bartolo e Baldo naturalmente si sarebbero opposti al femminismo in quanto attacco generalizzato alla società patrilineare, patrimoniale, e paternalistica in cui vivevano comodamente e che la giurisprudenza da loro elaborata contribuiva brillantemente a perpetuare. Ma avrebbero anche potuto recepire le critiche femministe all'uguaglianza legale formale, perché, come minimo, erano esperti

[106] Per il testo della legge (21 aprile 1983), cfr. «RDIPP», XIX, 1983, pp. 675-676.

[107] «RDIPP», XXVIII, 1992, pp. 655 ss. Per un'analisi della legge cfr. R. CLERICI, *La nuova legge organica*, cit., pp. 741-776.

[108] Sulla base di una decisione del 7 agosto 1992, cfr. «RDIPP», XXIX, 1993, pp. 148 ss.

[109] La letteratura sull'argomento è vasta, ma è possibile consultare: O. DHAVERNAS, *Droits des femmes, pouvoir des hommes*, Paris 1978; M.G. MANFREDINI, *La posizione giuridica della donna nell'ordinamento costituzionale*, Padova 1979, pp. 77 ss.; M. ALBERTSON FINEMAN, *The Illusion of Equality. The Rhetoric and Reality of Divorce Reform*, Chicago 1991; G. BONACCHI - A. GROPPI, *Il dilemma della cittadinanza: diritti e doveri delle donne*, Bari 1993; C.A. GRAZIANI - I. CORTI (edd), *I diritti delle donne*, Milano 1996.

delle conseguenze funeste di leggi animate da buone intenzioni, volte a costruire mondi futuri perfetti in cui poi tutti i cittadini, allora come oggi, sono costretti a vivere.

Figlie, madri, mogli e vedove. Donne come persone giuridiche

di *Thomas Kuehn*

In età tardo-medievale e proto-moderna l'equiparazione giuridica delle donne agli uomini non viene in questione. Le differenze legali fra uomini e donne furono elaborate da legislatori civici e giuristi, i quali incorporarono il lessico della debolezza femminile nelle loro disquisizioni accademiche[1]. Dell'uguaglianza le leggi e i legislatori del passato non si davano molta cura. Non era il dispiegamento dell'individuo come entità intera ed irripetibile, ma la riproduzione di unità familiari e di reticolati parentali a ispirare le leggi che regolavano i poteri parentali, il matrimonio, l'eredità, la proprietà, e così via[2]. La persona, come portatrice di diritti e di obblighi, e come soggetto consapevole di essi, era concepita in quel contesto.

Nelle città italiane la legge era dinamica e complessa e aveva una pluralità di fonti. Accanto al diritto erudito (esso stesso composito e multiplo), che s'insegnava ai giuristi di professio-

Traduzione di Silvana Seidel Menchi

[1] Cfr. M.T. GUERRA MEDICI, *Diritto statutario e condizione della donna nella città medievale dei secc. XII-XIV*, in «Rivista di storia del diritto italiano», LXV, 1992, pp. 319-336; M. BELLOMO, *La condizione giuridica della donna in Italia: vicende antiche e moderne*, Torino 1970; T. KUEHN, *Person and Gender in the Laws*, in J.C. BROWN - R.C. DAVIS (edd), *Gender and Society in Renaissance Italy*, London - New York 1998, pp. 87-106.

[2] Nancy Partner opera una simile distinzione fra l'uomo moderno, caratterizzato da un forte senso dell'individualità, un concetto chiave per il Rinascimento fino dall'epoca di Burckhardt, e un significato più diffuso di personalità nel suo *Did Mystics Have Sex?*, in J. MURRAY - K. EISENBICHLER (edd), *Desire and Discipline: Sex and Society in the Premodern West*, Toronto 1996, pp. 296-311. Per un significato antropologico di questa distinzione, cfr. M. STRATHERN, *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge 1992.

ne nelle università, vi erano le consuetudini locali. Questo rapporto fra i testi e le norme dello *ius commune* e le norme di ogni singolo *ius proprium* era esso stesso complesso[3]. È perciò d'importanza fondamentale tener presente che l'individualità femminile era concepita in modo differente in queste diverse fonti della legge.

La mia ricerca è circoscritta allo specifico contesto sociale e giuridico delle famiglie fiorentine nel periodo che va dal secolo XIV all'inizio del secolo XVI. Se le esperienze e le istituzioni giuridiche di Firenze non erano prive di termini di confronto nel contesto italiano, avevano però tratti peculiari per quanto riguarda le donne. Le considerazioni che seguono si riferiscono alla donne così come esse sono individuate dalla loro situazione domestica e coniugale. Non prenderemo in considerazione le donne in quanto monache, in quanto prostitute o in quanto protagoniste del mondo del lavoro. Le prenderemo invece in esame nelle fasi tipiche del corso di vita femminile – dallo stadio di figlia (di qualcuno) a quello di moglie (di qualcuno) a quello di madre e vedova – pur nella consapevolezza che la vita non è necessariamente vissuta o significante nel 'tipico' (se con questo termine si cerca un ideale architettonico e un valore medio), ma nelle variazioni operate entro il potenziale di possibilità che si aprivano in ognuno di questi stadi[4]. Di contro alle norme noi dobbiamo valutare le vite e le azioni di donne specifiche, considerate in quanto persone giuridiche. Questa specificità andava al di là di asserzioni come «la donna, pur essendo capace di diritti, era giuridicamente incapace di agire» ovvero «la donna era, insomma, piuttosto oggetto che soggetto di diritto»[5]. Perfino disposizioni di portata generale

[3] Cfr. T. KUEHN, *A Medieval Conflict of Laws: Inheritance by Illegitimates in Ius Commune and Ius Proprium*, in «Law and History Review», 15, 1997, pp. 243-273; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Bari 1995.

[4] Come è spiegato in S.J. GOULD, *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin*, New York 1996.

[5] P.M. ARCARI, *La donna*, in M.C. DE MATTEIS (ed), *Idee sulle donne nel Medioevo. Fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, Bologna 1981, pp. 67-93, qui p. 72, commentando Isidoro di Siviglia e le leggi germaniche altomedievali.

relative al controllo della proprietà o della persona fisica ammettevano eccezioni ed erano suscettibili di adattamenti a situazioni particolari. Sopravvalutare la dicotomia fra sfera pubblica (intesa come spazio maschile e ruoli maschili) e sfera privata (intesa come spazio femminile) può fare apparire la separazione come una specie di isolamento. Considerare la sfera pubblica come superiore, come base di tutto il potere, significa essere succubi di una visione etnocentrica e attualizzata dello stato e della legge. Le donne delle quali ci occuperemo potevano perseguire, e di fatto perseguirono, strategie ispirate da interessi che erano allo stesso tempo personali e familiari, senza per questo essere in cerca di potere[6]. Una seconda premessa da esplicitare è che i ruoli e le aspettative relative alle donne variano con l'età e con lo stato sociale ed economico (incluso lo stato coniugale).

«Le donne cominciano come figlie, raggiungono l'età adulta solamente come nuore, non hanno soddisfazione finché non diventano madri di figli maschi, e acquistano potere solo come suocere. Così le loro vite esprimono l'inevitabilità e la necessità personale delle connessioni sociali. La connessione più importante è quella con la famiglia»[7].

Queste considerazioni a proposito delle donne greche del ventesimo secolo possono essere applicate anche alle fiorentine del Rinascimento. Dove vi era una qualche «sostanza» di diritti femminili (e la famiglia era *substantia* secondo una massima giuridica), le capacità legali e l'individualità acquistavano rilevanza pratica.

1. *Lo sfondo giuridico*

A detta di Yan Thomas, «nel diritto romano le donne non formavano una categoria giuridica distinta. Il diritto ... non elaborò

[6] D. COHEN, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1991, p. 149.

[7] Cfr. l'introduzione di J. Dubisch in J. DUBISCH (ed), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton 1986, pp. 3-41; M. DIMEN, *Servants and Sentries: Women, Power, and Social Reproduction in Kriovrisi*, *ibidem*, pp. 53-67, qui p. 64.

mai la minima definizione della donna come tale, anche se alcuni giuristi si avvalevano della credenza comune circa la debolezza intellettuale delle donne (*imbecillitas mentis*) e la loro generale fragilità (*infirmitas sexus*) per spiegare le loro incapacità statutarie»[8].

La divisione dei sessi era trattata piuttosto come un fatto giuridico che come un fatto di natura. Così mentre una terminologia di inferiorità innata risuona qua e là nel diritto romano, le donne non erano giuridicamente inabilitate al fine della loro propria protezione, ma erano giuridicamente inabilitate a rappresentare altri, soprattutto «al fine di proteggere prerogative maschili»[9]. Non potevano ricoprire cariche pubbliche, e non potevano essere *paterfamilias*, con tutto quello che tale stato implicava riguardo al potere sopra i figli e la successione[10]. Le donne erano l'inizio e la fine delle loro famiglie, stando a un luogo comune del diritto. Era così che esse venivano escluse, in quanto madri, dall'esercizio della 'tutela' perfino sui propri figli, perché i figli non erano i loro successori. «Non per il fatto che le donne erano inabili, ma per il fatto che la loro sfera d'azione era limitata alla loro propria persona», alle donne era negata «la capacità di trascendere la sfera ristretta dell'interesse privato, una capacità che 'desoggettivava' l'azione e le conferiva il carattere astratto di una funzione»[11]. Relativamente a se stesse, le donne erano considerate ingegnose, astute e avide – perfettamente in grado di comprendere e di fare i loro interessi.

[8] Y. THOMAS, *The Division of the Sexes in Roman Law*, in G. DUBY - M. PERROT (edd), *The History of Women in the West*, 5 voll., I: P. SCHMITT PANTEL (ed), *From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Cambridge 1992, pp. 83-137, qui p. 83.

[9] S. DIXON, *Infirmitas Sexus: Womanly Weakness in Roman Law*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 52, 1984, pp. 343-371, qui p. 344.

[10] Y. THOMAS, *The Division of the Sexes*, cit., pp. 87-95; sul diritto medievale cfr. M. BELLOMO, *Problemi di diritto familiare nell'età dei comuni. Beni paterni e «pars filii»*, Milano 1968, pp. 2-7; T. KUEHN, *Emancipation in Late Medieval Florence*, New Brunswick 1982, pp. 10-34, *passim*.

[11] Y. THOMAS, *The Division of the Sexes*, cit., pp. 129, 137; S. DIXON, *Infirmitas Sexus*, cit., pp. 359-360.

Poiché la giustificazione logica della 'tutela' sulle donne scomparve nell'età del tardo impero, la tutela stessa venne ad essere spiegata nella giurisprudenza classica come una questione di protezione della donna dalla sua propria debolezza (analogamente alla 'tutela' dei minorenni)[12]. La presunta debolezza femminile si risolse così in un'alta valutazione, fra l'altro, della testimonianza maschile sulle donne[13]. La più rilevante incapacità transazionale che gravò sulle donne nel diritto romano – l'inabilità a prestare cauzione per altri – ebbe il duplice effetto pratico di escluderle da una funzione maschile (prestare cauzione) e di tenere la loro proprietà separata da quella dei mariti[14]. Mariti e mogli non potevano farsi donazioni l'un l'altro (eccettuata la dote, e questa veniva amministrata secondo norme determinate) e, a differenza di quello che avrebbe stabilito più tardi la *common law* inglese, i coniugi non ereditavano automaticamente l'uno dall'altro[15]. L'esclusione delle donne dagli uffici pubblici della chiesa fu il riflesso della loro esclusione dalla vita politica secolare, e il diritto canonico ribadì la loro esclusione da altre funzioni (giudice, arbitro, garante, testimone in procedimenti criminali o nella stesura di testamenti)[16]. D'altra parte il diritto canonico estese la protezione delle donne, in considerazione della loro presunta debolezza, per esempio riguardo agli *alimenta*, e fece sentire il suo influsso riguardo all'ammissione delle madri alla tutela dei figli (facendo leva sull'amore materno come favorevole ai figli)[17].

[12] Cfr. S. DIXON, *Infirmitas Sexus*, cit., pp. 344, 350-353.

[13] Un buon sunto su questi argomenti è rappresentato da A. BELLONI, *Die Rolle der Frau in der Jurisprudenz der Renaissance*, in P.G. SCHMIDT (ed), *Die Frau in der Renaissance*, Wiesbaden 1994, pp. 55-80, in particolare pp. 68-78.

[14] *Ibidem*, pp. 362-367.

[15] S. DIXON, *Infirmitas Sexus*, cit., p. 364; B. NICHOLAS, *An Introduction to Roman Law*, Oxford 1962, pp. 249-250.

[16] In generale cfr. R. METZ, *Le statut de la femme en droit canonique médiéval*, in *La Femme* (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire Comparative des Institutions, XII), Bruxelles 1962, pp. 59-113.

[17] Cfr. G.S. PENE VIDARI, *Ricerche sul diritto agli alimenti*, I: *L'obbligo 'ex lege' dei familiari nel periodo della Glossa e del commento*, Torino 1970, pp.

Per effetto di questa eterogenea eredità, gli statuti di Firenze elaborarono alcuni ampliamenti e inabilità in funzione protettiva. Analogamente alle norme vigenti in altre città, le leggi fiorentine, in presenza di eredi maschi diretti, limitavano alla dote il diritto di ereditare delle donne. Oltre a ciò è da rilevare che Firenze mantenne una specie di tutela protettiva delle donne, nella figura designata con il termine longobardo di *mundualdus*, che assisteva la donna in quasi tutti i suoi atti civili, o nella figura del *procurator*, che la rappresentava nei processi civili[18]. Gli statuti fiorentini:

1. dispensavano le mogli dalla necessità di registrare entro un anno le rivendicazioni di loro proprietà che fossero state impegnate o vendute dai mariti;

2. stabilivano procedure attraverso le quali le donne potevano recuperare la dote dagli eredi dei loro defunti mariti e autorizzavano la *consignatio dotis* in caso di fallimento del marito;

3. sottoponevano a ipoteca l'intera proprietà del marito per la restituzione della dote;

349-354; G. VILLATA DI RENZO, *Note per la storia della tutela nell'Italia del Rinascimento*, in *La famiglia e la vita quotidiana in Europa dal '400 al '600: fonti e problemi*, Roma 1986, pp. 59-95, e la sua precedente sintesi *La tutela: indagini sulla scuola dei glossatori*, Milano 1975, pp. 137-159. Il diritto canonico conservava anche il concetto del debito coniugale, in cui però la conclamata uguaglianza dei coniugi (ognuno dei quali doveva soddisfare ragionevoli richieste di tipo sessuale dell'altro) era smentita dal prevalere di una concezione in cui la donna era vista come irrazionalmente lussuriosa, e dalla completa assenza del concetto di stupro coniugale (D. ELLIOTT, *Bernardino of Siena versus the Marriage Debt*, in J. MURRAY - K. EISENBICHLER [edd], *Desire and Discipline*, cit., pp. 168-200).

[18] Su questi statuti cfr. T. KUEHN, *Law, Family, and Women: Toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, Chicago 1991, capp. 9, 10; e anche F. NICCOLAI, *La formazione del diritto successorio negli statuti comunali del territorio lombardo-tosco*, Milano 1940. S.K. COHN Jr., *Women in the Streets: Essays on Sex and Power in Renaissance Italy*, Baltimore - London 1996, p. 28, vede il *mundualdus* come un elemento nuovo nel Quattrocento, che vincola ulteriormente le donne diventando così un fattore del «declino della condizione della donna» a partire dalla fine del Trecento, mentre in realtà si tratta di una sopravvivenza longobarda (non di una rinascita) già evidente negli statuti fiorentini più antichi, risalenti al 1321.

4. vietavano alla moglie d'intraprendere un'azione legale per difendere la proprietà del marito dai suoi creditori;

5. devolvevano ai mariti i frutti di ogni proprietà acquisita dalle mogli durante il matrimonio, se questa devoluzione non era espressamente esclusa nell'atto di donazione o nel testamento;

6. rendevano i padri responsabili per i figli non emancipati, ma non per le figlie;

7. riconoscevano la validità di ogni contratto fatto dalla moglie con il consenso del marito, vietandole al tempo stesso ogni alienazione della proprietà dotale;

8. esoneravano espressamente le figlie sposate da ogni responsabilità per i debiti paterni, a meno che esse non fossero le eredi dei padri;

9. dichiaravano che il consenso di una donna sposata all'alienazione di proprietà dotali non sarebbe stato considerato valido, a meno che non fosse stato espresso davanti a un giudice e in presenza del padre della donna o di un *procurator specialis* assegnatole in assenza del padre;

10. sancivano la priorità di diritto delle madri e delle nonne paterne nell'assumere la tutela di bambini orfani, qualora esse lo desiderassero e non si rimaritassero;

11. nell'ordine di successione di mariti morti intestati anteponevano solo la moglie al fisco, ma concedevano ai mariti, in assenza di figli, la dote della moglie defunta e il diritto a un terzo dei beni extradotali[19].

Diritti e (dis)abilità variavano col variare dell'età e dello stato matrimoniale. Categorie di genere servivano a circoscrivere la quantità e i tipi di proprietà che le donne potevano avere; ma le donne non erano escluse dalla proprietà. Il genere era di-

[19] *Statuta communis Florentiae ... anno salutis* MCCCCXV, 3 voll., Friburgo (Firenze) 1778-1783, I, lib. II, rubriche 57 (pp. 151-152), 61 (pp. 156-159), 63 (p. 160), 64 (p. 161), 65 (pp. 161-162), 110 (pp. 201-203), 111 (pp. 203-204), 113 (p. 205), 115 (pp. 206-207), 122 (pp. 210-214), 126 (pp. 217-218), 129 (pp. 222-223).

stinto dalla proprietà. Autonomia e intraprendenza femminile – la facoltà di usare e di disporre di ciò che le donne possedevano – erano limitate dal genere, ma anche da altri fattori.

2. *Figlie*

Così come i figli legittimi, anche le figlie erano sottoposte alla *patria potestas*. Ogni loro acquisizione era ottenuta passivamente, per donazione o per eredità, e così rientrava nell'una o nell'altra forma di *peculium*, l'amministrazione del quale competeva ai padri, cui figlie e figli parimenti dovevano *reverentia* e *obedientia*. Manlio Bellomo riferisce che un giurista cinquecentesco era in grado di elencare 34 limitazioni della capacità giuridica di una figlia *in potestate*[20]. Per effetto di questa condizione giuridica, ben di rado le fanciulle fiorentine diventano legalmente visibili. Un indicatore del modesto ruolo che la proprietà o la capacità legale di una figlia aveva nella vita dei fiorentini è costituito dalla relativa rarità di atti di emancipazione di donne dalla *patria potestas*, specialmente di quelle al di sotto dei diciotto anni (età alla quale i fiorentini diventavano maggiorenni). Nella prima metà del XV secolo, a 224 emancipazioni di ragazzi diciottenni o di età inferiore corrispondono soltanto 58 emancipazioni di ragazze nella stessa fascia di età (circa un quarto delle emancipazioni maschili). D'altronde le donne avevano più probabilità degli uomini di venire emancipate in età adolescenziale o giovanile[21]. L'emancipazione di donne molto giovani aveva a Firenze molteplici obiettivi, incluso quello di agevolare alle ragazze l'alienazione, a favore di padri o di fratelli, di proprietà da loro ereditate[22]. In quell'impareggiabile panorama della ricchezza famigliare che è il catasto fiorentino, questi *peculia* di figlie affiorano sporadicamente. Nel 1458 per esempio Carlo di Palla della Foresta riferisce che

[20] M. BELLOMO, *La condizione giuridica*, cit., pp. 38-39.

[21] T. KUEHN, *Emancipation*, cit., pp. 86-87.

[22] *Ibidem*, pp. 116-20; T. KUEHN, *Understanding Gender Inequality in Renaissance Florence: Personhood and Gifts of Maternal Inheritance by Women*, in «Journal of Women's History», 8, 1996, pp. 58-80.

una piccola fattoria data a sua figlia Spinetta dal nonno materno era stata venduta quattro anni prima[23].

La persona giuridica delle figlie era complicata dal loro diritto di ereditare dalle madri e dall'obbligo dei padri di assegnare loro una dote. Queste complicazioni legali sono visibili, in scala ridotta, in un *consilium* di Filippo Corsini (1334-1421). Corsini argomentò che la fattoria che Bernardo d'Ugolino Bonsi aveva comprato era ancora vincolata come dote di Dada di Giovanni Petriboni, nonostante che gli statuti fiorentini vietassero ai figli di rivendicare le doti delle madri mentre i padri erano in vita, a meno che non fossero stati emancipati da almeno due anni. Dada stava cercando di recuperare una proprietà che faceva parte della dote della madre e che il padre aveva alienato. Poiché Bernardo non aveva fatto parte del gruppo di coloro che si erano personalmente obbligati per la dote, si argomentò che egli non era tutelato dagli statuti. Corsini concluse che gli statuti fiorentini costituivano una singolare eccezione rispetto allo *ius commune*, un'eccezione che non avrebbe dovuto essere estesa[24]. Quello che non possiamo conoscere è lo stato d'animo del padre di fronte a questo rovesciamento di un suo atto legale ad opera della figlia.

Il principale diritto legale della figlia nubile nasceva dall'obbligo paterno di dotarla. Questo obbligo rigoroso, robusta legittimazione del patriarcato, era radicato – secondo l'autorevole giurista Baldo degli Ubaldi (1327-1400) – «in quadam communione inter patrem et filiam», che perdurava anche se il matrimonio della figlia finiva[25]. Mettere insieme dote e corredo per

[23] Archivio di Stato di Firenze (d'ora in poi ASF), *Catasto*, 790, c. 254v.

[24] ASF, *Notarile Antecosimiano* (d'ora in poi *NA*), 13502 (1458-82), cc. 326r-327r, originale munito di sigillo, con la data 11 agosto 1412. È interessante che Corsini concluda esonerando Bonsi dalle spese derivanti dall'aver perso la causa «propter dubietatem negocii et suttilitatem iurium et varietatem opyniorum ...».

[25] Baldo a l. *Si cum dotem* (D. 24.3.22), *Opera omnia*, 10 voll., Venezia 1577, 3, c. 10va: «Modo veniendum est ad apparatum et contra istud ultimum no. oppe. de l. avia C. de iure do. ubi dicitur quod pactum valet quo ad extraneum, non quo ad patrem, quia natura dotis et onus patris in dotanda filia non possunt removeri nudo pacto natura dotis est in quadam communione inter

il matrimonio erano eventi economici dominanti nella giovinezza di una fanciulla, al punto che Firenze riuscì a trarre vantaggio da questa situazione nelle sue manovre fiscali con la fondazione nel 1425 del monte delle doti[26].

A Firenze la maggior parte delle donne destinate al matrimonio erano già maritate all'età di 18 o 19 anni[27]. Per loro dunque il matrimonio coincideva significativamente con il raggiungimento dell'età che gli statuti definivano come età adulta. Il matrimonio faceva di loro le mogli di qualcuno; ma non cambiava il fatto che erano figlie. Peraltro né a Firenze né altrove il matrimonio emancipava le donne (o gli uomini), che restavano sottoposti alla *patria potestas* fintanto che il padre viveva[28]. Era per questa via che figlie sposate potevano continuare ad avere rilevanza legale per i loro padri[29]. Nel 1484 per esempio Giovanni di Matteo Corsi emancipò la figlia sposata, in modo da poter passare a lei i beni della madre della ragazza, riservandosene l'usufrutto vita natural durante e trasferendo alla figlia un debito che egli aveva contratto con una terza persona[30]. È verosimile che in tal modo egli mettesse al sicuro dai creditori parte del suo patrimonio, conferendone il possesso a una figlia sposata, che non era responsabile dei suoi debiti. Un altro indicatore del perdurare di vincoli legali e ma-

patrem et filiam ut l. ii § quod si in patris supra e. et onus patris prospicit filiae etiam dissoluto matrimonio ut C. de rei uxo. acti».

[26] Sul quale cfr. il pionieristico articolo di J. KIRSHNER - A. MOLHO, *The Dowry Fund and the Marriage Market in Early Quattrocento Florence*, in «Journal of Modern History», 50, 1978, pp. 403-438, e ora A. MOLHO, *Marriage Alliance in Late Medieval Florence*, Cambridge 1994.

[27] Cfr. D. HERLIHY - C. KLAPISCH-ZUBER, *Les toscans et leurs familles*, Paris 1978, pp. 393-400.

[28] Ed esistevano molte più possibilità che un padre fiorentino fosse vivo al momento del matrimonio della figlia rispetto a quello del figlio, perché i matrimoni dei maschi arrivavano quando questi erano in età più avanzata, e perciò venivano generalmente dopo che le sorelle si erano sistemate. Cfr. D.B. RHEUBOTTOM, *'Sisters First': Betrothal Order and Age at Marriage in Fifteenth-Century Ragusa*, in «Journal of Family History», 13, 1988, pp. 359-376.

[29] T. KUEHN, *Law, Family, and Women*, cit., cap. 8.

[30] ASF, *NA*, 14721, cc. 178r-v (23 gennaio 1484).

teriali fra donne sposate e le loro famiglie d'origine è il numero di testamenti nei quali i padri lasciano proprietà alle figlie. Bartolomeo di Filippo di Bertoldo, che non aveva figli maschi, lasciò generosamente gli *alimenta* a una sua domestica, che allora viveva con la sua figliola sposata, legò 100 fiorini alla nipote sposata (escludendo il marito dall'usufrutto), e nominò erede di tutte le restanti facoltà proprio questa figliola[31].

3. *Mogli*

Per lo *ius commune* un uomo diventava *paterfamilias* non alla nascita di figli legittimi, e tanto meno col matrimonio, ma alla morte del padre o all'emancipazione. La persona giuridica della donna, invece, era soggetta a cambiamenti all'atto del matrimonio. La donna sposata era madre (per una convenzione sociale) anche senza avere figli e diventava *materfamilias* alla loro nascita. In sostanza la donna era *mater* non per effetto del parto, ma per effetto del matrimonio. La legge vincolava il suo status al contratto legale del matrimonio, non all'atto naturale del parto (il quale peraltro definiva il suo rapporto con il figlio anche se nato fuori del matrimonio)[32]. Questa funzione sociale di fornire di figli gli uomini e la loro stirpe era corroborata da un'etica sessuale sociale e religiosa[33]. Spettava alla moglie salvaguardare l'integrità del lignaggio, perpetuarlo e preservarne l'onore con la verginità prematrimoniale e la castità coniugale.

Il modello predominante a Firenze e altrove era il matrimonio virilocale/patrilocale. I figli portavano le loro spose a casa con loro; la cerimonia stessa del trasferimento della sposa novella nella casa dell'uomo, attraverso le strade della città, aveva rilevanza legale e rituale al tempo stesso, in quanto prova di fatto

[31] ASF, *NA*, 14721, cc. 67v-68r (29 dicembre 1482); anche *NA*, 7046, 14 aprile 1427.

[32] Y. THOMAS, *The Division of the Sexes*, cit., pp. 87-88, 117-118, 122.

[33] Questa etica è molto ben analizzata da M.S. MAZZI, *Prostitute e lenoni nella Firenze del Quattrocento*, Milano 1991, pp. 46-57, 85-87; e per la Grecia moderna da J. DU BOULAY, *Women-Images of Their Nature and Destiny in Rural Greece*, in J. DUBISCH (ed), *Gender and Power*, cit., pp. 139-168.

del matrimonio e del trasferimento di proprietà ad esso collegato[34]. Questo modello significava che la moglie lasciava effettivamente una famiglia per trasferirsi nell'altra, per quanto la *patria potestas* restasse in vigore e la persistenza dei legami con la famiglia d'origine fosse anch'essa ritualizzata tramite la «ritornata» nella casa paterna[35]. Il diritto stesso descriveva la situazione della moglie in analogia a quella dello schiavo affrancato. La moglie era al «servizio» del marito; essa doveva a lui l'*obsequium*, mentre egli deteneva nei confronti di lei lo *ius corrigendi*[36]. Peraltro, mentre i giuristi, sotto l'influsso di testi canonistici, potevano parlare della moglie e del marito come «una carne», lo *ius commune* non conosceva niente di equivalente alla norma inglese della *coverture*, per effetto della quale marito e moglie erano una sola persona, e questa persona era il marito[37]. A Firenze gli interessi e il patrimonio della moglie restavano legalmente distinti da quelli del marito. Il legame di lei con la famiglia d'origine era sempre importante per il marito e per la famiglia di lui, inclusi i figli comuni, perché i vincoli cognatizi erano socialmente ed economicamente vantaggiosi[38]. L'espressione più chiara di questa separazione degli interessi dei coniugi è forse da vedere nel dato di fatto che l'obbligo degli alimenti fra i coniugi 'non' era assiomatico. La dote della moglie era intesa come supporto degli *onera* matrimoniali, inclusa l'alimentazione di lei, cosicché secondo la legge un

[34] Cfr. C. KLAPISCH-ZUBER, *Le complexe de Griselda: Dot et dons de mariage au Quattrocento*, in «Mélanges de l'École Français de Rome», 94, 1982, pp. 7-43.

[35] I. CHABOT, *«La sposa in nero». La ritualizzazione del lutto delle vedove fiorentine (secoli XIV-XV)*, in «Quaderni storici», LXXXVI, 1994, pp. 421-462, qui pp. 431-432.

[36] M. BELLOMO, *La condizione giuridica*, cit., pp. 39-40; T. KUEHN, *Law, Family, and Women*, cit., cap. 8.

[37] B. NICHOLAS, *An Introduction*, cit., p. 81.

[38] Cfr. A. MOLHO - R. BARDUCCI - G. BATTISTA - F. DONNINI, *Genealogia e parentado. Memorie del potere nella Firenze tardo-medievale, il caso di Giovanni Rucellai*, in «Quaderni storici», LXXXVI, 1994, pp. 365-403, e C. KLAPISCH-ZUBER, *Albero genealogico e costruzione della parentela nel Rinascimento*, *ibidem*, pp. 405-420.

obbligo del marito sussisteva solamente se egli era in possesso della dote. Il diritto della moglie di recuperare la dote in caso di cattiva amministrazione del marito si rapportava a questo principio.

È vero che alcuni giuristi cercarono di dimostrare l'esistenza di un obbligo maritale anche in assenza di dote, valendosi dell'argomento che la moglie lavorava a vantaggio del marito – in altre parole, in base a un'argomentazione contrattuale. Se la moglie lasciava la casa, se veniva meno all'*obsequium* verso il marito, allora era dubbio che egli le dovesse gli *alimenta*. Ma se la separazione era il risultato di un comportamento del quale il marito era responsabile, allora egli continuava ad avere il carico degli *alimenta* di lei, specialmente se continuava a detenere la sua dote[39].

Nel luglio 1415 sette giuristi discussero a Firenze il caso ipotetico di una moglie che avesse abbandonato il marito fisicamente violento, lasciandogli in mano i 1.100 fiorini della dote, avendo il marito a sua volta consentito a pagare al fratello di lei 44 fiorini annui a titolo di *alimenta* (esattamente il 4% del capitale dotale). La donna si ammala e incorre in considerevoli spese aggiuntive. Il fratello avrebbe potuto esigere dal marito un pagamento supplementare? In questo caso ipotetico la donna palesemente non era *in obsequio viri*, ma tale situazione era altrettanto palesemente effetto della colpa del marito. Il marito era tenuto al pagamento delle spese ordinarie e straordinarie della moglie (incluse le spese di malattia), ma l'annualità di 44 fiorini era destinata a coprire solo le spese ordinarie; e siccome le medicine non sono *alimenta*, «poiché non alimentano (*alant*)», era necessario un pagamento extra. Non era lecito al marito di avvalersi della dote senza far fronte agli oneri del matrimonio[40].

[39] G.S. Pene Vidari, *Ricerche*, cit., pp. 349-396.

[40] Biblioteca Nazionale di Firenze (d'ora in poi BNF), *Landau-Finaly*, 98, cc. 331r-332v, 335r-335bisv, originale munito di sigillo di (nell'ordine): Paolo di Castro (c. 1360-1441), Giovanni Buongirolami (1381-1454), Floriano da San Pietro (f. 1400), Giovanni da Imola (1367-1436), Pietro d'Ancarano (c. 1330-1416), Agripetro da Perugia (?), e Bartolomeo Vulpi (c. 1359-1435).

Un certo numero di interessanti casi concreti di separazione coniugale è individuabile a Firenze. Il settantenne Monte di Giovanni del Benino, il quale aveva provocato la partenza della moglie da casa «propter malos mores», non le forniva gli *alimenta*, per quanto si fosse tenuto i 400 fiorini della dote. Un giudizio arbitrale gli ingiunse di tenere solo 150 fiorini, versando il resto della somma a suo figlio, il quale l'avrebbe usato per provvedere al mantenimento della madre[41]. L'accordo stipulato il 18 novembre 1460 fra Apollonia di Domenico Lulli e il marito Bencivenni di Neri Bartoli, da lei sposato cinque anni prima, stabiliva che Apollonia sarebbe tornata alla casa coniugale e avrebbe potuto portare con sé la sua serva, che sarebbe vissuta a spese del marito. Da parte sua, egli avrebbe trattato la moglie da buon marito (*bonus vir*), si sarebbe astenuto dal batterla (*verberare*), e avrebbe impedito al figlio natogli da un precedente matrimonio e alla moglie di lui d'insultare Apollonia (*non dare aliqua verba ingiuriosa*)[42]. Questo figlio e la nuora avrebbero dovuto lasciare la casa e andare a vivere per conto loro. Nel 1458 ser Giovanni di ser Fruosino da Radda, allora in età di 76 anni, dichiarò ai funzionari del comune che la moglie non viveva più con lui dal 1434 e che egli era tenuto a pagarle 22 fiorini annui a titolo di *alimenta*[43].

Nelle disposizioni statutarie relative alle acquisizioni fatte dalla moglie durante il matrimonio, disposizioni le quali – contrariamente allo *ius commune* – assegnavano l'usufrutto al marito, e vietavano alla moglie – anche qui contrariamente allo *ius commune* – di alienarne alcunché senza il consenso di lui, la legislazione fiorentina si accostava a una forma di *coverture*. Tuttavia un'indicazione della convergenza e divergenza d'interessi e di personalità fra i coniugi emerge da un caso che fu sottoposto al giurista fiorentino Antonio Strozzi (1455-1523).

[41] ASF, *NA*, 14715 (1469-1471), cc. 63v-64r (12 ottobre 1470).

[42] ASF, *NA*, P 128 (vecchia segnatura) (1452-1462), cc. 416v-417v (18 novembre 1460). Nel suo testamento del 26 luglio 1461 (cc. 489v-490r) è definita «uxor olim Johannis Bartholomei de Singnia» e lascia tutto all'ospedale di San Paolo, dal che si deduce che la riconciliazione non durò a lungo.

[43] ASF, *Catasto*, 785, cc. 260r-262r.

Una moglie aveva alienato una proprietà acquisita durante il matrimonio, facendone dono ai nipoti, figli dei figli di primo letto, a scapito dei figli di secondo letto. La donna era stata maltrattata dal marito e si era separata da lui, impiegandosi come domestica a Firenze e più tardi andando a vivere con i figli di primo letto. Il comportamento del secondo marito verso di lei invalidava il diritto maritale di godere dei *fructus* della proprietà della moglie e inficiava la facoltà, che legalmente gli competeva, di impedirne l'alienazione. Laddove il marito non godeva dei *fructus*, la moglie era giuridicamente libera di disporne, perché non pregiudicava alcun diritto del coniuge. D'altronde, laddove l'alienazione non pregiudicava in alcun modo il diritto usufruttuario del marito, la moglie era libera di alienare la proprietà, perché «cessat ratio statuti prohibens alienationem». Peraltro questa donna aveva privato i figli di secondo letto della legittima, ed essi potevano rivendicarla – «quia mater non potuit aliis filiis auferre legiptimam eis debitam per talem donationem»[44]. I maltrattamenti del marito la esoneravano da una convivenza effettiva, nella quale egli era legalmente dominante, ma non la esoneravano dai suoi doveri materni.

Quando tali tensioni affiorano, esse evidenziano che le donne sposate avevano un'identità giuridica e alcune opzioni di attivarla. Questi casi ci mettono in guardia dal pericolo di fare distinzioni troppo nette fra interessi maschili, come interessi familiari, e interessi femminili in qualche modo concorrenti con i primi. Per un certo numero di donne si poneva la necessità di compiere passi legali per sottrarre la propria dote alla gestione di mariti *vergentes ad inopiam*. Questa era una prassi prevista dallo *ius commune* e sancita dagli statuti fiorentini. Per questa via una persona come Antonia di Checco poté recuperare nel 1427, dopo 14 anni di matrimonio, i suoi 50 fiorini di dote dal marito, Bastiano di Paolo di Lorenzo[45]. Per la più gran parte delle donne che reclamavano la dote, peraltro, le somme in gioco erano molto più consistenti: la tutela

[44] ASF, *Carte strozziane*, serie III, 41/9, cc. 156r-157r.

[45] ASF, *NA*, 9040 (1422-29), cc. 278v-279r (21 marzo 1427).

che le leggi accordavano a questi fondi contro i creditori del marito tornava tanto a vantaggio del marito (e dei figli) quanto a vantaggio delle mogli[46].

Le donne che reclamavano la dote erano piuttosto rare. Più spesso troviamo donne sposate che entravano in transazioni legali in cooperazione con i mariti o con i padri e i fratelli. Redigevano testamenti, ricevevano donazioni, vendevano o cedevano proprietà, erano coinvolte in giudizi arbitrali, davano il loro consenso all'alienazione di proprietà dotali[47]. Quando le incontriamo nel catasto, queste donne sposate possono apparire più assorbite e risucchiate nel mondo dei mariti di quanto non appaiano nella documentazione notarile. Vengono elencate fra i membri della famiglia (come un'altra «bocca» deducibile), quasi sempre senza patronimico, semplicemente come «mia donna» o «sua moglie»[48]. Di regola la dote non è registrata a parte, a meno che non sia necessario menzionarla come un debito non pagato[49]. Qualche volta i *paraphernalia*, o beni non dotali, vengono registrati come tali[50]. I fratelli di una donna dichiararono che la loro sorella sposata aveva un pezzo di terra, che il marito trattava come se fosse stato suo proprio[51]. Un altro fiorentino riferì che la moglie aveva almeno 400 fiorini che le spettavano dal patrimonio di suo padre[52].

[46] J. KIRSHNER, *Wives' Claims against Insolvent Husbands in Late Medieval Italy*, in J. KIRSHNER - S.F. WEMPLE (edd), *Women of the Medieval World*, Oxford 1985, pp. 256-303.

[47] T. KUEHN, *Law, Family, and Women*, cit., pp. 205-210, 223-224.

[48] ASF, *Catasto*, 825, cc. 479r-480r, dove una vedova fornisce il nome della famiglia della nuora, rappresenta un'eccezione.

[49] Come ASF, *Catasto*, 832, c. 417r, dove ser Jacopo di ser Guido del maestro Pagolo riporta un debito dei suoi cognati contratto nei suoi confronti, insieme al loro obbligo «di conservarmi senza danno quando non potessi ritrarre la dota della mia donna e sua figliuola la quale trassi dopo lungho tempo et affanno et atesa [stesa] con assai mio danno».

[50] J. KIRSHNER, *Materials for a Gilded Cage: Non-Dotal Assets in Florence (1300-1500)*, in D.I. KERTZER - R.P. SALLER (edd), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven 1991, pp. 184-207.

[51] ASF, *Catasto*, 832, c. 14r.

[52] ASF, *Catasto*, 826, cc. 230r-231r.

Che gli interessi della moglie fossero ragguardevoli o che il suo ruolo nella famiglia potesse essere più attivo, è un fatto che la documentazione lascia intravedere in rari momenti. Tommaso di Goro di Stagio Dati, alla voce relativa ai beni venduti, dichiarò che la moglie aveva venduto a una vedova che abitava a Gangalandi un pezzo di terra situato lì[53]. Per quanto egli fungesse probabilmente da *mundualdus* della moglie e fosse stato presente alla vendita, non ascrive in alcun modo quell'atto a se stesso né a un inclusivo «noi». Suo padre, nelle sue ricordanze «segrete», aveva assunto un atteggiamento simile nei confronti di una transazione fatta anni prima dalla moglie (la terza). Egli aveva annotato come nel gennaio 1413, «con mio consentimento», la moglie avesse dato al proprio fratello tutti i terreni dei quali la loro madre «aveva fatto donagione segreta prima a lei più tempo»[54]. In un caso più enigmatico Masa, moglie trentenne di Giovanni d'Arrigo di Giovanni, di due anni maggiore di lei, figurava come voce attiva nel catasto (in prima persona) e si collocava al primo posto fra i membri della famiglia[55].

4. *Madri*

Nell'ordine naturale degli eventi, la moglie era destinata a diventare madre. Riguardo alla maternità vi erano alcune ambiguità nel diritto. Esse risalivano a interpretazioni della natura femminile che non erano pienamente compatibili fra loro. Il ruolo femminile nel processo riproduttivo era devalorizzato, ma il 'naturale' attaccamento delle madri ai figli veniva riconosciuto, anche dai giuristi, i quali ammettevano che l'amore materno era ancora maggiore di quello paterno, ma sostenevano che i padri detenevano la *patria potestas* perché erano più

[53] ASF, *Catasto*, 790, cc. 143-144v.

[54] C. GARGIOLLI (ed), *Il libro segreto di Gregorio Dati*, Bologna 1968, p. 63 (rist. anast. dell'edizione Bologna 1869).

[55] ASF, *Catasto*, 832, c. 293r-v.

adatti ad agire a vantaggio dei propri figli[56]. Gli interessi del lignaggio agnatizio operarono una specie di naturalizzazione del contributo femminile, e il modello patrilocale mise la donna in parte sotto il controllo della suocera e delle cognate[57]. Una volta che essa avesse partorito figli al marito, appariva meglio integrata negli interessi del lignaggio. La maternità e l'avanzare dell'età attenuavano la sua relativa estraneità e addomesticavano la sua giovane sessualità[58]. Ora la dote aveva degli eredi nei suoi figli. Secondo lo *ius commune* e gli statuti, altri – i suoi figli – erano ora tenuti a provvedere ai suoi *alimenta*. Come madre essa acquistava anche certi obblighi verso altri e un certo controllo su altri. Il diritto sanciva un obbligo naturale alla *educatio*, inclusivo degli *alimenta*, un obbligo che competeva a entrambi i genitori. L'obbligo della madre, peraltro, era considerato primario soltanto nei primi tre anni di vita del figlio. Ma qui la prassi dei ricchi fiorentini di mettere i figli a balia ebbe l'effetto di surrogare il denaro paterno al latte materno e innestò il primato dell'obbligo paterno in una fase ancora più precoce della vita del bambino[59].

Le madri avevano ragione di compiere determinati atti legali a favore dei figli, anche durante la vita dei mariti. La moglie di Francesco di Neri Dietisalvi, per esempio, redasse un testa-

[56] ASCANIO CLEMENTE AMERINI, *Tractatus de patria potestate*, in *Tractatus universi iuris*, 29 voll., Venezia 1584, VIII, parte 2, cc. 98ra-127rb, qui c. 100ra: «Immo matris amor in filio sit maior amore patris ... sit etiam filius matri summopere obligatus, cum matri sit ante partum onerosus, dolorosus in partu, post partum laboriosus ... Qua de causa debuisset haec patria potestas ei tradi, tamen deficiebat secunda causa ob quam diximus fuisse eam potestatem repertam, cum ad multa mater pro filiorum utilitate ob muliebrem sexum non esset apta sicut patri et leges magis confidunt de patre in providendo filiis, quam de matre apparet ...».

[57] B. MARTINELLI, *Matrimoine et patrimoine: Sur les fonctions successorales des femmes dans quelques exemples provençaux*, in G. RAVIS-GIORDANI (ed), *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne*, Paris 1987, pp. 75-87.

[58] Cfr. J. DU BOULAY, *Women-Images*, cit., pp. 158-159.

[59] Cfr. C. KLAPISCH-ZUBER, *Genitori naturali e genitori di latte nella Firenze del Quattrocento*, in «Quaderni storici», XLIV, 1980, pp. 543-563.

mento a favore della figlia maritata[60]. Ma la generosità poteva anche andare nella direzione opposta. Quando Matteo di Francesco Lapucci emancipò i suoi due figli e dette loro vari arredi e utensili domestici (spiegando che erano frutto del loro lavoro), i figli invertirono l'operazione e concessero l'usufrutto di questi beni alla madre[61]. Così essa continuò a usufruire degli oggetti che già stava usando, ma ora per concessione dei figli invece che del marito. Riferimenti giuridici ed economici alla maternità saltano fuori di tempo in tempo anche dal catasto, dove i figli dichiarano obblighi testamentari per messe alla memoria e impegni analoghi.

5. *Vedove*

La vedovanza è stata considerata come un periodo particolarmente attivo della vita femminile[62]. Libere dal marito e probabilmente anche dal padre, in possesso della dote e forse di altri beni, ma al tempo stesso investite verosimilmente della cura dei figli, le vedove possono essere considerate come donne promosse a ruoli di maggiore responsabilità legale, o addirittura come potenziali protagoniste di «scelte di vita indipendenti»[63]. Ma la vedovanza è stata descritta anche come un periodo di risorse ridotte e di crescente povertà[64]. È sicuro che

[60] ASF, *NA*, 16841 (1454-1505), cc. 39r-41r (4 maggio 1477).

[61] ASF, *NA*, 14722 (1484-1486), c. 151v (5 febbraio 1488-1489).

[62] ASF, *Catasto*, 825, cc. 43r-47r.

[63] I. CHABOT, *«La sposa in nero»*, cit., p. 424.

[64] Cfr. l'introduzione di L. Mirrer in L. MIRRER (ed), *Upon My Husband's Death: Widows in the Literature and Histories of Medieval Europe*, Ann Arbor 1992, pp. 1-17; e A. MORTON CRABB, *How Typical Was Alessandra Macinghi Strozzi of Fifteenth-Century Florentine Widows?*, *ibidem*, pp. 47-68; I. CHABOT, *«La sposa in nero»*, cit., e della stessa autrice, *Widowhood and Poverty in Late Medieval Florence*, in «Continuity and Change», 3, 1988, pp. 291-311. Esempi di risposta alla povertà vedovile sono quello di messer Agnolo di Giovanni, che prese con sé un ragazzo la cui madre era troppo povera per prendersi cura di lui (ASF, *Catasto*, 795, cc. 366r-368v); e quello di Jacopo di Giovanni Ferravecchio, che dopo aver sposato una vedova, con

il diritto canonico aveva da tempo caratterizzato le vedove come una categoria di *miserabiles personae* bisognose di speciale protezione[65]. Alcune di quelle che figurano nel catasto erano indubbiamente povere. Attaviano di Nicolaio d'Amadore fa registrare un debito di 20 fiorini nei confronti di una vedova che, come egli dice, «è poverissima et non ò mai potuto aver nulla»[66]. Donne senza marito o altri maschi adulti in grado di aiutarle dovevano affrontare da sole i compiti della gestione familiare e tale gestione doveva coinvolgerle in azioni legali. Quanto più cospicua era la facoltà di cui esse disponevano, tanto più alta la probabilità che qualche maschio appartenente al lignaggio del marito e alla loro famiglia d'origine fosse coinvolto nelle loro operazioni.

