

Corso di Antropologia Giuridica.

Anno Accademico 2008/2009.

Passione e/o interesse?

La donna e la politica del lignaggio nell'età moderna

Parte I: La donna nel “sistema di parentela”

1. Agnazione e cognazione
2. Lignaggi e *lignages*
3. “Dono del mattino”, “ricchezza della sposa” e dote

Parte II: Libertà di scegliere? La politica matrimoniale e il ruolo della donna

1. Libertà del matrimonio o consenso dei genitori?
 - La dottrina ecclesiastica del Concilio di Trento: il decreto Tametsi
 - Le autorità secolari e i loro interventi in materia matrimoniale
2. Endogamia o esogamia?
 - Polissena Scroffa: il destino di una casata
3. Gerarchia dell'onore e gerarchia della ricchezza: *alliance* o *mésalliance*?

Parte III: Evasioni dagli schemi, o pratiche consolidate?

1. L'onore femminile ed il prestigio del lignaggio
2. Il rapimento e la “fuga d'amore”
3. Matrimonio segreto e matrimonio clandestino
 - Matrimoni segreti: il caso di Paolo Odoardi e Francesca Pagliaro
 - Matrimoni segreti: il caso di Marianna Leffin
 - Matrimoni clandestini: la vicenda di Laura Maria Ghellini Colocci

Passione e/o interesse?

La donna e la politica del lignaggio nell'età moderna

«[...] le donne, dal punto di vista dominante, [*scil. sono*] un oggetto difficilmente classificabile: stanno ambigualmente tra il mondo storico dell'azione e quello "arcaico" del rito, tra "cultura" e "natura"», afferma Gianna Pomata in un saggio in cui affronta la storia delle donne come una questione di confine.¹ La storica spiega come molta ricerca femminista sia partita dal presupposto di un'universale subordinazione delle donne, dimenticando però che queste ultime costituiscono in molte culture un gruppo "silente" e dimenticando che molto spesso si è data maggiore importanza «alle forme più appariscenti ed evidenti del potere, trascurandone invece gli aspetti informali e nascosti, che le donne possono controllare in misura assai superiore a quella immediatamente percepibile».²

In quest'ottica, il presente elaborato vuole prendere in esame, per quanto possibile, proprio uno di questi aspetti informali: il nesso tra passione ed interesse. Ci si propone cioè di indagare fino a che punto le scelte operate dalle donne in età moderna possano essere intese come il frutto di una loro disposizione interiore e quando invece entri in gioco il peso esercitato della parentela.

Parte I: La donna nel "sistema di parentela"

L'antropologo Julian Pitt-Rivers sostiene che nelle società in cui vigeva la libertà di scelta dello sposo fosse la famiglia nucleare a rivestire il ruolo centrale, rispetto alla parentela più estesa. Egli sostiene che l'area mediterranea rientrasse in questo tipo di logica, sottolineando come d'altronde la parentela si caratterizzasse per la sua sostanziale bilinearità, anche nella successione ereditaria.

Tuttavia, questa immagine sembra adattarsi maggiormente ad una società ottocentesca, successiva alla caduta dell'Ancien Régime: una società di individui, e non di corpi. In età moderna, al contrario, più che l'individuo, contava il suo gruppo di appartenenza; da qui l'importanza, e conseguentemente il peso, costituito dalla parentela.

Ma che cos'era in concreto la parentela in età moderna?

¹ G. POMATA, *La storia delle donne: una questione di confine*, in G. DE LUNA, P. ORTOLEVA, M. REVELLI, N. TRANFAGLIA (a cura di), *Il mondo contemporaneo*, vol. 10, *Gli strumenti della ricerca*, tomo 2, La Nuova Italia, Firenze 1983, (pp. 1434-1469), p. 1437.

² *Ibid.*, p. 1441.

1. Agnazione e cognazione

I termini latini *agnatio* e *cognatio*, indicavano, secondo l'uso classico, nel primo caso i parenti per via paterna, e nel secondo caso tutta la serie bilaterale dei parenti in entrambe le linee. Tuttavia, seguendo un modo di calcolo unilaterale dei legami, attraverso uno solo dei sessi, si potevano avere sistemi patrilineari (talvolta "agnatizi") nel caso maschile, e sistemi matrilineari (talvolta "uterini") nel caso femminile. Quest'ultimo calcolo, spiega Jack Goody, era un modo per creare gruppi di discendenza esclusivi, che non si accavallassero. L'unità più ampia di tali gruppi è detta *clan*: i suoi membri si riconoscono in un antenato comune, ma non riescono a ricostruire i reciproci legami di discendenza.³ Cosa che invece riescono a fare gli appartenenti al *lignaggio*, che è un'unità più ristretta. Ad ogni modo, precisa l'antropologo, il calcolo di tali legami dipendeva dal contesto in cui veniva effettuato poiché, se l'appartenenza ad un gruppo parentale era aperta a tutti, la successione ad una carica (indivisibile) seguiva regole diverse (secondo la filiazione patrilineare o matrilineare). Il che comunque non toglieva la possibilità per la parentela di configurarsi come bilaterale, in quanto distinta dalla filiazione.⁴

Si tratta di considerazioni all'apparenza puramente formali, ma che in realtà determinavano da vicino la vita degli individui. Perciò, oltre alla discendenza per parte di padre o di madre, è necessario puntualizzare anche il significato del termine lignaggio o *lignage*.