A detta di Barbara Diefendorf

«l'importante ruolo amministrativo assunto dalle vedove contrasta fortemente con l'incapacità giuridica delle donne sposate e conferma la verità dell'assioma che le donne sposate erano incapaci perché erano sposate, non perché erano donne»[67].

Fra le conseguenze dell'assenza del marito vi era certamente la necessità di istituire la tutela dei figli in tenera età. Era un affare rilevante in una società nella quale gli uomini ritardavano il matrimonio e in tal modo si esponevano al rischio di morire prima che (tutti) i figli avessero raggiunto l'età adulta. A Firenze un ufficio specifico, il Magistrato dei Pupilli, aveva il compito di controllare l'istituto giuridico della tutela[68]. La madre vedova non diventava tutrice dei figli minorenni in virtù della pura e semplice maternità. Poiché i figli 'appartenevano'

un gesto abbastanza raro, prese in casa con sé la figlia di lei perché era povera (ASF, *Catasto*, 814, cc. 710r-713r).

[65] J.A. BRUNDAGE, *Widows as Disadvantaged Persons in Medieval Canon Law*, in L. MIRRER (ed), *Upon My Husband's Death*, cit., pp. 193-206.

[66] ASF, *Catasto*, 790, c. 603r.

[67] B.B. DIEFENDORF, *Women and Property in Ancien Regime France: Theory and Practice in Dauphiné and Paris*, in J. BREWER - S. STAVES (edd), *Early Modern Conceptions of Property*, New York - London 1996, pp. 170-193, qui p. 177.

[68] Cfr. G. VILLATA DI RENZO, *Note per la storia della tutela*, cit., pp. 140-159.

al padre, spettava a lui nominare lei o un'altra persona come tutore. Se egli moriva intestato, la vedova poteva rivolgersi al magistrato e chiedere la tutela, altrimenti il compito ricadeva sulla famiglia del marito a preferenza di lei. Né la vedova poteva fungere da tutrice da sola: era necessario che vi fossero anche altri tutori, tutori maschi. Non avendo la *patria potestas*, la vedova non aveva facoltà di designare coloro che avrebbero agito come tutori dei figli dopo la sua morte. Ma una vedova nominata *tutrix* aveva una funzione legale e sociale che contribuiva a «smussare la struttura formale del sistema patrilineare, scomponendone la rigidità con pratiche e comportamenti orizzontali». Poteva venire a trovarsi in conflitto con i cognati, con i loro interessi patrimoniali, facendo spesso affidamento, invece, sui propri fratelli i quali, come lei, non avevano interessi di successione nel patrimonio dei figli. Per restare tutrice doveva rimanere vedova. Vi era così una duplice esclusione:

«tutrice a patto di non rimaritarsi, essa garantiva la separazione fra sessualità e ruolo materno; affidataria dei minori perché da essi non avrebbe mai ereditato, assicurava ai suoi figli un amore assolutamente disinteressato, 'puro'»[69].

Entro questi limiti, non è raro incontrare nel catasto delle vedove a capo di un'unità familiare. Per lo più avevano la responsabilità di diversi figli, ma con il passare degli anni le loro facoltà si riducevano ed esse vivevano sole o entravano a far parte della famiglia di un figlio. Domenica, vedova di Donato Maringhi, era stata capo di casa nel catasto del 1427, ma nel 1458, a 80 anni, aveva ceduto la posizione di preminenza al figlio cinquantenne Antonio, sposato e padre di figli, che nel 1449 aveva acquistato la casa in cui abitava questa famiglia di otto persone[70]. Un'altra vedova con un figlio di 34 anni e una figlia di 28 fece una dichiarazione in prima persona ai funzionari del catasto, affermando di aver preso in affitto la casa, dove abitavano, da un'altra vedova[71].

[69] G. Calvi, *Diritti e legami: madri, figli, stato in Toscana (XVI-XVIII secolo)*, in «Quaderni storici», LXXXVI, 1994, pp. 487-510, qui pp. 489, 494.

[70] ASF, *Catasto*, 818, c. 167r.

[71] ASF, *Catasto*, 825, c. 165r-v.

Uno dei principali problemi che le vedove dovevano affrontare era la restituzione della dote. A proposito di una vedova venne osservato che le sue «sustanze» erano la dote, «chome apare per piato fatto al palagio del podestà»[72]. Anche se le vedove restavano con la famiglia del marito, come avveniva nella maggior parte dei casi, recuperare la dote (legalmente dovuta loro alla dissoluzione del matrimonio) era un grattacapo legale permanente. Esse esponevano le loro difficoltà ai funzionari del catasto, i quali affrontavano questi problemi per vie legali, spesso ricorrendo all'aiuto di uomini contro cognati inadempienti o addirittura contro figli.

Agnola, vedova venticinquenne di Nozzo di Tuccio Manetti, madre di tre bambini al di sotto di 5 anni, informò i funzionari del catasto di aver avviato il lungo processo per il recupero della dote. Non si mostrava fiduciosa nel successo.

«Debbo havere dalla heredità iacente del sopradetto Nozo per l'adrieto mio marito la dota mia che è fiorini ottocento, cioè fi. 800, chome n'apare ..., la quale adomando nella chorte del podestà di Firenze e essene chominciato il piato et continuamente si segue et per anchora non è diterminato, sicché non posso anchora sapere chome io me n'abbia a chapitare»[73].

Dichiarava inoltre che nessun membro della famiglia del marito era disposto ad aiutare i suoi figlioletti, anche se «de lloro non si truova alchuna sustanza». Con un atto di dubbia accortezza materna, aveva mandato i due figli maggiori dai parenti del marito, che non li lasciarono nemmeno entrare in casa, ma li cacciarono via, sicché i bambini si erano andati «smarrendo per la terra et la sera di nocte furono rimenate pure a me et a me le chonviene tenere e nudrire, che essi più nulla ne vogliono sentire in alchuno modo»[74].

Una volta che avessero recuperato la dote, le vedove potevano far fronte ai bisogni economici con una certa facilità, anche se

[72] ASF, *Catasto*, 826, c. 33r-v.

[73] ASF, *Catasto*, 790, c. 364r.

[74] ASF, *Catasto*, 798, c. 574r-v, dove una donna sostiene che una proprietà era tenuta da un cognato «chontro a ogni debito di ragione, e detta possesione è mio fondo dotale perché fu del mio padre».

avevano ottenuto solo parte di essa. Ma potevano anche risposarsi più agevolmente. Fruosino e Antonio di Giovanni di Fruosino, che dovevano restituire la dote alla loro matrigna, dichiararono anche che la loro sorella vedova aveva ricevuto 240 fiorini a titolo di dote e aveva comprato una vigna come «fondo dotale»[75]. Si era rimaritata, ma non era stata ancora condotta a casa dal marito, perché mancava il resto della dote. Il rimaritaggio è stato oggetto di una stimolante analisi di Christiane Klapisch-Zuber, che ha definito «madri crudeli» le vedove (per lo più alquanto giovani) che si trovarono strette fra le opposte esigenze di due famiglie e venivano spinte a rimaritarsi, portandosi dietro la dote, e abbandonando i figli di primo letto alle cure della famiglia paterna[76]. Recentemente Giulia Calvi, in uno studio sulle petizioni dirette da vedove al Magistrato fiorentino dei Pupilli fra il 1550 e il 1750 circa, ha sostenuto che queste «madri crudeli» erano il risultato della priorità socio-culturale del ruolo femminile di moglie rispetto a quello di madre, una priorità che nel XVIII secolo si rovesciò nel suo contrario[77]. Per lo più i mariti inserivano nei testamenti delle clausole che concedevano alle vedove l'usufrutto della casa, dei mobili e di altre proprietà, finché esse avessero continuato a vivere con i figli nella casa coniugale, in casta vedovanza. Questa disposizione testamentaria incoraggiava le vedove a restare nella casa dei mariti e, come sostiene Isabelle Chabot, ricorre tanto più spesso quanto più matura e consolidata era la coppia[78]. D'altra parte gli statuti di Firenze garantivano alle vedove il diritto di tornare a vivere con i loro padri o fratelli; e anche costoro convalidavano tale diritto nei loro testamenti o in altri atti.

[75] ASF, *Catasto*, 826, c. 501r.

[76] C. KLAPISCH-ZUBER, *La 'mère cruelle': Maternité, veuvage et dot dans la Florence des XIVe-XVe siècles*, in «Annales», 38, 1983, pp. 1097-1109.

[77] G. CALVI, *Dal margine al centro. Soggettività femminile, famiglia, Stato moderno in Toscana (XVI-XVIII secc.)*, in SOCIETÀ ITALIANA DELLE STORICHE (ed), *Discutendo di storia: soggettività, ricerca, biografia*, Torino 1990, pp. 103-118.

[78] I. CHABOT, *«La sposa in nero»*, cit., pp. 438-440.

Il catasto attesta che la maggioranza delle vedove restava effettivamente con i figli nella casa del marito. Un modello spesso ricorrente delle loro condizioni di vita è rappresentato dai diritti concessi da messer Luigi di Piero Guicciardini alla moglie Nanna nel suo testamento del 1482. Egli le lasciò la sua dote di 1.800 fiorini e aggiunse che, finché essa fosse rimasta vedova e non avesse reclamato la dote, avrebbe avuto il diritto di usufruire della sua casa fiorentina, un diritto che egli lasciò anche a ognuna delle loro figliole sposate. Nanna avrebbe ricevuto gli abiti, avrebbe avuto l'uso di tutta la mobilia e degli arredi di casa, e avrebbe dovuto dividere l'abitazione con il figlio bastardo del marito[79].

Tuttavia alcune donne tornavano nelle loro famiglie d'origine. Nel catasto del 1458 Lucrezia, figlia del medico Agniolo di Cristofano, dichiarò di essere tornata, insieme ai quattro figli (di età compresa fra gli 8 e i 14 anni), «in chasa dalle rede di maestro Angniolo cho mia fratelli perché non ò dove tornare e di che alimentare questi mia figiuoli». Non dichiarò nessuna proprietà e, fatto sorprendente, non menzionò il nome del marito morto, che veniamo a conoscere soltanto dalle dichiarazioni dei suoi fratelli. Qui troviamo anche l'annotazione che con la dote di Lucrezia sarebbe stato necessario costituire doti per le sue due figliole[80].

Anche prima che le sorelle diventassero vedove, gli uomini della loro famiglia d'origine si preoccupavano di incrementarne le «sustanze». Francesco Guasconi lasciò l'usufrutto di tutte le sue proprietà alla sorella sposata. Dopo la morte di lei, le proprietà dovevano essere divise fra due rami dei Guasconi e due istituzioni ecclesiastiche[81]. Un altro fratello lasciò direttamente la sorella erede universale e chiese che fossero celebrate messe in suffragio della sua anima[82]. Di fronte a queste testi-

[79] ASF, *NA*, 15790 (testamenti, 1480-1513), 14 gennaio 1481-1482.

[80] ASF, *Catasto*, 832, cc. 118r, 120r-122r.

[81] ASF, *NA*, 6752 (testamenti, 1473-1507), cc. 16r-17v (22 marzo 1477-1478).

[82] ASF, *NA*, 16841 (testamenti, 1454-1505), inserto 4, cc. 74r-75r (28 agosto 1503).

monianze non si può fare a meno di chiedersi se le «madri crudeli» non fossero semplicemente buone sorelle[83].

Negli atti notarili le donne figurano come parti legalmente attive soprattutto in quanto vedove. Disponevano variamente dei diritti di proprietà acquisiti, erano parti interessate in giudizi arbitrali, dettavano testamenti[84]. Dovevano gestire il loro patrimonio in modo da soddisfare, nell'immediato, alle esigenze della vita quotidiana e in modo da salvaguardare, a lungo termine, il passaggio di proprietà al lignaggio. La gamma dei loro interessi e il vero specchio rivelatore della loro personalità giuridica è forse da cercare nei testamenti, nei quali, come è stato osservato, erano più libere degli uomini di convogliare la proprietà verso una molteplicità di parenti[85]. Una vedova, nata nella famiglia Alderotti, lasciò 52 fiorini di dote alla figliola illegittima del proprio figlio e diritti vedovili di «tornata» alla propria figliola, nominando eredi universali i figli maschi[86]. Ma vi è anche il caso della vedova che lasciò 100 fiorini per uno ai due fratelli illegittimi del marito defunto, designando al tempo stesso come eredi i tre zii del marito[87].

[83] Secondo I. CHABOT, *«La sposa in nero»*, cit., p. 451, le vedove che ritornavano alla casa paterna vivevano «una vera e propria regressione, fisica e giuridica, che sancisce il ritorno della vedova ad uno status di figlia». Tuttavia, sembra che per molte fosse la condizione di sorella (e quindi, per la precisione, una condizione all'interno della famiglia di origine) che contava di più. La tesi della Chabot è che il fatto di risposarsi imponesse alla donna di negare la condizione di madre relativa al primo matrimonio e di riprendersi la dote; ma non tutte le vedove in questa situazione si risposarono, e avevano ancora diritti ereditari in relazione alla propria dote.

[84] T. KUEHN, *Law, Family, and Women*, cit., p. 227.

[85] Cfr. S. CHOJNACKI, *'The Most Serious Duty': Motherhood, Gender, and Patrician Culture in Renaissance Venice*, in M. MIGIEL - J. SCHIESARI (edd), *Refiguring Women: Perspectives on Gender and the Italian Renaissance*, Ithaca 1991, pp. 133-154.

[86] ASF, *NA*, 14179 (testamenti, 1454-1494), cc. 103r-104r (22 settembre 1474).

[87] ASF, *NA*, 16841 (testamenti, 1454-1505), cc. 143r-144r (14 giugno 1481). I 100 fiorini di ognuno erano in cambio di un podere e di una bottega che erano stati dati a tre sorelle il cui rapporto di parentela con la testatrice non è chiaro.

Le figlie sposate (alle quali gli statuti fiorentini proibivano di pretendere checchessia oltre alla dote che già avevano) erano un obiettivo privilegiato della generosità materna. Dea di Giovanni di Bonifazio donò una casa in via del Giardino alla figlia sposata di primo letto (un atto che smentisce la «crudeltà» di questa madre rimaritata)[88]. Una vedova costituì erede la figlia sposata, stabilendo che i fratelli le sarebbero subentrati nell'eredità se la ragazza fosse morta senza figli[89]. I lasciti alle figlie sposate potrebbero essere definiti come integrazioni della dote. Nel 1488 una vedova di nome Pippa cedette al genero due pezzi di terra del valore dichiarato di 100 fiorini a titolo di dote di una delle sue due figliole, e donò all'altra 100 fiorini, ma si riservò l'usufrutto di queste proprietà vita natural durante[90]. Dove non vi erano figlie, vi erano forse sorelle o nipoti[91].

Secondo Manlio Bellomo, recuperare la dote era per le donne «praticamente impossibile». L'avido attaccamento alla proprietà, che il discorso ideologico attribuiva alle donne, contribuì a imporre loro limiti legali[92]. Eppure, come abbiamo visto, le vedove dispiegavano una serie di attività, si avvalevano del loro stato giuridico separato per devolvere beni a figli, e perfino a bastardi, e facevano uso di distinzioni legali come quelle fra proprietà, possesso e usufrutto. Un esempio riassume tutte queste possibilità. La vedova di Geppo di Guido risultò beneficiaria, secondo il testamento da lui fatto nel 1419, di un legato relativo a tutti gli arredi domestici, e il marito non volle che essa fosse costretta a redigere un inventario dei beni della casa,

«quia voluit eam posse, pro suis necessitatibus et pro faciendo elemosinas et alia que sibi imposuit, vendere et alienare et eidem facultatem et licentiam dedit vendendi et alienandi illa et de illis de quibus et prout placuerit eidem ... et residere in eius libera et spontanea conscientia et voluntate»[93].

[88] ASF, *NA*, 14721 (1482-84), c. 226r (3 settembre 1484).

[89] ASF, *NA*, 7002 (testamenti, 1473-1490), c. 133r-v (13 luglio 1482).

[90] ASF, *NA*, 14723 (1487-89), c. 111v (15 agosto 1488).

[91] Cfr. per esempio ASF, *NA*, 3373 (1428-32), cc. 104v-105r (15 luglio 1430).

[92] M. Bellomo, *La condizione giuridica*, cit., pp. 44-46.

[93] ASF, *NA*, 9040, cc. 462r-63r (21 marzo 1429-1430).

Per quanto nominasse eredi due ospedali, Geppo dimostrò piena fiducia nella capacità della moglie di sovrintendere alla gestione attiva del patrimonio, dalla quale dipendeva anche il bene della sua anima immortale. E lei fece la sua parte. Dopo la morte del marito, nel 1425, Tommasa s'incaricò del mantenimento e della costituzione della dote di una ragazza povera e ne concordò il matrimonio con un contadino toscano nel novembre 1429. Poiché aveva potuto sborsare solo 9 dei 35 fiorini promessi come dote, nel marzo dell'anno successivo dette allo sposo il diritto di scegliersi qualsiasi proprietà fra quelle lasciatele dal marito, fino al valore di 26 fiorini. Stereotipi di genere non furono di ostacolo a questa donna di modeste risorse, la quale si trovò in possesso di facoltà che davano espressione alla sua persona giuridica in connessione con quella del suo defunto marito.

6. *Conclusioni*

Nel discutere i problemi legali quotidiani di coloro che facevano uso di proprietà per ragioni di amicizia o di parentela («ratione amicitiae vel familiaritatis») con il proprietario, il famoso giurista Bartolo da Sassoferrato († 1357) trasse i suoi esempi dai rapporti fra uomini e donne. La sua trattazione è rivelatrice del reale potere legale delle donne riguardo alla proprietà acquisita per mezzo di relazioni familiari. Il suo primo esempio è quello di un figlio che entrò in possesso di un bene materno e se ne dichiarò possessore. Bartolo dice che non lo possedeva. Successivamente porta l'esempio di un fratello e di una sorella che vivevano insieme del patrimonio indiviso: in questo caso era il fratello a dare in affitto, da solo, le proprietà e a goderne i frutti, per quanto «comuniter videtur facere ex causa familiaritatis». Presumibilmente egli era l'erede. In terzo luogo, afferma che un possedimento intestato alla moglie apparteneva a lei, anche se essa non vi aveva mai messo piede e lo possedeva attraverso il marito[94]. Il diritto di proprie-

[94] Bartolo a l. *Qui iure familiaritatis* (D. 41.2.41), *Opera omnia*, 10 voll., Venezia, 1615, 5, c. 88rb: «Qui ingreditur fundum ratione amicitiae vel

tà della madre e della moglie non veniva meno, anche se vigorose convenzioni sociali attribuivano la proprietà e l'azione agli uomini; invece la sorella non poteva rivendicare diritti di proprietà come sorella, in assenza di norme ereditarie che conferissero a lei la proprietà.

Il sovrapporsi di relazioni e di ruoli, che intersecavano la vita femminile, aggiungevano dimensioni alla personalità della donna. Noi abbiamo esaminato rilevanti cambiamenti lungo il ciclo della vita, cominciando con la non visibilità legale, agli effetti pratici, della figlia bambina. La maternità non aggiungeva molto all'autonomia e all'iniziativa giuridica della donna, perché tutto ciò che essa produceva rendeva più complicate le relazioni. Le madri non ottenevano la *patria potestas*; non avevano la facoltà di adottare, di legittimare o di nominare *tutores*. Non avevano diritti automatici di trasmissione di eredità ai loro figli e diventavano tutrici dei figli solo se nominate tali. Il matrimonio conferiva loro diritti sulla dote e status in una seconda famiglia. Dal punto di vista sociale, segnava un primo affacciarsi all'età adulta, che coincideva in una certa misura con il raggiungimento della maggiore età legale (a Firenze, 18 anni). Era invece la dissoluzione del matrimonio che – notazione realistica, anche se paradossale – allargava al massimo lo spazio concreto d'iniziativa e di autonomia legale della donna, ora divenuta vedova. La vedovanza metteva i diritti di proprietà delle donne primariamente nelle loro mani e accendeva intorno ad essi l'interesse di un numero potenzialmente alto di altre persone.

familiaritatis dicitur non possidere. Concor. supra de fideicom. lib. l. generaliter et tota die occurit casus huius l. Nam mater et filius stant simul et filius vadit ad fundum matris postmodum cum divideretur, dicit filius, ego possedi tanto tempore talem fundum. Ego credo quid in dubio videtur ire causa familiaritatis et amicitiae non ut possideat. Idem dico in fratre et sorore simul habitantibus et habentibus patrimonium individum, ut frater vadit solus ad possessiones locandas, et fructus solos recolligit. Certe communiter videtur facere ex causa familiaritatis, per hanc l. et l. generaliter supra e. Et facit optime infra e. l. proxi. expressius sup. quib. mo. usufr. ami. l. si mulieri, quid bene no. Si ergo ad uxorem pertinet res, ipsa dicitur possidere, licet nunquam vadat, et possideat per virum».

Queste scansioni della vita non valevano uniformemente per tutte le donne, e noi non dovremmo aspettarci uniformità di scansioni. L'essere simultaneamente – secondo l'aforisma giuridico – il principio e la fine della famiglia esprime efficacemente l'ambiguità della figura femminile. Essa era capace di agire e di gestire, di riconoscere i propri interessi e di perseguirli per vie legali, ma non poteva trasferirli a lungo termine ad altri. Il suo patrimonio e la sua individualità erano destinati a dissolversi in altri – probabilmente uomini. Ciò nondimeno, quella femminile è un'individualità che agì e che lasciò tracce nella devoluzione della proprietà e nel passaggio delle generazioni. Nel diritto, un po' meno negli statuti civici, le donne avevano «la piena capacità giuridica». Non si può affermare che non fossero «fra i protagonisti della vita medievale» o che la considerazione della loro persona fosse un atto puramente discrezionale dei capifamiglia maschi[95].

Gli stereotipi evocativi di genere erano da una parte smentiti da ciò che le donne facevano, o erano chiamate a fare legalmente, dall'altra parte corroborati dalla rarità di questi interventi femminili in rapporto agli interventi maschili. Le contraddizioni con le quali le donne sposate e vedove si trovavano confrontate – nate in una famiglia e sposate in un'altra – si riproducevano nel loro ruolo di custodi dei confini fra le due famiglie. Recupero della dote, residenza in vedovanza, doni e testamenti, perfino gli *alimenta*, erano altrettanti momenti nei quali spettava alle donne stabilire il decorso di quei confini e, di conseguenza, stabilire se gli uomini avevano ragione di identificarle con l'una o con l'altra delle due realtà familiari confinanti. Le donne erano sempre 'cittadine' di due famiglie – talvolta, come vedremo, di due città. I vincoli di lealtà degli uomini erano presuntivamente più semplici e forti, e così la loro azione risultava più chiara, meno equivoca, e di conseguenza più vigorosa. Ma anche gli uomini, a volte, dovevano servirsi delle donne, tutelare in esse la proprietà, o almeno riconoscere vincoli che erano reali e attivi. In particolare il

[95] Che è la conclusione di M. BELLOMO, *Dote (diritto intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto*, XIII, 1965, pp. 8-32, qui p. 31.

marito defunto dipendeva dalla moglie e dalla sua capacità di farsi parte attiva, nel provvedere alla sua anima, nel prendersi cura della sua discendenza, nel gestire la sua proprietà. Con questo non s'intende negare la realtà dell'ideologia della subordinazione sessuale, ma s'intendono sottolineare elementi strutturali e processi di sviluppo che trascendono i ruoli di genere[96].

In definitiva, tenendo conto delle molteplici fonti del diritto, sembra che le nozioni di proprietà incardinate nello *ius commune* promuovessero una pur limitata autonomia e iniziativa delle donne. La ragione principale è che, in contrasto con il diritto inglese, per esempio, l'individualità della donna non era sussunta in quella del marito[97]. La funzione che stava alla base della dote, per esempio, non era concepita in modo così rigido da non poter venir sostituita da altri tipi di proprietà – da uomini o da donne. E le differenze fra proprietà, possesso e altre forme di uso che derivavano dalle relazioni familiari venivano ribadite piuttosto che obliterate. Non era la natura delle cose che importava, ma le relazioni in cui esse acquistavano significato. Per le donne tali relazioni erano definite dall'essere figlie, mogli, madri, vedove e (dovremmo aggiungere al nostro titolo) sorelle.

[96] Cfr. J. DUBISCH, *Culture Enters through the Kitchen: Women, Food, and Social Boundaries in Rural Greece*, in J. DUBISCH (ed), *Gender and Power in Rural Greece*, cit., pp. 195-214.

[97] Perciò Belloni conclude: «Zusammendfassend kann man sagen, daß die Rechtslage der Frauen nach römischem Recht weniger schlecht war, als viele dies vermuten, und daß das *Ius Commune* diese Rechtsstellung hier und da verbessert, aber nirgends verschlechtert hat», in A. BELLONI, *Die Rolle der Frau*, cit., p. 80.

Riprendersi la dote: Venezia, 1360-1530

di *Stanley Chojnacki*

Negli ultimi anni, nessun aspetto della storia sociale dell'Italia del tardo medioevo e del Rinascimento è stato sottoposto alle interpretazioni più varie e contrastanti quanto la condizione delle donne, specialmente fra le *élites* urbane, e nessun tema è stato fondamentale per valutare quale fosse la condizione delle donne quanto la dote[1]. Le doti hanno fornito un indicatore per valutare quale fosse la quota di ricchezza assegnata alle donne, i loro rapporti con le famiglie di origine o con quelle in cui erano entrate con il matrimonio, la determinazione delle loro vocazioni da adulte, e la loro posizione nei confronti delle istituzioni legali, delle autorità pubbliche e dei valori culturali prevalenti. Gli studi su Firenze sono stati particolarmente produttivi nell'esaminare gli effetti del sistema delle doti sull'orientamento familiare e sulle risorse economiche delle donne, anche se hanno prodotto giudizi contrastanti. Una tendenza influente in quel filone di ricerche, guidata da Christiane Klapisch-Zuber e Isabelle Chabot, è stata quella di considerare il regime dotale un istituto che procurava alle donne disagi sia economici che sociali. Secondo questi studi, la sfera privata e quella ufficiale agivano insieme nel dar forma a pratiche dotali che risultavano dannose per le donne sposate. Gli imperativi patrilineari spingevano i capifamiglia che avevano indotto le proprie figlie a sposarsi a usare la dote in un modo che in

Traduzione di Giovanni Ciappelli

[1] Cfr. il recente giudizio di J.C. BROWN, *Introduction*, in J.C. BROWN - R.C. DAVIS (edd), *Gender and Society in Renaissance Italy*, London 1998, pp. 1-15.

apparenza onorava i diritti ereditari delle figlie, ma che li negava loro nella sostanza; le esigenze della famiglia spingevano gli uomini a servirsi delle donne come strumento per favorire gli interessi della linea maschile, privandole così di un'appartenenza certa alla famiglia di origine o a quella del marito. Allo stesso tempo, il governo fiorentino emanò degli statuti che ponevano serie limitazioni al diritto delle donne a fruire della propria dote o ad averne la disponibilità[2]. Un altro filone di studi, a cui hanno contribuito in modo significativo Giulia Calvi e Thomas Kuehn, giunge a una conclusione un po' più sfumata, mettendo in rilievo una serie di adattamenti pratici che tendevano ad attenuare o a minare alla base in modo esplicito la struttura patriarcale del regime dotale. Per i sostenitori di questa interpretazione, le donne non sono soltanto strumenti per la realizzazione di strategie patriarcali, ma sono anche persone di cui le famiglie si preoccupavano, che disponevano liberamente dei propri beni, amministravano il patrimonio dei loro mariti defunti, esercitavano la tutela sui propri figli, e mantenevano legami durevoli con le proprie famiglie di origine e con quelle dei mariti[3].

[2] C. KLAPISCH-ZUBER, *The «Cruel Mother»: Maternity, Widowhood, and Dowry in Florence in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, e della stessa autrice *The Griselda Complex: Dowry and Marriage Gifts in The Quattrocento*, in C. KLAPISCH-ZUBER, *Women, Family, and Ritual*, in *Renaissance Italy*, Chicago 1985, pp. 117-131, 213-246; I. CHABOT, *«La sposa in nero». La ritualizzazione del lutto delle vedove fiorentine (secoli XIV-XV)*, in «Quaderni storici», LXXXVI, 1994, pp. 421-462; C. KLAPISCH-ZUBER, *Widowhood and Poverty in Late Medieval Florence*, in «Continuity and Change», 3, 1988, pp. 291-311. Cfr. anche A. MOLHO, *Marriage Alliance in Late Medieval Florence,* Cambridge 1994; dello stesso autore, *Deception and Marriage Strategy in Renaissance Florence. The Case of Women's Ages*, in «Renaissance Quarterly», 41, 1988, pp. 193-217; J. KIRSHNER, *Pursuing Honor while Avoiding Sin: The Monte delle Doti of Florence* (Quaderni di Studi senesi, 41), Milano 1978. Sugli statuti che limitavano i diritti delle donne cfr. J. KIRSHNER, *Materials for a Gilded Cage: Non-Dotal Assets in Florence 1300-1500*, in D.I. KERTZER - R.P. SALLER (edd), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven - London 1991, pp. 184-207; J. KIRSHNER, *Maritus Lucretur Dotem Uxoris Sue Premortue in Late Medieval Florence,* in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung», 77, 1991, pp. 111-155.

[3] G. CALVI, *Diritti e legami: madri, figli, stato in Toscana (XVI-XVIII secolo)*, in «Quaderni storici», LXXXVI, 1994, pp. 487-510; della stessa

Nell'intento di allargare il quadro relativo alle donne italiane in questo periodo, e di fornire un contesto più ampio alle ipotesi basate su Firenze, considereremo qui i modi in cui, attraverso lo strumento della dote, le donne veneziane dei ceti superiori rimanevano collegate non solo con le loro famiglie di origine e con quelle dei mariti, ma anche con la ricchezza di queste famiglie, e con il contesto istituzionale dei rapporti legati al genere (*gender*), così come si manifestavano a Venezia. L'esame di queste connessioni rivela un quadro decisamente più positivo rispetto a quello fiorentino. Dall'inizio alla fine del matrimonio e oltre, il regime dotale veneziano procurò alle donne una gamma ampia e duratura di rapporti all'interno dei quali godevano di una certa influenza economica. Isabelle Chabot ha mostrato come i rapporti attivati per dar vita a un matrimonio continuassero ad esistere per tutta la sua durata, e come la cessione definitiva dei beni (la dote e i suoi elementi di contorno), il cui trasferimento ne segnava l'inizio, definisse l'ambito della parentela esistente intorno al matrimonio quando finiva[4]. Il collocarsi

autrice, *Reconstructing the Family: Widowhood and Remarriage in Tuscany in the Early Modern Period*, in T. DEAN - K.J.P. LOWE (edd), *Marriage in Italy, 1300-1650*, Cambridge 1998, pp. 275-296; T. KUEHN, *Some Ambiguities of Female Inheritance Ideology in the Renaissance*, in T. KUEHN, *Law, Family, and Women: Toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, Chicago 1991, pp. 238-257; dello stesso autore, *Understanding Gender Inequality in Renaissance Florence: Personhood and Gifts of Maternal Inheritance by Women*, in «Journal of Women's History», 8, 1996, pp. 58-80. Cfr. anche A. MOLHO et al., *Genealogia e parentado. Memorie del potere nella Firenze tardo medievale. Il caso di Giovanni Rucellai*, in «Quaderni Storici», NS, LXXXVI, 1994, pp. 365-403; S.F. BAXENDALE, *Exile in Practice. The Alberti Family In and Out of Florence*, in «Renaissance Quarterly», 44, 1991, pp. 740-745; E.G. ROSENTHAL, *The position of Women in Renaissance Florence: Neither Autonomy nor Subjection*, in P. DENLEY - C. ELAM (edd), *Florence and Italy: Renaissance Studies In Honour of Nicolai Rubinstein*, London 1988, pp. 369-381; A.M. CRABB, *How Typical Was Alessandra Macinghi Strozzi of Fifteenth-Century Florentine Widows?*, in L. MIRRER (ed), *Upon My Husband's Death. Widows in the Literatures and Histories of Medieval Europe*, Ann Arbor 1992, pp. 47-68; H. GREGORY, *Daughters, Dowries and the Family in Fifteenth Century Florence*, in «Rinascimento», II serie, XXVII, 1987, pp. 215-237.

[4] I. CHABOT, *«La sposa in nero»*, cit.

di una moglie o di una vedova in questo ambito era legato al protrarsi del suo interesse per la propria dote. A Venezia erano le donne, agendo personalmente come vedove o designando qualcuno in grado di agire per loro conto, a gestire gli esiti di un matrimonio già finito o di cui si prevedeva la fine. Il fatto di godere di questa capacità giuridica dava loro gli strumenti per esercitare una forte influenza sulle contrattazioni matrimoniali del patriziato. Per un'ironia della sorte, esse riuscivano a fare questo con l'aiuto di due potenti strutture patriarcali, e cioè le loro stesse famiglie e le istituzioni governative.

Nell'esaminare questa materia, seguiremo un percorso che tocca soprattutto la fine del matrimonio. Molto di ciò che è stato scritto sul tema della dote si è concentrato sulla stipulazione dei matrimoni, e in particolare sugli sforzi delle singole famiglie per procurare delle doti alle fanciulle in età da marito o sui tentativi dei governi di regolare o facilitare l'assegnazione delle doti[5]. Ma gli obiettivi delle famiglie nel procurare le doti, e gli atteggiamenti delle giovani spose che ad essi si accompagnavano non erano in diretto rapporto con gli interessi delle vedove o dei loro eredi nel corso degli anni e decenni successivi. Il matrimonio rappresentava un'esperienza lunga e in evoluzione, e le donne che attraversavano il ciclo uxorio passando dalla condizione di giovane sposa a quella di moglie e madre matura, o a quella di vedova, si trovavano inevitabilmente a dar vita e a porre fine via via molte volte ai legami e alle forme di lealtà per loro più importanti. Anche il loro rapporto con la propria dote subiva una simile evoluzione, specialmente quando, con l'età, si aspettavano che il proprio matrimonio finisse. Avere una nozione più completa del significato sociale ed economico della condizione di moglie è perciò utile per compensare l'analisi dei suoi inizi con una riflessione sul modo in cui terminava, su chi alla fine prendeva la dote, sul modo in cui la prendeva, e su chi aveva una parte in tutto ciò.

[5] Cfr. i riferimenti *supra*. Per un riassunto più recente cfr. S. CHOJNACKI, *Daughters and Oligarchs: Gender in the Early Renaissance State*, in J.C. BROWN - R.C. DAVIS (edd), *Gender and Society*, cit., pp. 63-88.

Per cominciare, passiamo in rassegna alcuni dati sulla restituzione delle doti a Venezia. Una documentazione incompleta relativa agli anni 1366-1390 fornisce informazioni su 168 casi di restituzione di doti alle vedove di nobili veneziani (anche per Firenze i membri del patriziato sono stati i principali oggetti di studio)[6]. Per il Quattrocento gli atti dei tribunali sono più completi, e ci danno la possibilità di esaminare in questa occasione 139 casi, riguardanti matrimoni di nobili, presentatisi fra il 1466 e il 1477[7]. Per l'inizio del Cinquecento la documentazione è ancora più abbondante; tuttavia, possiamo fare solo riferimenti episodici a questi anni. Gli atti di restituzione, che a Venezia si chiamavano *diiudicatus* o *de giudicato*, sono utili in primo luogo per seguire la continua crescita degli accordi matrimoniali dalla metà del Trecento fino all'inizio del Cinquecento. Fra il 1331 e il 1360, le mogli trasmisero ai propri mariti doti che ammontavano in media a 500 ducati; nel periodo 1361-1390, la media salì a 873 ducati[8], e la spinta verso l'alto continuò per tutto il Quattrocento. Fra le 122 doti di nobildonne restituite fra il 1466 e il 1470 di cui è noto l'ammontare, la media era di 1.230 ducati (quasi un incremento del 50% rispetto al periodo 1361-1390)[9]. E i valori continuarono a salire. In 72 contratti matrimoniali fra famiglie nobili stipulati fra il novembre 1505 e il novembre 1507, la dote media era salita a

[6] Archivio di Stato di Venezia (d'ora in poi ASV), *Cancelleria Inferiore*, b. 114, Marino, S. Tomà, prot. 1366-1391.

[7] ASV, *Giudici del Proprio, De Giudicato*, Regg. 1, 2.

[8] Le date dei pagamenti di dote ai mariti sono fornite dai documenti solo in 142 casi su 168. Si noti che queste date si riferiscono ai pagamenti ai mariti di doti poi restituite fra il 1366 e il 1390 alle vedove o alle persone da esse designate. Le somme pagate in altre unità monetarie sono state convertite in ducati, usando le tavole di conversione presenti in F.C. LANE - R.C. MUELLER, *Money and Banking in Medieval and Renaissance Venice*, I: *Coins and Moneys of Account*, Baltimore 1985, pp. 131, 291.

[9] Solo 122 dei 139 casi di *diiudicatus* del Quattrocento forniscono con precisione l'ammontare totale della dote ASV, *Proprio, De Giudicato*, Regg. 1, 2 e *passim*.

1.732 ducati[10]. Nell'insieme, la media delle doti relative a famiglie nobili crebbe del 350% in 180 anni. È importante notare che queste somme rappresentavano l'ammontare tecnicamente designato come dote, che escludeva i beni personali portati nel matrimonio dalla sposa, e soprattutto, la parte della somma pagata che rimaneva di proprietà del marito. All'inizio del Quattrocento questo dono allo sposo, detto *corredum*, costituiva circa un terzo dell'intera somma pagata. Perciò, l'ammontare che veniva restituito alle vedove era rappresentato di solito dai restanti due terzi[11]. L'inflazione delle doti in Italia è stata molto studiata ed è ben documentata[12]. Ugualmente importante è il fatto che in conseguenza di questo aumento a Venezia i Giudici del Proprio, che avevano giurisdizione in materia dotale, assegnavano alle vedove, nella procedura di restituzione della dote, una quota in costante crescita della ricchezza privata. Al centro di questo saggio sono appunto quella procedura e il ruolo svolto in essa dal governo e dagli interessi privati.

Le norme che regolavano il recupero della dote erano state stabilite negli statuti del 1242, e a parte occasionali ritocchi rimasero invariate per tutto il periodo che stiamo esaminando. Una volta che il matrimonio fosse giunto a termine, se la vedova non aveva già ricevuto indietro la propria dote traendola dal patrimonio del marito, lei stessa o gli esecutori o eredi da lei designati, nel caso fosse deceduta, la reclamavano seguendo una procedura divisa in due fasi: il *vadimonium* era la fase in cui la vedova o i suoi eredi presentavano ai

[10] ASV, *Avogaria di Comun, Contratti di nozze, Misti* (d'ora in poi *Avogaria di Comun, Contratti Misti*), Reg. 140/1, cc. 1r-66v. Questa cifra corregge l'ammontare di 2.000 ducati riportato in S. CHOJNACKI, *Daughters and Oligarchs*, cit., p. 77. Si noti che questo esclude le componenti non dotali degli accordi di matrimonio, come per esempio regali e il *corredum*; cfr. *infra*.

[11] Sull'evoluzione del *corredum*, cfr. S. CHOJNACKI, *From Trousseau to Groomgift in Late Medieval Venice*, in F.H. KITTELL - T.F. MADDEN (edd), *Medieval and Renaissance Venice*, Urbana (in corso di stampa).

[12] Per una breve rassegna cfr. S. CHOJNACKI, *Daughters and Oligarchs*, cit., pp. 77-80 ss.

Giudici del Proprio la documentazione relativa alla dote, mentre con il *diiudicatus* gli stessi giudici ne autorizzavano il pagamento attingendo al patrimonio del marito, e qualora questo fosse stato insufficiente, dai beni delle persone che avevano garantito per la dote[13]. Alla vedova era richiesto di notificare al tribunale la sua intenzione di reclamare la propria dote («dare vadimonium comprobandi») entro un anno e un giorno dalla morte del marito (oppure, ai suoi esecutori o eredi, entro un anno e un giorno dalla sua morte); la richiesta doveva essere documentata entro trenta giorni dalla prima istanza[14]. Una volta terminata l'agitata fase iniziale, la vedova aveva trent'anni per richiedere l'effettiva restituzione della dote, che sarebbe avvenuta per mezzo di un decreto di *diiudicatus* emesso dai Giudici del Proprio. Nel frattempo poteva continuare a vivere a spese del patrimonio del proprio marito. Anche se, una volta ricevuto il *diiudicatus*, non poteva più richiedere un vitalizio, poteva sempre rimanere nella casa del marito «finché non le sarà stata pienamente restituita la dote»[15]. Una correzione statutaria del 1343 aggiungeva un'ulteriore chiarificazione secondo la quale, a meno che il marito non avesse specificamente lasciato in eredità alla propria vedova la «statio», la donna avrebbe dovuto lasciar libera la sua casa entro due mesi se la dote le veniva restituita subito, senza dover passare attraverso la normale procedura legale[16]. Questa disposizione indica che

[13] Le procedure per il recupero della dote si trovano in *Volumen Statutorum, Legum, ac Iurium D. Venetorum*, Venezia 1564, lib. 1, capp. 54-62, cc. 24v-29v. Una breve rassegna degli statuti più importanti in A. BELLAVITIS, *La famiglia «cittadina» veneziana nel XVI secolo: dote e successione. Le leggi e le fonti*, in «Studi Veneziani», NS, XXX, 1995, pp. 55-68.

[14] La documentazione doveva essere presentata alla corte dal *fideiussor* della vedova, che la vedova aveva convinto della validità della sua richiesta. La correzione statutaria del doge Andrea Dandolo del 1343 richiedeva che il verbale (*breviarium*) del fideiussore non potesse più limitarsi ad essere redatto in forma notarile, ma dovesse essere sottoscritto dai Giudici del Proprio; *Volumen Statutorum*, cit., lib. 6, cap. 7, c. 89v.

[15] «Tamen remaneat in domo quoadusque solutionem plenariam reciperit de sua dote»; *Volumen Statutorum*, cit., lib. 1, cap. 60, c. 27v.

[16] *Ibidem*, lib. 6, cap. 17, c. 95v.

alcuni mariti facilitavano alle propri mogli il recupero della dote, permettendo loro di fare a meno dei tribunali.

Il diritto delle vedove a essere mantenute a spese del patrimonio del marito fino a che non avessero chiesto la restituzione della dote dava loro una notevole libertà d'azione. Le conseguenze di ciò erano molto estese, perché la stragrande maggioranza dei matrimoni finiva con la morte del marito. Nella tab. 1 sono divisi in categorie 454 casi di *vadimonium* e *diiudicatus* del XIV-XV secolo riguardanti nobili[17].

Tab. 1. *Sopravvivenza del coniuge al 'vadimonium' o 'diiudicatus'*

Mogli sopravvissute	333	casi	73,3%
Mariti sopravvissuti	49	casi	10,8%
Deceduti entrambi	72	casi	15,9%
Totale	454	casi	100%

Il dato che colpisce di più è rappresentato dal fatto che quasi tre quarti delle richieste furono inoltrate da o per conto di una vedova vivente; le altre furono inoltrate dagli eredi o esecutori di una donna dopo la sua morte. Di fatto, la percentuale delle mogli che sopravvivevano ai propri mariti era probabilmente anche più alta. La tabella mostra che in quasi tre quinti delle richieste di restituzione, riguardanti donne già decedute, anche il marito era già morto. In un numero di casi imprecisato, ma certamente assai grande, la vedova aveva scelto di non richiedere la propria dote, ma di vivere invece nella casa del defunto marito, allevando i figli a spese del patrimonio del coniuge.

Così facendo le donne agivano in conformità con i desideri di molti, se non della maggior parte dei mariti. Come avveniva a Firenze e altrove, anche i veneziani offrivano alle proprie mogli una serie di incentivi perché fossero indotte

[17] Il dato proviene da: ASV, *Cancelleria Inferiore*, b. 114, Marino, prot. 1366-1391; *Proprio, De Giudicato*, Regg. 1, 2; *Proprio, Testimoni*, Reg. 4; *Proprio, Parentele*, Reg. 1; *Proprio, Vadimoni*, Regg. 1, 4, 5, 8, 9. I 454 casi comprendono solo quelle procedure di *vadimonium* o di *diiudicatus* in cui era chiaramente indicato se i coniugi erano vivi o morti.

a non risposarsi[18]. In un testamento del 1420 Niccolò Mudazzo lasciò a sua moglie Elena, oltre alla sua dote di 1.100 ducati, la rendita di 1.000 ducati in titoli del Monte e le spese per vitto e vestiario per il resto della sua vita. Questi lasciti erano senza condizioni. Ma se fosse stata disponibile a rimanere con i figli, «nell'interesse di maggior pace e amore», la donna avrebbe ricevuto dal suo patrimonio altri cinquanta ducati l'anno, due letti e tutti i suoi vestiti[19]. Mudazzo, come i tanti altri uomini che lo imitarono, aggiungeva ai diritti statutari di sua moglie la residenza perpetua nella casa del marito con l'aggiunta di altri vantaggi materiali, purché non si risposasse. Tutto ciò era motivato dalla convinzione dei mariti che la miglior cosa nell'interesse dei figli era che fossero le loro vedove a farli crescere. Ugualmente importante in queste considerazioni era il fatto che i mariti cercavano di indurre le proprie mogli a preservare la dote per usarla per i figli, invece di riprenderla e utilizzarla per un secondo matrimonio, come avveniva a Firenze per un terzo delle donne che rimanevano vedove fra i venti e i trent'anni[20].

È importante notare, tuttavia, che gli statuti veneziani affermavano anche esplicitamente che, pur scegliendo di rimanere nella condizione vedovile, le donne non pregiudicavano il loro diritto alla restituzione della dote[21]. Molti mariti sapevano che le loro vedove avrebbero alla fine richiesto la restituzione, ma chiedevano loro di differirla finché i figli non fossero cresciuti. Bartolomeo Grimani nel 1469 riconobbe a

[18] Cfr. I. CHABOT, *«La sposa in nero»*, cit., pp. 438-440.

[19] «Per plui amor e paxie», ASV, *Notarile, Testamenti*, b. 1255, Zane, protocollo, cc. 184v-186v. Per altri esempi cfr. b. 670, Marino, n. 116; b. 1157, Croci, protocollo 2, c. 14r; b. 1233, Sorio, n. 257; b. 558, Gambaro, n. 86; b. 1149, Benedetto, n. 16; *Cancelleria Inferiore, Miscellanea Testamenti*, b. 27, nn. 2578, 2697.

[20] Sulle vedove che si risposavano a Firenze cfr. C. KLAPISCH-ZUBER, *The «Cruel Mother»*, cit., pp. 120, 125-127. Nel XVII e XVIII secolo a Firenze le vedove venivano scelte come tutrici dei loro figli nel 75,4% dei casi: cfr. G. CALVI, *Diritti e legami*, cit., pp. 490-491.

[21] «Nihil tamen noceat hoc in repromissa viduantis»; *Volumen Statutorum*, cit., lib. 4, cap. 34, c. 76v.

sua moglie la dote di 1.066 ducati e 16 grossi, ma nel contempo la pregò di voler ritardare la richiesta di restituzione («indusiarse a pagar»). Leonardo Priuli nel 1477 fu ancora più preciso, pregando sua moglie di non chiedere la restituzione della dote finché non fossero trascorsi cinque anni dalla sua morte[22]. Il testo della sua richiesta mostra tutta la preoccupazione dei padri e tutta la forza della posizione delle madri:

«Alla mia dilettissima moglie, Maria, lascio tutta la dote di 3.000 ducati che ho ricevuto da lei; tuttavia la prego ['oro'], quando non abbia bisogno di contanti per utilità dei nostri figli, che lasci che la dote venga amministrata per cinque anni insieme al resto del mio patrimonio. Oltre a ciò le lascio i vestiti e gli effetti personali che ebbe da suo padre e quelli che le ho donato io, tutte cose che voglio che possieda liberamente, eccetto i miei gioielli, che voglio rimangano e siano conteggiati nel resto del mio lascito. Parimenti, le lascio le spese di vitto e vestiario finché rimarrà vedova, secondo quanto i miei esecutori riterranno adatto alla sua condizione; e voglio che le sia dato di più se le sue esigenze lo richiedono e il mio patrimonio lo consente. Raccomando alla mia dilettissima moglie il nostro carissimo figlio Zaccaria, e tutti gli altri figli e figlie che ci nasceranno affinché, perduto il padre, come madre e padre insieme si prenda cura di loro»[23].

[22] ASV, *Proprio*, *Testimoni*, Reg. 4, c. 14r (Grimani); *Proprio*, *Vadimoni*, Reg. 8, c. 30r-v (Priuli). Il riferimento al testamento di Leonardo Priuli è relativo alla copia approvata del 24 dicembre 1478, ma in realtà esso fu scritto nel marzo 1477. Cfr. anche la nota seguente.

[23] «Item Marie dilectissime uxori mee integre dimitto dotem suam quam habui, ducatorum triamillia, quamquam uxorem meam oro ut dictam dotem quandocumque non est ei numorum necessitas ad filiorum nostrorum utilitatem in mea comissaria per quinquennium si ei placuerit remanere permittat. Insuper ei dimitto vestimenta et res suas quas habuit a patre suo, et Item quas feci quae omnia eidem libere remanere volo et pro suis haberi. Exceptis omnibus meis iocalibus et zoiis quae in meo residuo remanere et computari volo. Item eidem dimitto viduando vitum et vestitum prout meis commissariis videbitur condictionibus suis convenire; plusque ei dimittere si plus aut necessitas sua exigeret aut facultati mee conveniret. Cui quidam dillectissime uxori meae commendo charissimum filium nostrum Zacariam omnesque alios filios et filias nostras nascituras ut patri amisso et matris et patris loco illorum curari suscipiret». Questo brano del testamento è incluso, in ASV, *Proprio, Vadimoni*, Reg. 8, cc. 30r-30v. Il testo qui citato è tratto da una copia più leggibile, di mano dello stesso Priuli, che porta la data «kalendis martii» 1477, in ASV, *Notarile*, *Testamenti*, b. 1239, Tomei, n. 413.

Nonostante tutti questi incentivi, Maria respinse il lascito di Leonardo. Chiese la restituzione della dote un mese dopo il riconoscimento di validità del testamento, e sposò il vedovo Piero Loredan entro l'anno, senza dubbio utilizzando efficacemente la sua considerevole dote e il corredo al quale avevano contribuito sia il padre che il marito. Da questo punto di vista, il comportamento di Maria corrisponde alla tipologia analizzata da Christiane Klapisch-Zuber della madre crudele, la giovane vedova che viene presto risposata dai suoi parenti (tanto più che doveva essere molto giovane, avendo sposato Leonardo Priuli solo due anni prima che egli redigesse il suo testamento)[24]. Tuttavia il suo secondo matrimonio non comportò l'abbandono di Zaccaria, il figlio avuto dal matrimonio con Priuli; quindici anni dopo il suo secondo matrimonio, Maria contribuì ad avviare la carriera politica di Zaccaria iscrivendolo personalmente alla Barbarella, la lotteria per giovani membri del patriziato, i cui vincitori potevano entrare nel Maggior Consiglio all'età di vent'anni[25].

In realtà, un secondo matrimonio per le vedove come Maria Priuli era eccezionale, dato che per le donne una simile possibilità riguardava meno del 9% di tutti i matrimoni[26]. La maggior parte delle vedove rimaneva nella residenza del marito per molti anni, richiedendo la propria dote soltanto decine di anni dopo il suo pagamento originario. Nel Quat-

[24] Il matrimonio del 1475 di Maria con Leonardo Priuli si trova in Biblioteca Marciana, Venezia, codici italiani, classe 7, 156 (8492), MARCO BARBARO, *Libro di nozze patrizie*, c. 368v; quello del 1479 con il vedovo Piero Loredan alla c. 246r.

[25] ASV, *Avogaria di Comun, Balla d'Oro*, Reg. 164/3, c. 140v. Nel documento fu registrata come Maria Loredan, vedova di Leonardo Priuli. Non ho trovato alcun documento riguardo a figli avuti dal secondo matrimonio. Sulla partecipazione delle madri alla Barbarella, o Balla D'Oro, cfr. S. CHOJNACKI, *Kinship Ties and Young Patricians in Fifteenth-Century Venice*, in «Renaissance Quarterly», 38, 1985, pp. 240-270.

[26] In un gruppo di 859 matrimoni di donne del patriziato celebrati nel Quattrocento solo in 74 casi, l'8,6%, si trattava di vedove risposate, M. BARBARO, *Libro di nozze patrizie*, cit., *passim*. Tutti gli 859 casi si riferiscono a donne che provenivano da, o che entravano a far parte di, sedici famiglie nobili; cfr. S. CHOJNACKI, *Kinship Ties*, cit., p. 245, nota 12.

trocento, in 138 procedure di *vadimonium* in cui è indicata la data del contratto matrimoniale o della ricevuta di pagamento della dote (che in effetti corrispondeva all'inizio vero e proprio del matrimonio), la durata media dell'intervallo fra quella e la procedura di *vadimonium* era di 23,5 anni, e l'intervallo mediano di 21[27]. Ma questa è solo una parte della storia. In realtà erano più numerose le vedove, o i loro eredi, che richiedevano la dote oltre trent'anni dopo il suo pagamento, rispetto a quanti lo facevano dopo dieci anni, o meno, di matrimonio. I dati figurano nella tabella seguente.

Tab. 2. *Intervalli fra dote e 'vadimonium'*

< 1-10 anni	38	casi	27,5%
11-20 anni	25	casi	18,1%
21-30 anni	29	casi	21,0%
31-40 anni	22	casi	15,9%
> 40 anni	24	casi	17,4%
Totale	138	casi	99,9%

Matrimoni brevi e vedove giovani come Maria Priuli erano perciò l'eccezione, dato che rappresentavano solo un po' più di un quarto delle procedure di *vadimonium*. Molte, e probabilmente la maggior parte delle vedove, giovani e vecchie, approfittarono dei diritti conferiti loro dagli statuti e degli incentivi offerti loro dai mariti per rifiutare di risposarsi e continuare a vivere nella residenza del coniuge defunto, e ritardare la richiesta della propria dote per anni o anche decenni. Spesso le richieste legate al *vadimonium* venivano presentate oltre il termine, previsto dagli statuti, di un anno e un giorno dopo la morte del marito; in questi casi, le donne o i loro eredi ricorrevano a una scappatoia prevista dagli statuti che estendeva il termine a trent'anni per «coloro che ignoravano la legge»[28]. Le donne che presentavano

[27] ASV, *Proprio, Vadimoni*, Regg. 1, 4, 5, 8, 9; *Proprio, Testimoni*, Reg. 4; CI 126, Buosi, pergamene. Queste 138 richieste fanno parte di un campione totale di 163 vadimoni studiati per il Quattrocento; per gli altri 25 non è chiaro quale sia la data di inizio del matrimonio.

[28] «Iurabit enim mulier, quandocunque voluerit infra triginta annos. Quod si tale *vadimonium* non dederit infra unum annum, & unum diem, iam ex

più tardi la propria richiesta si prendevano il meglio di entrambe le situazioni: risiedevano nell'abitazione del marito, allevavano i figli a spese del coniuge defunto, e poi, giunte al termine dei doveri di madre, o della vita stessa, prendevano finalmente possesso della propria dote o la trasmettevano ad eredi scelti da loro.

Quando alla fine presentavano la richiesta di restituzione, lo facevano di persona. Nel descrivere la procedura di *vadimonium* lo statuto richiedeva che «la donna ... si presenti davanti al doge e ai giudici o invii un'altra persona al posto suo»[29], e nella maggior parte dei casi le donne optarono per la prima possibilità: nel Quattrocento solo nel 12,4% dei casi riguardanti vedove vive furono dei procuratori a dare inizio al *vadimonium*; in tutti gli altri casi furono le donne stesse a presentarsi in tribunale[30]. Le vedove ricorrevano a vari tipi di documentazione per dimostrare i propri diritti. La prova preferita era rappresentata dal documento redatto dal notaio con il quale il marito riconosceva di aver ricevuto l'intera dote (la *securitatis dotis carta* o *instrumentum dotis*). Su 158 richieste di *vadimonium* in cui è possibile identificare la documentazione presentata, sono ottantacinque (il 53,8%) quelle basate su questo tipo di documenti: una preferenza sostenuta dal Maggior Consiglio, che nel 1449 approvò una norma che richiedeva ai notai di sottoporre copie di tutte le ricevute di pagamento della dote alla cancel-

tunc non poterit dare, vel iurare, nisi iuraverit se nescire usum»; *Volumen Statutorum*, cit., lib. 1, cap. 54, c. 25v. Per esempio Alberto Badoer nel 1477, nell'iniziare la procedura di *vadimonium* per sua madre, documentò la sua dote con un *instrumentum dotis* del 1442; lo scrivano registrò: «Datum infra XXXta annos cum ipse dominus Albertus Badoer quondam domini Danielis uti scriptus in curia pro domina Helena eius matre juravit in anima sua nescivisse legem»; ASV, *Proprio*, *Vadimoni*, Reg. 8, c. 13r.

[29] *Volumen Statutorum*, cit., lib. 1, cap. 54, c. 24v.

[30] Sui 121 casi di *vadimonium*, in cui erano coinvolte donne ancora in vita, furono le stesse vedove a presentare le loro richieste in 106 casi (86,6%). Le altre 15 procedure furono iniziate dai loro procuratori, generalmente membri della famiglia. La tabella che segue mostra il grado di sopravvivenza dei coniugi al momento dell'inizio della procedura di *vadimonium*:

leria, perché le vedove potessero chiedere la restituzione senza «labore magno»[31]. Un altro 22% fu documentato con contratti di matrimonio; sebbene un simile contratto rappresenti l'impegno a effettuare il pagamento di una dote, e non la prova che essa è stata effettivamente pagata, i giudici riconoscevano alle donne il *diiudicatus* sulla base di questi documenti[32]. Nell'11% dei casi furono presentate come prove del pagamento della dote le registrazioni relative presenti nei libri di conti dei mariti, e nel 5% fu utilizzato il riconoscimento fattone dal marito nel proprio testamento, come nel caso di Leonardo Priuli citato prima. Nel rimanente 8% dei casi ci si servì di prove diverse fra loro, come le registrazioni presenti nel libro di conti del padre o del fratello della moglie o del marito, o la deposizione di testimoni.

Nel caso che le donne fossero già morte, le loro richieste di *vadimonium* e le autorizzazioni di *diiudicatus* erano gestite dagli esecutori o dai beneficiari che esse stesse avevano designato nei loro testamenti[33]. Le identità di queste persone ci dicono molto sugli orientamenti delle donne sposate riguardo alla famiglia, e su quanto, o quanto poco, si fossero modificati nel corso del ciclo uxorio. Grosso modo, gli ese-

Moglie sopravvissuta, marito defunto	121	casi	74,2%
Marito sopravvissuto, moglie defunta	6	casi	3,7%
Moglie defunta, marito incerto	14	casi	8,6%
entrambi deceduti	22	casi	13,5%
Totale	163	casi	100%

[31] ASV, *Maggior Consiglio*, Reg. 22, Ursa, cc. 170r-v. Per il Quattrocento solo in 158 delle 163 richieste di *vadimonium* studiate viene indicato chiaramente quale fosse il tipo di documento presentato.

[32] Per esempio, ASV, *Proprio, De Giudicato*, Reg. 1, c. 12r; Reg. 2, cc. 13r, 13v, 18r, ecc. Fra le 105 richieste di *diiudicatus* per le quali venne indicata la documentazione, nel 10,1% dei casi vennero usati dei contratti di matrimonio (queste cifre, relative al *diiudicatus*, non devono essere confuse con quelle relative al *vadimonium* analizzate nel testo).

[33] Nel Quattrocento, 85 procedure di *vadimonium* e *diiudicatus* (il 28,1%) riguardarono le doti di donne decedute, e furono perciò avviate dagli esecutori o dai beneficiari delle donne. Si noti che questo gruppo non comprende i casi di *diiudicatus* del Trecento che fanno parte del totale riportato alla tab. 1.

cutori delle mogli (*commissarii*) davano inizio alla procedura di *vadimonium* o richiedevano il *diiudicatus* quando il matrimonio aveva avuto una durata più breve, e i figli non erano abbastanza grandi per farè da soli le proprie richieste; il contrario si verificava nel caso di matrimoni lunghi o di richieste ritardate; in questi casi erano gli eredi che gestivano la transazione. La differenza è evidente nelle procedure di *vadimonium*, per le quali la durata media del matrimonio – cioè, l'intervallo fra la ricevuta di pagamento della dote o il contratto di matrimonio e il *vadimonium* – era di 24 anni quando la procedura era avviata dagli esecutori, ma era di 38,4 anni quando la richiesta era fatta dagli eredi[34]. Come mostra la tab. 3, la stragrande maggioranza dei beneficiari che agivano in questi casi, poco meno del 90%, erano i figli delle donne[35].

Tab. 3. *Eredi che agivano nei casi di 'vadimonium' e 'diiudicatus'*

Figli	22	45,8%
Figlie	8	16,7%
Figli e figlie	13	27,1%
Fratelli e sorelle		10,4%
Totale	48	100%

Delle disposizioni a beneficio dei figli sono in effetti ciò che ci si può aspettare dal testamento di una madre; gli statuti stessi stabilivano che la proprietà delle donne che morivano intestate doveva essere ripartita fra i figli, un termine che comprendeva anche le figlie sposate[36]. Gli statuti quindi ope-

[34] Il dato deriva da 42 dei 163 casi di *vadimonium* relativi al Quattrocento che furono avviati per conto di donne già decedute. Cfr. *supra* la tab. in nota 30.

[35] I dati delle tabb. 3 e 4 derivano dagli 85 casi di *vadimonium* e *diiudicatus* del Quattrocento in cui le donne erano decedute e i rapporti fra loro e i beneficiari o esecutori che hanno dato l'avvio alla procedura sono certi, ASV, *Proprio, Testimoni*, Reg. 4; *Proprio, Vadimoni*, Regg. 1, 4, 9, 12; *Proprio, Parentele*, Reg. 4; *Proprio, De Giudicato*, Reg. 2.

[36] «Successiones autem mulierum morientium ab intestato eodem modo procedant, ut superius dictum est, ita tamen, quod tam masculis, quam

ravano una distinzione fra i rapporti di proprietà stabiliti con i propri figli dalle madri, basati su legami personali, e quelli stabiliti dai padri, modellati sugli imperativi della patrilinearità maschile; le norme che regolavano la successione per i padri intestati escludevano le figlie sposate, che avevano presumibilmente già ricevuto la loro parte di eredità sotto la forma della dote[37].

Quando le donne nominavano i propri esecutori, comunque, guardavano tanto alle loro famiglie di origine quanto a quelle dei loro mariti, come è mostrato nella tab. 4.

Tab. 4. *Esecutori che agivano nei casi di 'vadimonium' e 'diiudicatus'*

Figli	11	32,4%
Figlie	2	5,9%
Mariti	2	5,9%
Fratelli	13	38,2%
Padri	3	8,8%
Madri	1	2,9%
Generi	1	2,9%
Nuore	1	2,9%
Totale	34	99,9%

La complessità e la varietà delle preferenze per l'una o l'altra famiglia da parte delle giovani donne sposate nello scegliere chi avrebbe amministrato i propri patrimoni sono dimostrate dal fatto che il numero degli esecutori appartenenti alla famiglia di origine è di poco superiore a quello degli esecutori appartenenti alla famiglia del marito: infatti,

foeminis virginibus maritatis, & viduis, omnium mobilium &, immobilium aequaliter successio deferatur»; *Volumen Statutorum*, cit., lib. 4, cap. 28, c. 74v. Per esempi di donne sposate che iniziavano una procedura di *vadimonium* per la propria madre, cfr. ASV, *Proprio, Vadimoni*, Reg. 4, cc. 20r, 15r. Nel secondo caso, Agnesina, moglie di Niccolò Loredan, fece la richiesta per il sesto che le spettava della dote della madre sette mesi dopo che un'analoga richiesta per se stessa era stata fatta da suo fratello, Arsenio Vitturi, ASV, *Proprio, Vadimoni*, Reg. 4, c. 11r.

[37] *Volumen Statutorum*, cit., lib. 4, cap. 25, c. 71v. Le figlie non sposate partecipavano alla successione, come i fratelli non emancipati, per quanto riguardava i beni mobili, ma non per i beni immobili, purché la loro parte le mettesse in grado di disporre di una dote adeguata.

se i mariti o i figli delle donne rappresentavano il 44,2% degli esecutori che fecero richieste di *vadimonium*, i loro genitori o fratelli e sorelle erano il 49,9% (si noti che queste cifre si applicano solo agli esecutori che avviarono la procedura di *vadimonium*, e che la maggior parte dei testatori affidarono i propri testamenti a vari esecutori). Uno degli aspetti più significativi, e in effetti sorprendente, è il fatto che la categoria di esecutori più ampia per le donne è costituita dai loro fratelli, che rappresentano il 38% di tutti gli esecutori; un dato che si avvicina a quello relativo ai figli maschi, che rappresentano il 32%. Di fatto, non deve sorprenderci che una donna indicasse solo membri maschi della propria famiglia di origine per assicurarsi che i suoi beni, che comprendevano la sua dote, ma non si limitavano ad essa, fossero restituiti da suo marito dopo la sua morte; né deve sorprenderci che questi esecutori ottemperassero alle sue volontà, perché, oltre ad essere mossi da sentimenti di lealtà fraterna, si aspettavano anche di ricevere qualche forma di lascito dalla sorella grata. Ciò che è particolarmente degno di nota è il fatto che la fiducia fra le donne sposate e i loro fratelli durasse così a lungo, talvolta anche per decenni. Ne è un esempio il legame fra Zanetta Trevisan e suo fratello Nicolò, che nel 1458 avviò una procedura di *vadimonium* per la dote che Zanetta aveva portato a Tolomeo Donà 34 anni prima, nel 1424[38]. Ugualmente significativo è il fatto che le donne nominavano esecutori i propri mariti abbastanza di rado; i vedovi sono meno del 6% degli esecutori che avviano richieste di *vadimonium*, una percentuale uguale a quella delle figlie delle donne, e un po' più bassa di quella dei loro padri. Questa scarsa rappresentanza di mariti, tuttavia, può essere il risultato dell'abitudine delle

[38] Zanetta aveva nominato Nicolò esecutore testamentario nel suo testamento del 1443, quindici anni prima della richiesta di *vadimonium*, ma 19 anni dopo il suo matrimonio, ASV, *Proprio*, *Testimoni*, Reg. 4, c. 11v. In un altro esempio, Antonio Tron, uno dei 'commissari' nominati nel testamento di sua sorella, la fu Orsa Tron Foscarini, dette inizio alla procedura di *vadimonium* nel 1460 per la dote che era stata pagata al defunto marito di Orsa 32 anni prima, nel 1428, ASV, *Proprio*, *Testimoni*, Reg. 4, c. 34v.

vedove, analizzata prima, di rinunciare alla restituzione della propria dote, e di vivere a spese del patrimonio del marito, per poi lasciare la dote ai propri eredi; in effetti i mariti di queste donne, ormai defunti, non potevano più fungere da esecutori. Ma anche quando i loro mariti erano ancora vivi, aveva un senso che, per assicurarsi la restituzione della dote da parte di quegli stessi mariti o degli amministratori dei loro patrimoni, le donne designassero degli esecutori diversi da loro[39].

Nel dare avvio alle proprie richieste, le donne o i loro esecutori potevano fare affidamento sulle istituzioni della Repubblica che avevano lo specifico compito di proteggere gli interessi economici delle vedove. Secondo gli statuti, il diritto di una vedova alla restituzione della sua dote aveva la precedenza rispetto a tutti gli altri che potevano venire accampati sul patrimonio del marito, anche quelli dei suoi creditori, secondo un principio che fu riaffermato dal Maggior Consiglio nel 1403; e dal patrimonio di un uomo che fosse morto intestato doveva essere detratta, per la restituzione, la dote di sua moglie perfino prima che i figli ricevessero la propria parte di eredità[40]. Gli statuti stabilivano anche che se un marito voleva vendere beni immobili posti a garanzia della dote della moglie, questa poteva chiedergli o di sostituirli con altri di uguale valore, o di versare il ricavato a un ufficio della Repubblica, che li avrebbe investiti per conto della donna[41]. Le sentenze di *diiudicatus* che assegnavano formalmente alle vedove le loro doti mettevano in pratica questi

[39] Per esempi di mogli o di mariti che scelsero come esecutori i rispettivi coniugi, cfr. S. CHOJNACKI, *The Power of Love. Wives and Husbands in Late Medieval Venice*, in M. ERLER - M. KOWALESKI (edd), *Women and Power in the Middle Ages*, Athens 1988, pp. 126-148. Per esempi fiorentini di mariti che scelgono come esecutori le proprie mogli cfr. G. CALVI, *Diritti e legami*, cit.

[40] *Volumen Statutorum*, cit., lib. 1, cap. 34, c. 17v; lib. 4, cap. 24, c. 71v. L'atto del Maggior Consiglio asseriva che «maximus favor adhibetur super vindicationem dotium ipsarum [mulierum]», ASV, *Maggior Consiglio*, reg. 21, Leona, c. 233v.

[41] *Volumen Statutorum*, cit., lib. 3, capp. 28, 29, cc. 49v bis, 49v tris.

principi. La procedura richiedeva che la vedova presentasse una prova dell'ammontare della dote. Gli statuti suggeriscono che il procedimento cominciasse con la richiesta di *vadimonium*, ma nel Quattrocento solo un terzo delle sentenze di *diiudicatus* studiate cita un precedente *vadimonium* per documentare l'ammontare della dote[42]. Le altre si riferiscono, con evidente soddisfazione dei giudici, a contratti di matrimonio, testamenti e registrazioni nei libri di conti dei mariti, e soprattutto a ricevute di pagamento della dote redatte da notai. Perciò evidentemente alcune donne aggirarono la fase del *vadimonium*, procedendo direttamente a richiedere il *diiudicatus*. In ogni caso, dopo che la prova del pagamento della dote era stata presentata, i giudici applicavano a quella somma quattro tipi di detrazione: il valore di qualsiasi proprietà che fosse già stata trasmessa dal marito a sua moglie; quelle parti della dote che lei poteva aver ceduto definitivamente a suo marito, per esempio sotto forma di un lascito; qualsiasi rimborso parziale che le fosse già stato fatto attingendo al patrimonio del marito; e, credo, ogni contributo che la donna potesse aver dato con la sua dote alla formazione di quelle delle sue figlie già sposate[43]. Il resto era della donna, e i giudici la autorizzavano ad appropriarsene – insieme a 12 lire e mezzo «a grossi», pari a poco meno di cinque ducati, «pro sua veste viduali» – detraendolo dai beni, mobili e immobili, di suo marito[44].

[42] ASV, *Proprio, De Giudicato*, Regg. 1, 2. Il numero totale delle sentenze di *diiudicatus* esaminate in questi registri del Quattrocento è 139, e comprende i 122 menzionati prima più altri 17 in cui l'originario ammontare della dote (ma non la somma autorizzata dalla sentenza) non è chiaro o è assente.

[43] Le prime tre deduzioni si trovano in *Volumen Statutorum*, cit., lib. 1, cap. 55, c. 25v. Sul contributo dato dalle madri alla dotazione delle loro figlie, cfr. D.C. QUELLER - T.F. MADDEN, *Father of the Bride. Fathers, Daughters, and Dowries in Late Medieval and Early Renaissance Venice*, in «Renaissance Quarterly», 46, 1993, pp. 685-711; S. CHOJNACKI, *«The Most Serious Duty». Motherhood, Gender, and Patrician Culture in Renaissance Venice*, in M. MIGIEL - J. SCHIESARI (edd), *Refiguring Woman: Perspectives on Gender and the Italian Renaissance*, Ithaca 1991, pp. 133-154.

[44] Sulla normativa relativa alle vesti delle vedove a Firenze, cfr. I. CHABOT, *«La Sposa in nero»*, cit., pp. 433-436.

In molti casi, tuttavia, i giudici, senza dubbio sollecitati dalla vedova o dai suoi esecutori, prendevano provvedimenti rispetto alla possibilità che il patrimonio del marito risultasse insufficiente per la restituzione della dote, una possibilità analizzata da Julius Kirshner[45]. In questi casi, la autorizzavano a far confiscare («intromittere») il resto della somma traendola dal patrimonio di qualcun altro, che all'epoca del pagamento della dote avesse fornito garanzie per la sua restituzione[46]. Questo ci riporta alla questione delle garanzie della dote, l'argomento a cui vorrei dedicare il resto di questo saggio, perché, come la presenza di fratelli e di padri nelle procedure di *vadimonium* e *diiudicatus*, la consuetudine di fornire dei garanti rivela come il sistema dotale rendesse le donne partecipi di una rete di rapporti sociali complessa e in evoluzione, ma anche destinata a durare nel tempo.

I veneziani escogitarono una grande varietà di garanzie dotali, e in ogni caso nessun contratto ne era privo[47]. Nella maggior parte dei casi il marito, se era emancipato, impegnava tutti i sui beni, «mobili e immobili, presenti e futuri», a garanzia della restituzione della dote. Per citare un esempio fra i tanti, nel 1424:

«promete el dito ser Zorzi [Dolfin] de far carta de segurtà de inpromessa a la dita dona Barbarella [Contarini] ... [e] lo dito ser Zorzi Dolphin obliga tuti suo beni mobeli stabeli presenti e futuri»[48].

Il senso del dovere spinse un marito come Nicolò Arimondo a dichiarare, nel 1422: «son debitor a Prospera Arimondo mia consorte»[49]. Ciò avveniva in conformità con la norma

[45] J. KIRSHNER, *Wives' Claims against Insolvent Husbands in Late Medieval Italy*, in J. KIRSHNER - S.F. WEMPLE (edd), *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, Oxford 1985, pp. 256-303.

[46] Ventinove delle 139 sentenze di *diiudicatus* includevano simili assegnazioni di responsabilità secondaria.

[47] L'informazione è ricavata da un'analisi di 83 contratti di matrimonio o ricevute di pagamento della dote redatte da notai fra il 1427 e il 1541.

[48] ASV, *Proprio, Testimoni*, Reg. 4, c. 18r-v (1424).

[49] ASV, *Proprio, Testimoni*, Reg. 4, c. 45r.

statutaria secondo la quale tutte le proprietà del marito erano poste a garanzia della restituzione della dote della moglie dal momento della sua *transductio* nella nuova casa; per rimuovere ogni incertezza in proposito, il Maggior Consiglio riaffermò nel 1413 che il diritto di precedenza della moglie rispetto ad altri creditori si estendeva a tutti i beni mobili e immobili[50]. Normalmente il marito adempiva alla promessa fatta nel contratto di «meter in carta» la dote di sua moglie dopo il suo pagamento, quando ne faceva ricevuta nella *securitatis dotis carta* o nell'*instrumentum dotis* stilati dal notaio, offrendo tutti i suoi beni come garanzia per la restituzione[51].

Molte famiglie di future spose, tuttavia, non erano soddisfatte di questo impegno da parte del futuro genero, e insistevano che venissero fornite garanzie più tangibili della sua capacità di restituire la dote. I mariti spesso aderivano a questa richiesta, e seguivano l'abitudine in uso a Firenze di destinare alla restituzione della dote una certa quantità di titoli del debito pubblico dei vari Monti o altri mezzi di investimento dello stesso tipo[52]. Spesso anzi era parte della dote stessa ad essere investita in titoli del debito pubblico, esplicitamente destinati alla sua restituzione. Secondo questi accordi, il marito di solito, anche se non sempre, avrebbe potuto godere della rendita derivante dall'investimento, ma non aveva il controllo del capitale. Nel 1530 Marcantonio Priuli accettò, nel suo contratto di matrimonio, che il capitale di 2.000 ducati dovesse rimanere sempre «per fondo dotal o pro caucione» della dote di «madona Morosina» sua

[50] ASV, *Maggior Consiglio*, Reg. 21, Leona, c. 233v. La formula statutaria era «omnia bona viri obligata sint mulieri a tempore, quo est transducta», *Volumen Statutorum*, cit., lib. 4, cap. 34, c. 17v.

[51] Così nel 1407 Paolo Orio dette una garanzia in forma notarile a Elisabetta «uxori sue dilecte, de tota illa repromissa que tempore sue desponsationis pro ea sibi dare promissa fuit, que repromissa fuit hucusque in toto libre duecentequinquaginta due denariorum venetorum grossorum [pari a 2.520 ducati]», ASV, *Proprio, Vadimoni*, Reg. 1, c. 2v.

[52] Sulle abitudini dei fiorentini cfr. A. MOLHO, *Marriage Alliance*, cit., pp. 319-324.

moglie[53]. Della enorme dote di 7.600 ducati trasmessi da Maria Morosini a suo marito, 6.000 ducati dovevano essere registrati, intestati a Maria, nel Monte veneziano, la Camera degli Imprestiti[54]. Nel negoziare il matrimonio di sua figlia, Girolamo Dandolo convinse il suo futuro genero ad accettare il fatto che «in qualsiasi momento» la futura moglie gli potesse richiedere d'investire 1.000 ducati nel Monte, in nome della donna, a garanzia della sua dote[55]. Per procedere su terreno sicuro, i padri che contrattavano le condizioni per il matrimonio delle proprie figlie cercavano di garantire che i cambiamenti nel valore di mercato dei titoli non erodessero l'entità della garanzia dotale da essi rappresentata, facendo enunciare precisamente nel contratto il loro controvalore in ducati d'oro, cosicché la dote venisse restituita «danari per danari, monte per monte», come recitava un contratto del 1532. Il governo veneziano emanava regolarmente delle leggi in cui si stabiliva che, quando questi titoli fossero stati rimborsati al momento della restituzione della dote, si dove-

[53] ASV, *Avogaria di Comun, Contratti Misti*, Reg. 142/3, cc. 188r-v. Se il fondo in cui erano investiti i 1.500 ducati fosse stato liquidato, Marcantonio poteva scegliere un fondo del governo alternativo o investire il denaro in una banca; in ogni caso, la somma rimaneva il «fondo dotal» di Morosina.

[54] ASV, *Giudici del Esaminador, Vendizioni*, Reg. 7, cc. 15r-16r (1435). I 6.000 ducati furono designati non come dote, ma come 'dimissoria', o eredità, che sebbene amministrata dal marito, era considerata proprietà della donna al di fuori della dote in senso stretto. La parte della dote designata come *dimissoria* non era soggetta al limite dotale di 1.600 ducati stabilito nel 1420, e un altro atto dello stesso giorno riaffermava il diritto di una moglie alla rendita derivante dalla sua *dimissoria*, ASV, *Senato, Misti*, Reg. 53, cc. 70r-v.

[55] «Sì veramente che xe la dita dona Issabeta per nexun tempo vorà ch'el dito ser Tomado so mario faza scriver ala camera de imprestedi ducati mille de quella moneda, el dito ser Tomado sia tenuto a farli scriver». ASV, *Proprio, Testimoni*, Reg. 4, c. 22r (1453). Dei 1.000 ducati in contanti con cui la madre di Laura Montorio contribuì alla dote della figlia, «si debi investir ducati cinquecento, zoè 500, et metter in qualibet fondo per segurtà della dicta spoxa», ASV, *Avogaria di Comun, Contratti Misti*, Reg. 142/3, c. 173v (1530). Della dote di 1.600 ducati che Girolamo Soranzo doveva ricevere da sua moglie, Marina Tron, «400 se intendano esser per conto de la restitution de la sopradicta dota», ASV, *Avogaria di Comun, Contratti Misti*, Reg. 140/1, c. 9r (1506).

va tener presente non il loro valore di mercato di quel momento, ma il loro valore reale al momento dell'acquisto[56].

I titoli del debito pubblico rappresentavano dunque un tipo di deposito a garanzia delle doti assai allettante, ma a differenza della pratica vigente a Firenze, i veneziani non esitarono a utilizzare anche beni immobili come parte delle doti, o come garanzia della loro restituzione[57]. La designazione d'immobili come garanzia dotale era così comune, che gli statuti davano istruzioni affinché le sentenze di *diiudicatus* dovessero riconoscere alle vedove proprietà fra loro vicine, o almeno le 'più utili', dei beni del marito[58]. Gli statuti richiedevano anche che i mariti che vendevano degli immobili posti a garanzia della restituzione della dote, depositassero presso la Repubblica, «ad nomen mulieris», i diritti di proprietà su qualsiasi bene che avessero acquistato con i proventi di quella vendita; o se la transazione era avvenuta in contanti, il denaro doveva essere depositato presso i procuratori, ugualmente «ad nomen illarum mulierum»[59]. Si trattava di regole che la Repubblica si impegnava a far rispettare. Nel 1398 uno dei parenti di Gasparino Contarini vendette immobili che in parte erano stati posti a garanzia della dote della moglie di Gasparino, Marina, ragion per cui i

[56] Per il contratto del 1532, cfr. ASV, *Avogaria di Comun, Contratti Misti*, Reg. 142/3, c. 234v. La dote di Regina Barbaro nel 1412 comprendeva un valore di 500 ducati di titoli del debito pubblico, «i qual imprestedi se die meter in carta de impromessa al priexio che valerà i dicti imprestedi», ASV, *Proprio, Vadimoni*, Reg. 4, c. 25v. In seguito lo sposo presentò la ricevuta dei 400 ducati di prestiti, equivalenti a 232 ducati d'oro, «ad rationem ducatorum quinquaginta octo auri pro quolibet centenario eorum imprestitorum». Il governo veneziano riaffermava periodicamente il principio. Il Maggior Consiglio aveva approvato una legge a questo scopo nel 1291, e una copia fu inserita nella raccolta di ordinanze dei Giudici del Proprio, che avevano giurisdizione sulla restituzione delle doti, ASV, *Proprio, Vadimoni*, b. 2, cc. 34-35. La restrizione fu ripetuta in un atto del 1505 volto a limitare l'entità delle doti: ASV, *Senato, Terra*, Reg. 15, c. 93v.

[57] Per Firenze cfr. A. MOLHO, *Marriage Alliance*, cit. p. 324.

[58] «Eas possessiones appretientur, quae coniunctae sunt, vel utiliores pro mulieribus»; *Volumen Statutorum*, cit., lib. 1, cap. 61, c. 27v.

[59] *Ibidem*, lib. 3, cap. 28, c. 49v bis.

Giudici di Petizion ordinarono al Contarini o di porre propri beni a garanzia della dote, o di depositare il loro valore in contanti, 1.000 ducati, presso l'ufficio dei grani, «ut modus est», dove avrebbero fruttato interessi. Gasparino doveva eseguire l'ordine entro un mese, «in modo che la detta domina Marina sia garantita rispetto alla sua dote»[60].

Le pressioni esercitate dai giudici sul Contarini riflettono bene la determinazione con la quale le famiglie delle future spose cercavano di garantire che i propri investimenti dotali fossero salvaguardati; l'azione giudiziaria per proteggere la dote di Marina Contarini era stata iniziata da suo padre, Piero Zancani. In un contratto del 1531, Gian Francesco Bondumier convinse il futuro marito di sua figlia ad accettare di versare la quota in contanti della dote di Ludovica, 1.500 ducati, ai Procuratori di San Marco, perché la investissero in «stabeli ... li qual siano obligati alla dota»[61]. Altri mariti posero a garanzia i propri immobili. Nel 1365, Marco Ruzzini «dette e assegnò» a sua moglie due appartamenti, stimati esattamente quanto la sua dote (30 lire di grossi, equivalenti a 300 ducati), nella «domus maior» di uno dei suoi parenti; da quel momento in poi la donna avrebbe avuto «piena facoltà di delegare, avere, tenere, dare, donare, vendere, trasmettere, e possedere [i beni] come tuoi, o farne qualsiasi altra cosa ti piaccia»[62]. Giovanni Querini «dette, assegnò e trasferì» a sua moglie «tutta la casa» in cui egli viveva[63]. Si trattava di proprietà immobiliari destinate alla

[60] «Taliter quod dicta domina Marina erit de dicta sua repromissa bene secura et cauta», ASV, *Cancelleria Inferiore*, b. 70, Darvasio, protocollo «1398», non cartulato, 9 agosto 1398.

[61] ASV, *Avogaria di Comun*, *Contratti Misti*, Reg. 142/3, c. 199v. Il marito di Ludovica era Gianfranco Balbi; in totale la dote fu di 3.000 ducati.

[62] «A modo cum plenissima virtute et potestate intromittendi, habendi, tenendi, dandi, donandi, vendendi, committendi, et proprio possidendi, vel quicquid aliud inde tibi placuerit faciendi». Gli appartamenti erano «insimul coniuncta apud porticum domus maioris ser Francisci Ruçini»; ASV, *Cancelleria Inferiore*, b. 15, Nicolò Benedetto, pergamena del 14 novembre 1365.

[63] «Tota domus a stacio in qua ad presens habitat ipse ser Joannes Querino»; ASV, *Cancelleria Inferiore*, b. 70, Darvasio, fasc. non cartulato, con inizio

residenza, ma i mariti assegnavano alle proprie mogli anche beni immobili in grado di produrre rendita. Jacopo Morosini dette a sua moglie Lucia, «come garanzia per la sua dote», quattro case da affittare poste a Rialto, stimate 500 ducati, e Luca Falier destinò a garanzia della dote di sua moglie Maria, fra le altre cose, cinque case da affittare poste a San Luca[64]. Paolo Contarini assegnò invece a sua moglie 88 «campi» a Camponogara che aveva ricevuto come parte della sua dote[65].

Per soddisfare le richieste, da parte dei loro affini, di garanzie per la restituzione delle doti delle mogli molti mariti accantonavano beni immobili, o titoli del Monte, presso la Camera del frumento della Repubblica. Ma altri mariti che non disponevano di beni in quantità sufficiente dovevano far ricorso a parenti o amici per far fronte alle stesse richieste. Nel 1462 i tre fratelli di Francesco Morosini dovettero porre tutti i propri beni a garanzia della restituzione della dote di sua moglie, apparentemente con scarso entusiasmo: il contratto da loro firmato prevedeva che «in caso ch'el dicto ser Francesco so fradello nel avegnir comprasse stabele over imprestedi per segurtà de la dicta so moier, ipso facto i voleno esser liberi de tal prezaria over segurtà»[66]. In effetti

il 17 giugno 1412; l'atto che conferma la proprietà di sua moglie è datato 30 ottobre 1413. Sul significato di *domus a statio* come palazzo nobiliare cfr. E. CROUZET-PAVAN, *«Sopra le acque salse». Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Age*, 2 voll., Roma 1992, I, pp. 471-526 e *passim*.

[64] Per Jacopo Morosini, ASV, *Cancelleria Inferiore*, b. 70, Darvasio, protocollo «1409», c. 31r (1410). Lucia vide confermato il suo possesso dopo essere stata investita *ad proprium* dai giudici. Per Luca Falier, ASV, *Proprio, Vadimoni*, Reg. 4, c. 11r (1457). Luca assegnò a Maria una locanda (*hostellum*) e una casa adiacente a Mirano. In entrambi i casi, il termine per case da affittare è *domus a sergentibus*, usato a Venezia per descrivere modeste abitazioni, di solito date in affitto dal proprietario. Sul significato del termine cfr. E. CROUZET-PAVAN, *«Sopra le acque salse»*, cit., I, pp. 471-472, nota 13.

[65] ASV, *Avogaria di Comun, Contratti Misti*, Reg. 142/3, cc. 124v-125r (1529).

[66] ASV, *Proprio, Vadimoni*, Reg. 4, c. 54v.

avevano ragione di preoccuparsi, perché in caso di bisogno i garanti erano, di fatto, chiamati ad onorare i propri impegni. Poiché il patrimonio del fratello maggiore era insufficiente, un altro veneziano, Francesco de Mezzo, fu costretto a impegnare tutte le future rendite dei suoi titoli, e tutti i profitti della sua attività mercantile per restituire la dote di sua cognata, di cui era stato co-garante[67].

Non solo i fratelli, ma anche altri parenti fornivano garanzie a restituzione della dote, e il loro coinvolgimento riesce bene a fornire un quadro della rete di parenti che veniva mobilitata quando si dovevano proteggere gli interessi economici delle donne. Un campione di 46 garanti che si unirono ai mariti per garantire doti fra il 1420 e il 1530, anche se piccolo, può dare un'idea di quali fossero le categorie di persone chiamate a garantire[68].

Tab. 5. *Co-garanti delle doti (per grado di parentela con i mariti)*

Padri	15	casi	32,6%
Fratelli	12	casi	26,1%
Madri o nonne	18	casi	39,1%
Non specificato	1	casi	2,2%
Totale	46	casi	100%

Come nel caso del contratto di Francesco Morosini analizzato prima, i fratelli contribuivano attivamente a rendere più consistente la capacità di restituzione della dote da parte di un marito. Tuttavia, per la maggior parte delle famiglie di provenienza delle mogli, il solo impegno da parte di un fratello dello sposo non era sufficiente, e in 9 dei 12 casi che coinvolsero fratelli, furono due, tre, e perfino quattro i fratelli

[67] ASV, *Cancelleria Inferiore*, b. 96, Griffon, protocollo II, c. 25r.

[68] L'informazione deriva da contratti e ricevute di dote. Questi 46 non comprendono i casi in cui i mariti impegnavano i propri beni senza dei co-garanti. Fonti: ASV, *Proprio*, *Testimoni*, Reg. 4; *Proprio*, *Parentele*, Reg. 1; *Proprio*, *Vadimoni*, Regg. 1, 4, 5, 8; CI 62, Buosi; *Avogadori di Comun*, *Contratti Misti*, Regg. 140/1, 142/3.

che posero a garanzia i propri beni[69]. Era più comune, tuttavia, che fosse il padre del futuro sposo ad aggiungersi al figlio nel porre propri beni a garanzia della dote della nuora, o ad assumersi la responsabilità principale della restituzione nel caso che il figlio non fosse emancipato. I padri agirono come garanti in un terzo dei casi, 15 su 46; di fatto il principio era così ben stabilito che la priorità della dote di una nuora era prevista fra le possibili rivendicazioni di diritti sul patrimonio di un uomo anche negli statuti, che stabilivano che se un uomo moriva intestato con la dote della nuora ancora in suo possesso, questa doveva essere consegnata a suo marito prima che il patrimonio fosse diviso fra gli eredi[70]. Alcuni capifamiglia davano le stesse disposizioni nei propri testamenti, assegnando una quota in più dei propri beni ai figli non sposati in modo che potessero dimostrare alle famiglie delle future mogli la stessa garanzia dotale, tratta dal patrimonio del padre, che avevano ricevuto i loro fratelli sposati[71]. Le risorse economiche del padre dello sposo avevano un ruolo di primo piano nel corso delle trattative matrimoniali, e non solo come garanzia dotale di ripiego. Nel 1412 Nicolò Coppo accettò la propria nuora con la sua dote con la formula consueta: «in su i suo beni». Nell'affermare la propria disponibilità a emancipare suo figlio Agostino, come altri padri offriva anche la rassicurante alternativa di ospitare e mantenere la giovane coppia e la sua prole «in fin ch'el ditto so fio vorà star cum lui in chaxa de so pare»[72]. Sebbene l'emancipazione potesse rappresentare

[69] Per un esempio di quattro fratelli che impegnano beni propri cfr., ASV, *Proprio*, *Vadimoni*, Reg. 4, c. 26r. Per esempi di tre, cfr. *Proprio*, *Vadimoni*, Reg. 4, cc. 19r-v, 25r, 32v, 54v, 64v.

[70] Solo i beni mobili potevano essere usati a questo scopo, *Volumen Statutorum*, cit., lib. IV, cap. 24, c. 71v. Gli altri riferimenti si trovano in *ibidem*, lib. I, cap. 56, c. 26v.

[71] Per esempio i testamenti di Ermolao Pisani nel 1469-70 e di Prodocimo Arimondo nel 1473-74: ASV, *Notarile*, *Testamenti*, b. 1238, Tomei, ser. 2, n. 15; b. 1239, Tomei, n. 606.

[72] «Apreso [promette] el dicto miser Nicolò de far carta de manzipaxto al dicto so fio ser Agostin per ogni muodo, apreso promette e si se obliga de farli le spexe de bocha al dicto so fio e so moier e fioli in fin ch'el ditto

per un padre un modo per disconoscere la responsabilità della restituzione della dote di una nuora, come ha sottolineato Thomas Kuehn, le convenzioni vigenti tendevano comunque ad assegnare in questi casi la responsabilità finanziaria al suocero[73]. Perfino dei dogi accettarono di assumersi la loro responsabilità in quanto padri in casi simili: nel 1393 il doge Antonio Venier pose a garanzia della dote della nuora l'intero suo patrimonio[74].