2. Lignaggi e lignages

Sempre secondo Goody si tratta di un vocabolo che è stato utilizzato da molti con valenze diverse: alcuni l'hanno usato per indicare «una specifica linea (o linee) di ascendenti, tracciata di solito attraverso gli uomini ma talvolta anche attraverso le donne, come nella frase "un uomo di nobile *lignage*". Altri [...] per significare una "casa" (*maison*) aristocratica la cui identità nel corso del tempo è assicurata da una proprietà fondiaria, da pretese a una carica, da titoli o altri diritti relativamente esclusivi».⁵ È in questo senso che George Duby lo usa riferendosi all'aristocrazia feudale dell'XI secolo: qui il *lignage* è una stretta linea agnatizia di filiazione, e non un lignaggio

³ «Se si definisce il clan come gruppo di discendenza unilineare – ossia un gruppo che può risalire alla discendenza comune da un capostipite secondo la linea materna o paterna – si può concludere, seguendo Fortes, che tali organismi sono più significativi in aree caratterizzate da un grado di sviluppo economico intermedio, in misura preponderante nei territori africani ove domina la pastorizia. Quando mancano sia armenti che sovrani, come presso gli aborigeni (e forse in tutta la Polinesia), ai clan subentrano gruppi più ridotti e flessibili di cacciatori. Analogamente, quando un'economia raggiunge uno stadio più evoluto, come nella valle di Swat, la rivalità per il possesso della terra può disgregare il clan». J. CASEY, *La famiglia nella storia*, Laterza, Roma-Bari, 1991 (ed. orig. *The history of the family*, B. Blackwell, Oxford 1989), p. 32.

⁴ Questo significa che, ad esempio, il membro di un gruppo di discendenza patrilineare avrà un legame importante anche con il gruppo di discendenza patrilineare della propria madre. J. GOODY, *Famiglia e matrimonio in Europa. Origini e sviluppi dei modelli familiari dell'Occidente*, A. Mondadori, Milano 1984 (ed. orig. *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge University Press, London 1983), pp. 269-270.

⁵ *Ibid.*, p. 274.

biforcuto come in alcuni casi africani o cinesi. Da qui la volontà di Goody di mantenere in quel caso il termine francese *lignage*, per distinguerlo dalla più ampia valenza del termine lignaggio.

Ad ogni modo, ciò che distingue il lignaggio dal clan, oltre al fatto che quest'ultimo comprende una moltitudine di rami collaterali di cui, come si è visto, non si conosce l'esatto rapporto con il ceppo principale, è che nel primo caso l'eredità del patrimonio risulta più importante della solidarietà dei membri del gruppo. Con il lignaggio entra dunque in gioco il problema della trasmissione del patrimonio.⁶ Un patrimonio che pressoché in tutta Europa, già nella prima età moderna, si cercava di mantenere unito con disposizioni vincolanti quali lo *strict settlement*⁷ o il *maggiorasco*, vigente soprattutto in Spagna ed Italia, tramite il quale ad ogni generazione i beni inalienabili ed indivisibili venivano vincolati al figlio maggiore. Questa esigenza di preservazione del patrimonio corrispondeva ad un «mutamento nella definizione della proprietà, non più fonte di protezione per il clan, bensì capitale da sfruttare per i profitti che ne derivano e da preservare per un unico erede. Il fatto che a partire dalla fine del XVI secolo le grandi famiglie dell'Europa occidentale restringessero i propri ranghi, licenziando *clientes* e servitori, simboleggiava il passaggio da una società fondata sui vincoli personali a una società basata sulla ricchezza e sul potere indiretto che ne deriva».⁸ Inoltre, la necessità di perpetuare la ricchezza andava di pari passo con una volontà di definire più precisamente le genealogie, poiché «la responsabilità civile in una società preindustriale [...] si fonda in gran parte su un concetto di ceto che significa semplicemente purezza ed onore. L'orgoglio e la venerazione per il propri avi rappresentavano un mezzo per preservare tale purezza».⁹ È stato introdotto qui un concetto importante, quello dell'onore, con riferimento all'essenza stessa del lignaggio, sul quale si ritornerà in seguito.

Dopo aver illustrato a grandi linee la natura della parentela in generale, e quella del lignaggio, o meglio *lignage*, (secondo la puntualizzazione di Goody) in particolare, è bene chiarire quale fosse il loro rilievo nei confronti della figura femminile.

In Europa, spiega sempre Goody, l'importanza dei *lignages* basati sulla patrificazione e legati alla proprietà ed alla carica è innegabile, soprattutto nell'ambito dell'aristocrazia. Tuttavia, questo era

⁶ Circa la formazione dei lignaggi in Europa Casey afferma: «Appare evidente che la proprietà fondiaria determinò una tendenza centrifuga all'interno del clan. A differenza delle più semplici società pastorali dell'Africa, tanto l'Asia quanto l'Europa furono potentemente influenzate sin dall'inizio della loro storia dai condizionamenti di ordine economico e politico legati all'agricoltura stanziale. Si rileva, pertanto, una tendenza costante alla segmentazione all'interno del clan, probabilmente ogni tre generazioni, a seguito dei conflitti tra parenti sulla gestione della proprietà indivisa. [...] Le genealogie sono come una matassa imbrogliata fino al momento in cui qualche fortunato riesce ad emergere, fa fortuna e si ritaglia un suo "lignaggio", basato sul nome fisso di un casato derivato dalla fortezza o dal villaggio da lui fondato». J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p.43.

⁷ Istituto tipico del diritto anglosassone tramite cui la successione veniva limitata ad una determinata categoria di eredi. *Ibid.*, p. 45.

⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁹ *Ibid.*, p.50.

compatibile con la presenza di eredità bilaterale o con quello che l'antropologo chiama "devoluzione divergente", che include la consegna di una dote al momento del matrimonio dei figli e delle figlie. «Un sistema che assegna la proprietà parentale alle figlie altrettanto che ai figli, o per dote o per eredità, è già bilaterale dal punto di vista della trasmissione della ricchezza. [...] Solo definendo la dote come un modo di escludere dall'eredità e assumendo l'eredità come costituente l'intero processo di devoluzione si può invalidare quanto abbiamo detto».¹⁰ Dunque, secondo l'antropologo, anche se il sistema europeo aveva un'inclinazione patrifiliale, questa era mitigata dal sistema della dote, che di fatto rappresentava l'accesso per le donne al patrimonio del padre. D'altronde, non si dimentichi che, anche nei confronti dei lignaggi agnatizi, di cui si sta trattando, la donna era un *agnate* al pari dei fratelli maschi, con l'unica differenza che quest'ultima non poteva tramandare tale status.

3. "Dono del mattino", "ricchezza della sposa" e dote

Secondo quanto si è appena detto, la dote si configurava come un istituto fondamentale per le donne di età moderna, anche se si trattava di un'usanza con origini più antiche. In epoca carolingia era il marito ad assegnare una dote alla moglie (e ciò differenziava il concubinaggio dal matrimonio), chiamata *Morgengabe*, ossia "dono del mattino", poiché seguiva la prima notte di nozze. Le origini di tale usanza risalgono probabilmente ai Germani, che pagavano una somma alla famiglia della sposa. Entrambe queste due tipologie vengono confuse nel termine *bridewealth*, che nelle società tribali esogamiche designava la compensazione che lo straniero, il quale sposava una donna allontanandola dalla sua tribù, era tenuto a pagare a quest'ultima.¹¹ Si tratta di un'usanza che scomparve nel primo Medioevo lasciando il posto alla "dote indiretta" o *dovario*, assegnato dal marito direttamente alla moglie, e non alla sua famiglia, che probabilmente costituiva una sorta di garanzia in caso di vedovanza. È interessante notare che il *bridewealth* non costituiva soltanto un trasferimento patrimoniale, ma anche un simbolo d'onore per il donatore, che dimostrava di poterselo permettere: era un indicatore della posizione delle rispettive famiglie d'origine degli sposi, e del valore che si attribuiva alla loro alleanza.¹² Durante il XII secolo, tuttavia, questa usanza iniziò a capovolgersi: era infatti il padre della sposa a provvedere alla prestazione economica (*dote*)

¹⁰ J. GOODY, *Famiglia e matrimonio in Europa*, p. 286.

¹¹ Ad essere precisi, Casey definisce il *bridewealth* una «prestazione economica fornita dallo sposo a) alla famiglia della sposa o b) alla sposa stessa. La prima forma, indicata talvolta con il termine *brideprice*, è tipica dei gruppi di discendenza unilineari che in questo modo venivano compensati per la perdita delle loro donne. La seconda forma, più comune tra le popolazioni mediterranee ed europee, sembra attestare con certezza il crollo delle strutture tribali e l'emancipazione della comunità domestica divenendo simile al *dovario* in Inghilterra». J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 224.

¹² J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 92.

e non più il marito. Questo cambiamento testimonierebbe una nuova concezione del matrimonio, secondo cui quest'ultimo cesserebbe di rappresentare uno scambio di donne, per diventare un accordo di alleanza tra due lignaggi maschili. La donna, infatti, subì in questa evoluzione una certa perdita di autonomia giuridica in quanto, portando in dote al marito il patrimonio assegnatole dal padre, passava direttamente dall'autorità di un uomo a quella di un altro, per tornare sotto la tutela della famiglia di origine in caso di vedovanza.¹³ Tuttavia, a differenza del dovario, la dote, seppur venisse amministrata dal marito, rimaneva sotto il controllo della moglie durante la durata del matrimonio e la sua famiglia d'origine restava considerevolmente interessata alla sua destinazione. Jack Goody afferma infatti che, quando le società raggiungono un certo livello di sviluppo economico e di accumulazione di capitale, il diritto delle figlie all'eredità diventa abbastanza naturalmente un elemento delle loro cultura.¹⁴ Non tutti gli studiosi sostengono però la stessa ipotesi. Georges Duby, ad esempio, interpreta il passaggio da *bridewealth* a dote come un tentativo di limitare gli esborsi da parte del marito, piuttosto che come un riconoscimento dell'eredità femminile. L'epoca in cui si verificò il cambiamento coincide infatti con il momento in cui le famiglie nobiliari iniziarono a creare strategie per la conservazione del loro patrimonio, ad esempio facendo sposare solo uno dei loro figli maschi. Di conseguenza, anche le donne risentirono di questa situazione, ed in effetti la loro dote era limitata ai beni di parte materna, che rappresentavano una quota marginale rispetto al patrimonio principale, destinato al primogenito. Per cui, in definitiva, l'unico maschio a cui veniva riservato il matrimonio sentiva meno la necessità di costituire il *bridewealth* della moglie, mentre costei aveva sempre maggior bisogno di un incentivo finanziario per trovare un partito tra i pochi disponibili. Questa interpretazione, sostenuta da Duby, non convince però totalmente James Casey, né circa il discorso sulla scarsità dei pretendenti socialmente accettabili, né circa il fatto che la dote rappresentasse un mezzo per limitare l'eredità femminile, dato che il suo valore nel Rinascimento giunse a cifre tali per le quali si arrivava persino ad ipotecare il patrimonio di famiglia.¹⁵ Da quest'ultima constatazione Diane Owen Hughes, che in