In un ambiente patrilineare come quello del patriziato veneziano non ci si poteva aspettare niente di diverso dal fatto che fossero padri e fratelli a fungere da co-garanti, e infatti ciò avvenne in quasi i tre quinti dei casi esaminati, 27 su 46 (58,7%). Queste figure erano nella posizione di trarre i maggiori benefici dall'ingresso della dote di una cognta o di una nuora nelle risorse collettive della famiglia, e per questo tendevano a incoraggiare i padri delle future spose impegnando i propri beni a garanzia delle loro restituzioni. Per la stessa ragione è degno di nota il fatto che perfino le madri e le nonne dei mariti abbiano garantito la dote con i propri beni in quasi i due quinti dei casi. La frequenza della loro presenza nei contratti fornisce forti prove della lealtà delle donne verso la famiglia e i parenti, nonché dell'importanza delle risorse economiche che potevano impiegare nel dimostrarla. I beni delle donne erano un elemento per garantire le doti anche in modo indiretto. Nel caso appena menziona-

so fio vorà star cum lui in chaxa de so pare»; ASV, *Proprio, Vadimoni*, Reg. 4, cc. 25v-26v. Per un altro esempio di padre che fornisce le spese di vitto e alloggio al figlio e alla nuora cfr. ASV, *Giudici del Esaminador, Vendizioni*, Reg. 7, cc. 155-156r.

[73] T. KUEHN, *Emancipation in Late Medieval Florence*, New Brunswick (NJ) 1982, pp. 143-144.

[74] «Manifestum facimus nos Anthonius Venerio dei gratia dux Veneciarum nostro nomine speciali cum nostris heredibus vobis nobili mulieri peramabili Petronille nurui nostre, quod recepimus vos cum parte suprascripte vestre repromisse ... super omnibus bonis nostris mobilius et immobilibus et sic vos de ipsis assecuramus et securam reddimus», ASV, *Cancelleria Inferiore*, b. 17, Belancini, protocollo IV, non cartulato, atto del 6 febbraio 1392/93. Dieci mesi più tardi, il Doge e suo figlio fecero un simile *manifestum* quando ricevettero il resto della dote; ASV, *Cancelleria Inferiore*, b. 17, atto del 22 dicembre 1393.

to, quando Nicolò Coppo garantì la dote di 1500 ducati ricevuta da suo figlio, si premurò di sottolineare che Agostino possedeva anche, a proprio nome, 1.500 ducati ereditati da sua madre e da sua nonna[75].

Questa eredità ricevuta da parenti defunte fu senza dubbio un fatto rassicurante per i futuri suoceri di Agostino; ma anche donne ancora vive usavano direttamente i propri beni per condurre trattative dotali. Per rendere più consistente la garanzia posta da Domenico Barbaro sui propri beni a restituzione della dote della moglie, la sua nonna materna promise che gli avrebbe lasciato una «chaxa grande da stacio», una corte di case e altri immobili, e sua madre promise che alla sua morte il figlio avrebbe avuto un terzo delle sue proprietà poste a San Paternian, liberamente e senza alcun impedimento. In aggiunta, le due donne trasferirono a Domenico «senza alguna eception», 420 ducati che avevano ottenuto a conclusione di una causa civile contro uno dei propri parenti maschi, e anche 200 ducati in «prestiti»[76]. Infine, le due donne accettavano insieme («chadauna de lor insolidum») di ricevere la dote della sposa di Domenico, ponendo tutti i loro beni a garanzia. Per le ragioni già analizzate, non era insolito che una donna possedesse una quantità di beni immobili sufficiente per soddisfare la famiglia di una potenziale sposa[77]. Ma anche altri tipi di beni di cui le donne potevano disporre potevano servire altrettanto efficacemente come garanzie dotali. In un contratto del 1428, la madre e la nonna dello sposo promisero di lasciargli metà dei loro «prestiti», per un valore di 5.000 ducati[78]. La loro

[75] «Apreso el dicto miser Nicolò confessa e dixe ch'el dito ser Augustin so fio ha da sij de beni de so mare e de so madona ducati mille e zinquezento, zoè mv^{c}»; ASV, *Notarile*, *Vadimoni*, Reg. 4, cc. 25v-26v.

[76] La somma era 42 lire di grossi, «o circha», pari a 420 ducati. La sentenza fu contro Francesco Loredan; la nonna materna si qualificò come Agnesina Loredan, vedova di Barnabò Loredan, ASV, *Notarile*, *Vadimoni*, Reg. 4, cc. 29v-30v.

[77] Altri esempi: ASV, *Notarile*, *Vadimoni*, Reg. 4, cc. 58v-59v.

[78] ASV, *Notarile*, *Vadimoni*, Reg. 5, c. 10v (Piero Bragadin e Maria Contarini).

promessa di cedere al figlio e nipote una somma così ingente era una condizione necessaria (e, in quel caso, sufficiente) per l'offerta della dote. Quanto importante fosse tutto questo, e quanto scrupolosamente le famiglie delle spose cercassero di garantire la restituzione delle doti che si accingevano a pagare è ben mostrato in un contratto del 1462. Maria Davanzago pose due terzi del proprio patrimonio, «sì mobeli come stabeli», a garanzia della dote della sua nuora; per rafforzare la credibilità della garanzia, i mariti delle due figlie, agendo ciascuno anche per conto delle proprie mogli e degli eredi, rinunciarono a qualsiasi donazione la suocera avesse fatto loro, «et che in tuto la donation che madona Maria sora dicta fa a suo fio Marino Davançago se intenda esser la prima obligation» sui suoi beni[79].

I beni di queste donne provenivano dalle loro doti, come alcune affermavano esplicitamente. Cristina Renier nel 1479 pose «tutti i suoi beni, dotali o presenti e futuri» a garanzia della dote della sua nuora, e Gabriella Barbo nel 1528 ugualmente utilizzò per lo stesso scopo «tutti i suoi beni dotali e tutti i beni di qualsiasi genere che avesse o potesse avere, presenti e futuri»[80]. Entrambe le donne possedevano anche beni non dotali, ma la parte di gran lunga più grande di beni su cui esse, come le molte altre garanti, potevano credibilmente garantire le doti ricevute dai loro figli o dai loro nipoti proveniva dalle loro doti[81]. La chiave per capire l'im-

[79] «Miser Lodovico Contarini et miser Baldo Querini, çeneri de madona Maria relicta miser Lorenço Davançago se obliga sì per lor come per so moier over in suo heriedi che [se] per la dicta madona Maria li fosse facto alguna promission over donacion in suo beni sì stabeli come mobeli sora dicti miser Lodovico e miser Baldo die renunciar le dicte donacion, et che in tuto la donation che madona Maria sora dicta fa a suo fio Marin Davançago se intenda esser la prima obligation in pena et soto pena de tuto quelo che mai per algun tempo per algun de i dicti a la dicta madona Maria li podesse esser dimandado»; ASV, *Notarile*, *Vadimoni*, Reg. 5, cc. 4v-5v.

[80] ASV, *Notarile*, *Vadimoni*, Reg. 8, cc. 38v-40v (1479); *Avogaria di Comun*, *Contratti di Nozze*, Reg. 142/3, c. 95v (1528).

[81] Ulteriori esempi di donne che garantiscono con i loro beni le doti di figli e nipoti *ex filio*: ASV, *Proprio*, *Vadimoni*, Reg. 4, cc. 48v, 64v; Reg.

portanza delle donne fra i co-garanti va quindi cercata proprio nella stessa credibilità delle loro garanzie, abbastanza forti da soddisfare le famiglie che impiegavano parti consistenti dei propri patrimoni per pagare le doti delle loro figlie. Il fatto che le famiglie delle spose accettassero la garanzia rappresentata dai beni delle donne della famiglia dello sposo rappresenta la prova più convincente che le donne riuscivano a riprendersi le loro doti, così attentamente garantite.

Le donne come garanti di doti dimostrano l'importanza del ruolo da loro svolto nell'alimentare il sistema dotale che rendeva possibile il matrimonio non solo a loro, ma anche ai loro figli e alle loro figlie. Le doti davano alle donne la solidità economica necessaria per assicurare ai genitori, preoccupati per la generazione successiva di spose, che le somme da loro investite nei matrimoni delle figlie sarebbero in seguito ritornate a disposizione delle stesse quando fossero rimaste vedove. Ciò allargava in effetti il ruolo svolto dalle madri nei matrimoni dei figli. Perché nel momento stesso in cui garantivano le doti delle loro nuore, davano anche un importante contributo alle doti delle loro figlie[82]. I tre generi di Isabetta Corner riconobbero in un documento notarile (*manifestum*) del 1476 che ognuno di loro aveva ricevuto da lei 500 ducati in parziale pagamento della dote della moglie. Dei 6.600 ducati di dote che Laura Bragadin portò a Nicolò Querini nel 1533, 4.500 erano stati forniti da sua madre, compresi titoli del Monte, «mobeli et vestimenti» per la sposa, e case da affittare[83]. Casi simili compaiono continuamente nei documenti, e non è raro incontrare un contratto di matrimonio in cui delle donne contribuiscono in denaro sia alla dote che alla sua garanzia. Nel contratto di Agostino

5, c. 10r; Reg. 8, cc. 42r-43v; *Proprio, Testimoni*, Reg. 4, cc. 17r, 23v-24r, 26r; *Avogaria di Comun, Contratti Misti*, Reg. 140/1, c. 3v; Reg. 142/3, cc. 46r-v, 161v-162r, 173v-174r, 205v-206r.

[82] Su donne che contribuiscono alle doti delle proprie figlie cfr. D.C. QUELLER - T.F. MADDEN, *Father of the Bride*, cit.

[83] Per Isabetta Corner, ASV, *Cancelleria Inferiore*, b. 162, Colonna, protocollo 1457, cc. 4v-5r. Per Laura Bragadin, ASV, *Avogaria di Comun, Contratti di Nozze*, Reg. 142/3, cc. 265v-265r bis.

Coppo menzionato prima, in cui la madre e la nonna gli lasciarono i 1.500 ducati necessari a garantire la dote di sua moglie, alla dote stessa contribuirono 500 ducati in titoli del Monte che furono forniti dalla nonna e dalla zia della sposa. Nel 1477, la madre di Giovanni Dolfin garantì (con un terzo dei suoi beni) la dote che Giovanni ricevette dalla sposa, Maddaluzza Barbaro; parte di quella dote proveniva dal denaro che la madre di Maddaluzza aveva ricevuto a conclusione di una causa vinta contro l'amministrazione dell'eredità del suo defunto marito[84]. Anche questo caso mostra il coinvolgimento delle donne nel ciclo dotale completo, che consisteva nel mettere insieme la dote, pagarla al momento del matrimonio, riaverla indietro alla fine (e che era garantito, in questa come in altre occasioni, dal sistema giudiziario veneziano).

Il sistema dotale era lo strumento della sua stessa espansione e continuità, e in questo era debitore in non piccola misura, in tutte le sue varie fasi, dell'attiva partecipazione delle donne provviste di dote. Era nell'interesse degli uomini conservare dei forti legami con le sorelle sposate, le figlie, le zie, le mogli e le madri anche per decine di anni, cioè continuare ad appartenere alla rete in continua evoluzione dei rapporti sociali di queste donne dotate di mezzi finanziari. Era l'interesse di questi uomini per la ricchezza e la benevolenza delle proprie parenti sposate che rendeva necessarie le garanzie sulle doti, e che sosteneva le istituzioni pubbliche che assicuravano la loro restituzione. Le famiglie possono aver temuto la continua inflazione delle doti, che le costringeva a investire nelle doti delle figlie parti sempre più grandi del patrimonio familiare. Ma il sostegno con il quale, in collaborazione con le strutture istituzionali del governo veneziano, esse consentirono alle proprie donne di riprendersi la dote, alimentava la loro stessa possibilità di trovare nel mercato matrimoniale nuovi spazi per la generazione successiva di figlie e di figli.

[84] Per Agostino Coppo, ASV, *Proprio*, *Vadimoni*, Reg. 4, c. 25v; per Giovanni Dolfin, Reg. 8/1, cc. 42r-43v.

Seconde nozze e identità materna nella Firenze del tardo medioevo

di *Isabelle Chabot*

«La femina ch'a molti si marita, a molti dispiace»[1]: in un'epoca – la seconda metà del Trecento – in cui le condizioni demografiche spingono chi è scampato alle epidemie a seconde o addirittura terze nozze, la sentenza lapidaria di Paolo da Certaldo stigmatizza le vedove che, con troppi matrimoni, moltiplicano ad oltranza i legami familiari. Indubbiamente, questa esuberanza genealogica complica una geometria familiare e successoria che, nell'occidente del tardo medioevo, ha ormai assunto una configurazione spiccatamente lineare. A Firenze in particolare, un sistema complesso di segni, norme e pratiche disegna i contorni di un'identità familiare e sociale centrata sul sangue e sul nome dei padri. Certo, anche qui la parentela è bilaterale – una duplice linea di filiazione, tramite il padre e la madre, unisce i figli ai loro antenati – ma la forte asimmetria del sistema di trasmissione dell'eredità conferisce all'organizzazione familiare un'eccezionale inflessione patrilineare.

Le logiche profonde di un tale sistema di riproduzione esprimono una concezione della parentela che tenta con ogni mezzo di obliterare i legami creati dalle 'madri'. Le donne messe in circolazione tra le case contano soprattutto in quanto 'figlie' e in quanto 'spose', date, prese e spesso ridate in matrimonio. Ma le genealogie dei fiorentini, i loro codici onomastici conservano assai poco la memoria dei legami fa-

[1] PAOLO DA CERTALDO, *Libro di buoni costumi*, a cura di A. SCHIAFFINI, Firenze 1945, p. 137 (rist. in V. BRANCA [ed], *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, Milano 1986, pp. 1-99).

miliari acquisiti con le alleanze matrimoniali[2]. Per altro, la disciplina successoria del lignaggio, che incanala l'eredità nel solo asse della parentela paterna, contribuisce ampiamente a questa amnesia e alla produzione di una potente illusione ottica: quella di un processo di devoluzione dei beni e di riproduzione familiare che non deve nulla all'altra linea di filiazione. Per rendere operante questa sorta di finzione, occorre neutralizzare le ricchezze delle spose, renderle invisibili, ma soprattutto togliere alle madri un importante supporto di identità, la trasmissione patrimoniale, che consentirebbe loro di materializzare a lungo il legame di filiazione e, così facendo, di iscriversi nel tempo e nella memoria delle famiglie. Ora, nella seconda metà del XIV secolo, la sorte riservata alle madri risposate diventa il paradigma di questa maternità negata. Nelle pagine che seguono, mi propongo di indagare il legame materno concentrandomi proprio sulle 'cattive madri' per eccellenza nell'immaginario collettivo dell'epoca, quelle che risposandosi abbandonano e diseredano i figli. In un noto articolo, Christiane Klapisch-Zuber ha smontato le accuse che i fiorentini rivolgono a queste donne svelando le profonde contraddizioni di un sistema di riproduzione che si serve delle donne come genitrici negando loro il ruolo di madre[3]. Mi vorrei porre qui in un'ottica un po' diversa, seppure complementare, concentrandomi sugli effetti giuridici del legame madre-figli: partirò proprio dalle norme statutarie che, tra Tre e Quattro-

[2] C. KLAPISCH-ZUBER, *Les généalogies florentines du XIVe et du XVe siècle*, in *Le modèle familial européen. Normes, déviances, contrôle du pouvoir*, Roma 1986, pp. 101-131 (trad. it. *Le genealogie fiorentine*, in C. KLAPISCH-ZUBER, *La famiglia e le donne a Firenze nel Rinascimento*, Roma - Bari 1988, pp. 27-58); della stessa autrice, *Le nom 'refait'. La transmission du prénom en Toscane à la fin du Moyen-Age*, in «L'homme», XX, 1980, pp. 77-104 (trad. it. *Il nome «rifatto». La trasmissione dei nomi propri nelle famiglie fiorentine*, in C. KLAPISCH-ZUBER, *La famiglia e le donne*, cit., pp. 59-90).

[3] C. KLAPISCH-ZUBER, *La «mère cruelle». Maternité, veuvage et dot dans la Florence des XIVe-XVe siècles*, in «Annales, ESC», 3, 1983, pp. 1097-1109 (trad. it. *La «madre crudele». Maternità, vedovanza e dote nella Firenze dei secoli XIV e XV*, in C. KLAPISCH-ZUBER, *La famiglia e le donne*, cit., pp. 285-303).

cento, organizzano la rottura di questo legame in caso di seconde nozze prima di analizzare alcune strategie di ricomposizione, patrimoniali e affettive, che le donne risposate vi oppongono.

1. *Rotture*

Tra il 1325 ed il 1415, i legislatori fiorentini che formalizzano le regole della successione *ab intestato* si sforzano di semplificare la geometria familiare agendo in modo particolare sul legame madre-figli[4]. Prima di ripercorrere le tappe di questa semplificazione, mi sembra importante enunciare uno dei principi fondamentali che, a Firenze, ispira il sistema di devoluzione dei beni: i legami successori stabiliti da una donna non derivano direttamente da un legame di sangue, ma innanzitutto da un legame sociale – la relazione di alleanza allacciata in occasione del matrimonio – che diventa il principale vettore dei beni femminili. Intanto, per ricevere la sua parte dell'eredità paterna, esclusivamente sotto forma di dotazione, una figlia deve necessariamente convolare a giuste nozze, oppure prendere il velo. Con il matrimonio lo sposo e la sua linea di discendenza acquisiscono dei diritti successori sui beni muliebri: così, la dote di una sposa infeconda (o sopravvissuta ai figli) non ritorna nel suo gruppo di parentela consanguinea, ma è il vedovo che ne eredita la totalità (fig. 1). In caso di seconde nozze, questa distorsione è ancora più evidente perché il legame di sangue che unisce una madre ai figli di primo letto viene radicalmente subor-

[4] Per l'analisi di queste regole negli statuti fiorentini del 1325, 1355, 1409 e 1415 e della riforma del 1620, mi permetto di rimandare al mio *La loi du lignage. Notes sur le système successoral florentin (XIVe-XVe, XVIIe siècles)*, in A. GROPPI (ed), *Femmes, dots et patrimoines* («Clio. Histoire, femmes et sociétés», 7), Toulouse 1998, pp. 51-72; cfr. anche J. KIRSHNER, *Maritus Lucretur Dotem Uxoris Sue Premortue in Late Medieval Florence*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», LXXVII, 1991, 108, pp. 111-155; T. KUEHN, *Some Ambiguities on Female Inheritance Ideology in the Renaissance*, in «Continuity and Change», II, 1987, 1, pp. 11-36 (ora in T. KUEHN, *Law, Family and Women. Toward an Anthropology of Renaissance Italy*, Chicago 1991, pp. 238-257).

dinato al nuovo vincolo coniugale. All'inizio del Quattrocento, i legislatori fiorentini ridefiniscono le regole del gioco in modo tale che, ad ogni matrimonio di una donna, le sue carte successorie siano ridistribuite: divenuto vedovo, l'ultimo marito può conservare i beni della defunta per se stesso e per i propri discendenti.

La conseguenza più immediata di una tale logica è che, a Firenze, i figli – i maschi soltanto (fig. 2) – raccolgono la successione della madre per interposto padre. La selezione degli eredi delle donne avviene, infatti, seguendo le regole della filiazione strettamente patrilineare: soltanto i figli nati dallo 'stesso' padre – ma che deve essere anche l'ultimo marito della defunta – ereditano dalla madre anche se ha generato altri figli in un precedente matrimonio (fig. 3). Tra fratelli «uterini», non vi può essere alcuna divisione patrimoniale poiché, allacciando un nuovo legame coniugale, la loro madre ha definitivamente dirottato i suoi beni dotali verso un'altra linea maschile; non vi può neppure essere alcuna relazione successoria tra di loro perché avere soltanto la madre in comune non crea legami di sangue. È chiaro che le seconde nozze di un uomo non producono in alcun modo questo effetto: tra fratelli nati da uno stesso padre – sono detti «consanguinei» nel lessico giuridico – legami di sangue e legami successori vanno naturalmente di pari passo[5]. Così concepito, un tale sistema di devoluzione disciplina quindi la 'circolazione' dei beni femminili tra i lignaggi e non certo la loro 'ridistribuzione': la dote destinata a seguire la sposa che ne è titolare durante tutta la sua carriera matrimoniale, è letteralmente carpita dall'ultima casa in cui entra con il matrimonio. Ora questa logica successoria, vera e propria chiave di volta del patrilignaggio fiorentino, si va perfezionando nella seconda metà del Trecento prima di trovare la sua forma compiuta nella versione riformata degli

[5] Sulla terminologia giuridica della parentela e sulla nozione di *consanguinitas* come legame di sangue creato soltanto dal padre, cfr. G. POMATA, *Legami di sangue, legami di seme. Consanguineità e agnazione nel diritto romano*, in «Quaderni storici», LXXXVI, 1994, pp. 299-334; si veda anche F. HÉRITIER, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris 1996.

statuti del 1415: alcuni testi particolarmente illuminanti di come la pratica anticipi la norma consentono di seguire questo processo di definizione.

Fino all'inizio del Quattrocento, infatti, la legge successoria fiorentina autorizza lo sposo superstite di un matrimonio senza figli a conservare la totalità dei beni dotali e addirittura un terzo dei beni parafernali della defunta; tuttavia il vedovo perde questo privilegio successorio, di per sé esorbitante e del tutto contrario al diritto romano, in presenza di una discendenza generata dal precedente matrimonio della defunta. Allo stesso modo, il legame successorio tra una donna risposata e i figli di primo letto non viene reciso se essa rimane di nuovo vedova senza aver assicurato la discendenza dell'ultimo marito[6]. Tale è, ad esempio, l'epilogo delle seconde nozze di Lamberto Velluti, celebrate nel 1335 e rimaste sterili, così come racconta il figlio Donato nella sua celebre *Cronica* familiare. Rimasta vedova dopo solo cinque anni di matrimonio, Diana dei Bagnesi ritorna nella sua casa natìa dove però si ammala gravemente e non sopravvive al marito più di un mese. Donato che, secondo la consuetudine, rimanda immediatamente alla matrigna uno dei suoi forzieri con il corredo[7], restituisce i 300 fiorini di dote alla sua unica erede legittima, «una sua figliuola, ch'avea nome Niccolosa, che fu figliuola dell'altro marito, che n'avea assai bisogno»; e con l'aiuto dell'eredità materna la ragazza «si maritò a bell'agio»[8].

[6] J. KIRSHNER, *Maritus Lucretur*, cit., p. 116; J. KIRSHNER, *Materials for a Gilded Cage: Non-Dotal Assets in Florence, 1300-1500*, in D.I. KERTZER - R.P. SALLER (edd), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven - London 1991, pp. 184-207, pp. 191-195 (trad. it. *Gli assi extradotali a Firenze tra il 1300 e il 1500: una gabbia dorata per le donne fiorentine*, in D.I. KERTZER - R.P. SALLER [edd], *La famiglia in Italia dall'antichità al XX secolo*, Firenze 1995, pp. 207-232); I. CHABOT, *La loi du lignage*, cit.

[7] I. CHABOT, *«La sposa in nero». La ritualizzazione del lutto delle vedove fiorentine (secoli XIV-XV)*, in «Quaderni storici», LXXXVI, 1994, pp. 421-462.

[8] «La detta monna Diana fu buona e cara donna e assai amore portò a lui e a noi; e collui e con noi bene si portò, quanto che con noi poco conversasse ... Per la morte del detto Lamberto uscì di casa e tornò a casa il detto Biligiardo [suo fratello]; e io le mandai uno forziere pieno

Fig. 1. *Successione di una donna sposata senza figli*

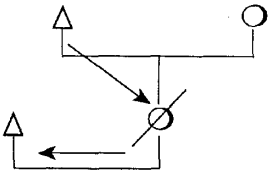


Fig. 2. *Successione di una donna sposata con figli di entrambi i sessi*

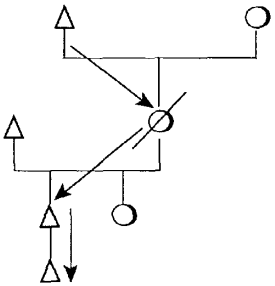


Fig. 3. *Successione di una donna risposata con figli di primo e secondo letto*

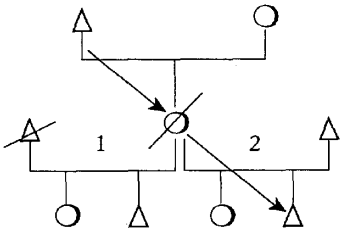


Fig. 4a. *Successione di una donna risposata con figli di primo letto (1325)*

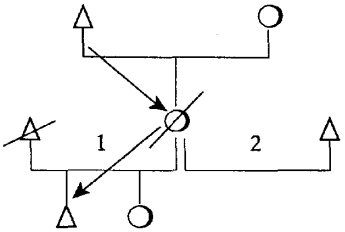
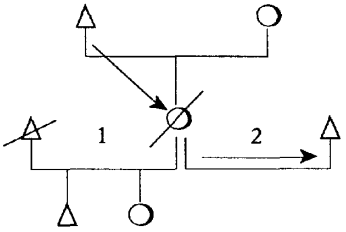


Fig. 4b. *Successione di una donna risposata con figli di primo letto (1415)*



Legenda

△ uomo
○ donna
⟶ dote
1 primo matrimonio
2 secondo matrimonio

I figli di primo letto sono quindi privati dell'eredità della madre soltanto se quest'ultima dà una discendenza al suo secondo marito (fig. 3); ma di fronte ad un patrigno rimasto vedovo senza figli, essi possono riaffermare i loro diritti (fig. 4a). Ora, nella seconda metà del XIV secolo, si comincia ad avvertire chiaramente un'insofferenza nei confronti di questo, seppure tenue, vincolo successorio che continua ad unire una madre risposata e i suoi figli. La ricorrenza degli eventi epidemici dopo la peste nera destabilizza a lungo l'equilibrio demografico delle coppie e delle famiglie ed è probabile che ci si risposi con maggiore frequenza; ma se i fiorentini non esitano a prendere per sposa una donna che ha già avuto uno o addirittura diversi mariti, non sono più disposti ad accettare dei beni di seconda mano. La dote, sì, deve essere 'vergine', o quanto meno sembrare tale: in altri termini, deve essere sprovvista di quella 'memoria successoria' che può ancora consentire il suo riflusso verso i discendenti di una linea alla quale la vedova ha appartenuto precedentemente. Ora, prima che la riforma statutaria del 1415 operi questa specie di 'rigenerazione' dei beni vedovili, i fiorentini ricorrono, con la complicità del loro notaio di fiducia, ad un artificio contrattuale che consente di cancellare definitivamente qualsiasi vincolo successorio preesistente tra la vedova titolare della dote ed i suoi figli. Vediamo come.

Nelle descrizioni di matrimoni che possiamo trarre dai libri di ricordi, le seconde nozze assomigliano assai alle prime: la dote, quasi sempre monetizzata, viene ancora consegnata dal padre o dal fratello della sposa al nuovo marito. Eppure, con la vedovanza le donne acquisiscono una piena capacità patrimoniale che consentirebbe loro di dotarsi personalmente[9]. Ma è molto significativo notare come siano soprat-

di sue robe e cose, lei onorando quanto pote'. Infermò poi incontinente e morì; e ebbe dalla morte sua a quella di Lamberto forse uno mese. Niente di meno io rende' la dote a una sua figliuola, ch'avea nome Niccolosa, che fu figliuola dell'altro marito, che n'avea assai bisogno. La quale poi si maritò a bell'agio», I. DEL LUNGO - G. VOLPI (edd), *La cronica domestica di Donato Velluti*, Firenze 1914, pp. 118-119.

[9] A Venezia, nei contratti di seconde nozze del XVI secolo, di solito, le vedove agiscono in nome proprio, firmano l'atto notarile e, nella maggior

tutto i fiorentini che sposano una vedova con figli ad esigere che essa non agisca a nome proprio nella transazione. Quando, nell'ottobre del 1403, si risposa con Dianora Petriboni, vedova di Domenico Giugni da cui ha avuto due figlie, Iacopo Salviati spiega chiaramente le ragione di questa estromissione: se il suo matrimonio rimanesse sterile, alla morte di Dianora egli sarebbe costretto a restituire alle due fanciulle l'eredità materna (fig. 4a). Evidentemente, questa eventualità gli sembra insopportabile se – come asserisce – «per fuggire io ogni sinistro che mi potesse intervenire, cioè che le sopradette fanciulle non potessono mai domandare niente di legittima o d'altro, confessai la detta dota avere avuta e ricevuta da Matteo suo fratello»[10]. Facendosi consegnare i 1.000 fiorini dal cognato – e ne fa fede la *confessio dotis* rogata dal notaio – Iacopo Salviati è invece sicuro, come qualsiasi primo marito che rimanesse vedovo (fig. 1), di incamerare definitivamente la dote della moglie preceduta. Altri libri di ricordi svelano questa semplice astuzia, impercettibile alla sola lettura dei protocolli notarili, lasciandoci intuire la diffusione di questa pratica in caso di seconde nozze[11]. Già nel 1385, in occasione del suo matrimonio con Caterina degli Alberti, anche Valorino Ciurianni aveva preteso che il suocero, messer Cipriano, figurasse nel contratto come il solo datore della

parte dei casi, trasferiscono beni immobili che sono stati prelevati dal patrimonio del defunto marito per restituire una parte o addirittura la totalità della loro dote (A. BELLAVITIS, *Dot et richesse des femmes à Venise au XVIe siècle*, in A. GROPPI [ed], *Femmes, dots*, cit., pp. 91-100, qui p. 92; A. BELLAVITIS, *Patrimoni e matrimoni a Venezia nel Cinquecento*, in G. CALVI - I. CHABOT [edd], *Le ricchezze delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia, XIII-XIX secc.*, Torino 1998, pp. 149-160).

[10] *Cronica o memoria di Iacopo Salviati dall'anno 1398 al 1411*, in ILDEFONSO DI SAN LUIGI (ed), *Delizie degli eruditi toscani*, Firenze 1784, t. XVIII, pp. 175-361, pp. 212-213.

[11] Addirittura nel settembre del 1418, cioè tre anni dopo l'entrata in vigore della riforma statutaria, Francesco Maccianghini che sposa Niccolosa Rustichi pretende ancora che i 700 fiorini di dote siano consegnati «da persona istranerio» alla famiglia della sposa – nella fattispecie da un notaio che nel contratto funge da presta nome – affinché «se lla Niccholosa si morisse inanzi a detto Francesco, che figliuoli ch'ell'à de' suo primo marito no' gliele potessono adomandare chome reda della madre loro» (Archivio di Stato di Firenze [d'ora in poi ASF], *Carte strozziane*, serie II, 11, c. 13r).

dote di 1.200 fiorini: «e questo usai – egli precisava – di non volere ricevere la dota dalla detta Chaterina perché aveva una fanciulla di Lippo Soldani di chui prima fu donna»[12]. È quindi proprio un artificio contrattuale che, trattando una 'madre' vedova alla stregua di una 'figlia' dotata per la prima volta, consente di abolire le conseguenze patrimoniali di un legame di sangue e, simbolicamente, il legame stesso. È probabile che, all'apertura della successione materna, i figli di primo letto così defraudati potessero adire a vie legali per invalidare simili contratti dotali[13], ma la loro stessa esistenza, nel particolare contesto demografico del dopo peste, svela una preoccupazione nuova dei mariti capace di indurre, di lì a poco, una riforma della legge successoria. Nel 1415, infatti, gli statuti traducono in norma il principio di esclusione successoria che presiede alle manipolazioni contrattuali di cui ho trovato traccia in alcuni libri di ricordi del secondo Trecento.

Eliminando *sic et sempliciter* ogni residuo di concorrenza successoria tra i figli di primo letto di una donna risposata ed il loro patrigno rimasto vedovo senza figli (fig. 4b), i legislatori quattrocenteschi abbattono l'ultimo ostacolo giuridico che impediva l'accorpamento definitivo dei beni muliebri nel patrimonio dell'ultimo marito[14]. Paolo di Castro,

[12] ASF, *Manoscritti*, 77, c. XXVIIr. Cfr. anche I. CHABOT, *Reconstruction d'une famille. Les Ciurianni et leurs Ricordanze (1326-1429)*, in J.-A. CANCELLIERI (ed), *Mélanges en l'honneur de Charles M. de La Roncière*, Aix-en-Provence, in corso di stampa.

[13] Per difendere i loro diritti successori, i figli di primo letto potevano appellarsi ad un editto imperiale del V secolo (*Hac edictali*, Cod. 5.9.6) che molti giuristi erano pronti a contrapporre al diritto statutario: cfr. O. CAVALLAR - J. KIRSHNER, *Medieval Italian Jurisprudence: A Selection of Texts in translation*, in corso di stampa; ringrazio gli autori per avermi dato in lettura il capitolo concernente le seconde nozze.

[14] J. KIRSHNER, *Maritus Lucretur*, cit., p. 134. Questa innovazione non compare nell'edizione a stampa degli statuti del 1415 (*Statuta populi et communis Florentiae publica auctoritate collecta castigata et praeposita anno salutis* MCCCCXV, Fribourg [ma: Firenze], Michael Kluch, 1778-1783, 3 voll., t. 1, pp. 222-223, libro II, rubrica 129: *Qualiter succedat in dote uxoris premortue*). In uno dei cinque manoscritti conservati nell'Archivio di Stato di Firenze, in corrispondenza del passo che disereda i figli di primo letto

uno dei giuristi coinvolti nella nuova stesura degli statuti fiorentini, rivendica l'introduzione di questa innovazione che rispondeva ad un'esigenza assai sentita delle famiglie perché «altrimenti le vedove non trovavano marito quando avevano dei figli di primo letto»[15]. Evidentemente, i fiorentini del Rinascimento erano disposti a sposare una vedova che era madre soltanto se cessava di esistere per i figli nati dalla sua precedente unione.

All'inizio del Quattrocento, l'evoluzione del diritto statutario accentua quindi una rottura che, materialmente e simbolicamente, appare ormai irrimediabile. A Firenze, una giovane vedova destinata a nuove nozze viene immediatamente separata dai figli e altrettanto rapidamente spogliata dalla sua responsabilità giuridica di madre poiché perde la tutela degli orfani; infine, con ogni probabilità li disereda del tutto. Sappiamo che, di solito, gli orfani e in generale le famiglie vittime di un tale sistema ne attribuiscono ciecamente l'intera responsabilità alle vedove stesse[16]. Bartolomeo di Niccolò di Ventura, un aromatario della parrocchia di San Michele Ber-

in favore dei loro fratellastri uterini (... *qui nati ex alio matrimonio, vel matrimoniis excludantur a successione in dote predicta*) una nota a margine precisa proprio che questa norma favorisce anche il patrigno: «Nati ex primo matrimonio excludantur a dote de viro» (ASF, *Archivio della Repubblica, Statuti del Comune di Firenze*, 28, c. 120r). Per altro, nel suo commento alla rubrica 129, il giurista Alessandro Bencivenni si riferisce esplicitamente a questo nuovo privilegio successorio del vedovo («secundo quia est statutum expresse disponuit quod etiam si extant filii prioris matrimonii») spiegando, inoltre, che il capoverso «Maritus lucretur ...» deve essere inteso come uno «statutum generale tolli potuit ius filiorum primi matrimonii» (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ms II, IV 435, cc. 68r-v). Devo questa citazione alla generosità di Julius Kirshner con il quale ho potuto discutere e chiarire questo punto: che trovi qui l'espressione della mia gratitudine.

[15] «... aliter viduae non reperiebant maritum quando habebant liberos ex primo matrimonio», citato da J. KIRSHNER, *Maritus Lucretur*, cit., p. 134, nota 53.

[16] C. KLAPISCH-ZUBER, *La «mère cruelle»*, cit.; I. CHABOT, *«La sposa in nero»*, cit.; I. CHABOT, *Lineage strategies and the control of widows in Renaissance Florence*, in S. CAVALLO - L. WARNER (edd), *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, London 1999, pp. 127-144.

teldi, è senz'alcun dubbio tra quelli che nutrono questo tipo di risentimento perché, nelle disposizioni testamentarie dettate il 9 agosto 1435, s'ingegna di rendere irreversibile la rottura tra i suoi nipoti e la madre «uscita» per risposarsi. Quest'atto molto circostanziato modifica un testamento redatto cinque anni prima[17] perché, essendo nel frattempo morto suo fratello Tento, Bartolomeo ha dovuto accogliere i due giovani nipoti, Gaspare e Tita, inevitabilmente «abbandonati» dalla madre. Il testatore ripercorre gli anni passati spiegando come, dopo aver mandato ad esecuzione la successione e soprattutto rimborsato alla cognata Checca i suoi 357 fiorini di dote, dell'eredità di Tento è rimasto appena di che mantenere uno dei due orfani[18]. Bartolomeo li ha quindi «nutriti e allevati» come i propri figli e, dopo la sua morte, si auspica che la moglie continui ad occuparsi di loro con la stessa sollecitudine; ma se mai ella si risposasse oppure se venisse a scomparire anzitempo, quale sarebbe la loro sorte? Agli esecutori testamentari che, in tal caso, dovrebbero designare un altro curatore, qualunque esso sia, Bartolomeo vieta espressamente di affidare la custodia dei bambini alla loro madre[19].

Bartolomeo, il cui unico figlio è già scomparso, lascia la sua fortuna al nipote Gaspare mentre, quando si sposerà, la nipote Tita riceverà una dote di 500 fiorini che egli ha già provveduto a costituire sul Monte delle fanciulle[20]. Ma sia l'eredità sia la dote sono subordinate ad un potente dispositivo di controllo suscettibile d'impedire il benché minimo riavvicinamento tra i due orfani e la loro madre. In nessun

[17] ASF, *Notarile antecosimiano*, 2546, cc. 283v-287r; per il primo testamento, datato 3 luglio 1430, cfr. cc. 175r-177v.

[18] «Et quod, detracta dicta dote de substantia dicti Tenti et oneribus solutis Communi Florentie et aliis debitis ad quem dictus Tentus tenebatur in hereditate dicti Tenti non restat tantum quod ex ipsa posset aliquo modo alimentari solum unum ex dictis filiis Tenti» (ASF, *Notarile antecosimiano*, 2546, c. 283v).

[19] ASF, *Notarile antecosimiano*, 2546, cc. 285v-286r.

[20] Su questa importante istituzione fiorentina, cfr. A. Molho, *Marriage Alliance in Late Medieval Florence*, Cambridge (Mass.) - London 1994.

caso, e «nonostante gli statuti comunali», Checca oppure i suoi figli di secondo letto potranno rivendicare alcunché sui beni che Bartolomeo trasmette ai nipoti. Inversamente, egli vieta a Gaspare e a Tita di lasciare per via testamentaria anche un solo soldo alla madre e ai fratelli uterini, pena la perdita immediata dell'eredità. Ma Bartolomeo impone anche delle sostituzioni fideicommissarie per impedire qualsiasi riavvicinamento, anche involontario, tra i suoi nipoti e la loro madre. Nell'ipotesi che Tita, rimasta vedova e senza figli, morisse intestata, suo fratello oppure, in mancanza di questi, l'ospedale di Santa Maria Nuova raccoglierebbe la sua successione[21]. Bartolomeo prende in considerazione che anche Gaspare possa morire *sine filiis* e senza aver consegnato le sue ultime volontà ad un notaio: ma se, in tal caso, sua madre o i suoi fratelli uterini potessero pretendere alla sua eredità, egli esige che siano prima dedotti: la dote di Checca, le spese di mantenimento dei due orfani, la dote di Tita, tutte le tasse e tutti i debiti del loro padre; e il testatore conclude, con una mal celata soddisfazione, che assai probabilmente non rimarrà più niente da ereditare[22].

[21] «Cum condictione et pacto in ipsis legatis et relictis ... quod ex predictis vel in predictis quantitatibus seu qualibet vel aliqua earum nullum jus queretur vel queri possit aliquo modo in proprietate, usu vel usufructu domine Checche, olim uxoris dicti Tinti et matris dicte Tite, aut filiis vel filiabus natis vel nascituris ex dicta domina Checcha ex secundo matrimonio ... tam in vita dicte Tite quam etiam post mortem dicte Tite nec etiam in aliquo alio casu aut aliquo tempore, modo vel jure. Et quod etiam dicta Tita, postquam nupta erit, si vidua remaneret vel si vidua decederet, non possit aut valeat aliquo modo vel jure vel in ultima voluntate dare, relinquere vel legare aliquid de predicta quantitate vel aliqua earum ... dicte domine Checche eius matri aut filiis vel filiabus natis vel nascituris ex secundo matrimonio dicte domine Checche. Et ipsam dominam Checcham, matrem dicte Tite, et omnes eius filios predictos natos et nascituros ex secundo matrimonio ... privavit et privat de omni et toto ...» (ASF, *Notarile antecosimiano*, 2546, c. 284r).

[22] «... primo et ante omnia de substantia et hereditate dicti condam Tenti ... detrahatur et excomputetur quantitas florenorum ccclvii auri per ipsum testatorem restituta dicte domine Checche et omnia alimenta prestata per ipsum testatorem usque in presentem diem et prestanda in futuro dictis Guaspari et Tite filiis dicti Tenti, et dos super relicta dicte Tite quare de substantia patris dotari debet et omnibus solutis comuni Florentie et solvendis in futuro per ipsum testatorem pro dicto olim Tento et eius

Come non essere colpiti dalla vendicativa precisione con la quale Bartolomeo anticipa tutti i possibili scenari familiari per impedire irrimediabilmente ai suoi nipoti e alla loro madre di riallacciare dei legami, nella vita come nella morte? Indubbiamente, un tale accanimento esprime bene il profondo rancore di un uomo vittima di un potente sistema normativo e di pratiche sociali che disfano i legami affettivi e successori tra una donna risposata e i suoi figli nati dal primo matrimonio; ma non tradisce anche la consapevolezza della forza irresistibile del legame materno?

2. *Avvicendamenti*

Le fonti di cui disponiamo ci lasciano effettivamente l'impressione di una rottura traumatica e definitiva che ci viene trasmessa dall'eccezionale testamento appena evocato. Di una vedova «uscita» per risposarsi, i libri di famiglia non parlano più se non per ricordare le conseguenze finanziarie e talvolta giudiziarie della sua diserzione. Ma in alcune occasioni familiari come le nascite o i decessi, gli stessi testi lasciano intravvedere spezzoni di relazioni che forse schiudono altri scenari meno cupi. Così, nel settembre del 1383, tre anni dopo aver lasciato la casa dei Ciurianni, Lisa Frescobaldi partecipa ai funerali del giovane figlio, Borgognone, vestita e velata a lutto a spese della famiglia del defunto[23]: un gesto che forse tradisce soltanto un obbligo sociale, se non addirittura rituale, imposto dalla consuetudine ma, indirettamente, potrebbe anche testimoniare la persistenza di una relazione madre-figlio malgrado la loro separazione. Giovanni di Pagolo Morelli, il più noto di quegli orfani «abbandonati dalla madre crudele»[24] evoca altri gesti pacificatori

filiis et heredum et quidquid ab ipso Tento vel eius heredum habere et recepire deberet» (ASF, *Notarile antecosimiano*, 2546, c. 285r-v).

[23] Valorino Ciurianni, il fratellastro di Borgognone, registra nelle sue *Ricordanze* gli undici fiorini spesi «per viij braccia di chupo e ij veli che diedi a monna Lisa sua madre» (ASF, *Manoscritti*, 77, c. XXVIv).

[24] GIOVANNI DI PAGOLO MORELLI, *Ricordi*, a cura di V. BRANCA, Firenze 1969, pp. 203, 495.

compiuti a distanza di venti anni e la cui portata simbolica non ci può sfuggire. Nel 1395 e nel 1397, in occasione della nascita dei figli Matteo e Tommaso, Morello di Pagolo sceglie la madre come madrina e, nel 1398, Giovanni stesso rinnova questo gesto quando nasce Antoniotto, il suo secondogenito[25]. Contrariamente alla pratica fiorentina del comparatico[26], la parentela spirituale interviene quindi per rinsaldare dei legami di sangue un po' allentati dalle seconde nozze di Telda. Giovanni manifesta ancora il suo attaccamento filiale dando il nome della madre alla sua prima fanciulla che nasce nel 1401[27]. Nel testamento redatto nel marzo del 1383, un altro mercante fiorentino, Tolosino di Andrea Tolosini, iscrive la madre Francesca, risposata con Pachinotto Tanagli, nel collegio di tutela che dovrà prendersi cura dei giovani orfani dopo la sua morte; ma in caso di decesso dei figli ed eredi del testatore, Francesca riceverebbe anche un lascito sostanzioso di 200 fiorini: tutti gesti di fiducia e di riconoscenza in cui si legge in filigrana una relazione affettiva tra madre e figlio che evidentemente la separazione fisica non ha impoverito[28].

Nelle famiglie dell'*élite*, rare sono le donne risposate che riescono ad ottenere l'affidamento dei figli, ma è difficile dire se la presenza degli orfani in casa del patrigno sia più frequente negli ambienti popolari dove le implicazioni patrimoniali sono senz'altro meno rilevanti. Molte dichiarazioni al catasto del 1427 lo lascerebbero pensare[29], ma è altrettanto vero che nei ceti umili non sempre giocano le solidarietà familiari, e le seconde nozze di una vedova provocano spesso lo smantellamento della famiglia. Così, i quattro figli di una tale Margherita «non ànno ritengnio veruno, sanza

[25] *Ibidem*, pp. 340, 359, 361.

[26] C. KLAPISCH-ZUBER, *Au péril des commères. L'alliance spirituelle par le femmes à Florence*, in *Femmes, mariages, lignages, XIIe-XIVe. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles 1992, pp. 215-232.

[27] GIOVANNI DI PAGOLO MORELLI, *Ricordi*, cit., pp. 379-380.

[28] ASF, *Notarile antecosimiano*, 205, cc. 97v-99v, 22 marzo 1382/83.

[29] ASF, *Catasto*, 48, c. 114r.

padre, la madre rima[ri]tata e l'uno qua e l'altro là»[30]. Sappiamo, peraltro, che nelle famiglie povere, le seconde nozze della madre sono addirittura una delle principali cause dell'abbandono dei bambini all'ospedale degli Innocenti[31]. I diversi destini dei figli delle due sorelle del pittore Neri di Bicci rivelano come, anche nei ceti artigiani, la custodia degli orfani dipenda dalla capacità della madre di negoziare le condizioni delle sue nuove nozze. Nel maggio del 1460, quando monna Andrea si risposa con un notaio del quartiere, suo figlio Bicci prende la strada del vicino convento del Carmine perché, evidentemente, il patrigno non ha alcuna intenzione di prendersene carico, e neppure lo zio materno sembra disposto a tenerlo in casa sua[32]. Diversamente, Gemma, l'altra sorella di Neri di Bicci che si risposa con un cartolaio il 23 febbraio 1460, «n'andò a marito ... al detto Antonio di Piero ... e menone chon secho Piero suo figliuolo ella Lisa sua schiava». In occasione del giuramento celebrato dieci giorni prima, oltre ad impegnarsi a rispettare alcune condizioni per garantire la dote di Gemma, Antonio di Piero aveva accettato di «ritenere in chasa Piero figliolo di Giovanni di Bendedetto e figliuolo della detta mona Gemma sì veramente ch'el detto Piero vi à del suo»[33].

Un libro di ricordi quattrocentesco ci ha tramandato la copia di un simile accordo siglato in una casa patrizia prima delle nozze, che non solo regola gli aspetti materiali dell'affidamento del bambino in casa del patrigno, ma prende addirittura in considerazione problemi di educazione. Nell'aprile

[30] ASF, *Catasto*, 56, c. 341v.

[31] P. GAVITT, *'Perché non avea che la ghovernasse'. Cultural values, family resources and abandonment in the Florence of Lorenzo de' Medici, 1467-85*, in J. HENDERSON - R. WALL (edd), *Poor Women and Children in the European Past*, London 1994, pp. 65-93, qui pp. 76, 78, 87.

[32] NERI DI BICCI, *Le ricordanze (10 marzo 1453 - 24 aprile 1475)*, a cura di B. SANTI, Pisa 1976, pp. 142, 146.

[33] *Ibidem*, p. 135. Tredici anni dopo, il ragazzo raccoglie l'eredità della madre rimasta vedova senza aver dato una discendenza al secondo marito (*ibidem*, pp. 416-417, 10 settembre 1473).

del 1436, Luca da Panzano combina il matrimonio di Caterina Guicciardini, vedova di Goro Dati, con Schiatta Ridolfi e si porta garante di un «achordo» negoziato dalle parti che, oltre a stabilire l'ammontare e le condizioni di pagamento della dote, definisce anche le modalità del mantenimento di Antonio, uno dei figli di Caterina[34], destinato a seguire la madre nella sua nuova casa. Protagonista attiva del negoziato, di cui si fa anche consegnare una copia, Caterina delega a Luca da Panzano l'arbitraggio dei conflitti domestici che potrebbero nascere da questa convivenza[35].

Quando la separazione tra una vedova e i suoi figli è inevitabile, la parentela materna che, di solito, ha una pesante responsabilità nella decisione delle seconde nozze, assicura spesso un'importante funzione di sostituzione. Nei consigli che prodiga ai suoi discendenti, Giovanni Morelli, che del resto è stato a lungo allevato da nonni materni, suggerisce di sostituire la vedova con suo padre o suo fratello nel collegio di tutela degli orfani pur mettendo in guardia «perché è un dare indizio alla donna si rimariti»[36]. Ma anche senza assumersene la responsabilità giuridica, i nonni o gli zii materni prendono spesso in affidamento gli orfani se la famiglia pa-

[34] Antonio è nato nel gennaio 1424 (ha quindi 12 anni). Non sappiamo quale sia il destino delle sue due sorelle. Per le date di nascita e di morte dei figli di Goro Dati e di Caterina Guicciardini, cfr. C. GARGIOLLI (ed), *Il libro segreto di Gregorio Dati*, Bologna 1869 (rist. anast. Bologna 1968), pp. 102-104.

[35] «E più, fu d'achordo con detto iSchiatta e Lorenzo iSpinelli suo genero e con l'Antonia figliuola di Schiatta Ridolfi e donna del detto Lorenzo iSpinelli, che uno fanciullo che à la Chaterina detta, ch'à nome Antonio, e figliuolo di Goro di Stagio detto, che Schiatta i' terrà in chasa e alimentarallo del vivere e ricietto della chasa come gli altri suoi figliuoli, acietto che, del vestire e chalzare, l'abbi a vestire e chalzare la detta Chaterina. E per qualunque chaso o diferenza venisse, o per esser detto fanciullo non buono, questo rimetta in me, il detto iSchiatta e la detta Chaterina, aconciare e dirazare questo caso del fanciullo chome a me pare e piacie. E a fede della verità, io Lucha ò fatto questo achordo ed òne dato una copia di mia mano alla detta Chaterina in foglio doppio» (ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 94v, 20 aprile 1436).

[36] GIOVANNI DI PAGOLO MORELLI, *Ricordi*, cit., p. 221.

terna non se ne può fare carico[37]. Evidentemente, questa situazione di fiduciosa complicità temuta dal Morelli assicura alla madre risposata di mantenere vivo il legame con i figli e di essere ancora partecipe delle scelte educative. Rarissime sono le fonti che consentono di seguire quest'esperienza di maternità vissuta a distanza e soprattutto la sua evoluzione nel tempo. Ma una singolare cronaca familiare, raccontata di giorno in giorno attraverso le minime spese registrate in una contabilità di tutela, ci lascia intravvedere, per oltre dieci anni, il ruolo che una madre risposata continua a svolgere nella cura e nell'educazione delle figlie.

Il 22 gennaio 1411 Corso di Zanobi dei Ricci inizia la redazione del libro di conti delle eredi di Paliano di Falco Paliani di cui è uno dei tutori[38]. Paliano è morto da tre settimane[39] lasciando la seconda moglie, Gianna di Corrado dei Pazzi, incinta con tre bambine – Niccolosa, Margherita e Caterina – di sette, sei e tre anni; Costanza, infatti, nasce postuma pochi giorni dopo la scomparsa del padre[40]. Dopo il funerale, la vita si riorganizza in questa casa tutta femminile: Gianna partorisce il 4 gennaio 1411 circondata dalla madre vedova, Lisabetta, venuta momentaneamente ad abitare con lei per badare alle altre tre bambine, dalla fedele domestica Niccolosa, dalla balia della neonata e infine da una schiava. Insieme agli altri tutori e esecutori testamentari, Corso dei Ricci s'incarica di sbrigare i numerosi aspetti materiali: bisogna

[37] Gemma, vedova dell'armaiolo Biagio di Buonaccorso, ospita i nipoti perché «la madre loro, cioè la mia figliuola, si rimaritò e rimasono abandonati» (ASF, *Catasto*, 35 [I], c. 747r). Il rigattiere Nanni di Tommaso di Guida si prende cura, da più di dieci anni, dei tre nipoti, figli di una sorella risposata perché: «non ànno persona al mondo che gli tengha e ma[n]dargli via non poso chon mio onore ché chapiterebono male» (ASF, *Catasto*, 35 [II], cc. 1134r-1135r).

[38] ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 366 (1411-1424). Sono conservati anche tre libri di ricordi di Paliano di Falco: ASF, *Carte strozziane*, serie II, 7 (1382-1403); serie IV, 364 (1403-1409); serie IV, 365 (1409-1410).

[39] Il 31 dicembre 1410 (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 366, c. 130v).

[40] Niccolosa è nata il 13 maggio 1403, Margherita il 14 aprile 1404, Caterina il 17 aprile 1407 (ASF, *Carte strozziane*, serie II, 7, c. 124v; ASF,

pagare i medici che hanno curato Paliano, le spese del funerale e l'acquisto della sepoltura; vanno anche avviate le procedure per assumere formalmente la tutela delle orfane, inventariare i beni e mandare ad esecuzione il testamento. Corso gestisce anche le finanze della famiglia: è lui che paga l'affitto e, ogni quindici giorni, consegna a Gianna il denaro necessario all'andamento della casa. La giovane vedova gestisce così un modesto *budget* mensile di tre o quattro fiorini ai quali vanno ad aggiungersi pochi soldi «per le spese minute di casa» quando deve pagare la balia di Costanza, acquistare dei vestiti per le bambine oppure, dopo la morte della sua fedele serva, per far celebrare una messa o distribuire elemosine[41].

Nel giugno del 1411, mentre l'epidemia di peste si fa sempre più minacciosa in città, tutta la famiglia si rifugia a Pisa dove rimane fino all'autunno. Di ritorno a Firenze, Gianna comincia probabilmente a cercare un marito. Nel suo testamento, Paliano la incoraggiava apertamente a non rimanere vedova lasciandole 300 fiorini, cioè la metà del valore della sua dote, «acciò ch'ella possa meglio e più honorevolemente maritare»[42]. Fin dal mese di aprile 1411 questi 900 fiorini consegnati dagli esecutori testamentari sono investiti presso una compagnia di setaioli in attesa di essere trasferiti ad un nuovo sposo. Di fatto, nella primavera del 1412, Gianna si risposa con Berto di Bonifazio Peruzzi e affida le figlie alla

Carte strozziane, serie IV, 364, cc. 20v, 123v); Costanza nasce il 4 gennaio 1411 (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 366, c. 130r).

[41] ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 366, cc. 138v, 139r-140v, 143r, 147r.

[42] «Ancora lascio a monna Gianna mia donna la dota sua [600 fiorini], per adietro per me confessata per mano di ser Guido di messere Tomaso notaio fiorentino, e acciò ch'ella possa meglio e più honorevolemente maritare, le lascio fior. trecento»; il testamento data 31 dicembre 1406 (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 117v). Ho interpretato questo inconsueto atteggiamento paternalistico di alcuni mariti alla luce del particolare sistema di devoluzione dei beni in vigore in città: i fiorentini non vedono alcun inconveniente alle seconde nozze della loro futura vedo- va – e talvolta le incentivano addirittura finanziariamente – quando non hanno discendenti maschi suscettibili di ereditare la dote materna (I. CHABOT, *Lineage strategies and the control of widows*, cit., pp. 142-143).

madre Lisabetta che rimane con le quattro nipotine e le domestiche in casa di Paliano fino alla scadenza del contratto di affitto ma poi, a novembre, ritorna in casa sua al «canto de' Pazzi» con tutta la brigata[43].

Risposata, Gianna non scompare affatto dall'esistenza delle figlie, ma il libro di conti restituisce in modo più intermittente il ritmo delle sue visite al «canto de' Pazzi». Ormai, Corso dei Ricci paga regolarmente la pensione delle bambine alla loro nonna materna[44], ma i frequenti rimborsi che Gianna riceve sono la spia delle cure che continua a prodigare personalmente alle figlie: un fiorino nel settembre 1412, «per dare a monna Giovanna balia della Ghostanza» oppure, a primavera dell'anno successivo, una somma più importante per spese di vestiario e calzature[45]. Gianna comincia anche a pensare al loro avvenire: la primogenita, Niccolosa, ha poco più di dieci anni quando, nel settembre 1413, è promessa a Niccola di Bernardo Guadagni[46]. Il matrimonio non verrà celebrato che cinque anni dopo[47], ma Gianna intraprende immediatamente la costituzione del corredo. Ed è così che, di mese in mese, di anno in anno, gli acquisti di lino, stoffe

[43] Cfr. il pagamento, il 17 novembre 1412, di due fiorini «per fare sghombrare tutte le masserizie grosse e minute dalla casa d'Antonio di Stefano di Piero che lle rede di Paliano di Falcho ànno tenuto a pigione dal detto Antonio per insino a dì primo di novembre 1412, nella casa dove sono tornate al canto de' Pazzi sopra alla loggia la quale tenghono a pigione da monna Lisabetta donna che ffu di Churrado de' Pazi» (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 144r).

[44] A partire dal 30 aprile 1412, Corso consegna, circa ogni quindici giorni, due fiorini «a monna Lisabetta, donna che ffu di Churrado de' Pazi, per spese minute di casa ... la quale tiene in ghoverno quattro figliole che rimasono di Paliano» (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 140v).

[45] ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, cc. 143r, 146v (marzo-aprile 1413).

[46] Il 2 settembre 1413 vengono pagati 32 fiorini «per braccia xiiij° di drappo damaschino di grana conpramo e facemone una roba a la Nicholosa ... perch'è maritata a Nichola di Bernardo Guadagni» (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 148v).

[47] Il 7 gennaio 1418 Niccola Guadagni confessa aver ricevuto i 1.000 fiorini della dote di Niccolosa (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 163r).

e piccoli oggetti testimoniano in modo commovente questa relazione a distanza che una madre risposata riesce a mantenere con la figlia.

Nel novembre 1413, Margherita e Caterina raggiungono la madre nella sua nuova casa: è probabile che la nonna debba essere un po' alleviata da un carico familiare divenuto troppo gravoso e, evidentemente, Berto Peruzzi accoglie di buon grado le due bambine sotto il suo tetto. Gianna ricomincia quindi a ricevere regolarmente la pensione per le figlie e, più occasionalmente, del denaro per il loro guardaroba oppure «per dare alla maestra che 'nsegnia [a] leggiere a la Caterina»[48]. Gianna continua anche a seguire da vicino Niccolosa rimasta con la nonna insieme alla beniamina Costanza: la sua salute è cagionevole e quando si ammala, nel marzo 1416, è lei, con l'aiuto del futuro suocero, a preoccuparsi di procurarle le cure di un buon medico[49]. Gianna è soprattutto molto impegnata nei preparativi del matrimonio di Niccolosa[50]. Nell'inverno del 1417, mentre le nozze sono imminenti[51], Gianna dà il tocco finale alla sua opera acquistando ogni sorta di oggetti preziosi – pettini, bottoni d'argento, un paternostro di corallo, dei guanti di pelle[52] – che completano la *parure* della promessa sposa; e dietro a quel-

[48] Cfr. il pagamento di due fiorini, il 27 novembre 1413, «a monna Gianna, madre delle fanciulle di Paliano di Falcho, che tiene con lei due delle figliuole di Paliano per chomprare pianelle e scharpette per le fanciulle sue» (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 149v); nel gennaio 1414, un fiorino «per spese fa di quello bisogna a due fanciulle delle sue che tiene secho» (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 151v); il 22 aprile 1415, cinque fiorini «per mezza cioppa da donna di panno verde comperò monna Gianna per farne due ghonelle a la Tita e a la Chaterina» (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 154v); un fiorino, il 7 aprile 1416 «disse per dare alla maestra che 'nsegnia [a] leggiere a la Caterina di Paliano» (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 161r).

[49] ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, cc. 157v-158r, 159r.

[50] ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, cc. 148v ss.

[51] Il 7 gennaio 1418 riceve due fiorini «disse per la tessitura di braccia 78 di benducci che fe' fare per dare a la Cosina quando andasse a marito» (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 163r).

[52] ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, cc. 163r-v-164r.

l'arida quanto minuziosa contabilità s'intuiscono le amorevoli premure di una madre che si appresta a maritare la figlia. Ma la felicità di Gianna non dura molto: a metà gennaio 1418, appena quindici giorni dopo le nozze, Niccolosa muore improvvisamente insieme alla nonna Lisabetta[53]. La scomparsa della madre obbliga Gianna a riunire tutte le figlie in casa del marito[54] ed è probabile che questa inconsueta convivenza, imposta dalle circostanze, sia agli occhi del patrigno tanto più accettabile perché destinata ad essere provvisoria. Si capisce, in effetti, che Gianna si affretta a trovare un buon partito alle due figlie maggiori: già nel giugno 1419, Margherita, appena quindicenne, va sposa a Priore di Manetto Banchi[55] e, nel novembre 1421, tocca a Caterina, maritata anch'essa giovanissima, con Andrea di Bindaccio dei Fibindacci[56]. L'interruzione, nel 1422, della registrazione delle spese in uscita ci lascia senza notizie sulle sorti della piccola Costanza, allora undicenne, rimasta sola con la madre in casa del patrigno.

Le vicende di Gianna e delle sue figlie, che questo eccezionale documento ci consente di seguire per oltre un decennio, delineano con maggior nitidezza il profilo di una donna

[53] Cfr. il pagamento di 35 fiorini «per braccia xxvij di panno monachino che Berto di Bonifazio Peruzzi levò per la Tita, la Chaterina e la Tancia, figluole di Paliano, insino a dì xviij di giennaio 1417 ché si vestirono per la morte della Nicholosa loro sirochia e di monna Lisabetta loro avola» (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 167r).

[54] Cfr. il pagamento di 42 fiorini «che Berto di Bonifazio Peruzzi debi avere ... per spese del mangiare e bere di tre figliuole di Paliano per la tornata che fanno in casa con lui, cioè per la Tita e Caterina e Tancia di Paliano di Falcho, da dì primo di novembre 1418 a dì primo di giennaio 1419 che sono mesi vij a fior. sei il mese – fiorini xlij» (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 168v).

[55] Cfr. il pagamento dei 840 fiorini di dote al marito di Margherita il 10 giugno 1419 (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 170r).

[56] Il 26 novembre 1421 vengono pagati due fiorini «per uno fazoletto comprole per la Chaterina di Paliano ... quando n'andò a marito» (ASF, *Carte strozziane*, serie IV, 364, c. 174v). La registrazione dei conti in uscita termina nel 1422 senza che sia segnalato il pagamento della dote; il nome del marito di Caterina ci è noto dalla sua dichiarazione al catasto del 1427 (ASF, *Catasto*, 34, c. 285r).

risposata che continua ad esistere in quanto madre seppure a distanza, ma schiudono anche scenari familiari molto articolati in cui è possibile il ricongiungimento, anche momentaneo, con i figli in casa del secondo marito. Una seconda vedovanza – sempre possibile in un modello matrimoniale che prevede un ampio scarto di età tra i coniugi – può facilitare il riavvicinamento, se non addirittura una vera e propria convivenza tra una donna e tutti i suoi figli. Questa ricomposizione familiare intorno alla madre vedova è molto ben illustrata da un altro libro di ricordi tenuto aperto per oltre cinquant'anni.

3. *Ricomposizioni*

Tra il 1406 e il 1461, le *Ricordanze* di Luca di Matteo da Panzano[57] tracciano i contorni di una lunga esistenza chiaramente articolata intorno a tre poli familiari: innanzitutto, la sua 'casa', quella dei padri che affonda le proprie radice nel castello del Chianti da cui trae il cognome; la parentela della madre, Mattea figlia di Andrea Del Benino, andata sposa a Matteo di messer Luca da Panzano intorno al 1390; infine, la famiglia di Luca di ser Filippo Carnesecchi dove la madre entra in seconde nozze ai primi del Quattrocento. Tra il 1393 e il 1396, Mattea dà alla luce tre figli maschi, Luca, Matteo e Tommaso. Rimasta vedova nel 1399, viene presto risposata e da questa seconda unione assai effimera, nasce un unico figlio, probabilmente postumo, al quale viene dato il nome del padre, Luca. Nel 1402, infatti, Mattea è di nuovo vedova ma non si risposa più e rimane in casa del secondo marito fino alla morte nel 1440[58].

Con la madre – questa «valentissima donna»[59] di cui farà ancora l'elogio quindici anni dopo la sua scomparsa –, Luca

[57] ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9.

[58] Alla morte della madre, Luca da Panzano precisa «era istata in casa di Lucha Charnesechi vedova dal 1402 al 1440, 38 anni» (ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 181v).

[59] ASV, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 181v.

conserva indubbiamente un legame privilegiato. Basti pensare che la redazione del suo libro inizia con il ricordo di un avvenimento decisivo di cui Mattea è l'attiva protagonista: nell'estate del 1406, infatti, è lei ad affidare personalmente la formazione professionale del suo primogenito, allora tredicenne, ai fratelli Bartolomeo e Niccolò Del Benino[60]. Avviato al mestiere di setaiolo come semplice apprendista, Luca lascia la bottega degli zii materni quindici anni dopo, nel gennaio 1421, per iniziare la propria avventura commerciale. Indubbiamente, i fratelli della madre non segnano soltanto la sua carriera di mercante: in occasioni importanti Luca cerca da loro un sostegno che non sembrano offrirgli i da Panzano. Nel marzo del 1427, ad esempio, Niccolò è uno dei due arbitri chiamato a presiedere alla divisione dei beni tra Luca e i suoi due fratelli[61]. Dello zio Bartolomeo, «che fu buono huomo e buono merchatante», Luca tiene a conservare la memoria dando il suo nome al suo ottavo figlio che nasce nell'agosto 1435[62].

La sua stretta vicinanza con la madre[63] fa sì che Luca sia anche molto legato al suo omonimo «fratello di ventre» di cui frequenta assiduamente la casa[64]. S'intuisce la loro complice fratellanza, ma anche il ruolo di guida del fratello maggiore, quando per ben due volte entrambi si recano nel con-

[60] «A dì detto [9 agosto 1406], istando per istanza cho' monna Mattea mia madre e figliuola che ffu d'Andrea Del Benino ne la chasa di Lucha di ser Filippo Charnesecchi, il quale al presente è morto e fu marito di monna Matteo detta, ella mi pose a stare a bottegha chon Bartolomeo e Niccholò d'Andrea Del Benino e con Antonio di Sengna Fei a l'arte e mistiero della seta a salaro» (ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 2r).

[61] ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 99r-v.

[62] ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 90v.

[63] Tra il 1414 e il 1431, Luca è a più riprese procuratore della madre; è lui ad aiutarla nell'amministrazione delle sue proprietà, nella contabilità dei suoi catasti e, all'occorrenza, ad anticipargli il denaro necessario per pagare le tasse (ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, cc. 3v, 42v, 63r, 72v).

[64] La madre del figlio illegittimo che nasce nel 1423 non è altra che «Andrea, donna di Francesco di Chasentino e fante alora di Lucha Carnesecchi mio fratello di ventre» (ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 22r).

vento di Santa Croce per consegnare ad un notaio le loro ultime volontà[65]. Un legame forte, il loro – molto più appariscente nelle *Ricordanze* di quello che unisce Luca ai due fratelli «di sangue» – e che si traduce in significativi segni di affetto e di fiducia[66]. Nel testamento del 1428, il Carnesecchi dona «più lasciti e condizione e fiorini 500»[67] al fratellastro mentre, sei anni dopo, nomina addirittura eredi sostitutivi i figli di Luca da Panzano in caso d'interruzione della sua discendenza diretta, prospettando una possibile (con)fusione patrimoniale del tutto estranea alla logica successoria fiorentina[68]. Entrambi i testamenti del 1434 tradiscono l'affettuosa preoccupazione per la sicurezza materiale della madre se dovesse sopravvivere loro: usufruttuaria dei beni di Luca Carnesecchi, Mattea potrebbe anche contare su «gli alimenti e vestire di lei durante la vita sua», ma addirittura sulla «tornata» nella casa dei da Panzano[69]. Ora è proprio in questa casa, in cui era entrata come sposa cinquant'anni prima, che Mattea muore il 20 maggio 1440: nella notte Luca da Panzano vi raduna quarantasei preti per la veglia funebre e l'indomani mattina organizza i solenni funerali nella chiesa di Santa Maria Maggiore dove la madre voleva essere sepolta, «nel l'avello di Lucha Charnescchi suo hultimo marito»[70]. La morte

[65] ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 45r (7 agosto 1428); c. 85r (6 settembre 1434). Per i testamenti rogati nel 1434, cfr: ASF, *Notarile antecosimiano*, 2546, c. 265r-v (Luca Carnesecchi); cc. 266r-267r (Luca da Panzano).

[66] Nel gennaio del 1461 Luca, allora settantenne, dedica uno dei suoi ultimi ricordi alla morte del fratellastro (ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 220r), mentre non aveva annunciato la scomparsa del fratello Matteo, avvenuta tra il 1440 e il 1449, di cui si ha una notizia indiretta nel suo terzo testamento rogato il 2 luglio 1449 (ASF, *Carte strozziane*, serie II, cc. 143r-144r).

[67] ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 45r.

[68] ASF, *Notarile antecosimiano*, 2546, c. 265r-v.

[69] ASF, *Notarile antecosimiano*, 2546, cc. 266r-267r.

[70] «Richordo chome questo dì monna Mattea mia madre morì ... in chasa mia ne la via del'Anghuillaio ... E non fe' niuno testamento. È vero che lei molte volte disse volere che dopo lei si dessi f. 50 alla Compagnia de' Preti di San Ghallo ché ongn'anno diciessono una volta uno uficio in

di Mattea che abolisce i confini materiali e simbolici tra le due 'case' in cui era successivamente entrata come sposa diventa così paradigmatica della complessità dei legami multipli e della capacità di ricomposizione familiare di una donna risposata; ma anche la sua successione smentisce un modello familiare incentrato esclusivamente sui vincoli patrilineari. Dell'unico testamento di Mattea, dettato nel 1400 sui consigli dei suoi fratelli quando, giovane vedova, si era rifugiata con loro a San Gimignano per fuggire la peste, Luca da Panzano aveva già sentito parlare nel lontano 1407. Quest'atto che – secondo i «dottori» – era stato invalidato dalle seconde nozze della madre[71], sembra tuttavia aver ritrovato la sua legittimità con la morte del secondo marito. Certo, a quell'epoca, Mattea aveva solo tre figli nati dalla sua unione con Matteo da Panzano ma il formulario notarile prevedeva che sia questi sia gli eventuali nascituri fossero istituiti eredi universali[72]. Quarant'anni dopo, Luca Carnesecchi divide pacificamente l'eredità materna con i tre fratellastri Luca, Tommaso e Matteo da Panzano, onorando così lo spirito di comunione familiare che aveva animato la lunga esistenza della madre[73].

Santa Maria Maggiore dove la sepelimo nel'avello di Lucha Charnesecchi suo hultimo marito» (ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 104v).

[71] Il 2 febbraio del 1407 Luca riferisce una conversazione avuta il giorno stesso con la madre, nella quale lei stessa evocava questo testamento «il quale il detto Ghoro [Del Benino] a llei fè fare», e ne riassume il tenore «sechondo ella dicie». Più tardi, forse dopo la morte della madre, ne verifica l'esistenza (cfr. *infra*, nota 72) e aggiunge quest'altro ricordo: «Fu vero detto testamento e perché llei si rimaritò di poi ebbe fatto detto testamento, dissono dottori che non valea nulla ed era cassa come n'andò a marito, e così per gli statuti [è] chiaro» (ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 2v).

[72] Il primo dicembre 1440, pochi mesi dopo la morte di Mattea, Francesco Del Benino rintraccia l'atto nell'archivio familiare e ne dà lettura al cugino Luca da Panzano; insieme concludono che: «detto testamento sie nulla perché di poi tolse altro marito ed ebbene figliuoli che oggi anchora vivono; e avendo detto in sul testamento lasciasse reda i figliuoli o che l'avesse per ughale parte, si dicie valeva perché di poi tolto il nuovo marito rimase vedova» (ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, c. 106r).

[73] ASF, *Carte strozziane*, serie II, 9, cc. 105v-107r.

L'egualitarismo successorio è indubbiamente un tratto distintivo dei testamenti di madri risposate: infatti, sia sotto forma di eredità, sia con lasciti di vario genere, il 78% di queste testatrici gratifica tutti i figli, maschi e femmine, nati da 'tutte' le loro unioni. Un altro dato molto significativo emerge dal campione di atti da me analizzati tra il 1350 ed il 1440: la 'vigilanza' dei mariti, per veder applicate le norme della successione *ab intestato* a loro favorevoli, impedisce alle fiorentine di organizzare la loro successione per via testamentaria; ma le donne 'risposate' rappresentano il 40% delle seppur rare testatrici che non sono vedove[74]; è possibile ipotizzare una loro maggiore capacità di contrattazione con il secondo marito per soddisfare un'esigenza di equità contrastata invece dalle norme statutarie? Un esempio lascia chiaramente intravvedere la determinazione delle donne risposate a ricorrere ad uno strumento derogatorio come il testamento per ridare dei diritti ai figli discriminati dagli statuti e, nel caso specifico, per affermare la superiorità dell'identità materna sul vincolo coniugale. Nel maggio 1419, mentre è in fin di vita, Tommasa ottiene da Nerozzo di ser Niccolò Cocchi – il suo secondo marito da cui non ha avuto figli – il permesso di consegnare ad un notaio le sue ultime volontà, una *licentia testandi* resa necessaria dagli statuti del 1415 che vietano alle donne sposate di testare a discapito del marito e dei figli; ed è proprio ciò che Tommasa intende fare, lasciando all'unico figlio nato dal precedente matrimonio con Giuliano di Riccio i 400 fiorini della sua dote. Al marito che, secondo le nuove regole della successione *ab intestato* entrate in vigore con gli statuti del 1415, avrebbe ereditato integralmente il suo patrimonio, Tommasa concede soltanto di conservarne l'usufrutto vita natural durante[75].

[74] Su un campione di 158 testamenti femminili, la percentuale di donne sposate (14,6%) scende al 9% se si escludono le donne risposate; cfr. I. CHABOT, *«Diritti e risorse patrimoniali»*, in *Storia delle donne italiane*, 4 voll., II: A. GROPPI (ed), *Il lavoro delle donne*, Roma - Bari 1996, pp. 47-70, pp. 63-64, 68-69.

[75] Il 4 maggio 1419 «Neroçus olim Niccholai de Chocchis, ex certa scientia et non per errorem ... set sua propria et spontanea voluntate, dedit et concessit licentiam, parabolam, auctoritatem et liberam facultatem domine

Il testamento non è l'unico mezzo capace di consentire alle madri risposate di attivare delle strategie di compensazione patrimoniale. Alcune donne, ad esempio, riescono ad esercitare un controllo diretto sulla loro dote e a sottrarne almeno una parte al secondo marito. Nel 1427, Ludovico di Giovanni racconta come, dieci anni prima «la madre prese per sue dote quello [che] rimase di beni di detto Giovanni, e non furono abastanza. E di poi, si rimaritò la madre e diede in dota *quasi* c[i]ò che rimase di detto Giovanni». Questa vedova decise quindi di non riversare interamente nel secondo matrimonio i beni assegnati – che comunque non raggiungevano il valore iniziale della sua dote – per costituire una riserva patrimoniale da destinare al figlio. Di fatto, dieci anni dopo, Ludovico può dichiarare al catasto una casa e tre appezzamenti di terra appartenuti al padre, trasferiti alla madre vedova che li trasformò in beni non dotali e ritornati così in suo possesso sotto forma di eredità materna[76].

Lungo tutta la scala sociale, le pratiche di devoluzione patrimoniale delle donne risposate rivelano come, giocando proprio sullo *status* giuridico che distingue i beni parafernali dalla dote[77] e contrattando con il secondo marito un certo

Tommase eius uxori ..., testandi et testamentum et quamlibet aliam ultimam voluntatem condendi et disponendi, legandi et relinquendi etiam iure istitutionis et quolibet alio jure dotes suas et usque in quantitate florenorum auri quadringentorum dotis ipsius dicte domine Tommase per dictum Nerozum olim habitis et confesata dummodo executio disposendorum per dictam dominan Tommasam fieri non possit nisi solum et dumtaxat post mortem dicti Neroçi et post ipsius Neroçi mortem et non ante effectum et executionem habeant; et cum dicta condictione pro eo dictas licentiam, auctoritatem et facultatem concessit eidem ...» (ASF, *Notarile antecosimiano*, 11877, cc. 49r-50v).

[76] «Quando venne la prima distribuzione [prestanze], no' gli fu posto nulla perché la madre prese per sue dote quello rimase di beni di detto Giovanni, e non furono abastanza. E di poi, si rimaritò la madre e diede in dota *quasi* c[i]ò che rimase di detto Giovanni. Avanzò i beni [che] dirò qui da piè [una casa e tre terre poste nel Mugello]. Altro non à al mondo se non debito ... E questo pocho di possessione che detto è, è parte della dota di sua madre che gliele lasc[i]ò» (ASF, *Catasto*, 37, c. 838r-v; il corsivo è mio).

[77] In teoria, le donne sposate non sono limitate nell'amministrazione del loro patrimonio personale poiché i beni provenienti da lasciti o eredità

margine di autonomia patrimoniale, esse riescono a non spogliare del tutto i loro figli di primo letto. La trasmissione dei beni femminili non passa soltanto attraverso il testamento ma può prendere altre vie, ancora tutte da indagare, come la donazione oppure la dotazione delle figlie. Nel febbraio del 1430, Agnola, moglie in seconde nozze di Giovanni di Lorenzo, dichiara al notaio che roga il suo testamento di disporre soltanto della sua dote poiché ha già provveduto a devolvere i suoi beni propri con una *donatio inter vivos* di cui, assai probabilmente, i figli di primo letto sono i beneficiari[78]. Al catasto del 1427, Zanobia racconta invece che quando si è risposata ha dovuto affidare «per l'amor di Dio» a due diversi monasteri le tre figlie nate dal primo matrimonio. Le orfane non possono contare su alcuna eredità paterna, ma Zanobia si preoccupa del loro futuro e spera di dotare almeno una figlia con i propri soldi che ha investito nel debito pubblico[79]. Nelda, che appartiene ad un ambiente più modesto in cui le seconde nozze rientrano nelle strategie di sopravvivenza, cerca comunque di conciliare la sua responsabilità di madre con una scelta di vita che, quasi inevitabilmente, esclude i figli. Per potersi risposare

non sono sottoposti allo stesso regime giuridico della dote. A Firenze, però, questa libertà viene notevolmente limitata da una modifica statutaria che, sempre nel 1415, concede al marito il controllo dei *bona paraphernalia* acquisiti dalla moglie 'durante' la vita matrimoniale (J. KIRSHNER, *Materials for a Gilded Cage*, cit.).

[78] «Asserens se hodie de suis bonis patrimonialibus et aliis bonis omnibus exceptis dotalibus inter vivos disposuisse, suarum rerum et bonorum et jurium dotalium per presentem nuncupativum testamentum quod dicitur sibi scribere in hoc modo fecit, videlicet ...» (ASF, *Notarile antecosimiano*, 2546, c. 133r, 28 febbraio 1430).

[79] Zanobia possiede «fiorini dugiento tre, o circha, i quali conperò già fa più tempo: sono del Monte chumune ..., i quali danari vuole e tiene per maritare una fanciula o più di tre fanciulle rimasono del sopradetto Piero che fu suo marito. Le due fanciule sono ne' munistero di San Donato in Polverosa e [la] terza fanciula è ne' munistero di Santa Maria di Verzaia. Del sopradetto Piero di Michele non rimase nula di suo. I sopradetti munisteri tenghono le fanciule per l'amor di Dio. La sopradetta monna Zanobia è ogi dona di Simone di Piero del Ghuanto. I detti denari della sopradetta monna Zanobia erano suoi propi oltre a la dota» (ASF, *Catasto*, 18 [II], c. 1453r).

rapidamente, mentre gli eredi del defunto marito non le hanno ancora restituito la dote di 70 fiorini (e non sembrano averne i mezzi), questa giovane vedova si è decisa ad intaccare il suo modesto patrimonio personale. Ma il nuovo marito ha dovuto accontentarsi della metà di una casa con le masserizie, valutate 90 fiorini, essendo l'altra metà «riserbata per una sua fanciulla ch'ella à, d'età d'anni dieci, e per uno suo garzone d'anni diciotto che va per lo mondo e non ne sa novella»[80].

Vorrei, per concludere, riesaminare attentamente la serrata contrattazione patrimoniale che precede le seconde nozze di Iacopo Salviati con Dianora Petriboni, nell'ottobre del 1403. Sulla bilancia ci sono – come abbiamo visto[81] – i mille fiorini di dote che il futuro marito non vuol rischiare di dover restituire alle figlie di Dianora, ma anche 200 fiorini, provenienti da un lascito del primo marito, «dei quali essa voleva fare la sua volontà». Ricorda il Salviati:

«E diemmi di dote fior. 1.000 d'oro; e fummi promesso di patto quando si fermò il matrimonio, avvengiaché la carta non ne dica niente, che essa aveva fior. 200 d'oro che erano suoi, statili lasciati per testamento da Domenico sopradetto suo primo marito, dei quali essa voleva fare la sua volontà, ma che la rendita che si traesse de' sopradetti fior. 200 d'oro metterebbe in utile della casa mia»[82].

Costretta a sottostare ad un contratto dotale che prescinde dalla sua identità di madre e di proprietaria, Dianora riesce tuttavia a contrapporre la sua «volontà» di sottrarre almeno il suo patrimonio 'non dotale' al controllo del marito. Il

[80] Il secondo marito dichiara al catasto: «La detta casa m'à data la meza in dota per non divisa e l'altra meza riserbata per una sua fanciulla ch'ella à, d'età d'anni dieci, e per uno suo garzone d'anni diciotto che va per lo mondo e non ne sa novella veruna dove si sta. Anchora mi diè in dota la masserizia di casa [per un valore di 30 fiorini] ... La fanciulla d'anni dieci e nonne sta conesso noi ma esta coi parenti del padre e à nome la Luc[i]a ... La detta Nelda mia donna à a reschuotere la sua dota dai parenti e rede del suo primo marito che fu fiorini settanta» (ASF, *Catasto*, 48, c. 283r).

[81] Cfr. *supra*, nota 10.

[82] *Cronica o memoria di Iacopo Salviati*, cit., pp. 212-213.

Salviati si dovrà quindi accontentare di usufruire degli interessi finché lei stessa non decida di destinare il capitale ad un altro uso. Evidentemente, Dianora vuol poter, in qualsiasi momento, devolvere questi 200 fiorini alle due fanciulle che le sue seconde nozze diseredano. Questa contrattazione privata, affidata ad un 'patto' il cui tenore non risulta nell'atto notarile, interviene quindi per compensare gli effetti dell'artificio contrattuale imposto dal Salviati per appropriarsi definitivamente della dote della moglie: una specie di antidoto, insomma. Ma è proprio adottando queste sottili contromisure che le «madri crudeli» fiorentine riescono a riallacciare i legami, affettivi e patrimoniali, che il diritto e le pratiche sociali hanno disfatto e a ricomporre così un'identità materna da molti negata.

Contratti matrimoniali nel XVIII secolo: un'analisi tra la storia del diritto e quella di 'genere'

di *Gunda Barth-Scalmani*

Quando Wolfgang Amadeus Mozart intraprese insieme alla madre il suo viaggio verso Parigi nell'ottobre del 1777, il padre gli scrisse che il suo amico Johann Baptist von Schidenhofen si sarebbe sposato a breve. Lo sposo era un funzionario proveniente dalla bassa nobiltà della regione; dallo stesso ceto e attività professionale proveniva il padre della sposa. Leopold Mozart commentò a questo proposito: «ma come si siano messi d'accordo sulla dote, non si capisce ancora»[1]. Quando il fidanzamento venne ufficializzato all'inizio del febbraio 1778, il ventiduenne Mozart si espresse a riguardo in una lettera a casa:

«Gli auguro con tutto il cuore di essere felice. Ecco però un altro matrimonio per denaro, nient'altro. Io non vorrei sposarmi così; ... per il signor von Schidenhofen era necessario scegliersi una moglie ricca; i nobili devono sposarsi solo per interesse, non per inclinazione e amore, e con molti secondi fini»[2].

Nella persona del giovane Mozart diviene tangibile il nuovo ideale del matrimonio d'amore, che viene contrapposto al vecchio schema matrimoniale fondato su interessi di ceto e di patrimonio. In questo caso il punto saliente era rappresentato, come del resto chiarifica la parola «dote» (*Heyrathgut*),

Traduzione di Mario Zanucchi

[1] W. MOZART, *Briefe und Aufzeichnungen*, a cura della Fondazione Internazionale Mozarteum, II, Kassel 1962, p. 50, lettera del 13 ottobre 1777.

[2] *Ibidem*, pp. 262 s., lettera al padre da Mannheim del 7 febbraio 1778. Cit. da A. ALBERTINI (ed), *W.A. Mozart: Epistolario*, Torino 1927, p. 132.

dalle contrattazioni patrimoniali, che culminavano in un patto matrimoniale, secondo il lessico dell'epoca definito anche come un accordo o contratto di matrimonio.

La tematica dei contratti matrimoniali riguardo due diversi ambiti disciplinari, la giurisprudenza e la storiografia, che l'hanno affrontata con approcci differenti. La storia del diritto privato e dei beni di famiglia – che interessa secondo una visione recente anche il diritto dei beni tra i coniugi[3] – non ebbe mai un ruolo significativo nell'ambito della ricerca storico-giuridica di lingua tedesca. Questa lacuna fu colmata dagli studi di H. Coing sul diritto privato europeo[4], mentre per l'ambito austriaco meritano di essere menzionate soprattutto le ricerche di W. Brauneder sul diritto dei beni matrimoniali[5]. In ogni caso non può essere taciuta la mancanza di dimestichezza con la storiografia del diritto che spesso caratterizza gli storiografi: sono per lo più la storia dei dogmi e lo sviluppo degli strumenti del diritto ad essere privilegiati – sulla base del tradizionale ambito disciplinare proprio della storiografia –, mentre il raccordo con lo sfondo storico-sociale non diviene quasi mai oggetto di approfondimento[6]. Una storia del diritto che si articoli secondo un approccio nuovo e interdisciplinare non dovrebbe interrogarsi principalmente sulla «storia delle norme e regolamenti giuridici, la cui importanza e irrinunciabilità sono fuori discussione, bensì

[3] W. Brauneder, *Die Entwicklung des Ehegüterrechts in Österreich: ein Beitrag zur Dogmengeschichte und Rechtstatsachenforschung des Spätmittelalters und der Neuzeit*, Salzburg 1973, p. 25.

[4] H. Coing, *Europäisches Privatrecht*, 1, München 1985, e H. Coing (ed), *Handbuch der Quellen und Literatur der Neueren Europäischen Privatrechtsgeschichte*, München 1976 e 1982.

[5] Oltre al saggio già ricordato cfr. anche: W. Brauneder, *Studien II. Entwicklung des Privatrechts*, Frankfurt 1994.

[6] Questo dato diviene evidente ad esempio nelle dissertazioni di storia del diritto, come quella di E. Tressel-Schuk, *Frauen in Frankfurt. Das gesellschaftliche Verständnis der Frau und ihre privatrechtliche Stellung im Normensystem des Frankfurter Partikularrechts von der Spätaufklärung bis zum Bürgerlichen Gesetzbuch* (Europäische Hochschulschriften. Reihe II. Rechtswissenschaft 2045), Frankfurt 1997, una trattazione che rimane interamente nell'ambito della normativa giuridica.

sulla realtà sociale del diritto»[7]. In accordo con questa nuova impostazione, oltre alla categoria della differenza sociale dev'essere considerata anche quella della differenza di 'genere'.

1. *Le premesse e il problema*

Se si escludono alcune eccezioni rappresentate dalle norme matrimoniali dinastiche, i contratti matrimoniali non hanno destato un eccessivo interesse da parte degli storiografi. La ricerca li ricorda insieme a quegli atti che caratterizzano le nozze come «rite de passage»[8], oppure si limita a constatare superficialmente e *sui generis*, come la consuetudine di formalizzare contratti matrimoniali per iscritto conoscesse in Germania, a differenza che in Francia, una diffusione solo parziale[9]. L'assolutezza di cui questo dato gode nel contesto medioevale diventa discutibile se lo si rapporta all'età moderna. Accogliendo la tesi di una complessiva irrilevanza del fenomeno si evade tra l'altro il problema di una tipologia dei contratti matrimoniali a seconda dei diversi strati sociali. A mio avviso, neanche a livello locale disponiamo di un'analisi esatta dei numerosi ordinamenti giuridici sul matrimonio. Il diritto matrimoniale, in altre parole, non è stato oggetto di sufficienti ricerche storiografiche né a livello normativo né rispetto alla sua applicazione pragmatica nell'ambito dei contratti matrimoniali. Le cause di tali lacune sono da far risalire al disinteresse che accomuna giuristi e storiografi circa l'aspetto giuridico delle unioni matrimoniali prima della

[7] U. GERHARD (ed), *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, München 1997, p. 15.

[8] Così ad esempio in R. VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, 1: *Das Haus und seine Menschen*, München 1990, pp. 140 s., con la riproduzione di un contratto contadino del 1700.

[9] H. WUNDER, *«Er ist die Sonn', sie ist der Mond». Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992, p. 83. H. COING, *Europäisches Privatrecht*, cit., p. 241, nota 16, sostiene, invece, con riferimento a JOHANN SAMUEL STRYK, *Usus Modernus*, che i contratti matrimoniali godevano di larga diffusione.

grande codificazione del diritto privato europeo-continentale, ovvero prima dell'*Allgemeines Landrecht* degli Stati prussiani (1794), del *Code Napoleon* (1803) in Francia oppure dell'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* (1811) per i territori sotto la dominazione asburgica.

La tesi precipitosa, secondo la quale la formalizzazione contrattuale dei matrimoni costituiva una pratica inconsueta, può essere per alcuni versi giustificata dalla lacunosa attestazione documentaria delle fonti giuridiche[10]. Solo nel caso della nobiltà infatti i contratti matrimoniali sono ancora conservati negli archivi di famiglia, e costituiscono così un fondo direttamente accessibile[11]. Nel caso dei ceti sociali che godevano giuridicamente del diritto di cittadinanza, per non parlare degli strati della popolazione socialmente inferiori, i contratti matrimoniali sono *de facto* difficilmente documentabili a causa delle differenze di classificazione degli archivi. In questo caso è la loro trasmissione negli atti di lascito o nei protocolli dei consigli cittadini a renderli accessibili. Per l'acquisizione dei contratti matrimoniali della popolazione contadina si può rimandare ai catasti (*Notlbücher*) e ai registri delle imposte, poiché solitamente le unioni implicavano anche passaggi di proprietà. Questo particolare contesto di trasmissione, rappresentato dagli atti di lascito e di trasferimento patrimoniale, costituisce un primo segnale dell'inserimento dei contratti matrimoniali all'interno di strategie con carattere sovragenerazionale, e della necessità di una loro analisi contestuale. La seguente ricerca si rifà al materiale documentario di Salisburgo, capitale e residenza vescovile dell'omonimo principato, che contava alla fine del XVIII

[10] Sul problema delle fonti cfr. H. FEIGL, *Heiratsbriefe und Verlassenschaftsabhandlungen als Quellen zur Alltagsgeschichte*, in O. PICKL - H. FEIGL (edd), *Methoden und Probleme der Alltagsforschung im Zeitalter des Barock* (Veröffentlichungen der Kommission für Wirtschafts-, Sozial- und Stadtgeschichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), Wien 1992, pp. 83-99.