¹³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴ Gianna Pomata, valendosi degli studi di Esther Boserup, spiega infatti come «la “ricchezza della sposa” sia diffusa prevalentemente in sistemi di agricoltura itinerante (“agricoltura della zappa”) dove la maggior parte del lavoro agricolo è svolto dalle donne e la stratificazione sociale non è molto accentuata. La dote invece compare nei sistemi di “agricoltura dell’aratro” dove la terra è proprietà privata e la stratificazione sociale è marcata. In questo caso, buona parte del lavoro agricolo è svolto dagli uomini: il lavoro extradomestico femminile è scoraggiato perché contrasta con le esigenze di controllo delle donne e della loro sessualità, imposte dalla necessità di controllare i matrimoni. La dote è legata in genere a forme di segregazione domestica delle donne, più accentuata quanto più in alto è lo strato sociale e rilevante la porzione di proprietà trasmessa attraverso le donne». G. POMATA, *La storia delle donne: una questione di confine*, p.1445.

¹⁵ J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 96. L'aumento delle doti iniziò a verificarsi in Italia già dal XIV secolo, diventando massiccio nel secolo XV ed accentuandosi ancora nel XVI. Che ciò fosse dovuto solo alla cinquecentesca rivoluzione dei prezzi, come alcuni ipotizzano, appare quindi improbabile. Circa la situazione veneziana, Gaetano Cozzi sostiene che l'abbondanza delle doti si fosse creata in conseguenza della grande disponibilità di ricchezze create dai traffici commerciali, a cui si dedicava ancora gran parte della classe patrizia. Tutto ciò in un contesto in cui l'affermarsi

un suo saggio prende in esame l'affermarsi dell'istituto dotale, giunge invece a conclusioni diverse. Riassumendo la posizione della storica inglese, Claudio Povolo afferma: «poiché lo *status* delle Case sembrava dipendere dall'ammontare delle doti, queste finirono per divenire esse stesse *status* più che costituire parte del sistema ereditario. Solo laddove lo *status* coinvolto era minimo, come tra gli strati sociali medio-bassi, la dote era intesa come parte dell'eredità».¹⁶ Se è vero che nelle grandi famiglie aristocratiche la dote si configurava come una sorta di consolazione per l'esclusione dall'eredità, tuttavia questa sua associazione con lo *status* familiare accentuò l'interdipendenza tra padri e figlie, incoraggiando la loro piena integrazione nel lignaggio. Lo studioso J. P. Cooper rileva, infatti, come nel corso del '600-'700 in Europa si riscontrasse ovunque la preferenza assegnata alle figlie sul piano successorio, preferite ai collaterali maschi.

La tesi di Hughes, che come si è visto differisce da quella di Goody, poiché lo studioso ammette la capacità femminile di ereditare, è che «la dote medievale assunse preminenza come forma di diseredazione all'interno di potenti gruppi familiari la cui organizzazione interna era divenuta "meno bilaterale". Paradossalmente solo la dilatazione delle doti finì per far acquisire alle figlie maggiori diritti nella loro discendenza patrilineare. Comunque, l'allontanarsi dell'aristocrazia dai principi bilaterali eliminò gli apporti maritali ed infine laddove la dote trionfò il potere sessuale dei mariti declinò introducendo la figura del cicisbeo».¹⁷

della borghesia andava di pari passo con l'assunzione di un nuovo valore, politico e sociale, da parte della ricchezza, che andava ostentata come simbolo di potere, in una gara di "ascese" e "discese" tra borghesia e patriziato. G. COZZI, *Il dibattito sui matrimoni clandestini. Vicende giuridiche, sociali, religiose dell'istituzione matrimoniale tra Medio Evo ed età moderna*, Dipartimento di Studi Storici, Storia delle istituzioni politiche e sociali, Venezia 1986, p. 23.

¹⁶ C. POVOLO, *Eredità anticipata o esclusione per causa di dote? Un caso di pluralismo giuridico nel Friuli del primo '500*, in L. ACCATI, M. CATTARUZZA, M. VERZAR BASS (a cura di), *Padre e figlia*, Rosenberg e Sellier, Torino 1994, pp. 17-18.

¹⁷ Il parere della studiosa è riportato in C. POVOLO, *Eredità anticipata o esclusione per causa di dote*, p. 18. Sempre in merito alla discussione storiografica circa il legame tra dote e capacità di ereditare da parte della donna, le studiose Angela Groppi e Agnès Fine si chiedono: «L'inégalité manifeste entre les héritages des garçons et des filles suffit-elle à contester la validité de la thèse de J. Goody qui associe la dot à l'existence d'un système de parenté bilatéral? Ne l'observerait-on par au contraire plutôt dans des sociétés à forte inflexion patrilineaire?». Dopo aver citato il parere di altri studiosi, entrambe concludono che «[...] le principe de la bilatéralité paraît bien mis à mal dans certaines sociétés à inflexion fortement patrilineaire. Les règles successorales sont manipulées par les lignages au gré de leurs intérêts et l'exclusion des filles est d'autant plus importante que le lignage est puissant, qu'il désire s'inscrire dans la durée, et qu'il se sent éventuellement menacé par la possibilité qu'ont les femmes de déplacer ailleurs les richesses. [...]» Nonostante ciò, subito dopo precisano che molte ricerche condotte essenzialmente in area italiana dimostrano come «[...] souvent la réalité de la transmission des biens était moins rigide que ne le prévoyait la loi. C'était sans doute la conséquence de la manipulation des normes et des négociations avec les familles et les institutions que les femmes mettaient en place pour essayer de contourner les désavantages prévus par la loi». La dote lasciava quindi aperti alla donna alcuni canali di manovra, soprattutto per il fatto che i beni dotali godevano di uno statuto giuridico ambiguo, in quanto il marito li gestiva, pur senza esserne proprietario, non potendo, né lui, né la sua sposa, alienarli nella loro totalità. Accadeva dunque che le donne giocassero sulle contraddizioni del sistema giuridico: «d'un côté, parce qu'elles possèdent des biens libres, elles aspirent à jouir d'un droit de propriété sans distinction ni condition. De l'autre, pour des raisons d'opportunité, elles revendiquent parfois le régime dotal qui peut se révéler un outil précieux pour protéger les biens du ménage contre les créanciers et pour préserver les successions des héritiers». A. GROPPI, A. FINE, *Femmes, dot et patrimoine*, in «Clio», n°7-1998, messo in rete il 21 marzo 2003. URL: <http://clio.revues.org/index342.html>.