[11] Cfr. a questo proposito i lavori di B. BASTL - M. HILLENBRAND, *Fürstliche Eheverträge. Gottorfer Hausrecht 1544-1773* (Rechtshistorische Reihe, 141), Frankfurt 1996.

secolo circa 16.000 abitanti[12]. Salisburgo era uno di quei piccoli stati, che avevano perso la loro sovranità a seguito della risoluzione imperiale del 1803. Il caso di Salisburgo offre quindi all'osservatore austriaco contemporaneo una cornice storico-giuridica di particolare interesse, in quanto la città, nonostante facesse ancora parte dell'antico Impero, costituiva uno stato sovrano e come tale non procedette ad un'applicazione automatica delle riforme giuridiche promosse dalla monarchia asburgica alla fine del XVIII secolo. La patente matrimoniale[13], ad esempio, attraverso la quale veniva conferita organicità al diritto matrimoniale statale, venne promulgata da Giuseppe II nel 1783, mentre a Salisburgo fino alla fine dell'arcivescovado nel 1803 rimase in vigore il diritto matrimoniale canonico[14].

Il mio intervento si articola intorno a nuclei tematici differenti. Il primo punto ad essere analizzato è costituito dalla diffusione sociale dei contratti matrimoniali nel XVIII secolo; in secondo luogo verrà discusso l'aspetto formale dei contratti ed infine la loro funzione in una prospettiva generazionale. Il filo conduttore è costituito dalla riflessione sullo *status* dei contratti matrimoniali come fonte adeguata per comprendere il rapporto tra i sessi nella prima età moderna.

Dev'essere innanzitutto premesso che l'attuale stato delle ricerche permette di prendere in considerazione soltanto la popolazione delle città. Il carattere consuetudinario dei contratti matrimoniali è comunque da presupporre anche nel

[12] K. KLEIN, *XIV: Bevölkerung und Siedlung*, in H. DOPSCH - H. SPATZENEGGER (edd), *Geschichte Salzburgs. Stand und Land*, II/2, Salzburg 1988, pp. 1341 s.

[13] P. MIKAT, *Ehe*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* (d'ora in poi *HRG*), a cura di A. ERLER - E. KAUFMANN, I, Berlin 1971, coll. 810-833, qui col. 822.

[14] Cfr. B. MAZOHL-WALLNIG (ed), *Die andere Geschichte. Eine Salzburger Frauengeschichte von der ersten Mädchenschule (1695) bis zum Frauenwahlrecht (1918)*, Salzburg 1995, pp. 50 s. Sulla separazione cfr. B. EGGER, *«Bis daß der Tod euch scheidet ...». Die katholische Ehescheidungsvariante der Trennung von Tisch und Bett im Spiegel von Salzburger Ehegerichtsakten 1770-1817*, tesi di laurea, Universität Salzburg, 1994.

caso dei contadini ricchi dell'epoca[15], poiché a Salisburgo – dal punto di vista della legislazione patrimoniale – vigeva il diritto di lascito di un possesso rurale ad un erede unico: un solo figlio ereditava il podere, mentre aveva luogo una tacitazione dei cosiddetti «weichende Kinder»[16].

Da un punto di vista metodologico la mia analisi ricorre a fonti del diritto privato, che permettono di accedere alla dimensione pragmatico-quotidiana. Consapevolmente mi riferisco al periodo precedente l'introduzione dell'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch*, con il quale nel 1811 in Austria venne codificato per la prima volta il diritto privato. Non appena infatti la prassi venne formalizzata in norme giuridiche, la discussione storiografico-giuridica scambiò queste ultime per la realtà e vi ricondusse ciecamente quasi ogni caso, perdendo di vista la loro reale rilevanza nella quotidianità[17]. Questo saggio si considera quindi nondimeno come un contributo alla ricerca storico-giuridica nell'ambito del diritto dei beni matrimoniali[18].

2. *La diffusione sociale della pratica del contratto matrimoniale nel XVIII secolo*

Se si escludono la nobiltà e il ceto rurale, si deve notare come tra i 'cittadini' della popolazione di Salisburgo i contratti matrimoniali fossero abituali. Il termine 'cittadino' è da

[15] Sulla base di ricerche personali ed informazioni fornitemi da archivisti.

[16] Dal verbo «weichen»: «cedere, lasciare il posto a»; con il termine «weichende Kinder» sono qui intesi i figli che rinunciavano alla propria parte di eredità a favore dell'erede unico. Cfr. W. BRAUNEDER, *Entwicklung des bäuerlichen Erbrechts am Beispiel Österreichs*, in W. BRAUNEDER, *Studien II*, cit., qui pp. 357-376.

[17] Cfr. ad esempio il fondamentale studio sul rapporto tra teoria e prassi della legislazione di J. SCHLUMBOHM, *Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?*, in «Geschichte und Gesellschaft», XXIII, 1997, pp. 647-663.

[18] W. BRAUNEDER, *Rechtstatsachen des ehelichen Vermögensrechts im Bezirksgerichtssprengel, Mödling*, in W. BRAUNEDER, *Studien II*, cit., pp. 141-158, qui p. 142.

intendersi nell'accezione dell'antico sistema corporativo, per cui era da considerarsi un 'cittadino' solamente chi fosse in possesso di una professione borghese, ovvero appartenesse al ceto mercantile oppure a quello artigiano[19]. Contratti matrimoniali venivano sottoscritti nei casi di proprietà di qualche rilevanza e di corrispondenti diritti patrimoniali. D'altro lato, nel contesto di una città del tardo XVIII secolo la dimensione giuridica dell'appellativo di 'cittadino' non rispecchiava solamente una distinzione di ceto: la 'cittadinanza' era anche indice di una condotta di vita particolare. Secondo una descrizione contemporanea, venivano considerati

> «cittadini in senso ampio ... tutti gli abitanti delle città e dei borghi, che non lavorano i campi e si differenziano nelle vesti e nelle abitudini dal comune agricoltore, anche se non hanno ottenuto il diritto giuridico di cittadini»[20].

Nel caso dei «cittadini» in questa nuova accezione non si poneva la necessità di stipulare contratti matrimoniali, visto che le loro unioni non erano accompagnate da modifiche nei diritti di proprietà. Il padre di Mozart può essere considerato come un esponente esemplare di questo nuovo ceto: come musicista di corte sposò la figlia di un funzionario deceduto, senza che un contratto avesse preceduto il matrimonio[21]. Nei casi di unioni contratte senza precedenti azioni giuridiche la situazione patrimoniale degli sposi rimaneva immutata, poiché vigeva, come gli storici del diritto sottolineano[22], il principio della separazione dei beni. Gli storiografi della società farebbero d'altra parte notare come, nel caso dei genitori di Mozart e in casi simili, i beni da dividere non fossero più consistenti delle suppellettili domestiche.

[19] Cfr. L. HÜBNER, *Beschreibung des Erzstiftes und Reichsfürstentumes Salzburg in Hinsicht auf Topographie und Statistik*, 3, Salzburg 1796, pp. 896 s.

[20] *Ibidem*, p. 896.

[21] Fondazione Internazionale Mozarteum.

[22] W. BRAUNEDER, *Frau und Vermögen im spätmittelalterlichen Österreich*, in W. BRAUNEDER, *Studien II*, cit., pp. 217-228, qui p. 218. Dopo la conclusione del mio saggio è apparso il breve ma interessante studio di W.

«Nel nome della Santissima e indivisibile Trinità di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, tra il titol. Signor Andreen Mayr, novello cittadino e commerciante in Salisburgo in qualità di Signor Sposo e una giovine nobile, molto onorevole e virtuosa, Anna Margaretha Mohrin, figlia legittima dell'onesto ed integerrimo Signor Mathia Mohr, anch'egli commerciante, e di sua moglie Maria Ursula, nata Rottin, come sua Sposa è stato discusso e stipulato, con l'approvazione di entrambi, il seguente contratto matrimoniale, di cui apprendiamo di seguito ...»[23].

Tutti i contratti matrimoniali recano in apertura questa formula, in cui è riportato di solito anche il nome dei genitori degli sposi; l'unica modifica nel corso del XVIII secolo fu la modernizzazione dell'ortografia. Le indiscrezioni di Leopold Mozart che abbiamo citato all'inizio testimoniano come le contrattazioni in vista della stipulazione di un contratto matrimoniale avessero luogo molto prima del matrimonio. Per questo motivo il § 1 stabiliva che l'unione era da celebrarsi in tempi non troppo lontani dalla sottoscrizione del contratto.

Nel contratto tra il fornaio Franz Egg e la figlia del fabbricante di birra Maria Josepha Eschenbacher il 30 novembre del 1783 si legge ad esempio:

«Innanzitutto entrambi i fidanzati sono d'ora in poi promessi sposi: di conseguenza s'impegnano alla fedeltà reciproca ed inoltre a far confermare questa loro promessa di matrimonio di osservanza cristiano-cattolica dalla benedizione di un sacerdote in una data che presto definiranno»[24].

Come già ricordato, i contratti matrimoniali riguardano per lo più 'cittadini' nell'accezione dell'antico sistema corporativo. A questi appartenevano nel caso di Salisburgo i mercanti, che occupavano una posizione preminente nella struttura economica cittadina[25], oltre ai ristoratori, in particolare i fab-

OGRIS, *Mozarts «Heuraths-Contract» vom 3. August 1782,* in K. EBERT (ed), *Festschrift zum 80. Geburtstag von Hermann Baltl,* Wien 1998, pp. 225-236.

[23] Salzburger Landesarchiv (d'ora in poi SLA), *Stadtsyndikat,* n. 4039/708 del 17 giugno 1713 (la grafia della donna è molto sciolta).

[24] SLA, *Stadtgericht,* n. 192.

[25] Cfr. a questo proposito G. BARTH-SCALMANI, *Der Handelsstand in der Stadt Salzburg am Ende des 18. Jahrhunderts: Altständisches Bürgertum in*

bricatori di birra e gli osti, e ai maggiori esercenti. A prima vista questo dato non è affatto sorprendente. Tutti questi contratti erano formulati per iscritto e il più delle volte non erano legalizzati, solamente di rado venivano depositati nel tribunale cittadino oppure registrati nei protocolli consiliari; considerata l'attività economica e l'orizzonte culturale degli appartenenti ai ceti 'cittadini' questa pratica cessa di stupire. In questo contesto deve essere messo in rilievo il livello di alfabetizzazione delle donne, che si evince dalla frequenza delle loro firme e che sorprende solo chi non si sia mai occupato di storia delle donne e della prima età moderna. Leggere, scrivere e far di conto sono palesemente requisiti necessari per l'amministrazione domestica e per la gestione della contabilità di piccoli esercenti, la quale in alcuni casi era – come si può dimostrare – nelle mani delle mogli[26].

Quando il sacrestano del convento di Mülln e sua moglie presero in affitto una piccola tenuta del convento e stipularono in questa circostanza un contratto matrimoniale di comunione dei beni, la grafia di Monika Reischl appare molto più scorrevole di quella del marito[27].

In particolar modo dev'essere ricordata l'esistenza – nota a pochi – di una cultura orale delle contrattazioni matrimoniali che sussisteva accanto alle intese giuridiche formalizzate per iscritto. A questo riguardo innanzitutto due esempi: all'inizio del maggio 1789, quando l'ombrellaia Maria Anna Fentsch morì e i suoi pochi averi furono rilevati dal tribunale cittadino, suo marito fece iscrivere a verbale che:

Politik, Wirtschaft und Kultur, Phil. Diss., Salzburg 1992, e della stessa autrice, *Die Lebenswelt des altständischen Bürgertums am Beispiel des Handelsstandes in Salzburg*, in R. HOFFMANN (ed), *Bürger zwischen Tradition und Modernität* (Bürgertum in der Habsburgermonarchie, 6), Wien - Köln - Weimar 1997, pp. 29-52.

[26] SLA, M 81: libretto degli interessi di Elisabeth Haffnerin; Konsistorialarchiv Salzburg, *Cause di separazione dal 1792 al 1805*, n. 22/4: parroco cittadino sul lavoro di contabilità della vetraia Hörmann, SLA, *Atti di lascito*, libri di proprietà di cuoche.

[27] SLA, *Stadtgericht*, n. 925, patto matrimoniale del 28 maggio 1808 (non registrato in tribunale).

«... non erano stati trovati accordi matrimoniali e sua moglie non gli aveva fatto pervenire alcun patrimonio, ed essi avevano fino ad allora considerato il patrimonio a loro disposizione come comunitario, perciò la metà apparteneva alla defunta consorte»[28].

Dev'essere sottolineato particolarmente come in questo matrimonio tra piccoli esercenti – che sulla base dell'età del figlio doveva aver avuto luogo intorno al 1765 – non vennero formulati patti matrimoniali per iscritto. Nell'esempio seguente si ritrova lo stesso sfondo sociale: quando nel 1792 la rigattiera Gertrud Seidl, dopo trentaquattro anni di attività, morì, il marito spiegò che tra lui e la consorte vigeva la comunione dei beni e che quindi egli si riteneva il legittimo proprietario di metà delle anticaglie. Dopo aver interrogato i figli adulti e preso conoscenza di un'obbligazione a carico di entrambi i coniugi, le autorità decisero di assegnare al marito la peraltro scarsa eredità[29]. La ricostruzione delle contrattazioni matrimoniali condotte oralmente costituisce anche un problema metodologico, in quanto sia la cultura del diritto contemporaneo sia le fonti considerate rilevanti dalla storiografia per l'età moderna sono dominate dalla scrittura. Per sottrarsi a ciò che minaccia di divenire un duplice tranello, dovrebbe essere posto un maggiore accento in particolare sul contesto degli atti di lascito, ad esempio sulle informazioni aggiuntive accertate dalle autorità, sulla prassi sociale, come dimostrato nei casi sopra riportati. Un risultato provvisorio è dato dal carattere usuale dei contratti matrimoniali formalizzati per iscritto tra gli appartenenti della borghesia cittadina. Tuttavia non bisogna dimenticare come nei ceti piccolo borghesi la conoscenza della natura contrattuale del matrimonio e delle sue conseguenze sul diritto di proprietà degli uomini e delle donne fosse altrettanto presente. La natura verbale di quegli accordi può essere stata determina-

[28] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 203 del 9 maggio 1789. L'ombrellaia lavorava a domicilio per il commerciante Heffter, al quale appartenevano tutte le mercanzie di cui era in possesso.

[29] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 1002, n. 998. Cfr. G. BARTH-SCALMANI, *Salzburger Handelsfrauen, Frätschlerinnen, Fragnerinnen: Frauen in der Welt des Handels am Ende des 18. Jahrhunderts*, in «L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft», 6, 1995, pp. 23-45, qui pp. 35-37.

ta da molteplici ragioni: risparmiare i costi di scrivani e notai o di avvocati, la diversa incidenza dell'analfabetismo tra gli 'interessati'. Già all'epoca i contratti stipulati oralmente facevano parte della prassi giuridica, una tradizione che, nonostante *de jure* abbia mantenuto fino ad oggi la sua validità, è divenuta sempre più irrilevante per la risoluzione dei problemi quotidiani. I contratti stipulati oralmente venivano allora accettati dalle autorità: questa circostanza corrisponde da un lato alla concezione giuridica tedesca più antica; dall'altro, secondo Coing, la formalizzazione per iscritto dei contratti matrimoniali non era considerata strettamente necessaria nemmeno secondo il diritto dell'epoca[30].

3. *La formulazione dei contratti matrimoniali*

La maggioranza dei contratti matrimoniali si articolava rispecchiando i seguenti criteri: all'indicazione dei contraenti e dei loro genitori, e alla promessa di una prossima celebrazione delle nozze facevano seguito la definizione della dote, così come gli accordi riguardanti le questioni di proprietà (l'ambito pertinente al diritto dei beni matrimoniali). In chiusura venivano formulate le disposizioni da applicare dopo la morte dei partners.

Eredità giuridicamente ambiziosa di un sistema antico regolante le donazioni matrimoniali reciproche, i concetti di dote (*Heiratsgut*), dono del mattino (*Morgengabe*), controdote (*Wiederlage* o *Widerlage*) e beni parafernali, acquistano spesso una rilevanza centrale nel caso dei doni matrimoniali[31]. Nell'età moderna il termine *Heiratsgut* indica gli apporti della donna al patrimonio familiare, insomma 'l'avere matrimoniale', sia nel senso di donazioni fatte alla sposa sia nel significato di patrimonio che la sposa porta nel regime comunitario allora predominante[32].

[30] H. COING, *Europäisches Privatrecht*, cit., p. 241.

[31] W. BRAUNEDER, *Frau und Vermögen*, cit., p. 225.

[32] W. BRAUNEDER, *Ehegüterrecht*, cit., pp. 43 s.

Un esempio del 1781, al § 2 il padre della sposa promette: «di consegnare al Signor Sposo come consona e legittima dote 2.000 f. ovvero duemila fiorini in contanti oltre ad un corredo adeguato al Suo rango»[33].

Gli elevati importi sopra citati, così come la circostanza del trasferimento valutario, permettono d'ipotizzare una solida base economica nel caso dei genitori della sposa: entrambi gli sposi provenivano infatti dal ceto dei commercianti, quella fascia della popolazione di Salisburgo che deteneva un ruolo preminente nell'economia della città.

Nel caso sopra citato, la figlia del più ricco commerciante di un centro mercantile nord-orientale – centro commerciale della regione e al tempo stesso importante stazione di posta lungo una via di comunicazione primaria per Vienna – sposò l'erede del secondo (in ordine di ricchezza) commerciante di ferro della capitale[34].

In un altro caso, nel 1731, la vedova Maria Catharina Prötz, erede di un negozio di seta e bottoni, portò in dote a suo marito Franz Anton Spänglern una dote di 600 fiorini. La donna diede però pignolescamente disposizione che il marito potesse disporre liberamente solo di 200 fiorini, ovvero di un terzo dell'importo[35].

Il corrispondente maschile della dote era la controdote (*Widerlage*), cioè il contributo principale dell'uomo al complesso dei doni nuziali. Per effetto dell'evoluzione scientifica del diritto questo contributo maschile venne equiparato a un concetto del diritto romano la «donatio propter nuptias»[36]. Un esempio dal contratto ricordato in precedenza:

«In terzo luogo il Signor Sposo risponde alla costituzione di dote (*Heyrathsgut*) con 2.000 fiorini e garantisce con l'intero patrimonio tanto questa

[33] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 2235/279.

[34] G. BARTH-SCALMANI, *Der Handelsstand*, cit., p. 131.

[35] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 807, contratto del 16 luglio 1731.

[36] W. BRAUNEDER, *Widerlegung*, in *HRG*, V, Berlin 1998, coll. 1346-1349, e dello stesso autore, *Ehegüterrecht*, cit., p. 56.

somma quanto la stessa dote, quindi in tutto 4.000 fiorini. Inoltre accorda alla sua sposa fanciulla come 'dono del mattino' (*Morgengabe*) cento pezzi di ducati come proprietà fissa e irrevocabile e si riserva il piacere di fornirla di propria tasca di gioielli e abiti, convenienti al suo ceto nel giorno delle nozze»[37].

La *Morgengabe* ovvero – secondo l'accezione più antica – il bene perduto (*verloren gut*) era per lo più una libera donazione offerta solitamente dallo sposo alla sposa, che diveniva così parte integrante della proprietà di lei[38]. Anche in questo contratto matrimoniale si parla di «Morgengabe, la quale è senz'altro e definitivamente da considerarsi come parte del patrimonio di lei»[39].

Un contratto come quello tra Gschwendtner e Socher, così voluminoso da comprendere in totale dodici dettagliati paragrafi, può essere considerato un paradigma per la formulazione di contratti tra partners di ugual rango sociale e provenienti dal ceto economicamente preminente. Il sostegno materiale per la moglie in caso di vedovanza non veniva assicurato solamente dai doni matrimoniali sopra ricordati, bensì anche da ulteriori e complesse disposizioni, che tutelavano la proprietà della donna e i suoi diritti di usufrutto del capitale del negozio.

Questa codificazione si fondava sul principio della comunanza dei beni[40]: nel caso che i futuri sposi possedessero un proprio patrimonio o attendessero di entrarne in possesso attraverso future eredità, veniva istituita spesso una comunanza dei beni solo parziale. In un contratto del 1747 stipulato tra partners di ugual rango e provenienti dal ceto mercantile questo principio veniva formulato *expressis verbis* § 5:

[37] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 2235/279.

[38] W. BRAUNEDER, *Ehegüterrecht*, cit., p. 50, e T. MAYER-MALY, *Morgengabe*, in *HRG*, III, Berlin 1984, coll. 678-683.

[39] Come molti, anche R. VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag, in der Frühen Neuzeit*, 1, cit., p. 156 riporta solamente il dono del mattino come garanzia per la vedovanza, evadendo così totalmente il problema del complesso sistema di doni matrimoniali e di regolamenti di proprietà.

[40] W. OGRIS, *Gütergemeinschaft*, in *HRG*, I, coll. 1871-1874.

«... Ciò che entrambi i consorti (otterranno) guadagneranno e risparmieranno durante il loro matrimonio attraverso la loro sollecitudine e buona amministrazione della casa con la copiosa benedizione di Dio, di questo ne spetterà sempre di diritto la metà ad ogni parte»[41].

I giuristi definiscono questa forma della comune amministrazione dei beni matrimoniali una «comunione delle acquisizioni»[42], ed ipotizzano che costituisse la più antica forma della comunione ristretta dei beni, secondo la quale solamente le acquisizioni matrimoniali rientravano nella comune proprietà dei consorti. La diffusione di questa forma di comunione patrimoniale è osservabile soprattutto nell'area tedesca del sud ed è tra l'altro documentata in un ordinamento di Salisburgo del 1526.

Nella causa Gschwendtner/Socher, la moglie potè disporre, prima della morte del marito, della metà del capitale investito e del reddito corrispondente. Del patrimonio che durante il matrimonio le spettava come eredità oppure di cui era entrata in possesso attraverso donazioni veniva fatto un utilizzo comunitario, che prevedeva però il diritto della sposa di disporne liberamente in qualunque momento (§ 4). Proprio questo punto era oggetto di elaborazioni individuali a seconda delle particolari condizioni socio-economiche dei partners: nella causa Ranftl/Lechner, un'unione tra sposi di ugual rango, provenienti dal ceto mercantile cittadino, venne salvaguardato, come di consuetudine, l'utilizzo comune dei rispettivi beni parafernali. Nel contratto venne però inserita la clausola, secondo la quale il marito s'impegnava ogni anno a mettere a completa disposizione della moglie il 25% degli interessi del suo capitale, e quindi a non utilizzare questa parte degli interessi, ad esempio, per il sostenimento delle spese familiari. Proprio riguardo a questo proposito si può obiettare che la carta (anche quella dei contratti)

[41] SLA, *Stadtgericht*, fasc. 6, n. 1266 ex 1820, contratto matrimoniale del commerciante Joseph Ranftl con Maria Anna Lechnerin, figlia di un commerciante stipulato il 15 ottobre 1747.

[42] W. OGRIS, *Errungengemeinschaft*, in *HRG*, I, coll. 1004-1006, e W. BRAUNEDER, *Ehegüterrecht*, cit., pp. 233, 235, 256.

si lascia scrivere! A mio giudizio sono proprio queste varianti dello schema contrattuale usuale a fornire indizi importanti per la ricostruzione dello spazio d'azione concesso alle donne. La formalizzazione scritta del comune beneficio dei patrimoni – che in realtà restavano separati – suggerisce ad un interprete benevolo come la donna nel quotidiano potesse disporre degli interessi del suo capitale al pari del marito. Soltanto l'indicazione dettagliata ricavabile da un altro contratto – secondo la quale la moglie poteva liberamente disporre almeno del 25% del reddito del capitale di lei – permette di concludere come solitamente fosse il marito, nella sua qualità di proprietario e titolare dell'esercizio, a prendere tranquillamente tali decisioni anche senza consultarsi con la consorte[43]. Questo spiega perché nel contratto Ranftl/Lechner venne apposta una clausola che salvaguardava il capitale della moglie e limitava il diritto del marito di disporne liberamente. Al tempo stesso, quest'analisi dei contratti di diritto privato segna anche i confini della storiografia giuridica: la decisione di un marito riguardo la comunione dei beni tra i partners non rappresentava un problema puramente giuridico, e dev'essere quindi considerata nel contesto intrafamiliare e pubblico.

Il figlio postumo di un commerciante, Martin Adam Prötz, per il quale il rilevamento del negozio paterno era fuori discussione, stipulò il 4 febbraio 1748 un contratto matrimoniale con Anna Theresia Frankenberger, la figlia di un commerciante di galanterie, il cui negozio Prötz conduceva in qualità di amministratore da ben più di un anno. Per quanto riguardava il loro bene parafernale, entrambi conservarono il diritto di proprietà sulle rispettive quote patrimoniali; il bene parafernale doveva però essere investito nel capitale d'esercizio «per il miglior funzionamento» del negozio (§ 7)[44]. Poiché lo sposo deteneva un capitale maggiore rispetto

[43] L'inventario di Maria Anna Lechner mostra che questi portò in dote o meglio reinvestì il proprio capitale e gli interessi corrispondenti nell'esercizio.

[44] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 807 del 4 febbraio 1748.

alla sposa, venne stabilito (§ 8) che, nel caso della prematura morte della moglie, il marito avrebbe rilevato la concessione – all'epoca *Gerechtsame* – del negozio di galanterie, di cui sarebbe divenuto l'unico proprietario. Nel quadro di un'economia statica, nella quale un numero quasi invariabile di concessioni apriva l'unico accesso al mercato, questo titolo giuridico si caricava di un valore non irrilevante: la concessione, questa proprietà immateriale della moglie, venne così equiparata ai fondi patrimoniali del marito.

Il raggio d'azione delle donne diviene evidente soprattutto se queste portavano in dote una liquidità e un valore intrinseco maggiori rispetto alla proprietà del futuro marito. Nel 1778, quando la giovane vedova di un sellaio e fabbricante di cinture sposò il nullatenente Nikolaus Ort, il cui padre era anch'egli sellaio, «gli cedette e portò in dote» (§ 2) la concessione, ed entrambi costituirono così una comunione parziale dei beni, ovvero – e più precisamente – una «comunione delle acquisizioni». In questo modo il patrimonio di entrambi non venne intaccato: un dato che diviene rilevante solo nel caso della donna, poiché il marito non disponeva di proprietà notevoli. Di conseguenza fu solo la moglie ad acquistare nel 1788 un secondo esercizio nella cosiddetta «casa di Gusetti»[45].

Riepiloghiamo brevemente: una comunione parziale dei beni matrimoniali veniva costituita proprio da parte di quei 'cittadini' legati ancora all'ordinamento feudale, le cui famiglie disponevano di titoli giuridici, ad esempio delle concessioni necessarie all'esercizio professionale, così come di beni immobili, di capitali di scorta (merci, attrezzi, e simili) e di liquidità in generale. Al contempo le donne mantennero i loro diritti sulla proprietà dei genitori: la liquidità che la sposa portava in dote veniva investita per lo più negli esercizi, di cui la donna divenne quasi una socia occulta.

La consuetudine della comunità patrimoniale caratterizzava inizialmente i rapporti di proprietà della popolazione conta-

[45] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 183 (inventario in seguito alla sua morte del 21 gennaio 1800).

dina nell'interno dei paesi alpini, e quindi anche nell'arcivescovado di Salisburgo[46]. Se tale comunità doveva essere esplicitamente concordata, essa poteva essere costituita, a differenza della comunanza parziale dei beni, anche qualche tempo dopo la celebrazione del matrimonio. A riguardo si può ricordare ad esempio il caso dei fittavoli sopra citati, che affittarono un appezzamento del convento di Mülln il 28 maggio del 1808 e stipularono il loro contratto matrimoniale solo quattro mesi dopo[47]. Nell'ambito professionale dei fornai si possono confrontare due contratti che esemplificano regolamenti patrimoniali differenti. L'uno, firmato nell'anno 1746, è strutturato come una normale comunità patrimoniale[48], mentre l'altro, sottoscritto nel 1783, articola una comunione dei beni solo parziale[49]. Uno sguardo più attento alla provenienza della sposa nel secondo contratto mostra come la ragazza, in quanto figlia di un fabbricante di birra, dovesse aspettarsi ancora un'eredità piuttosto ingente. Il mastro fornaio Fux prometteva allora a § 3:

«... di consegnare l'intero suo patrimonio presente e futuro alla sua Sposa Maria Anna Kallin, e di aggiungerlo al suo patrimonio, così che ora come in futuro l'intero patrimonio dei due Sposi sia condiviso, e resa possibile la societatem omnium tam presentium quam futuronum bonorum, di cui all'una delle due parti spetterà tanto quanto spetterà all'altra, poiché ognuno ha fornito la metà del patrimonio ...».

Ne seguiva anche l'impegno di far registrare in tribunale il comune possesso della casa e della concessione.

Josepha Gerlich, la figlia di un raffinatore di caffè e pasticciere per concessione della corte[50], era sposata dal 1769 con

[46] W. BRAUNEDER, *Ehegüterrecht*, cit., pp. 323-324.

[47] SLA, *Stadtgericht*, n. 964.

[48] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 2124/202, Joseph Fux *versus* Anna Kallin (una delle poche artigiane con una grafia chiara).

[49] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 192, Franz Egg *versus* Maria Josepha Eschenbacher, figlia di Engelw(!)erth Eschenbacher, fabbricante di birra dell'Aquila d'Oro.

[50] Il termine tedesco *hofbefreit* si riferisce alla condizione di un artigiano che, a differenza del comune artigiano borghese, non fa parte di una

il raffinatore di caffè Michl Pachmayr, che godeva dello stesso privilegio. Poiché la coppia rimase senza figli e gli sposi al § 3 del contratto matrimoniale avevano concordato la totale comunione dei beni (*Halbsetzung*), la moglie venne considerata erede universale della metà del patrimonio del marito e quindi unica proprietaria dopo la sua morte. Nel 1787, in secondo matrimonio, la Gerlich sposò un funzionario, e nel contratto venne nuovamente concordata una totale comunione dei beni. A mio avviso, dietro questa forma giuridica si celava in realtà una partecipazione del funzionario all'esercizio di caffè della moglie. Il giorno delle nozze lo sposo le dovette infatti consegnare 1.000 fiorini parte in obbligazioni, parte in contanti, corrispondenti a sei volte e mezzo il valore nominale della concessione di caffè. Così il marito divenne co-proprietario del loro comune patrimonio[51]. Conseguentemente, un immobile acquistato il primo dicembre 1790 fu registrato come proprietà di entrambi.

Per coprire lo spettro delle attività professionali anche ai suoi margini sociali saranno ora brevemente analizzati altri due contratti. Il primo, stipulato nel 1808 tra l'argentiere Georg Sedlmayr e la figlia dell'orologiaio Anna Pendle, illustra la suddivisione del patrimonio nel caso di un piccolissimo imprenditore. La dote della donna, che ammontava a 300 fiorini, e la concessione acquisita dal marito per 450 fiorini costituirono un fondo di base per il patrimonio comune[52].

Nel 1768 Joseph Schintlauer acquistò la concessione per un piccolo negozio di alimentari (*Fragnerei*) in periferia. Poco dopo sposò Theresia Eschlberger, la figlia di uno stradino. Nel contratto matrimoniale, formalizzato per iscritto, lo sposo le concesse il valore della concessione per metà, pretenden-

corporazione e ha ottenuto il permesso di esercitare la sua professione sotto la protezione della corte o di un signore.

[51] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 191, Lepold von Ehrich, funzionario del capitolo del Duomo, *versus* Maria Josepha Pachmayrin del 13 giugno 1787 (inventario dopo la sua morte del 11 marzo 1803).

[52] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 859 del 28 agosto 1808, § 1-3.

do in cambio operosità nell'amministrazione della casa da parte della sposa, la quale si impegnava inoltre a portare in dote l'arredamento domestico di base[53].

Riassumendo si può notare come in entrambe le forme dei rapporti di proprietà comunitari sanciti nei contratti matrimoniali si rivelasse decisiva una particolare circostanza, segnalata dalla formulazione:

«Ciò ... che entrambi i consorti, con la generosa benedizione di Dio, guadagneranno e risparmieranno durante il loro matrimonio grazie alla loro sollecitudine e buona amministrazione della casa»[54].

Questa formula, presente in ogni contratto e condensata nel concetto del 'risparmio comunitario', indica chiaramente come per i contemporanei il matrimonio costituisse primariamente una comunione economica tra marito e moglie. L'unione coniugale rappresentava naturalmente anche l'unico luogo legittimante la sessualità e la procreazione, nei contratti, però, viene tematizzata soprattutto una comunione di carattere esistenziale, che nel diretto confronto con l'impellenza del quotidiano si caratterizzava *in primis* come una comunità professionale. Se da un lato era il padrone di casa a rappresentare pubblicamente gli appartenenti alla famiglia e i membri estranei della casa (le domestiche e i domestici, i collaboratori nel settore del commercio oppure dell'artigianato), e in questo senso occupava una posizione di rango maggiore, d'altro lato la sicurezza e l'accrescimento del patrimonio familiare – indipendentemente che si trattasse di una grossa casa commerciale sulla piazza principale oppure di un piccolo negozio di alimentari nei sobborghi – dipendevano dall'assiduità lavorativa di entrambi i coniugi. In una società divisa per ceti il matrimonio costituiva una comunione giuridica che non conosceva ancora la distinzione tra diritto individuale e diritto reale. Per questo motivo la moglie era considerata nel diritto matrimoniale un soggetto giuridico alla pari del coniuge maschile – indipendentemente dal

[53] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 1054 del 18 luglio 1799 alla morte di J. Schintlauer.

[54] SLA, *Stadtgericht*, n. 1266 ex 1820, Ranftl *versus* Lechnerin, 1747, § 5.

fatto che avesse bisogno di tutela maschile per compiere un atto giuridico[55]. Valori patrimoniali e titoli giuridici erano infatti ritenuti economicamente parificabili e il diverso contributo della moglie e del marito all'economia familiare era considerato equivalente. In questo contesto era quindi irrilevante, se la moglie di un grosso commerciante rivestisse funzioni di carattere più prettamente amministrativo nell'economia domestica, se la moglie di un piccolo negoziante di alimentari oltre al reggimento della casa avesse delle mansioni anche nel negozio[56], oppure se la moglie di un esercente si occupasse anche del registro contabile[57].

Queste circostanze devono essere messe particolarmente in rilievo, poiché gli autori dell'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* prendevano le mosse da un'altra concezione del ruolo della donna, o meglio del lavoro di una moglie. Gli storici del diritto e le loro analisi della storia dei dogmi[58] ci mettono al corrente di come negli stadi preparatori dell'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* (ovvero il *Codex Theresianus* del 1766, il *Josephinisches Gesetzbuch* del 1786 e il *Westgalizisches Gesetzbuch*, promulgato nel 1797) la comunità patrimoniale dei coniugi venisse definita – sotto l'influsso della terminologia e delle concezioni del diritto comune – con il termine «societas». A questo dato si aggiunge tra il XVIII e il XIX secolo un forte influsso giusnaturalistico, che modi-

[55] Cosa che non implicava a priori un lavoro inaccurato. Cfr. a questo proposito il recente saggio di E. HOLTHÖFER, *Die Geschlechtsvormundschaft. Ein Überblick von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, in U. GERHARD (ed), *Frauen in der Geschichte des Rechts*, pp. 390-451, in particolare pp. 399, 424, 436-437.

[56] G. BARTH-SCALMANI, *Salzburger Handelsfrauen*, cit.

[57] G. BARTH-SCALMANI - I. BAUER - S. FUCHS, *Frauen und Arbeit*, in B. MAZOHL-WALLNIG, *Die andere Geschichte*, cit., pp. 153-212, qui pp. 171 e 209.

[58] W. BRAUNEDER, *Ehegüterrecht*, cit., pp. 270 s. e pp. 256 s.; dello stesso autore, ma estremamente astratto e orientato esclusivamente a una ricostruzione dogmatologica, *Gesellschaft - Gemeinschaft - Gütergemeinschaft*, in W. BRAUNEDER, *Studien II*, cit., pp. 229-265, e *Zu Auslegung und Reform des 28. Hauptstüches des ABGB «Von den Ehepakten»*, *ibidem*, pp. 267-288, in particolare I. A-D.

ficò la valenza semantica dei termini e delle concezioni a loro sottese. Secondo Karl Anton von Martini così come per Franz von Zeiller[59], i padri fondatori dell'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch*[60], il matrimonio rappresentava una comunità, ma in senso giusnaturalista: accentuato era soprattutto l'aspetto 'personale', l'insieme dei diritti e dei doveri risultanti dall'appartenenza sociale, in particolar modo con riferimento all'obbligo degli alimenti da parte del marito. Né secondo Martini, né secondo Zeiller il matrimonio costituiva principalmente una comunità professionale. È questa la notevole differenza tra la concezione del matrimonio quale si evince dai contratti del XVIII secolo – come è percepibile ad esempio sulla base degli esempi salisburghesi – e quella elevata a norma nella prima codificazione privata dell'ambito giuridico asburgico.

Il § 91 dell'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* definiva notoriamente il marito come «capo famiglia», esortandolo «a provvedere al sostentamento adeguato della moglie in proporzione al suo patrimonio»; il § 1237 stabiliva inoltre che, in assenza di particolari accordi patrimoniali, «in caso di dubbio il guadagno era considerato provenire dal marito»[61]. La moglie veniva così, nell'ambito dell'economia familiare, derubata dei frutti del proprio lavoro. Infatti, nel suo commento alla nuova legge, Zeiller teneva significativamente conto solamente dell'attività extradomestica e ausiliaria della moglie:

[59] U. FLOSSMANN, *Franz von Zeiller*, in *HRG*, V, coll. 1637-1642, W. SELB - H. HOFMEISTER (edd), *Forschungsband Franz von Zeiller. Beiträge zur Gesetzgebungs- und Wissenschaftsgeschichte* (Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten, 13), Wien 1980.

[60] Sulle differenze delle loro posizioni cfr. U. FLOSSMANN, *Die beschränkte Grundrechtssubjektivität der Frau. Ein Beitrag zum österreichischen Gleichheitsdiskurs,* in U. GERHARD (ed), *Frauen in der Geschichte des Rechts*, cit., pp. 293-324, qui in particolare pp. 295-305. Per Martini i coniugi erano per natura uguali, e avevano quindi una comune responsabilità, *ibidem*, p. 296, a differenza di Zeiller, che vedeva nell'uomo la naturale guida della famiglia, *ibidem*, p. 302.

[61] *Das Allgemeine bürgerliche Gesetzbuch für die gesammten Deutschen Erbstaaten der Oesterreichischen Monarche*, Wien - Trieste 1811.

«2) Il patrimonio originale di ogni parte si lascia solitamente riconoscere ... con l'aiuto di documenti, sulla base della natura e della descrizione degli oggetti, oppure a partire dalla proprietà esclusiva del coniuge. Meno certo è il *guadagno*, in particolare quando, come è il caso della classe lavoratrice e dei negozianti, anche la donna vi ha contribuito.

3) In generale si propende però per l'ipotesi del guadagno da parte del *marito*, che la donna, che riceve da lui un giusto sostentamento, è tenuta ad aiutare secondo la proprie forze, senza richiedere in cambio uno stipendio particolare o una parte di guadagno ... Quest'ipotesi però può essere confutata se altre ipotesi si rivelassero più probabili ... oppure nel caso che la moglie abbia condotto un negozio indipendentemente dal patrimonio del marito e così via».

Con queste delucidazioni riguardo la nuova normativa giuridica, Zeiller consolidava il progressivo oscuramento dell'attività lavorativa delle donne che da 'normale', come era considerata fino ad allora, divenne successivamente sempre più estranea alla sfera femminile della casa. Le conseguenze della mutata percezione sociale del lavoro femminile interessarono soprattutto le mogli di commercianti e negozianti, contadini e lavoratori dipendenti. Secondo la testimonianza di un giurista contemporaneo, questo fu il motivo principale dell'iniziale resistenza contro l'applicazione del diritto dei beni in accordo con l'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch*[62]. Successivamente però la nuova considerazione del lavoro femminile interessò anche tutte le mogli del cosiddetto ceto medio borghese, rovesciando il valore del loro lavoro: alle prestazioni lavorative della donna fu contestato il carattere professionale nella misura in cui il loro lavoro fu interpretato come servizio amorevole e altruista, radicato nella biologia femminile[63].

[62] Cfr. a questo proposito O. LEHNER, *Familie - Recht - Politik. Die Entwicklung des österreichischen Familienrechts im 19. und 20. Jahrhundert* (Linzer Universitätsschriften, 13), Wien - New York 1987, p. 24 e la nota 49. Questo problema non è ancora stato affrontato sulla base delle fonti contemporanee.

[63] Sul ruolo (del lavoro) femminile nel pensiero degli economisti nazionali cfr. G. BARTH-SCALMANI, *Die Thematisierung der Haus-/Frauenarbeit bei Lorenz von Stein*, in B. MAZOHL-WALLNIG (ed), *Bürgerliche Frauenkultur im 19. Jahrhundert* (L'Homme Schriften. Reihe zur feministischen Geschichtswissenschaft, 2), Wien - Köln - Weimar 1995, pp. 81-124.

4. *La funzione dei contratti matrimoniali nel contesto intergenerazionale*

I contratti matrimoniali costituivano l'epilogo (formalmente documentato) di strategie matrimoniali precedenti: i loro protagonisti maschili e femminili godevano, all'interno della società suddivisa per ceti, di posizioni sociali sostanzialmente equivalenti. A questo si aggiungeva un intreccio d'interessi specificamente professionali, che facevano sì che i partners dei (primi) matrimoni provenissero solitamente dalla stessa cerchia professionale.

Spesso, oltre ai contratti matrimoniali, venivano siglati documenti che regolavano il passaggio di proprietà tra i genitori e i loro figli o figlie, i quali rilevavano così la concessione. Oltre a codificare esattamente le modalità del passaggio di proprietà[64], questi contratti tematizzavano anche la condizione materiale della vecchia generazione, e ne sancivano il diritto alla casa oppure a prestazioni in natura e in denaro, necessarie per assicurare agli anziani genitori un proprio spazio esistenziale[65].

Gli stessi contratti matrimoniali contenevano spesso ampie indicazioni riguardanti il destino economico dei coniugi. A secondo del tipo di contratto matrimoniale, se parziale o totale, il partner divenuto vedovo era considerato l'erede universale di metà della proprietà (ad eccezione dei beni parafernali, che ritornavano in possesso della controparte).

Anche regolamenti precisi riguardanti i passaggi di eredità nel caso dell'assenza o meno di discendenti costituivano parte integrante dei contratti. Nella prima ipotesi i genitori o i fratelli dei coniugi ricevevano un indennizzo sotto forma di

[64] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 683: ad esempio il contratto di cessione da Johann Peter Metzger a Kajetan Metzger del 23 novembre 1794 regola solo l'aspetto del passaggio di proprietà.

[65] SLA, *Stadtgericht*, n. 204, cessione di Joseph Kaspar Freysauff a suo figlio Joseph Benedikt il 10 giugno 1787; *Stadtgericht*, n. 346, cessione di Georg Christoph Hagenauer a suo genero Christian Reiffenstuhl come già stipulato nel contratto matrimoniale, 7 ottobre 1741.

dotazioni. Dei parenti della controparte si doveva tener conto finanziariamente a seconda delle somme portate in dote dal marito e dalla moglie.

Nel contempo veniva fissato un tetto massimo per tutelare la sicurezza materiale del coniuge sopravvissuto, o meglio al fine di garantire la continuità dell'azienda.

«Terzo: è stato deliberato ... riguardo ai casi di decesso che, nel caso il Signor Sposo muoia senza figli e prima della Sposa, la vedova debba versare ai suoi parenti più prossimi o seguendo le disposizioni del defunto solamente 1.200 fiorini del patrimonio comune, di tutto ciò allora messo in comune e fino ad ora risparmiato, ... oltre ai beni parafernali, e che il resto però debba rimanere fedelmente affidato alle sue mani.

Quarto: nel caso la Sposa deceda prima del suo Sposo e senza figli, allora questi sarà tenuto a versare ai parenti più prossimi di lei o seguendo le disposizioni della defunta 1.500 fiorini del patrimonio comune ... oltre ai beni parafernali portati in dote dalla sposa e il suo mobilio, mentre tutto il resto rimarrà sua proprietà incontestabile»[66].

Scrupolosamente indicata era anche l'equipollenza tra il grado di parentela e la somma dovuta[67]. Nel contratto della sellaia Ort, una fabbricante di cinture, si legge che nel caso del decesso del marito (nullatenente prima del matrimonio) i suoi genitori avrebbero dovuto ottenere una «*legitimam* della metà del patrimonio risparmiato»[68].

Se dal matrimonio erano nati dei figli, allora erano loro ad ereditare la metà di patrimonio del genitore deceduto. Per questo motivo il genitore ancora in vita doveva, in caso di seconde nozze, stipulare un contratto di eredità o di passaggio di proprietà con i figli del primo matrimonio. Il padre del già ricordato fornaio Egg morì nell'aprile del 1755 e nel novembre dello stesso anno la vedova, Barbara Ratzinger, firmò un contratto di passaggio con i suoi quattro figli. Secon-

[66] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 192, il fornaio Franz Egg/la figlia del fabbricante di birra Maria J. Eschenbacher, primo matrimonio, 30 del mese invernale 1783.

[67] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 191, M. Jos. Pachmayrin *versus* Leopold von Ehrich.

[68] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 183.

do tale contratto la donna s'impegnava a rispettare le ultime volontà del marito e a condurre il forno per dieci anni come patrimonio comune, dopodiché il negozio sarebbe «passato al più capace dei figli». Affinché la gestione dell'impresa non portasse a complicazioni con i tutori dei figli, la madre poteva in questo tempo disporre dell'intero patrimonio. L'eredità paterna dei figli rimase nell'azienda e dovette venire sottoposta ad un tasso d'interesse del 4% fino al diciottesimo compleanno dei figli. Solo allora poteva essere versata dalla madre su richiesta. Se da un lato quest'ultima era oberata con la copertura dei costi per l'istruzione della prole, dall'altro anche i figli contraevano degli obblighi nei confronti della madre: nel caso in cui avesse vissuto ancora nella casa paterna dopo il compimento del diciottesimo anno di età, la figlia era tenuta a versare alla madre una parte della sua eredità, la quale però non doveva pretendere più di 35 fiorini. Per farsi pressappoco un'idea di queste cifre può essere utile ricordare i salari medi delle domestiche cittadine: nel 1781, cuoca e cameriera nella casa della giovane Elisabeth Haffner, moglie di un commerciante, ricevevano annualmente 18 fiorini, e, oltre a 5 fiorini di mancia, vitto e alloggio[69]. Se in quest'epoca uno dei figli avesse perso il lavoro, oppure si fosse ammalato, poteva attendersi di essere accolto e sostenuto dalla madre[70], ma non più a lungo di alcuni mesi o addirittura di qualche settimana.