James Casey, di cui si è visto lo scetticismo circa le teorie di Duby, cita il caso dell'area spagnola dove, osservando il passaggio dal *bridewealth* in uso presso i Visigoti, alla *dote* documentata nei codici del XIII secolo, emerge che quest'ultima si configurava come una quota di eredità, solamente che l'assegnazione ne era anticipata. Tutto ciò va ricollegato alla contestuale riscoperta del diritto romano che, pur non esaurendosi solamente in questa direzione, prevedeva il rafforzamento della *patria potestas* e della società patriarcale dominata dagli uomini. L'introduzione del nuovo sistema dotale determinò infatti un incremento dei diritti del lignaggio, in particolare quelli del padre e dei fratelli della sposa, a detrimento però dell'autorità del capofamiglia.¹⁸ Secondo Casey «più che un saldo definitivo di ciò che era dovuto a una figlia, la dote era un simbolo del persistente interessamento dei genitori al suo destino; più che un'esclusione dall'eredità, essa rappresentava un maggior impegno finanziario per la sua felicità».¹⁹ Dunque, mentre nel mondo anglosassone, dove prevaleva il dovario, la famiglia era autonoma, in quello influenzato dal diritto romano, dove prevaleva la dote, la sua autorità era minata dal prevalere delle esigenze del lignaggio.²⁰

Per concludere, l'affermarsi del sistema della dote e la contestuale riduzione del dovario sono stati visti come la prova di una perdita di *status* da parte della donna, di una restrizione della sua autonomia economica e giuridica. Questa interpretazione sembra tuttavia «sottovalutare l'importanza della dote come riconoscimento del diritto d'eredità femminile».²¹

Sicuramente, la dote sottolinea il ruolo del lignaggio (in particolare quello della sposa) e il valore di "alleanza" costituito dall'accordo matrimoniale. «Il senso della dote è quello di vincolare la figlia a un genero desiderabile; è cioè uno strumento di controllo del matrimonio».²² In un simile contesto, quale poteva essere quindi il ruolo della donna nelle scelte matrimoniali, in particolare nella scelta del coniuge?

¹⁸ «L'introduzione del regime dotale nel mondo mediterraneo allontanò l'attenzione dal legame coniugale per attirarlo sulla relazione tra la coppia e i parenti della moglie, i quali erano garantiti dalla dote nei diritti che essi rivendicavano nei confronti dei figli nati dal nuovo matrimonio. Inoltre il padre, anche tramite l'istituto dotale, divenne il principale garante e tutore della purezza sessuale di una giovane. La dote divenne un meccanismo di alleanze e di mobilità sociale». C. POVOLO, *Eredità anticipata o esclusione per causa di dote?*, p. 17.

¹⁹ J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 99.

²⁰ «La dote è fondamentalmente un modo di distribuire alle donne la loro porzione di eredità nel momento in cui può essere più utile al lignaggio: quando cioè la figlia può essere utilizzata per assicurarsi un'alleanza vantaggiosa». G. POMATA, *La storia delle donne: una questione di confine*, p. 1445.

²¹ J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p.106. Altra interessante osservazione di Casey è la seguente: «l'affermarsi della dote segnava una potenziale rottura con le precedenti forme gerarchiche, collocando il perseguimento della ricchezza al di sopra di quello dell'onore [...]». Ibid, p. 107.

²² G. POMATA, *La storia delle donne: una questione di confine*, p. 1445.

Parte II: Libertà di scegliere? La politica matrimoniale e il ruolo della donna

1. Libertà del matrimonio o consenso dei genitori?

- La dottrina ecclesiastica del Concilio di Trento: il decreto *Tametsi*

Quando si parla di politica matrimoniale si parla inevitabilmente del matrimonio, un istituto le cui pratiche e norme hanno subito evoluzioni e mutamenti nel corso del tempo, principalmente a causa del ruolo svolto dalla Chiesa. Si tratta di un processo articolato in cui, come afferma John Bossy, «la tendenza di lungo periodo verso la sacralità si scontrava con le dimensioni irriducibilmente profane della sessualità e della successione».²³

Ad ogni modo, in questo processo è possibile distinguere un punto importante di cesura, costituito dal Concilio di Trento, ed in particolare dal decreto *Tametsi*, che ne scaturì nel 1563.

Uno dei punti principali disciplinati da quest'ultimo, e che più di altri aveva suscitato aspre controversie tra padri conciliari, riguardava lo spinoso problema del consenso dei genitori al matrimonio dei figli. Prima di vedere la risposta a quest'interrogativo è però opportuno fare un passo indietro per ricordare quale fosse la prassi pre-conciliare.