Se nella coppia coniugale erano le mogli a rivelarsi più longeve, il contratto matrimoniale concedeva loro mano libera riguardo alla concessione. Quello che a prima vista potreb-

[69] SLA, ms M 81, cfr. a questo proposito G. BARTH-SCALMANI, *Weibliche Dienstboten in der Stadt des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Leopold Mozarts «Seccaturen mit den Menschern»*, in «Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde», 137, 1997, pp. 199-218, qui p. 209.

[70] SLA, *Stadtsyndikat*, n. 192, contratto di cessione del 3 novembre 1775. Un figlio di Franz Egg senior dal suo primo matrimonio (contratto di eredità 1750, 3 anni prima del contratto matrimoniale nel 1753) che ha già ricevuto l'eredità o non è più in vita, dovrebbe avere circa 19 anni, però non viene ricordato. Cfr. con la convenzione per l'eredità di Rupert Egger, birraio, 1778, valida fino al ventiduesimo anno, 4% di interessi, dote delle figlie.

be sembrare solamente un diritto giuridico, si caricava invece, in un'economia limitata, anche di un valore materiale. Oltre agli accordi privati, come quelli formalizzati nei contratti matrimoniali, devono quindi essere considerati anche i regolamenti delle corporazioni o delle consorterie. Le vedove potevano sì farsi carico da sole della conduzione dell'azienda per un certo periodo di tempo, se in possesso delle necessarie qualifiche professionali; nella maggior parte dei casi, però, era loro imposta o consigliata una scadenza temporale per contrarre un secondo matrimonio con un membro della corporazione. Il condizionamento del loro agire sulla base del ceto di appartenenza precludeva alle donne la possibilità di prendere decisioni individuali e personali in senso moderno. Tali decisioni di carattere personale s'incontrano nel caso di matrimoni di vedove che, nella scelta del marito in seconde o terze nozze, abbandonavano la cerchia ristretta degli appartenenti allo stesso ceto e di chi esercitava la medesima professione.

Riassumendo si può concludere come i contratti matrimoniali contenessero già delle disposizioni regolanti la situazione giuridico-economica successiva alla morte di uno dei due partners, e rappresentassero in questo senso delle norme (anticipate) che regolamentavano il passaggio d'eredità. Nella maggior parte dei casi all'interno della famiglia veniva siglato, oltre ai contratti matrimoniali, anche un trasferimento di proprietà tra le generazioni, regolato da contratti di passaggio. Il risultato non era soltanto la garanzia di una continuità dello stato di proprietà: nella consapevolezza dell'uomo della prima età moderna, i concetti stessi di società e di continuità sociale venivano creati proprio attraverso questo avvicendarsi generazionale nell'amministrazione familiare[71]. Le generazioni si assumevano vicendevolmente le responsabilità l'una dell'altra[72]. Conseguentemente, i contratti matrimoniali e di trasferimento di proprietà devono essere analiz-

[71] H. WUNDER, *«Er ist die Sonn*, cit., p. 95.

[72] J. EHMER, *Sozialgeschichte des Alters* (Edition Suhrkamp NF, 541), Frankfurt 1990.

zati – più di quanto sia accaduto fino ad ora – anche come modalità per regolare il rapporto tra i sessi e le generazioni. Già sulla base della situazione giuridico-patrimoniale all'inizio del matrimonio si poteva concludere se una vita della madre insieme ai suoi figli si sarebbe rivelata economicamente vantaggiosa o meno. Fedele al principio della responsabilità reciproca tra le generazioni, la donna doveva mantenere o meglio contribuire al patrimonio dell'azienda. Se si volessero rappresentare le età della donna equiparandole a livelli differenti, i contratti privati potrebbero essere considerati come una rete che legava la sfera di responsabilità delle singole fasi esistenziali (la figlia, la moglie, la madre, la vedova e la madre che cedeva la proprietà ai figli).

5. *Conclusioni*

Mi ricollego di seguito alla questione iniziale, ovvero se i contratti matrimoniali rappresentino o meno una fonte adatta per comprendere il rapporto tra i sessi nella prima età moderna: la risoluzione analitica di questo rapporto non è facile, poiché esso risulta retoricamente inserito in un discorso specificamente giuridico che ne rende difficile la diretta comprensione storica. Non è stato possibile stabilire una posizione chiara delle donne, vista l'inesistenza di una norma giuridica unitaria. La posizione della donna nei contratti non dipendeva tanto dal suo sesso, quanto dalla posizione che essa occupava all'interno dell'organizzazione familiare. A ciò si aggiungevano anche le condizioni patrimoniali di entrambe le famiglie dei partners, così come il loro rango sociale all'interno del gruppo professionale nel quale aveva luogo il matrimonio. Il tipo di esercizio giocava inoltre un ruolo importante, perché la moglie di un commerciante, ad esempio, poteva decifrare lo sviluppo del patrimonio comune registrato in un'elaborata contabilità solamente attraverso la mediazione di esperti del ramo; le mogli di piccoli esercenti invece, ad esempio ostesse o fornaie, potevano giudicare l'andamento degli affari sulla base del loro lavoro quotidiano. I contratti matrimoniali rispecchiano così in primo

luogo la quotidianità economica di una società divisa per ceti. A questo riguardo l'analisi dei contratti matrimoniali avrà carattere integrativo rispetto ai risultati noti da altre fonti. I singoli contratti non dovranno inoltre essere considerati isolatamente, poiché così facendo si perderebbe di vista la loro funzione nell'avvicendamento generazionale: al pari degli uomini, anche le donne potevano infatti entrare in possesso di proprietà e patrimoni attraverso la via dell'eredità e così trasmetterli a loro volta, mobilitandoli per l'economia contemporanea.

Un punto dev'essere comunque particolarmente sottolineato: i contratti matrimoniali salisburghesi del XVIII secolo sopra analizzati documentano chiaramente quella concezione di matrimonio che ricevette a posteriori, alla luce della cosiddetta codificazione privata europea 'moderna' del XIX secolo, l'appellativo di 'premoderna' o 'tradizionale'. In essi il matrimonio appare ancora come una comunità di marito e moglie, con basi giuridiche spesso differenti, finalizzata comunque al guadagno: in primo piano vi era l'idea di un comune profitto da realizzarsi durante il matrimonio. Invece l'immagine della donna che emerge dall'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* non è pensabile indipendentemente dalle concezioni che – tanto in campo medico quanto in campo filosofico – maturarono negli ultimi decenni del XVIII secolo circa la diversità della donna[73]. Per l'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* il matrimonio era formalmente un contratto giusnaturalista, nel quale la donna si sottometteva spontaneamente all'uomo, più forte e dotato di maggiori capacità intellettive[74]. I padri fondatori di questa legislazione elevarono a norma tale modello matrimoniale e familiare, nel quale era

[73] Cfr. C. HONEGGER, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850*, Frankfurt a.M - New York 1991, e U. FREVERT, *Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis. Konzepte, Erfahrungen und Visionen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*, in U. FREVERT (ed), *Bürgerinnen und Bürger*, Göttingen 1988, pp. 17-48.

[74] F. VON ZEILLER, *Das natürliche Privatrecht*, Wien 1802, § 161.

più facile identificarsi nella loro qualità di alti funzionari[75]: il marito doveva assumere un'attività lavorativa extrafamiliare e preoccuparsi così dell'acquisizione pecuniaria, mentre la moglie doveva occuparsi dell'amministrazione della casa. Questo modello matrimoniale e familiare, che nel 1811 era fatto proprio solo da un ceto cittadino numericamente esiguo, divenne il modello dominante nel corso del XIX secolo, a seguito dell''imborghesimento' di molti gruppi sociali. Al contempo spariva progressivamente l'immagine del matrimonio come comunità economica di partners equiparati. Dal 1811 il lavoro in casa della donna non aveva più la validità di un contributo adeguato al sostentamento dei coniugi. L'articolo dell'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* a questo riguardo venne riformato solamente nel 1975.

[75] In O. LEHNER, *Familie - Recht - Politik*, cit., in particolare pp. 50-51 e note 20, 21, dove si trovano importanti riferimenti allo sfondo biografico dei membri della commissione, che dovrebbe essere analizzato prosopograficamente nel contesto della formulazione specifica del nuovo modello matrimoniale e familiare.

Indice dei nomi e delle cose notevoli

Indice dei nomi e delle cose notevoli

a cura di *Giovanni Ciappelli* e *Anna Rosa Muller*

Abbahu, 55-56
Abbaye, rabbino, 53-54, 66
Abramo, 271-272
Accursio, 380
Acuto Giovanni (John Hawkwood), 395
Adamo, 54, 84
Aers D., 43n
Agnelli Giuseppe, 369n
Agnes, suocera di Margaret Paston, 236
Agnese, monna, 389n, 390, 393-397, 521
Agnoletta, cantante, 348
Agnolo di Cristofano, medico, 454
Agnolo di Giovanni, messer, 449n
Ago R., 279-281n, 283 e n
Agostino, santo, 52, 73-75, 112
Agripetro da Perugia, 443n
Albano Scipione, 216n
Alberti Caterina, 501-502
Alberti Cipriano, 501
Albertini A., 525n
Alberto Magno, 72 e n
Albertson Fineman M., 428n
Albistur M., 168 e n
Albrecht, duca di Prussia, 88, 100
Alderotti, famiglia, 455
Alessandria di Egitto, 65
Alfredo («re Alfredo»), 59, 61, 64
Algarotti Francesco, 181 e n, 185 e n, 191
Alpi, 120, 136, 139
Althusser L., 26
Altieri Emilio, v. Clemente X, papa
Amburger Schweinichen H., 83n
Amburgo, 273
America precolombiana, 40-41
American Historical Association, 35
Amerini Ascanio Clemente, 448n
Amin S., 45n
Amsterdam, 136n
Ancona, 356, 372n
- monastero di Santa Maria Nuova, 359
Andaya B.W., 40 e n
Andaya L., 40 e n
Anderson B.S., 7n, 44 e n
Andrea, monna (serva), 516n
Andrea di Bicci, monna, 508
Andreis Giovanni, 343n
Andriana, comare, levatrice, 348
Angela di Martino, 153 e n
Angela Maria Pasqualigo, santa, 351n
Angela Merici, santa, 315, 318, 320
Angeliche di San Paolo, congregazione religiosa, 314, 315 e n, 316
Angelo degli Ubaldi, 399n
Angelocrator Elisabeth, 272n
Angenot M., 168 e n
Anhalt, 261
Anna Bolena, regina d'Inghilterra, 240, 242-244 e n
Anna di Clèves, regina d'Inghilterra, 234, 244
Anolfi D., 325-326n
Ansbach, 89
Anthonisz Cornelis, 136n
Antonia di Checco, 445
Antonia *filia q. Francisci*, 138n
Antonio di Giovanni di Fruosino, 453
Antonio di Piero, cartolaio, 508
Antonio di Stefano di Piero, 512n
Antonio Rolando, alias Bizzarro, 366
Arajava A., 378n
Arcadia, 175
Arcari P.M., 432n
Arezzo, 389, 395-396n
Ariano, 360
- monastero del S. Salvatore, 360
Arimondo Nicolò, 480
Arimondo Prodocimo, 487n
Arimondo Prospera, 480
Ariosto Ludovico, 171
Ariès P., 196n, 310n
Aristotele, 65, 72n, 73-74, 112, 136, 392
Armogathe D., 168 e n
Arnold K., 107n, 111n, 119n
Arslan A., 333n
Ascheri M., 377n, 386-387n
Assia, 258, 261 e n, 268
Assisi, 18, 397-398, 399 e n, 402 e n, 403-405, 408 e n, 409-410, 411 e n

- convento di Santa Maria degli Angeli, 342
Astalli, marchesa, 292n
Asti, 405
Astuti G., 423n
Atene, 37
Attaviano di Niccolaio di Amadore, 450
Augusta, 73, 91, 93, 136n, 143
Auroux S., 184n
Austria, 530
Avicenna, 72n, 73
Avignone, 356n
Axleben Balthasar, 87
Ayres-Bennett W., 187n

Babilonia, 53
Bacchelli R., 140n
Bachrach B.S., 203n
Badinter E., 178n
Badoer Alberto, 473
Badoer Cassandra, 138n
Baernstein R., 315 e n
Bagnesi Biligiardo, 497n
Bagnesi Diana, 497 e n
Balbi Gianfranco, 484n
Baldassini da Iesi Tommaso, 341 e n
Baldo degli Ubaldi, 386 e n, 387-388, 389 e n, 390, 391 e n, 393-394 e n, 397 e n, 398, 399 e n, 400-401n, 403-405 e n, 406, 407-408 e n, 409-410, 411-413 e n, 414-417, 418 e n, 419-421, 428, 439 e n
Baldung Grien Hans, 130-132, 133 e n, 134-135
Balestrieri Valeggi Elisabetta (suor Andreana Vittoria), 367-369 e n
Ballarin A., 122n
Banchi Manetto, 514
Barassi L., 393n
Barbagli M., 313n
Barbaro Battista, 221n
Barbaro Domenico, 489
Barbaro Giovanni Battista, 195, 196n, 212n, 215n, 224n
Barbaro Maddaluzza, 492
Barbaro Marco, 471n
Barbaro Regina, 483n
Barberini, famiglia, 283
Barbieri R., 364n
Barbo Gabriella, 490
Barducci R., 442n
Barentine John, 233
Baretti Joseph (o Giuseppe), 182 e n
Bari, arcivescovo di, 358n
- monastero di Santa Scolastica, 358n
Barnabiti, 322n
Barron C., 27 e n
Barth S., 115n
Barth-Scalmani G., 14n, 16n, 20n, 532, 534n, 536n, 544n, 546n, 549n
Bartoli Bencivenni di Neri, 444
Bartolo da Sassoferrato, 383-384 e n, 385-386, 391-393, 396, 402-403 e n, 404-405, 408, 409n, 421, 428, 457 e n
Bartolomeo di Filippo di Bertoldo, 441
Bartolomeo di Niccolò di Ventura, aromatario, 503-506
Baschi, 412n, 415
Basilea, 50, 114
Bastiano di Paolo di Lorenzo, 445
Bastl B., 78n, 107n, 111n, 119n, 528n
Bath, famiglia, 252
Bath, conte di, 250-251, 252 e n; v. anche Bourchier
Bath, contessa di (lady), v. Donington Kitson Long Bourchier Margaret
Battista, 211n
Battista G., 442n
Bauer I., 544n
Baumann Barbara, 272n
Baumgärtel B., 172 e n
Baumgärtner I., 387n
Baumgart F., 77n
Baviera, 73n
Baxendale S.F., 463n
Beaucamp J., 399n
Beauchamp, lady, 244
Beaumont-Maillet L., 172
Beauvoir S. de, 157 e n, 158
Bechai ibn Pakuda, 51
Becher Zavonetto, 223
Beck R., 197n
Beck-Busse G., 13n, 178n, 187n
Becker-Cantarino B., 179-180n
Beilin E., 36n
Bellavitis A., 144n, 467n, 501n
Bellentani da Salò Mattia, 318 e n
Bellomo M., 378n, 404n, 431n, 434n, 438 e n, 442n, 456 e n, 459n
Belloni A., 435n, 460n
Belvoir Castle, 244-246
Bencivenni Alessandro, 503n
Benedetta di Gregorio marinaio, 213n, 216n, 222-223n
Benedetto XIII, papa (Vincenzo Maria Orsini), 357n
Benedikt Joseph, 547n

Bennett J., 26 e n, 31 e n, 33 e n, 42, 43 e n
Benson P., 171
Benzoni G., 218n, 358n
Berechiah ben Natronai he-Nakdan, 58 e n, 63-67, 68 e n, 69, 70 e n, 72
Berg M., 28 e n
Bergalli Luisa, 167
Bergamo, 328
Berger P.L., 257n
Berkshire Conference on Women's History, 37, 45n, 46
Berlichingen Goetz von, 81
Berlino, 200n
Bertelli Cristofano, 22, 123, 127, 136 e n
Bertoldi M., 21
Bertoli B., 346n
Bertolla P., 328n
Besançon, 89n
Betta, figlia di Andriana, 348
Biadaiolo, maestro del, 119n
Biagio di Buonaccorso, 510n
Bianchi Lucrezia, 208n
Bibbia, 51, 84, 123, 391
Bicci, 508
Billon F. de, 169n
Bindoff S.T., 232n, 235n, 243-244n, 248n
Biraben J.N., 143n
Bitetto, monastero di San Paolo, 358n
- vescovo di, 358n
Bizzocchi R., 18n
Blamires A., 162n
Blanc O., 172n
Bloch M., 160
Blussé L., 40 e n
Boccaccio Giovanni, 12, 50 e n, 51, 54, 56, 57n, 63, 66-67, 72, 74, 149, 150-151, 164
Boccadamo G., 332n, 355n
Boccadiferro G., 368n
Bock G., 159 e n, 160-161n, 170 e n
Boemia, 92
- re di, 102
Børreson K.E., 392n
Boesch Gajano S., 336n
Boleyn, famiglia, 240
Boleyn Anne, v. Anna Bolena
Boleyn Elizabeth, 242 e n
Boleyn, lady, 243n
Boleyn Thomas, 242n, 243n
Boll F., 112-114n, 117n
Bologna, 283n, 314 e n, 319-320, 343
- Baraccano, opera pia per orfane, 319 e n
- congregazione delle Orsoline, 319
- Santa Marta, opera pia per orfane, 319 e n
Bonacchi G., 428n
Bonamico Alvise, 210 e n, 212n, 214 e n, 215n
Bondumier Gian Francesco, 484
Bondumier Ludovica, 484 e n
Bonelli Antonio, 361n
Bonifacio VIII, papa, 363, 364n, 366
Boninsegni Francesco, 334n
Bonora E., 191
Bonsi Bernardo di Ugolino, 439 e n
Bora Katharina von, 262
Borromeo Carlo, v. Carlo Borromeo, santo
Borscheid P., 107n
Bosanquet E.F., 244n
Bossy J., 137n, 198n, 205n
Bouchet Jean, 166 e n
Boucicaut Jean de, 163 e n
Bourchier Henry, 252
Bourchier John, II conte di Bath, 249, 252
Bouwsma W., 35 e n, 36, 39
Boyarin D., 70n
Brady T., 41 e n
Bragadin Laura, 491 e n
Bragadin Piero, 489n
Branca V., 493n, 506n
Brandon Charles, duca di Suffolk, 233, 234 e n
Brandon Eleanor, 233-234
Brandon Frances, 234n
Brauneder W., 526 e n, 530-531n, 535-538n, 541n, 544n
Braunschweig, 273
Braunschweig-Wolfenbüttel, 258, 274
Brée G., 172n
Breidenbach, pastore, 269
Brescia, 363 e n, 387
- congregazione delle Orsoline, 324
- monastero domenicano di Santa Caterina, 362, 362n
- vescovo di, 362n
Breslavia, 101
Bretschneider K., 73n
Breu Jörg, il Giovane, 21, 125, 135, 136n
Brewer J., 450n
Brewer J.S., 243n, 249n
Bridenthal R., 8n, 10n, 35n, 47n
Brieskorn N., 382n
Briganti A., 403n
Bristol, 229n

Brizzi G.P., 314n
Brodie R.H., 243n, 249n
Brooke-Rose C., 75n
Brougham Castle, 234-235
Brown J.C., 313n, 431n, 461n, 464n
Brown P., 52 e n
Brugmans H., 176n
Brundage J.A., 450n
Brunner O., 275n
Bruto Giovanni Michele, 176 e n, 180 e n
Bruxelles, 57n, 58, 61, 62n
Bucer Martin, 261
Buckingham, I duca di, 232, v. anche Stafford
Buckwalter S.E., 93n
Bugenhagen Johannes, 273
Bulgarelli S., 377n
Bullough V.L., 392n
Buongirolami Giovanni, 443n
Burckhardt J., 431n
Burghartz S., 206n, 210n, 212n
Burke P., 79n, 183n, 336n, 337, 338n, 340 e n, 345 e n
Burrow J.A., 111n, 113n
Burrows N., 378n
Busse W., 184n
Bussi de' Ponziani Francesca, v. Francesca Romana, santa
Butler J., 76n
Byrne M.St.C., 237n, 244-245n

Cadden J., 392n
Caffiero M., 331n
Cagianella Domenico, chierico, 360
Cahn S., 27 e n
Calabuig I.M., 364n
Calais, 240
Calame A., 181n
Calbris B., 182 e n
Caldiera Giovanni, 219
Calvi G., 20n, 22, 279-280n, 305 e n, 325n, 451n, 453 e n, 462 e n, 469n, 478n, 501n
Calzago Cornelia di Iacobo, 216-217n
Cambi F., 21
Cambridge, Università di, 241
Camilla, cameriera, 285n
Camponogara, 485
Cancellieri J.-A., 502n
Canning J., 381n, 391n, 393n, 419n
Canterbury, 241
Capito Wolfgang, 261
Capranica, 289
Caraffi P. 161n
Cardini F., 337n, 346n
Carlo Borromeo, santo, 140n, 319 e n, 320
Carnesecchi Luca di ser Filippo, 515 e n, 516n, 517 e n, 518 e n
Carpenter C., 233n
Casanova C., 280n, 283n, 303n
Casey J., 205n
Cassa A., 362n
Castel Viscardo, 294 e n, 295, 306n
Castiglion Aretino (oggi Castiglion Fiorentino), 377n, 389, 390 e n, 393, 394-395 e n, 396, 397 e n
Castiglion Fiorentino, v. Castiglion Aretino
Castiglione Baldassarre, 12, 77 e n, 79, 103, 171
Catani O., 396n
Catanio di Cossi Pietro, 369
Caterina, balia, 295
Caterina da Siena, santa, 342
Caterina d'Aragona, regina d'Inghilterra, 240, 242-243n
Caterina Piazona di Castelgomberto, 155n
Cattani Bartolomea, monaca, 362-363
Cavallar O., 377n, 384n, 502n
Cavallo S., 503n
Cecchetti D., 171n
Celata G., 412n
Cenci C., 389n, 399n
Ceppari Ridolfi M.A., 137n
Cesana Vittoria, 195, 196 e n, 198, 209-210, 212n, 215n, 221n, 224n
Cesarea, 55
Chabot I., 16-17n, 19-20n, 303n, 442n, 449n, 453 e n, 455n, 461, 462n, 463 e n, 469n, 479n, 497n, 501-503n, 511n, 519n
Chakrabarty D., 45n
Champier Symphorien, 166
Charles L., 29n
Charraud A., 115n, 118n, 120n
Chartier R., 170 e n
Chaytor M., 207n, 208
Checca, 504-505
Chemello A., 333n
Châtelet, madame du, 178n
Chianti, 515
Chicago, 387
Chiericati-Franceschini Dorotea, 326
Chiericati-Franceschini Elisabetta, 326
Chittolini G., 381n
Chojnacki S., 13n, 16n, 19n, 137-139n, 143-144n, 147 e n, 148n, 149 e n, 152-153n, 202-203n, 227n, 455n, 464n, 466n, 471n, 478-479n

Christine de Pizan, 161 e n, 162-164, 169n
Ciampi I., 283n
Cina, 40
Cingoli, monastero di, 372n
Cino da Pistoia, 418 e n
Ciurianni, famiglia, 506
Ciurianni Borgognone, 506 e n
Ciurianni Valorino, 501, 506n
Civita Castellana, 358
Clark A., 8n, 27 e n, 29
Clay J.W., 247n
Clemente X, papa (Emilio Altieri), 357n
Clementi S., 334n
Clerici R., 424-426n, 427 e n, 428n
Clogan P.M., 63n
Cocchi Nerozzo di ser Niccolò, 519 e n, 520n
Cocchi Tommasa, 519, 520n
Codice Civile napoleonico (Code Napoléon), 36, 422 e n, 423-424, 528
Coffin, lady, 244
Cohen D., 433n
Cohn S.K. jr., 137n, 436n
Coing H., 526 e n, 527n, 535 e n
Cokayne G.E., 234n
Colli V., 377n, 386n
Colombella Giuseppe, 372n
Colombo Cristoforo, 42
Colonia, 95
Colonna Federico, 358n
Colonna Girolamo, cardinale, 357-358n
Colti Chiara, 222
Colti Orsetta, 211 e n, 215n, 222 e n
Comelli Lorenzo, 215-216n, 221n, 223n
Como, 358n
Congregazione dei Riti, 337, 340, 344
Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, 15, 354 e n, 356-358 e n, 359n, 360-361, 362n, 363 e n, 365, 367 e n, 368, 369-370 e n, 371n, 372n
Congregazione dell'Oratorio, 281
Congregazione del Sant'Uffizio, 337; v. anche Inquisizione; Sant'Uffizio
Congregazione per la Dottrina della Fede (già Congregazione del Sant'Uffizio), 338n
Congregazione per le Cause dei Santi (già Congregazione dei Riti), 338n
Conrad A., 256n, 315n, 316 e n
Contarini Barbarella, 480
Contarini Gasparino, 483-484
Contarini Gasparo, 217 e n, 218n, 220n, 317
Contarini Laura, 222
Contarini Lodovico, 490n
Contarini Maria, 489n
Contarini Paolo, 485
Conti Odorisio G., 220n
Controriforma, 82, 311, 313n, 345
Convenzione di New York (1957), 425 e n
Coppo Agostino, 487n, 489 e n, 491, 492 e n
Coppo Nicolò, 487 e n, 489 e n
Corgialegno Sarina, 182 e n
Corner F., 343n
Corner Girolamo, 204n
Corner Isabetta, 491 e n
Cornett M., 38 e n
Cornovaglia, 251n
Corsi Giovanni di Matteo, 440
Corsi Paolo, frate agostiniano, 360
Corsini Filippo, 439 e n
Cortese E., 386n, 410n
Corti I., 428n
Cortona, 389
Cosenza, 356, 358
Cosimo I de' Medici, granduca di Toscana, 368n
Cott N.F., 422n
Courcelles D. de, 161n
Cozzi G., 200n, 204-205n
Crabb A.M., 463n
Craik E.M., 227n
Craveri B., 335n, 337n
Crawford A., 231n, 237n
Crawford P., 291n, 297n, 299n
Cremona, 320, 362
- congregazione delle Vergini, 330n
- vescovo di, 362n, 363n
Crenne Hélisenne de, 166
Creta, 347
Creytens R., 326n
Cristellon C., 105n
Crizia, 65
Crouzet-Pavan E., 485n
Cuisenier J., 115n, 118n, 120n
Cumberland, conte di, 233-234
Curnow M., 169n
Curtius E.R., 181n
Cybo Alderano, cardinale, 357n, 358n

Daetrius Brandanus, 274
Daetrius Margarete, 274
Dahmen W., 187n
D'Alatri M., 413n
dal Giglio Elena, 314, 319
dal Giglio Fantuzzi Margherita, 313, 314
dal Giglio Tommaso, 314

Dalla Gatta Caterina, 154n
Dalla Torre G., 337n
Dame inglesi, congregazione delle, 315
d'Amelia M., 7n, 13n, 15n, 17-18n, 280n, 285n
Damiani Elisabetta, 214 e n
Dandolo Andrea, doge, 467n
Dandolo Girolamo, 482
Dandolo Isabetta, 482n
da Panzano, famiglia, 517
da Panzano Luca di Matteo, 509, 515-518 e n
da Panzano Matteo di (messer) Luca, 515
da Panzano Matteo di Matteo, 515, 517n, 518
da Panzano Tommaso di Matteo, 515, 518
da Radda Giovanni di ser Fruosino, 444
Daston L., 290n
Dati Antonio, 509 e n
Dati Goro, 509 e n
Dati Tommaso di Goro di Stagio, 447
Davanzago Lorenzo, 490n
Davanzago Maria, 490 e n
Davanzago Marino, 490 e n
Davis J.C., 204n
Davis N. Zemon, 31n, 44 e n, 55 e n, 236n, 237n, 238n, 256n, 313n, 315n, 335n
Davis R.C., 313n, 431n, 461n, 464n
Dea di Giovanni di Bonifazio, 456
Dean T., 279n, 463n
de Biase L., 205n
De Blasis Y., 167
Deborah, 71
de Certeau M., 26
Declercq G., 191 e n
de Giorgio M., 7n, 141n, 329n
Degli Azzi G., 381n, 403n
Del Benino Andrea, 516n
Del Benino Bartolomeo, 516 e n
Del Benino Francesco, 518n
Del Benino Goro, 518n
Del Benino Mattea di Andrea, 515, 516-518 e n
Del Benino Monte di Giovanni, 444
Del Benino Niccolò, 516 e n
Del Col A., 338n, 346n, 355n
del Guanto Simone di Piero, 521n
Del Lungo I., 500n
Delhi, 45n
Delille G., 329n
Della Foresta Carlo di Palla, 438
Della Foresta Spinetta di Carlo, 439
della Rovere Francesco Maria, duca di Urbino, 143, 144n
Delooz P., 336 e n
Delphy C., 32 e n
De Luca Giovan Battista, 354n, 356 e n, 357n, 359-360 e n, 361
De Maio R., 350n
de Matteis M.C., 432n
de Mezzo Francesco, 486
DeMolen R.L., 315n
Denis D., 183n, 185n
Denley P., 463n
Derbyshire, 234
De Rosa G., 337n, 339n
Devon, 251n
Dezon-Jones E., 166n
Dhavernas O., 428n
Diana, 181n
Dicke G., 57n
Dickens A.G., 233n, 237n
Diefendorf B.B., 450 e n
Dietisalvi Francesco di Neri, 448
Dilonardo Buccolini G., 412n
Dimen M., 433n
Dimesse, congregazione delle, 332, 334; v. anche Vicenza
Dinges M., 206n, 208n
Dino di Mugello, 418 e n
Dinzelbacher P., 107n
Di Pietro I., 341n
Di Renzo Villata, 387n
Di Simplicio O., 105n, 145n
Dixon S., 399n, 434-435n
Dobnig-Jülch E., 187n
Dockray K., 226n, 232n
Dolfin Giorgio (Zorzi), 480
Dolfin Giovanni, 492 e n
Domenichi Ludovico, 167
Domergue M., 184n
Donà Tolomeo, 477
Dondarini R., 419n
Donington Kitson Long Bourchier Margaret, contessa di Bath, 231, 248 e n, 249-253
Donnini F., 442n
Dopsch H., 529n
Dorset, 251n
Dorset, marchese di, v. anche Grey
Dougnac F., 184n
Dubisch J., 433n, 441n, 460n
Dubois H., 111n
du Boulay J., 441n, 448n
Duby G., 7n, 310n, 434n
Dürer Albrecht, 133
Düsseldorf, 172
Duffin L., 29n

Duodo Franceschina di Alvise, 211n
Du Pont Gratien, 164 e n, 165
Dyonisius Cartusianus, 361n

Earle P., 30 e n, 31
Ebrecht A., 159n
Edwin Perry B., 57n, 62n
Egg Franz, fornaio, 532, 541n, 548 e n
Egg Franz, senior, 549n
Egger B., 529n
Egger Rupert, birraio, 549n
Egidi F., 142n
Egidi P., 413n
Egmond F., 335n
Ehmer J., 550n
Ehrich Leopold von, 542n, 548n
Ehses Stephanus, 364n
Eickenrodt S., 159n
Eifert C., 34n, 80n
Eisenbichler K., 41n, 431n, 436n
Elam C., 463n
Elisabetta, suora conversa, 360
Elliott D., 342n, 436n
Elm K., 312n
Emilia, 322
Emilia Romagna, 330n
Emlen J., 381n
Empedocle, 65
Endfield Manor, 244, 245
Engels F., 32
Enrico Bruno teutonico, 153 e n
Enrico VII, re d'Inghilterra, 234n, 239
Enrico VIII, re d'Inghilterra, 225, 234-235, 239-240, 242 e n, 243n
Enrico XI, duca di Slesia, 82, 86, 92, 94, 98, 101-102
Epinay, madame d', 178n
Epstein I., 54 e n
Erasmo da Rotterdam, 317
Erba Caterina, 346n, 347-349 e n, 350-352
Erickson A.L., 226n
Erikson E., 75 e n
Erler A., 529n
Erler M., 29n, 202n, 227n, 478n
Erondell Peter, 175n, 176, 177 e n, 178n, 179-180 e n, 181n, 191
Eschenbach B., 158n
Eschenbacher Engelwerth, 541n
Eschenbacher Maria Josepha, 532, 541n, 548n
Eschlberger Theresia, 542
Esmein A., 144n
Esopo, 58, 61
Este Isabella d', 144n
Esther, 55-56
Europa, 20, 26, 40, 43-45, 54, 56, 71, 72, 74, 79, 139, 164, 170, 217, 346, 387
Eva, 84
Eversley D.E.C., 230n
Ezra, 51

Fabre P.A., 105n
Fabronius, famiglia, 268
Facchinetti, cardinale, 363n
Falcucci Caterina, 510 e n, 513-514 e n
Falcucci Cosina, 513n
Falcucci Costanza, 510, 511 e n, 512-514
Falcucci Margherita, 510 e n, 513-514
Falcucci Niccolosa, 510 e n, 512 e n, 513, 514 e n
Falcucci Paliano di Falco di Paliano, 510 e n, 511, 512-513 e n, 514n
Falcucci Tancia, 514n
Falcucci Tita, 513-514n
Falier Luca, 485 e n
Falier Maria, 485 e n
Falier Morosini Petronella, 149
Faniente Anzolo, 216 e n, 221n, 223n
Fanti M., 319n
Fantuzzi, famiglia, 314
Fantuzzi Ottaviano, maestro, 314
Farge A., 31n, 315n
Farge J.K., 400n
Fauré C., 37 e n
Fedro, 59
Fei Antonio di Segna, 516n
Feigl H., 528n
Fellman S., 111n
Feltre, 328
Fentsch Maria Anna, 533
Fernándes J., 366n
Ferrante L., 138n, 144n, 197n
Ferrara, 320, 359n
- congregazione delle Orsoline, 320
- monastero delle Convertite, 365
- monastero di San Silvestro, 359
Ferraresso R., 322n
Ferrari Zubini R., 377n
Ferrario Antonio M., 363n
Ferraro J., 198n
Ferrazzi Cecilia, 351n
Ferretti Giovanni Battista, 340n
Ferro M., 201 e n, 202n, 215n
Ferte H., 190n
Fibindacci Andrea di Bindaccio, 514
Ficino Marsilio, 76
Fildes V., 291n
Filippo Augusto, re di Francia, 56n

Filippo Neri, santo, 289 e n
Filone di Alessandria (Filone Giudeo), 52
Filosi Maddalena, 216n, 221n, 223 e n
Finley R., 217n, 219n
Finocchiaro A., 426n
Finocchiaro M., 426n
Fiore P., 424n
Firenze, 16, 21, 141n, 147, 287, 293 e n, 295, 303n, 357-358n, 360, 381, 389, 432, 436, 438, 440-445, 453, 458, 461, 463, 465, 468, 469 e n, 479n, 481, 483 e n, 493, 495-496, 503, 511, 521n
- canto de' Pazzi, 512 e n
- chiesa di Santa Maria Maggiore, 517, 518n
- collegio delle Montalve, 331
- compagnia de' Preti di San Gallo, 517n
- convento del Carmine, 508
- convento di Santa Croce, 516-517
- Magistrato dei Pupilli, 450n, 453
- monastero delle Murate, 357-358n
- monastero di San Donato in Polverosa, 521n
- monastero di Santa Maria in Verzaia, 521n
- monastero di Santa Verdiana, 360
- Monte comune, 521n
- Monte delle Doti (delle fanciulle), 147-148, 504
- ospedale degli Innocenti, 508
- ospedale di San Paolo, 444n
- ospedale di Santa Maria Nuova, 505
- parrocchia di San Michele Berteldi, 503-504
- via del Giardino, 456
- via dell'Anguillara, 517n
Firestone S., 32 e n
Firpo M., 322n
Fisaro Gian Francesco, 217n
Fitzwarren, lord, 253
Fitzwilliam Ellen, 232 e n
Fitzwilliam William, sir (poi conte di Southampton), 232n
Flandrin J.-L., 196n
Fleury C., 184n
Flores d'Arcais F., 119n
Floriani Isabella, 223n
Floriano da San Pietro, 443n
Flossmann U., 545n
Fontana Maddalena, 139n
Fontenelle Bernard Le Bovier de, 181 e n
Fosi I., 279n
Foucault M., 26
Fragonà Zuane Andrea, 139n
Frajese V., 329n
Francesca, suora, 356n
Francesca Maria, monaca, 366
Francescani, terzo ordine, 326
Francesca Romana (Francesca Bussi de' Ponziani), santa, 312
Franceschi Maddalena, 210 e n, 212n, 215n
Francesco da Barberino, 141, 142 e n, 145, 146 e n, 149, 151 e n, 152
Francesco di Casentino, 516n
Francesco di Raniero, 411-413
Francesco Fabrilignario, 222n
Francesco I, re di Francia, 240, 244n
Francia, 56, 92, 143, 166-167, 170, 187n, 198n, 243n, 273n, 312, 422n, 527-528
Francini G., 105n
Franckenau Dorothea, 271n
Francoforte, 37, 387
Franconia, 89
Frangipani Giovanna, 358n
Frankenberger Anna Theresia, 539
Frescobaldi Lisa, 506 e n
Frevert U., 552n
Freysauff Joseph Kaspar, 547n
Fried J., 18n
Friedel H., 158n
Frieman S., 53n
Friend A.C., 63n
Frigo D., 201n, 219n
Fruosino di Giovanni di Fruosino, 453
Fuchs S., 544n
Fukuyama F., 40n
Fumaroli M., 183n
Fusi P., 377n
Fux Joseph, mastro fornaio, 541 e n

Gaeta F., 217n
Gaetano da Thiene, santo, 323
Gairdner J., 237n, 243n, 249n
Galeno, 65, 74
Gallorini S., 389n, 395n
Galloway P., 312n
Gangalandi, 447
Gardner J.F., 378n, 404n
Gargiolli C., 447n, 509n
Garnsey P., 298n
Garrard M.D., 14-15n, 172
Gaspare di Tento di Niccolò, 504-505
Gaster M., 51n, 53
Gatti P., 21
Gauthier A., 366n
Gavitt P., 508n
Gelis J., 310n

Gemma, 510n
Gemma di Bicci, 508
Gengenbach Pamphilus, 114
Genova, 137, 141, 151
Gentileschi Artemisia, 15, 172
Geppo di Guido, 456-457
Gerardo da Cremona, 65, 73
Gerhard U., 19n, 527n, 544-545n
Gerlich Josepha, 541-542
Germania, 41-43, 117, 172, 187n, 312, 527
Gesuiti (compagnia di Gesù), 313, 314 e n
Ghinzoni P., 144n, 153n
Ghizzi G., 395n
Gian Francesco II Gonzaga, marchese di Mantova, 144n
Gianmaria pettinaio, 210 e n, 212n, 221n, 224n
Giardina A., 425n
Gill K., 312n
Gilmore M., 218n, 220n
Ginzberg L., 55n
Ginzburg C., 335 e n
Giona, 372
Giorgione, 122, 126
Giovanna, balia, 512
Giovanna di Giovanni, 154
Giovanna di Raniero, 411- 413
Giovanni, 520 e n
Giovanni da Imola, 443n
Giovanni di Arrigo di Giovanni, 447
Giovanni di Bartolomeo da Signa, 444n
Giovanni di Lorenzo, 521
Girad A., 116n
Girolamo, santo, 52
Giuda, rabbino, 54
Giuda bar Ezekiel, 53
Giuda ha-Nasi, 51
Giuda il Pio, 51
Giuditta, 71
Giugni Domenico, 501
Giuliano di Riccio, 519
Giuseppe, rabbino, 53
Giuseppe II d'Asburgo, imperatore, 529
Giustinian Michele, 145n
Giustiniani, principessa, 283
Giustiniano, imperatore romano, 377, 404, 408 e n, 417
Glass D.V., 230n
Gleixner U., 206-207n
Glückel di Hameln, 71
Godi Elisabetta, 324n
Goedeke K., 114n
Goertz H.J., 258n
Gössmann E., 169n
Goldberg, 88, 90, 96-97
Gonville Hall, collegio di Cambridge, 241
Gonzaga Costanza, 153
Gonzaga Folgiani Gabriella, 153
Gonzaga Gian Francesco v. Gian Francesco II
Gonzaga Leonora, 143, 144n
Goodich M.E., 111n
Goodman J., 31 e n
Gordon L., 33, 34n
Goria F., 379n
Gorpe Salome Gladis von, 85
Goshen-Gottstein A., 70 e n
Gottlieb B., 200n
Gould S.J., 432n
Gournay Marie de, 166 e n, 169n
Governolo, 362, 363n
Gowing L., 207n
Grasshoff Heinrich, pastore, 272, 273 e n
Gravina, 358n
Graziani C.A., 428n
Grecia, 441n
Greco G., 105n, 141n
Green Constance, 232
Green S.E., 43n
Greenblatt S., 36n, 37n
Gregorio Magno, santo, 52
Gregorio XIII, papa, 320
Gregory H., 463n
Gregory T., 337n, 339n
Grey, famiglia, 234
Grey Henry, marchese di Dorset, 234e n
Grey Jane, 234n
Greyerz K. von, 102n
Grimani Bartolomeo, 469, 470n
Grimm J., 96n
Grimm W., 96n
Groppi A., 7n, 428n, 495n, 501n, 519n
Grossi P., 432n
Grützmacher Sybille, 274n
Grubb J., 217n
Grubb J.E., 406n
Grubmüller K., 57n
Grynaeus Maria, 272n
Gschwendtner, famiglia, 537, 538
Guadagni Nicola di Bernardo, 512 e n
Guariento, 119
Guasconi, famiglia, 454
Guasconi Francesco, 454
Guastalla, 367
Guasti C., 149n
Guerra dei trent'anni, 264, 276
Guerra Medici M.T., 378 e n, 379n, 431n
Guerrini P., 320n

Guglielmo caligaio, 221
Guicciardini Caterina, 509 e n
Guicciardini Luigi di Piero, messer, 454
Guicciardini Nanna, 454
Guido di messer Tommaso, notaio, 511n
Guillerm J.-P., 169n
Guillerm-Curutchet L., 169n
Gunn G., 37
Gurney D., 239n, 240n
Guzzetti L., 200n

Haas L., 293n
Habermas R., 205n
Hacke D., 13-15n, 17n, 20-21n
Hackmann Margarethe, 274n
Hadas D., 55n
Hadas M., 63 -64 e n, 68-69n
Haffner Elisabeth, 533n, 549
Hagenauer Georg Cristoph, 547n
Hajnal J., 230n
Halachah, 71
Hale J.R., 218n
Haliczer S., 346n
Halstead Robert, 232n
Hammer J., 195n
Hannay M., 36n
Hardtwig W., 258n
Hareven T.K., 200n
Harline C., 313n
Harris B.J., 14n, 16-17n, 19n, 225n, 232n, 234n, 237-238n
Hartmann H., 32 e n
Harvey William, 74
Haskell A.S., 226n, 238n
Hassauer F., 170n
Hastings Hugh, sir, 242n
Heffter, commerciante, 534n
Heiss G., 78n
Heller Mendelson S., 291n
Heller T.C., 75n
Henderson J., 508n
Hengrave, 248-249, 252-253
Hepp N., 185n
Héritier F., 496n
Herlihy D., 147 e n, 152n, 440n
Héroard, medico, 309
Herrmann H.-W., 89n
Hertfordshire, 225
Hervieux L., 57n, 59n, 61-62n
Herz D., 218n
Hessen-Darmstadt, langraviato, 258
Hessen-Kassel, 272
Heuser M., 79n
Hicks E., 161n
Hill B., 26 e n, 28 e n
Hillenbrand M., 528n
Hobby E., 36n
Hoccleve Thomas, 161n
Hockius Martin, diacono, 268
Hörmann, vetraia, 533n
Hoffmann R., 533n
Hofmeister H., 545n
Holdsworth W.S., 229n
Holland Bess, 225
Hollingsworth T.H., 237n
Holthöfer E., 544n
Holtus G., 187n
Honegger C., 552n
Honeyman K., 31 e n
Horde T., 184n
Hordoir-Louppe L., 169n
Horn N., 391n, 406n, 408n
Houlbrooke R., 226n
Howard, famiglia, 230, 242-243n
Howard Caterina (Catherine), regina d'Inghilterra, 244
Howard John, sir, 230
Howard Thomas, III duca di Norfolk, 225
Howell M., 28, 29n
Hoyle R.W., 233n, 235n
Hübner L., 531n
Hufton O., 31 e n, 37 e n
Hughes D.O., 137n, 138n
Hunecke V., 201-202n, 203 e n, 204-205n, 211n
Hunstanton, 239, 241 e n, 242, 245
Hutton E., 50n

Iacopo da Fermo, 396n
Iacopo da Pavia, 138n
Iesi, 358n
Ignazio di Loyola, santo, 314, 319
Iisewijn J., 176n
Ildefonso di San Luigi, 501n
Incisa della Rocchetta G., 289n
Inghilterra, 43, 56 e n, 58, 178n, 184n, 187n, 234, 241, 245, 273n
- Inn di Furnivall, 252
- Inns of Court, 252
- Tribunale della Camera Stellata, 248
- Tribunale della Cancelleria, 248
- Tribunale delle Richieste, 248
Ingram M., 198n
Innocenzo VIII, papa, 420 e n
Innocenzo X, papa, 283, 284
Inquisizione, 337n, 346n, 347 e n, 351n, 352; v. anche Congregazione del Sant'Uffizio, Sant'Uffizio

Intanti Vincenza, suora, 360
Ippocrate, 65, 113
Isabella di Baviera, regina di Francia, 161
Isidoro di Siviglia, 120n, 432n
Italia, 19, 143, 166-167, 198, 312, 331-332, 334, 337-338, 381, 386n, 402 e n, 422-423, 425, 461; v. anche Repubblica Italiana, Regno d'Italia
Ives E.W., 243n, 244n
Izbicki T., 399n

Jacob ben Abraham di Mezeritch, 50, 51
Jacobson Schutte A., 13n, 18n, 22, 287n, 346n, 350-352n
Jacopo di Giovanni ferravecchio, 449n
Jacopo di ser Guido del maestro Pagolo, ser, 446n
Jael, 71
Jean de Meun, 162
Jedin H., 199n
Jenson Nicolaus, 176n
Joerissen P., 114n, 117-118n, 136n
Johnson C., 32 e n
Jones M., 226n
Jordan C., 36, 36n
Jorgensen Itnyre C., 293n
Josephi Barbara, 271n