Innanzitutto, va ricordato come il criterio principale previsto dalla Chiesa per un'unione matrimoniale fosse l'intenzionalità delle parti, il che non significava un semplice consenso esteriore, bensì la «disposizione interiore dell'uomo e della donna».²⁴ Tuttavia, vi erano delle divergenze nell'interpretazione di questa intenzionalità, dato che due erano gli orientamenti dominanti. Dal un lato, il monaco italiano Graziano, il cui pensiero aveva come sfondo l'area mediterranea, dava molta importanza alla concretezza dell'unione, piuttosto che alle formule, ritenendo perciò pienamente valida come matrimonio una promessa per *verba de futuro* (cioè un fidanzamento), seguita dalla *copula carnalis*. Dall'altro, il vescovo parigino Pietro Lombardo, il cui

²³ J. BOSSY, *L'Occidente cristiano, 1400-1700*, Einaudi, Torino 1990 (ed. orig. *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford 1985), p. 24.

²⁴ J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 115. Sullo stesso argomento Goody afferma: «È importante riconoscere che la nozione di mutuo consenso, in contrasto con quella dell'autorità dei genitori, era intrinseca al modello ecclesiastico del matrimonio medievale, e sotto questo aspetto particolare si ergeva contro il modello secolare. “La chiesa” scrive Duby “sottolineava l'unione di due cuori in matrimonio e postulava che la sua validità risiedeva più nel fidanzamento (*desponsatio*) che nello spozalizio: in modo particolare nel consenso (*consensus*) dei due interessati”. [...] Intorno al 1160 circa, Pietro Lombardo sosteneva che un padre non poteva costringere una figlia a sposarsi contro la sua volontà anche se le consuetudini e il diritto statutario la privavano spesso della dote se ella si sposava contro il volere del padre. L'insistenza della chiesa sulla definizione consensuale del matrimonio, su “quello che possiamo chiamare amore”, durò fino al concilio di Trento, in contrasto, dunque, con l'importanza che i laici attribuivano al controllo del matrimonio. Lo stesso accadde per richiesta che il matrimonio fosse basato sulla *dilectio*, cioè, sull'“affetto” o “piacere” – la parola *amor* in latino medievale significava “desiderio virile”, “concupiscenza”; la sua espressione legittima necessitava del consenso». J. GOODY, *Famiglia e matrimonio in Europa*, p. 180.

quadro di riferimento era l'Europa settentrionale, pur considerando fondamentale la volontà degli sposi, mostrava un'attenzione maggiore alle formule, distinguendo tra la promessa (*verba de futuro*) ed il matrimonio effettivo (*verba de praesenti*).²⁵ Egli mostrava così la tendenza ad assimilare il matrimonio ad un qualunque contratto, per il quale doveva essere necessaria la pubblicità e la presenza di testimoni. Nel 1215 il Concilio laterano si pronunciò in favore della tesi di Lombardo; tuttavia quella di Graziano continuò a rimanere valida nella prassi, generando non poche ambiguità. Si tratta di una confusione che ebbe fine con il decreto sopraccitato del 1563. Quest'ultimo disciplinava la cerimonia nuziale, stabilendone il carattere pubblico: per la validità del matrimonio si richiedeva la presenza del parroco degli sposi, o di un sacerdote da lui delegato, nonché di almeno due testimoni. Inoltre, veniva istituito l'obbligo da parte del parroco degli sposi di effettuare tre successive pubblicazioni nei giorni festivi durante le messe solenni; tuttavia non si diceva che la loro mancanza avrebbe comportato la nullità del matrimonio. In questo modo, stabilendo precisi rituali, il Concilio di Trento impediva l'antica confusione tra fidanzamento e matrimonio.

Al contrario, per quanto riguarda il consenso dei genitori, che i prelati dell'Europa settentrionale volevano rendere indispensabile, il decreto *Tametsi* fece propria la posizione del clero dell'area mediterranea, limitandosi a condannare i matrimoni contratti contro la volontà della famiglia, pur ribadendone la validità.²⁶ Pertanto, chiunque avesse deciso di sposarsi contro il parere dei genitori, contraendo dunque un "matrimonio clandestino",²⁷ avrebbe trovato nella nuova normativa tridentina un ostacolo maggiore, ed una ufficiale riprovazione, ma non una condanna all'invalidità.

Si trattava forse di una "vittoria del sentimento" sulle strategie familiari?

Lo studioso George Huppert cita un interessante caso, in cui nel 1529 un tale François Martin intentò causa contro Catherine Gent per rottura della promessa fatta. Siamo in periodo pre-tridentino, e la giovane, orfana di padre, aveva dovuto accettare gli accordi intrapresi tra le due famiglie ed era stata letteralmente costretta dalle minacce della madre ad impegnarsi con Martin in una cerimonia pubblica di fronte alla chiesa. Il giudice, tuttavia, una volta ascoltati vari testimoni, i

²⁵ Gli *sponsali per verba de futuro* consistevano nell'impegno assunto da due persone, che avessero come minimo sette anni, di contrarre tra loro in avvenire il matrimonio; *sponsali per verba de praesenti* si avevano invece quando le due persone, che avessero raggiunto come minimo l'età della pubertà, si esprimevano reciprocamente e liberamente la loro volontà di essere da quello stesso momento marito e moglie. Gli *sponsali per verba de futuro* erano però un impegno vincolante, dal quale poteva sciogliere solo l'autorità ecclesiastica. Vincolo di cui, data la loro tenera età, non erano artefici i diretti interessati (nonostante l'intenzione della Chiesa di tutelare la volontà), bensì i loro genitori. L'obbligo poteva comunque essere in futuro aggirato dai promessi sposi tramite la celebrazione di un "matrimonio clandestino". G. COZZI, *Il dibattito sui matrimoni clandestini. Vicende giuridiche, sociali, religiose dell'istituzione matrimoniale tra Medio Evo ed età moderna*, Dipartimento di Studi Storici, Storia delle istituzioni politiche e sociali, Venezia 1986, pp. 35-37.

²⁶ J. CASEY, *La famiglia nella storia*, pp. 114-119.

²⁷ Matrimonio clandestino e matrimonio senza il consenso dei genitori non sono esattamente la stessa cosa, poiché in teoria non è detto che in mancanza del consenso dei genitori ci si dovesse per forza sposare clandestinamente (dato che per la Chiesa il loro parere non era necessario), e nemmeno è detto (come si vedrà in seguito) che alcuni matrimoni clandestini non godessero del tacito assenso dei genitori. Spesso però le due cose coincidevano.

quali giurarono che Catherine avesse addirittura pregato la madre di ucciderla, piuttosto che darla in sposa a Martin, diede ragione alla giovane, considerando invalida la promessa da lei pronunciata, perché estortale con la forza. Da questo episodio appare come, nonostante le eventuali dure conseguenze, opporsi alla volontà dei genitori fosse realmente possibile. Tuttavia, lo stesso Huppert si affretta a precisare che «the insistence on free consent was not meant as a concession to the romantic longings of young girl. The principle of freedom of choice imbedded in custom and canon law was subject to a number of limitations in practice. Where political experience or serious property interests were involved, much of the theoretical freedom of choice was eroded».²⁸

Sullo stesso problema, Jack Goody, citando a sua volta il parere di George Duby, afferma che: «L'insistenza della chiesa sul consenso e sull'affetto, così come sulla libertà del testamento, significava opporre "resistenza contro il potere dei capi dei gruppi familiari in materia di matrimonio, contro la concezione laica di matrimonio mal combinato e, in realtà, contro la supremazia maschile in quanto essa asseriva l'uguaglianza dei sessi nel concludere il patto matrimoniale e nel compiere i doveri a esso connessi"». Egli sostiene anche che questi effetti erano inintenzionali, e che il loro risultato fu quello di incoraggiare l'incontro amoroso, piuttosto che il matrimonio combinato. Tuttavia, aggiunge lo studioso, queste caratteristiche erano intrinseche al processo tramite il quale la Chiesa edificò la sua condizione di potere sulla terra.²⁹

Goody sottintende dunque che le motivazioni che spinsero la Chiesa ad orientarsi in favore di una maggiore libertà dei promessi sposi rispetto alla famiglia d'origine non fossero meramente filantropiche, ma contassero un proprio personale tornaconto, come si vedrà più avanti per quanto riguarda l'endogamia e l'esogamia.

Per ora è sufficiente concludere sottolineando come in un'area quale l'Europa, dove la proprietà aveva acquisito il predominio sulla forza-lavoro, fosse implicita una tensione fra passione e interesse: il matrimonio rappresentava un'unione di due sistemi familiari, interessati principalmente alla stabilità di un'alleanza che era costata considerevoli investimenti morali e materiali. Non si poteva certo lasciare questa delicata opera nelle mani di due giovani!

Da qui l'esigenza del "matrimonio combinato". Opzione quest'ultima, di cui si fecero garanti le autorità secolari che, contrariamente all'ambiguità della disciplina ecclesiastica, si adoperarono per estirpare la pratica del contrarre matrimoni clandestini (pur tuttavia senza mai arrivare a decretarne la nullità). Per lo Stato si trattava di un modo di affermare la propria sovranità nei confronti del potere religioso, mentre per le autorità religiose la tutela del matrimonio clandestino era un modo

²⁸ G. HUPPERT, *After the black death: a social history of early modern Europe*, Indiana University Press, Bloomington 1998, pp. 118-120.

²⁹ J. GOODY, *Famiglia e matrimonio in Europa*, p. 182.

per affermare la propria giurisdizione sul matrimonio e, tramite questo, la propria ingerenza nella vita familiare.³⁰

- **Le autorità secolari e i loro interventi in materia matrimoniale**

In Inghilterra alcuni importanti interventi normativi in materia matrimoniale vennero intrapresi durante il regno di Edoardo VI: si stabilì che i matrimoni contratti dai minori senza il consenso dei genitori fossero nulli. Per quanto riguarda invece i casi di rapimento seguito da matrimonio, la restaurazione cattolica di Filippo e Maria stabiliva pene severe, ma non arrivava a dichiararne la nullità, punto che non venne corretto nemmeno da Elisabetta I con la legge del 1597. Questo perché il diritto canonico veniva conservato tra le leggi della Chiesa anglicana, sempre per quanto non contrastava con le costituzioni della Chiesa stessa e dello Stato.