Kaiser Minn H., 105n
Kallin Maria Anna, 541 e n
Katz E., 68n
Kaufmann E., 529n
Kawerau W., 255n
Kelly J., 10 e n, 34, 35 e n, 42, 44, 46, 168, 169n
Kenninghall, 225
Kéralio Louise-Félicité de, 167
Kerdeston Thomas, sir, 242n
Kertzer D.I., 298n, 313n, 446n, 462n, 497n
Kettle A.J., 227n, 229n
Kieckhefer R., 335n
Kildare Elizabeth, 235
Kildare, IX conte di, 235
King M.L., 36 e n, 200n, 219n
Kirby J., 233-235n, 238n
Kirshner J., 18-21n, 147 e n, 148n, 152n, 195n, 381n, 387n, 399n, 440n, 446n, 462n, 480 e n, 495n, 497n, 502n, 503n, 521n
Kitson, famiglia, 249n, 250
Kitson Frances, 249 e n, 252n, 253
Kitson, lady, v. Donington Kitson Long Bourchier Margaret
Kitson Thomas, sir, 231n, 248, 251n
Kitson Thomas di sir Thomas, 231 e n
Kittell F.H., 466n
Klapisch-Zuber C., 7n, 22, 141n, 147 e n, 152n, 197n, 279n, 293n, 324n, 329n, 440n, 442n, 448n, 453 e n, 461, 462n, 469n, 471, 494 e n, 503n, 507n
Kloke I.A., 272n
Knyvett, famiglia, 242
Knyvett Edmund, sir, 243n
Knyvett Thomas, sir, 243n
Koch E., 172n
Köhler M., 255n
Königsberg, 88
Koonz C., 8n, 10n, 35n, 47n
Koorn F.W.J., 312n
Kopyczinski M., 173n
Kowaleski M., 29n, 202n, 227n, 478n
Kroll R., 161n, 173n
Krusenstjern B. von, 79n
Kuehn T., 13n, 15-17n, 19-20n, 22, 141n, 197n, 201n, 384n, 401n, 410n, 431n, 432n, 434n, 436n, 438n, 440n, 442n, 446n, 455n, 462, 463n, 488 e n, 495n
Kurzbach, signora, 92
Kurzbach Sigmund, 87
Kussmaul A., 27, 28n

Labalme P.A., 78n
La Forge Jean de, 167
Laget M., 296n
Lalande D., 163n
Lancaster, famiglia, 43
Lanconelli A., 419n
Landes J., 37, 37n
Lane F.C., 465n
La Porte abbé de, 167
Lapucci Matteo di Francesco, 449
Laqueur T., 52 e n
Larnac J., 167, 172n
Laslett P., 196n
Latini Brunetto, 119n
Lauer E., 161n
Lazio, 413n
Le Brun J. 350n
Lecce, monastero di S. Giovanni Evangelista, 371
Lechner Maria Anna, 538-539 e n, 543n
Leeker J., 176n
Lees C., 47n
Lefranc A., 168
Le Franc Martin, 163-164
Lehmann H. 170n

Lehner O., 546n, 553n
Lentzen M., 176n
Leonardo pettinaio, 221 e n
Leone XIII, papa, 423
Leoni Paolo, vescovo di Ferrara, 320, 321
Lerchberger Hedwig, 272n
Lerner G., 43n
Le Roy Ladurie E., 44 e n
Lestrange, famiglia, 240-242
Lestrange Alice, 241
Lestrange Anne, lady, 239, 240-241 e n, 244-246
Lestrange Catherine, 242 e n
Lestrange Ellen, 235
Lestrange Margaret, 242
Lestrange Nicholas, 232, 239
Lestrange Roger, sir, 241
Lestrange Thomas, sir, 232, 239 e n, 240, 242
Levi G., 279n
Lewis Bredbener C., 422n
Ley K., 79n
Liebowitz R.P., 313n
Liegnitz, ducato di, 81-82, 86-88, 90-92, 94-96, 100-101
Liegnitz, duchi di, 80, 85
Liegnitz Catharina von, 86
Liegnitz Elena von, 87
Liegnitz Federico von (III duca di), 86
Liegnitz Federico von (IV duca di), 86
Liegnitz Joachim Friedrich von, duca, 82
Limera Antonia Margherita, suora, 360
Lincoln, 229n
Lincolnshire, 244
Lipsia, 134 e n, 135
Lisa, schiava, 508
Lisle, famiglia, 238
Lisle, lady, 244
Locke John, 74, 75 e n, 76
Lodi, 360
Löw G., 337n
Loewe H., 53n
Lohenstein Daniel Casper von, 172
Lombardi D., 141n
Lombardia, 322, 387n
Londra, 30, 228, 231, 234, 242, 244, 251-253
- Holywell, 244-245, 247
Long Richard, sir, 249
Longhi Pietro, 188-189n, 190-191
Longrigg J., 65n, 72n
Loredan Agnesina, 489n
Loredan Bernabò, 489n
Loredan Francesco, 489n
Loredan Maria, v. Priuli Maria
Loredan Niccolò, 476n
Loredan Piero, 471 e n
Lorenz E., 402n, 405n
Losada A., 176n
Loss D., 21
Lovell Thomas, sir, 235
Lowe K.J.P., 279n, 463n
Luca, santo, evangelista, 272
Lucca, 138
Lucco M., 122n
Luckmann T., 257n
Lucrezia di Agnolo di Cristofano, 454
Ludovico di Giovanni, 520
Ludovisi, principessa, 283
Lüneburg, 91
Luigi XIII, re di Francia, 309
Luigi XIV, re di Francia, 191
Lulli Apollonia di Domenico, 444
Lumme C., 90-91n
Lutero Martin, 42, 55, 74, 84n, 258-259, 262, 317
Luzio A., 143-144n

Macalli F., 353n
Maccarini Iacopo, 208n
Maccianghini Francesco, 501n
Macerata, convento delle Convertite, 359
Macfarlane A., 196n, 230n
Macinghi Strozzi Alessandra, 148, 149 e n
Mc Laughlin E., 313n
Maclean I., 167n, 168 e n
Mclean S., 378n
McNamara J., 47 e n
Maddalena di Sicilia, 138n
Madden T.F., 466n, 479n, 491n
Madrid, 134n
Maestre Pie laziali, congregazione, 331
Maidalchini, famiglia, 306n, 309
Maidalchini Andrea, 299
Maidalchini Cecilia, 302, 304-305
Maidalchini Domenico, 282-284, 302-303
Maidalchini Eugenia, v. Spada Eugenia
Maidalchini Francesco, cardinale, 283, 284n
Maidalchini Guido, 298
Maidalchini Innocenzo, 297-298
Maidalchini Liberata, 298
Maidalchini Olimpia, 295, 302
Maidalchini Pacifica, 286, 295, 304
Maimbourg Louis, 191
Maimonide, 70n
Malipiero Marco, 214n
Mall E., 58n

Malta, monastero delle Vergini, 359
Mancini Pasquale, 424n
Manetti Agnola, vedova di Nozzo di Tuccio, 452
Manetti Nozzo di Tuccio, 452
Manfredi M., 423n
Manfredini M.G., 428n
Mangano A., 423n
Manners Richard, sir, 244
Mannheim, 525n
Mantese G., 322-324n
Mantova, 143, 367-369
- marchese di, v. Gian Francesco II
- monastero delle Convertite, 365, 366, 369
- monastero di Santa Elisabetta, 367
- monastero di Santa Teresa, 368
- vescovo di, 356n, 367n, 369n
Manzoni A., 140n
Marchesi G.B., 157n
Marcocchi M., 330n
Marcora C., 319n
Marcus L., 37 e n, 38, 41
Marescotti Caterina, 145n
Margherita, 507
Margherita da Cortona, santa, 345n
Margherita di Navarra, 168
Maria Clara, suora, 360
Maria di Francia, 58-59 e n, 60-64, 67
Maria di Magdala, santa, 272, 274, 312
Maria I Tudor, regina d'Inghilterra, 251n
Marina, moglie di un barcaiolo, 348-349
Marinelli Lucrezia, 166, 180n
Maringhi Antonio di Donato, 451
Maringhi Domenica, vedova di Donato, 451
Maringhi Donato, 451
Marivaux Pierre Carlet de Chamblain de, 167
Marri Camerani G., 396n
Marsi, 370
Marta, santa, 272, 274, 312
Martin H.-J., 179n
Martin R., 346n, 348n
Martinelli B., 448n
Martini G., 204n
Martini Karl Anton von, 545 e n
Martino veneziano, 153
Masa, moglie di Giovanni di Arrigo, 447
Mason P., 335n
Massetto, 387n
Matafar Clara, 145n
Mathieu-Castellani G., 170
Mattei, famiglia, 305
Mattei Alessandro, 305
Mattei Girolamo, 282, 295n, 303, 304 e n, 305
Mattei Giuseppe, detto il Rusticone, 359
Matteo, santo, evangelista, 382
Matteucci A.M., 314n
Matthews Grieco S., 22, 172
Mayali L., 378n
Mayer-Maly T., 537n
Maynes M.J., 197n
Mayr Andreen, 532
Mazohl-Wallnig B., 529n, 544n, 546n
Mazzara Benedetto, 341-342 e n, 343n, 344 e n
Mazzi M.S., 441n
Mazzoni Ambrogio, 223n
Medici, v. Cosimo I
Medick H., 196n
Medioli F., 14-15n, 333n, 355n, 365n, 371-372n
Meek C., 138n, 154n, 355n
Meijers E.M., 397n
Meitlis J., 51n
Melantone Filippo, 73 e n
Melograni P., 423n
Mentzer Balthasar, 258-261
Mergel T., 257-258n
Mertschütz, 85, 87-88, 90, 92-93, 95
Metz R., 435n
Metzger Johann Peter, 547n
Metzger Kajetan, 547n
Metzler J.B., 159n
Mezzogiorno, 332
Micotti S., 309n
Middlesex, 244-245, 248
Middleton C., 31 e n
Migiel M., 455n, 479n
Mikat P., 529n
Milani M., 346n
Milano, 190n, 315, 319n, 320, 347, 387 e n
- congregazione delle Orsoline, 324
- monastero delle Angeliche di San Paolo, 315
Millett K., 32 e n
Minois G., 107n, 124n, 145n
Mirano, 485n
Mirrer L., 449-450n, 463n
Mishnah, 55
Modena, 320
Moderata Fonte (Modesta Pozzo de' Zorzi, detta), 166, 332-333
Modica Vasta A., 350n
Moeller B., 93n, 256n
Mohr Anna Margaretha, 532

Mohr Mathia, 532
Moi T., 157n, 158
Molho A., 22, 147 e n, 148-149n, 152n, 279n, 381n, 440n, 442n, 462-463n, 481n, 483n, 504n
Mommertz M., 206n
Monson C.A., 312n
Montaigne Michel de, 166n
Montandon A., 183n
Montecchio Vesponi, 390, 393, 394 e n, 395
Montefiascone, 371
Montefiore C.G., 53n
Montepulciano, 396n
Montorio Laura, 482n
Moore J.W., 106n, 107n
Morandi U., 396n
Mordecai, 55-56
Morelli Antoniotto di Giovanni, 507
Morelli Giovanni di Pagolo, 506-507 e n, 509 e n, 510
Morelli Matteo di Morello, 507
Morelli Morello di Pagolo, 507
Morelli Telda di Giovanni, 507
Morelli Telda, moglie di Pagolo Morelli, v. Quaratesi Telda
Morelli Tommaso di Morello, 507
Morgner I., 105 e n, 110
Moritz Carl Philipp, 190n
Morley, lady, 236
Moro Tommaso, 117
Morosina di Leonardo pettinaio, 210 e n, 211-212n, 221n, 224n
Morosini Francesco, 485-486
Morosini Giovanni Francesco, 343
Morosini Jacopo, 485 e n
Morosini Lucia, 485 e n
Morosini Maria, 481-482
Morosini, patriarca, 351
Morosini Silvestro di Marco, 152
Morton Crabb A., 449n
Mosè, 51, 54, 65
Mozart Leopold, 525, 532
Mozart Wolfgang Amadeus, 525 e n, 531
Mucchietti (o Muschietti) Iacobo, 213n, 216n, 222-223n
Mudazzo Elena, 469
Mudazzo Niccolò, 469
Müller D., 382n
Mueller R.C., 465n
Mugello, 520n
Muir E., 217n
Murray A.G.W., 244n
Murray J., 41n, 431n, 436n
Murray M., 32 e n
Musolino G., 340n
Muzzarelli M.G., 140n

Nahman, rabbino, 54
Nanni di Tommaso di Guida, rigattiere, 510n
Napoli, 138n, 355, 357-358n
- monastero della Sapienza, 357n
- monastero di Santa Patrizia, 357n
- Regno di, 332
Naro C., 317n
Natale da Cattaro, 139n
National Woman's Party (Partito Nazionale della Donna), 422-423
Nazioni Unite, 425
Nelda, 521, 522n
Neri di Bicci, 508 e n
Nerli Tornabuoni Maddalena, 305
Neugarten B.L., 106-107n
Neumann D., 218n
Nevill Anne, lady, v. Rutland Anne
Nevizano Giovanni, 108 e n, 109, 124n, 135, 139 e n, 141n, 144-145n
Neysters S., 172 e n
Niccolai F., 402n, 436n
Niccoli O., 22, 290n
Niccolosa, serva, 510
Nicholas B., 435n, 442n
Nicholas D., 203n
Nico M.G., 377n
Niero A., 340n
Niggl G., 79n
Nizzoli Francesca, 369n
Nizzoli Laura Maria, suora, 367 e n
Nobili G., 22
Nörr D., 380n
Nora P., 183n, 185n
Norfolk, 239-242
Norfolk, famiglia, 225-226
Norfolk, duca di, 236n, 242-243n; v. anche Howard
Norfolk, Elizabeth duchessa di, 253-254
Norimberga, 21
Northamptonshire, 241
Novara, 320
Nubola C., 334n

Oberman H., 41 e n
Oesterley H., 80n, 82
Oestmann C., 232n, 235n, 239-240n
Oexle O.G., 168, 258n
Offen K., 43n
Ogris W., 531-532n, 537-538n

Olanda, 117, 290n
O'Neil M.R., 346n
Opitz C., 172n
Orio Elisabetta, 481n
Orio Paolo, 481n
Orsini Caterina, 371
Orsini Vincenzo Maria, v. Benedetto XIII, papa
Orsoline, congregazione delle, 314, 315 e n, 316-318, 320-322, 327-328, 329n, 330, 332, 334; v. anche Bologna, Brescia, Ferrara, Milano, Vicenza
Ort, sellaia, 548
Ort Nikolaus, 540
Orvieto, 411
Osbat L., 358n
Osimo, monastero di, 372n
Osten G. von der, 133-135n
Oulmont C., 164n
Ovidio, 162
Oxford, 63
Oxford, Anne contessa di, 236
Oxford, conte di, 245 e n
Ozment S., 196n

Pachmayr Maria Josepha, 542, 548n
Pachmayr Michl, 542
Padoa-Schioppa A., 387n
Padova, 119, 328, 350
Paesi Bassi, 92, 273n, 312
Paganella M., 330n
Pagani Antonio, 322, 325 e n, 327n, 328
Pagano S., 338n
Paget, famiglia, 226
Paget Kitson Jane, 231 e n, 253
Paget William, sir, 225, 231n
Pahl R.E., 28n, 31n
Palazzi M., 313n
Paleotti Gabriele, cardinale, 319
Palestrina, principessa di, 283, 292
Paliani Paliano di Falco, v. Falcucci
Palmio Francesco, 314, 319
Pamphili, famiglia, 283
Pamphili Maidalchini Olimpia, 283-284 e n
Paolin G., 346n, 355n
Paolina di Giovanni sarto, v. Peron Paolina
Paolo da Certaldo, 493 e n
Paolo di Castro, 443n, 502
Paolo VI, papa, 338n
Paolo, santo, 73-75, 325
Papiniano Emilio, 377-378, 417
Parche, 136
Parigi, 21, 59n, 73, 525
Pariset F.G., 134n
Park K., 290n
Parma, 367
- vescovo di, 367n
Partner N.F., 41 e n, 431n
Paruta Paolo, 218 e n, 219
Pasqua ebraica, 72
Pastenaci S., 79n, 90n, 97n
Paston, famiglia, 238
Paston John, 236n
Paston Margaret, 236, 238n
Pastor L. von, 281n, 283n
Pateman C., 32 e n
Patrizi Vittoria, 287
Patterson L., 40 e n
Pavano Francesco, 154n
Pavia, 360, 405n
- monastero di S. Matiola, 360
Pazzi Corrado, 512n
Pazzi Gianna di Corrado, 510, 511 e n, 513 e n, 514
Pazzi Lisabetta, 510, 512 e n, 514 e n
Pegorini Ersilia, 210n, 221n
Pellegrinaggio della Grazia, 233
Pelliccia G., 311n
Pellizzoli Angelica, 216n
Pembroke, 243
Pendle Anna, 542
Pene Vidari G.S., 435n, 443n
Penne, 358
Pennington K., 386n
Percy C., 187n
Peron Giovanni, sarto, 221
Peron Paolina di Giovanni, 215-216n, 221 e n, 223n
Perrot M., 7n, 434n
Perugia, 18, 358n, 381, 386, 397-398, 402-403, 405-406, 407n, 408
Peruzzi Berto di Bonifazio, 511, 513, 514n
Petri F. 274n
Petriboni Dada di Giovanni, 19, 439
Petriboni Dianora, 501, 522, 523
Petriboni Matteo, 501
Petriconi H., 181n
Peverari Flavia, 369-370
Phillips A., 32 e n
Piacenza, 331
Piazza Zenobio, vallombrosano, 360
Pibrac, 178n
Piccini Pietro, teatino, 343n
Picenardi Alessandro, 144n
Pickl O., 528n
Piéjus M.F., 169n
Pieri Ippolito, 281 e n, 305

Piero di Giovanni di Benedetto, 508
Piero di Michele, 521n
Pietr'Antonio da Venezia, 341n
Pietro d'Ancarano, 443n
Pigafetta Maddalena, 323, 324 e n, 325
Pinzi C., 412n, 420n
Pio V (Antonio Michele Ghislieri), papa, 368n
Pippa, vedova, 456
Pisa, 381, 511
Pisani Ermolao, 487n
Pisoni Giacinta, 368n
Pisoni Virginia, 368n
Pizzamiglio G., 333n
Platone, 65n
Plume C., 172 e n
Plumpton, 232n, 235n
Plumpton, famiglia, 234-235, 238
Plumpton Anne, 234
Plumpton Isabel Babthorpe, 232n, 235
Plumpton Robert, sir, 234, 235n
Plumpton William, *esquire*, 232n, 235
Pluss J., 387n
Pole, famiglia, 234
Pole Germain, 234
Pole-Stafford Ursula, 232
Pollock L.A., 196n
Polonia, 92
Pomata G., 44, 45 e n, 167n, 308n, 496n
Pomeau R., 186n
Pomerania, 273
Portinai Margherita Angela, suora, 360
Possevino Vittoria, 364-365
Poutrin I., 350n
Power E., 372, 372n
Pozzo de' Zorzi Modesta, detta Moderata Fonte, v. Moderata Fonte
Pozzuoli, 355
Praga, 94
Preuss J., 55n, 68n, 69n, 72n, 74n
Prima guerra mondiale, 424
Prior M., 291n
Priuli Giovanni Francesco, somasco, 343n
Priuli Leonardo, 470-471 e n, 474
Priuli Marcantonio, 481, 482n
Priuli Maria (poi Loredan), 470, 471 e n, 472
Priuli Matteo, vescovo di Vicenza, 326
Priuli Zaccaria, 470, 471
Prodi P., 21, 138n, 140n, 316n, 317 e n, 318n, 328n, 338n, 419n
Prötz Martin Adam, 539
Prötz Maria Catharina, 536
Prosperi A., 330n, 337n, 339n, 347n
Prussiani, stati, 528
Pseudo Dionigi, 73
Pumbedita, 53
Purim, festa, 55

Quadri R., 424n
Quaglioni D., 20n, 145n, 381n
Quaratesi Telda, 507
Quataert J., 28, 29n
Queller D.C., 479n, 491n
Querini Baldo, 490n
Querini Giovanni, 484 e n
Querini Nicolò, 491

Raaflaub K., 381n
Rabelais François, 168
Rafael V., 40
Rahner H., 314n
Raimondo Marietta, 214 e n
Ramirez di Montalvo Eleonora, 331
Ramsey, abate di, 240
Ranftl Joseph, 538 e n, 539, 543n
Ranieri C., 338n
Raniero di Bussi da Baschi, 411
Rapisarda C., 159n
Rapley E., 329n
Rashi, 54
Ratzinger Barbara, 548
Raulff U., 160n
Ravis-Giordani G., 448n
Rawls J., 75n
Recanati, monastero di, 372n
Regensburg, 51
Regno d'Italia, 423
Rehm G., 312n
Reid A., 40 e n
Reiffenstuhl Christian, 547n
Reimann E., 86n
Reinach Salomon, 190n
Reinhard W., 256n, 316n, 339n
Reischl Monika, 533
Renier Andrea, 347-350
Renier Cristina, 490
Renier R., 143-144n
Rennes, 134 e n
Reno, 51
Repubblica Democratica Tedesca, 105-106
Repubblica Italiana, Assemblea costituente, 425
- Corte Costituzionale, 426-427 e n
- Costituzione della, 425, 426n
- Presidente della, 427n
- Senato, 427n

Reuillon-Blanquet M., 187n
Reynier G., 179n
Rheubottom D.B., 440n
Riario Girolamo, 153
Ribémont B., 168
Ribhegge W., 41n
Ricci A., 412n
Ricci Corso di Zanobi, 510-511, 512 e n
Richards E.J., 161n
Richmond C., 227n
Ricoli Giovanna (suor Maria Orsola), 343
Ridolfi Schiatta, 509
Riforma protestante, 10, 39, 41-42, 47, 117, 256, 266, 280, 311, 372
Rimini, 368n
- monastero di S. Sebastiano, 368n
Rinascimento, 10, 25, 34-42, 46-47, 386n, 431n, 433, 461
Rivoluzione francese, 36, 353, 423
Roberts M., 27, 28 e n, 29n
Robinson O.F., 377, 378n
Robsart Elizabeth, 242
Robsart Theodore, sir, 242n
Rocca G., 311n
Rocci, cardinale, 287
Roche Abbey, 234
Roches Catherine de, 166
Roches Madeleine de, 166
Röckelein H., 79n
Rolando della Valle, 402-403n
Roma, 143n, 280n, 281, 282n, 283-284, 287-289, 293-294, 296, 301-303, 305, 308, 342-343, 354, 356, 369-370, 372, 379, 426
Romagna, 281
Romanello M., 330n
Romanini A.M., 353n
Romano A., 378n, 400n
Romano D., 219n
Romano Egidio, 139
Romeo G., 337n, 346-348n
Romieu Marie de, 166
Roodenburg H., 290n
Roper L., 197n, 206n, 212n, 255n
Rosa da Viterbo, santa, 289
Rosa di Lima, santa, 345n
Rosaria, balia, 296n
Rose S., 34 e n
Rosenhaft E., 34n
Rosenmayr L., 106n, 110n, 112n
Rosenthal E.G., 463n
Rosner F., 55n
Rossano, 366
Rossi Caponeri M., 412n
Rott Maria Ursula, 532
Rousseau Jean Jacques, 36, 186-187n
Roussel L., 116n
Rovereto, 8, 14, 19, 21-22
Rovetti Cecilia, monaca, 362
Roy M., 161n
Rublack U., 197n
Ruether R., 313n
Rustichi Niccolosa, 501n
Rutland, famiglia, 243n, 244, 245 e n
Rutland Anne, 232, 243 e n, 246
Rutland Catherine, 243
Rutland, I conte di, 231n, 232, 243
Rutland, contessa di, v. Rutland Eleanor
Rutland Eleanor, lady, 235, 238, 243, 244 e n, 246
Rutland Gertrude, 245, 247
Rutland Henry, 243n
Rutland Katherine, 243n, 244
Ruzzini Francesco, 484n
Ruzzini Marco, 484

Sabean D., 196n
Sachs Hans, 57n, 74
Sacro Romano Impero, 92, 529
Salisburgo, 14, 16, 20, 529, 530, 532, 541
- convento di Mülln, 533, 541
Saller R.P., 298n, 446n, 462n, 497n
Salmon V., 187n
Salviati Iacopo, 501, 522, 523
Sambenazzi L., 337n
Sánchez Thomás, 213
San Gimignano, 518
San Girolamo di Fiesole, ordine, 343
San Paternian, 489
Sansedoni Giovanni, 145n
San Severo, 356
Sanson Iseppo, 214 e n
Sansone G.E., 146n
Santi B., 508n
Sant'Uffizio, 340, 347, 348n, 349; v. anche Congregazioni; Inquisizione
Sapiro V., 422n
Sara, 271, 272
Saraceno C., 107n, 423n
Sarkar T., 45n
Sartore D., 364n
Sbaralea G.G., 341n
Sbriccoli M., 406n
Scaraffia L., 7n, 322n, 331n, 350n
Scaramella P., 105n, 138n
Schebino Iseppo, 155n
Schellendorf Margarethe, 91, 94
Schenda R., 115n, 117-118n, 121n

Schidenhofen Johann Baptist von, 525
Schiera P., 338n
Schiesari J., 455n, 479n
Schilling H., 274n, 275 e n, 339n
Schintlauer Joseph, 542, 543n
Schio, 328
Schlotterbeck Anna Maria, 268
Schlumbohm J., 530n
Schmidt P.G., 435n
Schmitt J.-C., 279n
Schmitt Pantel P., 282n, 434n
Schneewind G., 75n
Schönfeld Elisabeth, 271n, 272
Schönfeld Gregor, 272
Schönfeld Elisabeth, 272n
Schorn-Schütte L., 10n, 14n, 195n, 256n, 258n, 267-269n
Schreiner K., 275n
Schümer D., 78n, 103n
Schuler P.-J., 272n
Schulte van Kessel E., 312n, 315n
Schulze W., 79n, 275n
Schupfer F., 402n
Schuster B., 14n
Schwarzbaum H., 56n, 59n, 63n, 69 e n
Schweinichen Anna von, 85
Schweinichen Barbara von, 85
Schweinichen Elena von, 85
Schweinichen Eva von, 85 e n
Schweinichen Georg von, 85
Schweinichen Georg di Georg von, 85
Schweinichen Hans von, 80 e n, 81-84, 85 e n, 86-88, 89 e n, 90, 91 e n, 92-93, 95-96, 97 e n, 98-99, 101-103
Schweinichen Heinrich von, 85
Schweinichen Katherina von, 85
Schweinichen Salome von, 85
Schweinitz Christoph, 93
Scott J.W., 8n, 11 e n, 17n, 33, 34n, 76 e n, 79n
Scozia, 247
Screech M., 169n
Sears E., 111-112n, 113-115 e n, 116, 118-121n
Secchi O., 423-424n
Seconda guerra mondiale, 425
seder (Pasqua ebraica), 72
Sedlmayr Georg, 542
Seed P., 198-199n, 204n, 213n, 223n
Seesen, 272
Sehling E., 262, 273n
Seidel Menchi S., 12n, 19-20n, 145n
Seidl Gertrud, rigattiera, 534
Selb W., 545n
Selmon Pietro, 154
Selneccer Nikolaus, 258-261
Serafini D., 396n
Sercambi Giovanni, 149, 150 e n, 151n
Settimani Francesco, 358n
Seymour Jane, regina d'Inghilterra, 244
Sforza Francesco, duca di Milano, 153
Shapiro A., 43n
Sharpe P., 28 e n
Sheehan M.M., 400n
Shelton Anne, 242 e n, 243n
Shelton John, 242n
Shemek D., 171
Shoemaker R., 8n
Shorter E., 143, 196n
Shrewsbury, conte di, 245 e n
Siebenpfeiffer H., 159n
Siena, 145n
Signorelli G., 413n
Simoni Elisabetta, 139n
Skipton, 235
Slerca A., 171n
Slesia, 82, 92
Smith S.L., 411n
Snell B., 181n
Snell K., 27, 28n
Socher, famiglia, 537-538
Social Science History Association, 33
Società Italiana delle Storiche, 453n
Soland B., 197n
Soldani Lippo, 502
Solone, 113
Solterer H., 162n, 169 e n
Soranzo da Canal Orsa, 149
Soranzo Girolamo, 482n
Sorensen Zapalac K.E., 11-12n, 108n
Southampton, conte di, v. anche Fitzwilliam
Sozzi L., 171n
Spada, famiglia, 280 e n, 281, 283-284 e n, 288, 292-293, 294 e n, 295, 298-299, 303, 306-307, 310
Spada A., 334n
Spada Bernardino, cardinale, 281 e n, 283 e n, 287, 303 e n, 305
Spada Eugenia, 281 e n, 282-284, 285 e n, 286, 288-291, 292 e n, 293, 294-295 e n, 296, 297 e n, 298-301, 302-303 e n, 304-305, 306 e n, 307-310
Spada Lucretia, 287 e n
Spada Maria, v. Veralli Maria
Spada Orazio, 280n, 281, 284, 287n, 303, 304n, 306n
Spada Virgilio, 281, 283

Spänglern Franz Anton, 536
Spalato, 347
Sparn W., 267n
Spatzenegger H., 529n
«Speculum», 40
Spiegel H., 58n
Spiess K.-H., 89n
Spinelli Barbara, 341
Spinelli Bianca (suor Maria Felice), 341 e n, 342-345, 350-351
Spinelli Caterina, 342
Spinelli Giuseppe, 341
Spinelli Santina, 342
Spode H., 90n
Spoleto, 402n
Stafford Edward, III duca di Buckingham, 232
Stahlmann I., 107n, 111n, 119n
Stapleton T., 232n, 235n
Stati Uniti, 10
- Camera dei Rappresentanti, Commissione sull'Immigrazione e la Naturalizzazione, 422
- Expatriation Act (1907), 422n
Stato Pontificio, 419n
Staudinger S., 187n
Staves S., 450n
Stedman G., 159n
Stefania, monna, 411-415, 418-419
Steinbrügge L., 186n
Stenzel G.A., 82
Stone L., 196n, 226n
Stonor, famiglia, 238
Stonor Mary, 233
Stonor William, sir, 233
Storti Storchi C., 377n, 383n, 387n, 410n, 424n
Strasburgo, 133, 261
Strasser U., 195n, 197n
Strathern M., 431n
Strosetzki C., 176n, 186n, 190n
Strozzi Antonio, 444
Strozzi Bernardo, 129
Strozzi Caterina, 149
Strozzi Filippo, 149
Struppiolo Bernardo, 210n, 221n
Stryk Johann Samuel, 527n
Stuard S.M., 8n, 10n, 35n, 44-45 e n, 47 e n, 202n
Suchon Gabrielle, 334
Sud Est Asiatico, 40
Suffolk, 248
Suffolk, duca di, v. Brandon Charles
Suffolk, duchessa di, 233, 244
Sussex, contessa di, 244
Svizzera, 51

Tacca Isabella, 222
Tacca Marietta, 222
Talmud, 51-53, 55, 66, 70, 72
Tamassia N., 200-201n
Tamigi, 242
Tanagli Lena, 149
Tanagli Pachinotto, 507
Tarabotti Arcangela, 166, 333 e n, 334n, 372n
Taschen Casimir zu, duca, 86
Tasso Torquato, 180n
Telese, 358
Telle E., 168
Tempestini A., 21
Tento di Niccolò di Ventura, 504
Teresa d'Avila, santa, 343
Terreaux L., 171n
Thiene, 328
Thiene Balthasar, pastore, 88
Thomas Y., 282 e n, 306n, 379n, 433, 434n, 441n
Tiepolo Delfina, 204n
Tilly L., 33 e n
Timmermans L., 161n, 169
Tirolo, 184n
Tita di Tento di Niccolò, 504-505
Todescan F., 393n
Todi, 399n
Toledo, 65, 70
Tolosa, 164
Tolosini Francesca, 507
Tolosini Tolosino di Andrea, 507
Tomado, ser, 482n
Tommasa, vedova di Geppo di Guido, 457
Tommaso d'Aquino, santo, 391
Tonelli Carlina, 363
Torah, 64-65
Tor de' Specchi, monastero delle Oblate, 312
Toschi D., 400n, 411n
Tournon de La Chapelle Alexandre (o Antoine), 176n, 182 e n, 185n, 186 e n, 191
Toussaint S., 138n
Tracy J., 41 e n
Tramontin S., 340n
Trecase, 371
Trento, 8, 14, 19, 20n, 21-22
Trento, concilio di, 199, 326, 353-354, 355 e n, 361, 363, 364 e n, 365, 372-373
Trepp M., 7n

Tressel-Schuk E., 526n
Trevisan Nicolò, 477 e n
Trevisan Zanetta, 477 e n
Triacca A.M., 364n
Tron Antonio, 477n
Tron Foscarini Orsa, 477n
Tron Marina, 482n
Truglioni Ludovica, 372n
Trumbach R., 290n, 291n
Tubinga, 268
Tucher, famiglia, 143
Tudor, famiglia, 14, 43, 226, 238, 249, 253
Tudor Mary, 234n, 243n
Turchi, 347
Turchini A., 329n
Turrini P., 137n

Udine, 328 e n, 355
- congregazione delle Zitelle, 330n
Ulmschneuder H., 81n
Urbano VIII, papa, 337
Urbino, 77, 143

Valdichiana, 389
Valier Agostino, cardinale, vescovo di Verona, 320, 322 e n
Val Julián C., 161n
Valla Lorenzo, 317
Vallone G., 388n
Valmarana Deianira, 325-326
Vancastra, famiglia, 223
Vancastra Giacoba, 223
Vancastra Isabella, 216
van der Linden Joannes Antonides, 74
van Dülmen R., 197n, 205n, 527n, 537n
Vanel M., 422n
van Gennep Arnold, 144
Vanja C., 27, 28n, 256n
Vauchez A., 344n
Vaux Anne, lady Lestrange, 238
Vaux Nicholas, lord, 238
Velluti Donato, 497
Velluti Lamberto, 497 e n, 500n
Velluti Niccolosa, 500n
Velten H.-R., 79n, 80n
Veneto, 322
Venezia, 143, 190n, 201n, 203, 208, 217 e n, 218-219, 220n, 320, 328, 336, 340-342, 350, 364, 365, 387, 428, 463-465, 485n, 500n
- Avogaria di Comun, 203 e n
- Barbarella o Balla d'Oro, 471 e n
- Camera degli imprestiti, 482
- Camera del frumento, 485
- congregazione delle Orsoline, 324
- *convento* delle Cappuccine, 342
- Doge, 217
- Giudici del Proprio, 466, 467 e n, 483n
- Giudici di Petizion, 484
- Gran Consiglio, 138, 217
- isola Cavanella, 343n
- isola della Giudecca, 343, 365
- Lido, 347
- Maggior Consiglio, 471, 473, 478 e n, 481, 483n
- Magistrato sopra i monasteri, 364
- monastero delle Convertite, 364-366
- monastero di Santa Maria degli Angeli, 351
- monastero di Santa Maria delle Grazie, 343
- monti (debito pubblico), 469, 481, 485, 491-492
- ospedale degli Incurabili, 342
- Patriarca di, 340n
- Procuratori di San Marco, 484
- Rialto, 485
- San Girolamo, 342
- San Luca, 485
- Santa Maria del Redentore, 342-343
- Senato, 217, 365
Venier Antonio, doge, 488 e n
Venier Niccolò, 139n
Veralli, famiglia, 280 e n, 281
Veralli Maria, 280n, 281-282, 283 e n, 284, 285n, 286, 287 e n, 288, 290, 293, 294n, 296, 297n, 301, 303-304, 306n, 308-310
Vercelli, monastero di S. Chiara, 366
Vernelli C., 402n
Verona, 320, 322, 328
Verschraegen B., 427n
Vescovi Andrea, 340 e n, 341, 345
Vian N., 289n
Vicenza, 323, 326, 328
- compagnia di Sant'Orsola, 323, 325
- istituto delle Dimesse, 322, 326-328
Vicenzi Amato D., 423n
Vienna, 133, 134n, 135, 536
Vietor Christina, 272n
Vigotti G., 320n
Villata di Renzo G., 436n, 450n
Vincent M., 8n
Visceglia M.A., 22, 279n
Viswes-Waran K., 45n
Viterbo, 282, 284-285, 289, 294, 296, 297n, 303-305, 411, 412-413 e n, 414-415, 417-418, 419-420 e n

- monastero della Madonna della Quercia, 289
Vitturi Agnesina, 476n
Vitturi Arsenio, 476n
Vives Juan Luis, 176 e n, 177n
Volgari Francesco, 211 e n, 215n, 222n
Volpi G., 500n
Vulpi Bartolomeo, 443n

Wackernagel W., 120n, 139n
Wahl J., 267n
Walby S., 32 e n
Waldkirch Konrad, 50
Waley D., 419n
Wall R., 508n
Wallace D., 40, 41 e n
Wallich M., 68n
Walsingham, 241
Waltner A., 197n
Waltz W.E., 423n
Ward Mary, 315
Waring M., 29n
Warner L., 503n
Warnke K., 58-60n, 61 e n, 63n
Watt D., 312n
Weaver E., 334n
Weber A., 350n
Wehler H.-U., 258n
Wells C.C., 391n
Welskopp T., 257-258n
Wemple S.F., 446n, 480n
Wenner J., 203n
Werdermann H., 255
Wesselski A., 77n
Westmoreland, conte di, 245 e n
Wheaton R., 200n
Wieden B. bei der, 102n
Wieland Cristoph Martin, 167
Wiesner Hanks M.E., 10n, 29n, 143n, 255n
Winckelmann Elisabeth, 271n
Winter H., 79n
Wirag K.T., 111-113n, 114 e n, 115, 117-124n, 134n, 136n
Wirth J., 133 e n, 134n
Wissowa G., 380n
Wittenberg, 73
Wold E., 421, 422 e n, 423
Wolsey Thomas, cardinale, 235-236
Wood D., 419n
Wood Green M.A.E., 244n, 247n
Woodhouse Elizabeth, lady, 241 e n
Woodhouse Roger, sir, 241 e n
Wrightson K., 227n
Wriothesley C., 245n
Wunder H., 10-12n, 22, 30 e n, 80n, 92-93n, 99n, 105n, 108n, 120n, 143n, 154n, 195n, 256n, 527n, 550n
Wutke C., 80n

York, famiglia, 43, 226, 238, 253

Zaccaria G., 138n
Zanato T., 218n
Zancani Marina, 483, 484 e n
Zancani Piero, 484
Zanetta di Valentino ortolano, 222 e n
Zanette E., 333n
Zanobia, 521 e n
Zapperi R., 57n
Zarri G., 7n, 13n, 15n, 17n, 22, 313n, 314n, 318n, 322n, 328n, 330n, 331n, 334n, 337n, 339n, 350n, 371n
Zeiller Franz von, 545 e n, 546, 552n
Zell Katharina, 261
Zell Matthias, 261
Zentrum zur Erforschung der Frühen Neuzeit, 37
Zévaco D., 162n
Zimmermann M., 13n, 159-161n, 170n, 173n
Zink M., 111n
Zinsser J.P., 7n, 44 e n
Zohar, 53
Zorzoli, 387n
Zurigo, 261
Zurndorfer H.T., 40 e n
Zwingli Ulrich, 261

Finito di stampare nel luglio 1999
presso le Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Direttore
Giorgio Cracco

Comitato direttivo
Angelo Ara, Giorgio Chittolini, Christof Dipper, Kaspar Elm, Reinhard Elze, Arnold Esch, Hagen Keller, Rudolf Lill, Brigitte Mazohl-Wallnig, Paolo Prodi, Diego Quaglioni, Konrad Repgen, Josef Riedmann, Bernd Roeck, Iginio Rogger, Mario Rosa, Pierangelo Schiera, Cinzio Violante

Comitato di Redazione
Marco Bellabarba, Gauro Coppola, Gustavo Corni, Anna Gianna Manca, Ottavia Niccoli, Cecilia Nubola, Daniela Rando, Silvana Seidel Menchi, Gian Maria Varanini

Responsabile dell'Ufficio Editoria
Chiara Zanoni Zorzi

Direttore Responsabile
Paolo Prodi
Registrazione presso il Tribunale di Trento (Registro Stampe n. 314 del 1.9.1980)

Annali

I, 1975
II, 1976
III, 1977
IV, 1978
V, 1979
VI, 1980
VII, 1981
VIII, 1982
IX, 1983
X, 1984
XI, 1985
XII, 1986
XIII, 1987
XIV, 1988
XV, 1989
XVI, 1990
XVII, 1991

XVIII, 1992
XIX, 1993
XX, 1994
XXI, 1995
XXII, 1996
XXIII, 1997

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves* e *Konrad Repgen*
2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*
3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*
4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*
5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*
6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*
7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*
8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*
10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*
11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*
12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*

13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*

14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*

15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*

16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*

17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*

18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*

19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*

20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*

21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*

22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*

23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*

24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*

25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*

26. Fisco religione Stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*

27. La «Conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*

28. L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di *Ovidio Capitani* e *Jürgen Miethke*

29. Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana, a cura di *Aldo Mazzacane* e *Pierangelo Schiera*

30. Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*

31. Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca, a cura di *Rudolf Lill* e *Francesco Traniello*

32. I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Ottocento e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

33. Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento, a cura di *Adriano Prosperi* e *Wolfgang Reinhard*

34. Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*

35. Il secolo XI: una svolta?, a cura di *Cinzio Violante* e *Johannes Fried*

36. Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania, a cura di *Marco Meriggi* e *Pierangelo Schiera*

37. L'organizzazione del territorio in Italia e Germania: secoli XIII-XIV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*

38. Le minoranze fra le due guerre, a cura di *Umberto Corsini* e *Davide Zaffi*

39. Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini, Anthony Molho* e *Pierangelo Schiera*

40. Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di *Paolo Prodi*

41. Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi. Alsazia e Lorena / Trento e Trieste, 1870-1914, a cura di *Angelo Ara* e *Eberhard Kolb*

42. Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

43. Il luogo di cura nel tramonto della monarchia d'Asburgo. Arco alla fine dell'Ottocento, a cura di *Paolo Prodi* e *Adam Wandruszka*

44. Strutture e trasformazioni della signoria rurale nei secoli X-XIII, a cura di *Gerhard Dilcher* e *Cinzio Violante*

45. Il concilio di Trento e il moderno, a cura di *Paolo Prodi* e *Wolfgang Reinhard*

46. Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto, a cura di *Oliver Janz, Pierangelo Schiera* e *Hannes Siegrist*

47. Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza, a cura di *Nestore Pirillo*

48. Comunicazione e mobilità nel Medioevo. Incontri fra il Sud e il Centro dell'Europa (secoli XI-XIV), a cura di *Siegfried De Rachewiltz* e *Josef Riedmann*
49. Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940), a cura di *Cecilia Nubola*
50. Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*
51. Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna, a cura di *Silvana Seidel Menchi, Anne Jacobson Schutte* e *Thomas Kuehn*

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*
2. Potere e costituzione a Vienna tra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*
3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*
4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*
5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*
6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*
7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*
8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*
9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*
10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*
11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*
12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*

13. La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, di *Miriam Turrini*

14. Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs» des ponts et chaussées», di *Luigi Blanco*

15. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente, di *Paolo Prodi*

16. Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, di *Andrea Orsucci*

17. L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna, di *Giuseppe Olmi*

18. Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimari, di *Emma Fattorini*

19. Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo, di *Maria Rosa Di Simone*

20. Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581), di *Cecilia Nubola*

21. La sfida delle riforme. Costituzione politica nel liberalismo prussiano (1850-1866), di *Anna Gianna Manca*

22. Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna, di *Roberto Bizzocchi*

23. Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa, di *Angela De Benedictis*

24. Il governo dell'esistenza. Organizzazione sanitaria e tutela della salute pubblica in Trentino nella prima metà del XIX secolo, di *Rodolfo Taiani*

25. La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini, di *Fulvio De Giorgi*

26. Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane, di *Carla De Pascale*

27. Il corpo eloquente. Identificazione del giurista nell'Italia liberale, di *Pasquale Beneduce*

28. La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna, di *Marco Bellabarba*

29. Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano, di *Angelo Turchini*

30. Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento, di *Maurizio Ricciardi*

31. La fine della 'grande illusione'. Uno storico europeo tra guerra e dopoguerra, Henri Pirenne (1914-1923). Per una rilettura della «Histoire de l'Europe», di *Cinzio Violante*

32. La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel, di *Emanuele Cafagna*

Contributi / Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze - Pierangelo Schiera*

2. L'Antichità nell'Ottocento / Die Antike im neunzehnten Jahrhundert, a cura di/hrsg. von *Karl Christ - Arnaldo Momigliano*

3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *August Buck - Cesare Vasoli*

4. Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale / Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der nationalen Bewegungen (1830-1870), a cura di/hrsg. von *Angelo Ara - Rudolf Lill*

5. Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller in seiner Zeit: die Entstehung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Pierangelo Schiera - Friedrich Tenbruck*

6. Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller heute: Die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Michael Bock - Harald Homann - Pierangelo Schiera*

7. Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica / Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive, a cura di/hrsg. von *Walter Euchner - Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

8. Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore / Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern, a cura di/hrsg. von *Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

9. Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna / Territoriale Identität und politische Kultur in der Frühen Neuzeit, a cura di/hrsg. von *Marco Bellabarba - Reinhard Stauber*

Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient

1. Faschismus und Nationalsozialismus, hrsg. von *Karl Dietrich Bracher - Leo Valiani*, Berlin 1991
2. Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, hrsg. von *Reinhard Elze - Gina Fasoli*, Berlin 1991
3. Statuten Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1992
4. Finanzen und Staatsräson in Italien und Deutschland in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Aldo De Maddalena - Hermann Kellenbenz*, Berlin 1992
5. Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hrsg. von *Rudolf Lill - Francesco Traniello*, Berlin 1993
6. Die Neue Welt im Bewußtsein der Italiener und der Deutschen des 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Adriano Prosperi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 1993
7. Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter, hrsg. von *Hermann Kellenbenz - Paolo Prodi*, Berlin 1995
8. Hochmittelalterliche Territorialstrukturen in Deutschland und Italien, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1996.
9. Die Wirtschaft der Lombardei als Teil Österreichs. Wirtschaftspolitik, Außenhandel und industrielle Interessen 1815-1859, von *Rupert Pichler*, Berlin 1996
10. Die Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen, hrsg. von *Umbeerto Corsini - Davide Zaffi*, Berlin 1997
11. Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents, von *Paolo Prodi*, Berlin 1997
12. Grenzregionen im Zeitalter der Naturalismen. Elsaß-Lothringen / Trient-Triest, 1870, 1914, hrsg. von *Angelo Ara - Eberhard Kolb*, Berlin 1998
13. Staatsräson und Eigennutz. Drei Studien zur Geschichte des 18. Jahrhunderts, von *Klaus-Peter Tieck*, Berlin 1998