Anche Giacomo I Stuart intervenne nella materia, stabilendo nel 1603 che nessun minore di ventuno anni poteva sposarsi senza il consenso dei genitori; tuttavia, anche in questo caso, la trasgressione della norma avrebbe comportato delle conseguenze civili, ma non la nullità del matrimonio da un punto di vista religioso. Quest'ultima verrà invece dichiarata nel 1645, quando, insieme alla presenza del parroco e dei testimoni, si renderà necessario un documento attestante il consenso dei genitori, e non solo nel caso di minori, ma anche in quello di persone che si sposavano per la prima volta. Una svolta sostanziale si ebbe poi nel 1653, quando si stabilì che chiunque avesse voluto sposarsi all'interno del Commonwealth avrebbe dovuto fare le debite pubblicazioni e successivamente recarsi dal "justice of peace" del proprio territorio, munito del consenso dei genitori se minore di 21 anni, il quale avrebbe provveduto a celebrare la cerimonia nuziale. Si trattava di un vero e proprio matrimonio civile, e una clausola lo riconosceva come l'unico valido secondo le leggi inglesi. Nonostante ciò, la gente continuava però a sposarsi nei modi tradizionali, tanto che la clausola dovette essere presto ritirata, e nel 1660 si dovette effettuare una sanatoria. In seguito rimarrà valida solo la normativa della Chiesa anglicana la quale, pur deprecandoli, consentiva di fatto la celebrazione di matrimoni clandestini, di cui non veniva dichiarata la nullità.³¹

Sempre per quanto riguarda la questione relativa al consenso, dall'altra parte della Manica nel 1556 Enrico II di Francia aveva emanato un editto con il quale si esigeva il consenso del padre e della madre al matrimonio dei figli maschi fino ai trent'anni e fino a venticinque per le ragazze, dove in caso di disaccordo era il parere del padre a prevalere e, nel caso di mancanza dei genitori, quello di un tutore. L'eventuale sanzione, trattandosi di legislazione civile, non poteva essere la nullità del

³⁰ G. COZZI, *Padri, figli e matrimoni clandestini (metà secolo XVI – metà secolo XVIII)*, in ID., *La società veneta e il suo diritto. Saggi su questioni matrimoniali, giustizia penale, politica del diritto, sopravvivenza del diritto veneto nell'Ottocento*, Marsilio e Fondazione Giorgio Cini, Venezia 2000, (pp. 19-64), p. 23.

³¹ G. COZZI, *Padri, figli e matrimoni clandestini*, pp. 24-28.

matrimonio religioso, ma era la possibilità di diseredare i figli. Dal punto di vista della donna, questo non poter scegliere il proprio sposo prima dei venticinque anni, significava sottostare alle scelte dei genitori e, in caso di loro decesso, a quelle dei fratelli. Accadeva poi che questi (padri o fratelli), approfittando della grande capacità di manovra in loro possesso, non sempre si premurassero di trovare dei partiti di status conveniente, mirando piuttosto a liberarsi di figlie o sorelle “indesiderate” (soprattutto se più di una), sposandole per così dire “a prezzi stracciati”, risparmiando le fuoriuscite in termini di dote.³²

Nonostante simili conseguenze, questo tipo di normativa venne ribadita nel 1579 con l’ordinanza di Blois che, diversamente da quanto stabilito dal Concilio, considerava addirittura come ratto il matrimonio concluso dai figli “minori” senza il consenso dei genitori, pur tuttavia evitando di “franchir le pas”, dichiarandone la nullità e ponendosi in aperto contrasto con la dottrina di Roma.³³

La materia matrimoniale venne in seguito ripresa da Luigi XIII nel 1639, quando un’ordinanza si occupò della questione dei cosiddetti “matrimoni segreti”. Anche in questo caso, tra le due possibilità di decretarne la nullità e limitarsi a condannarli e punirli, venne scelta la seconda. Si tratta di una normativa che, come le precedenti, vantava innumerevoli tentativi di elusione, contrastati efficacemente da puntuali interventi normativi da parte della monarchia.

La Repubblica di Venezia, contrariamente alla Francia, non si era preoccupata di regolamentare in modo specifico la materia matrimoniale: una delle poche iniziative era stata l’affidare agli Avogadori di comun il controllo sui matrimoni e le nascite dei patrizi e dei cittadini originari. Misura che dovette la sua comparsa a motivazioni espressamente politiche, data la necessità di controllare la nascita legittima di coloro che avrebbero poi svolto i maggiori incarichi politici e amministrativi dello Stato. La Repubblica intervenne a metà del XVII secolo contro la violazione

³² Le ordinanze del 1556 hanno reso possibile questa strategia, riscontrata nella nobiltà francese di prima età moderna, mirante alla *mésalliance* (questione che si esaminerà in seguito): «By giving families ever greater power to regulate their daughters’ marriages, the state made it impossible for daughters to avoid unwanted “mesalliances” arranged by their parents. In the past daughters might have preempted unsatisfactory arranged marriages by claiming that the husbands selected by their families were inappropriate to their rank and by appealing to the authorities to choose other spouses. The stricter marriage laws of the seventeenth century virtually ended any independent marital decisions by young people, male or female. If the state joined with the parents in rendering illegal any female resistance to a *mésalliance* which parents or guardians desired, then a family-state alliance, if not a “Family-State compact,” preserved male noble lineages and the supremacy of paternal authority at the expense, literally, of women nobles». Erano infatti soprattutto le donne a fare le spese di tale stato di cose: «Although males, in theory, were also powerless to choose their own spouses, it was unlikely for reasons of inheritance and family legal and social status that sons would be forced into a degrading marriage. The consequences of a *mésalliance* for males were slight, because the status of the husband determined that of the wife and offspring, whereas the status of the wife affected neither that of the husband nor that of the children». Il maschio veniva privilegiato poiché a lui spettava il compito principale di continuare la stirpe (troppo prezioso per rischiare di comprometterlo con un matrimonio “degradante”), la discendenza della donna invece contava meno, e si poteva sacrificare, soprattutto in caso di bisogno. G. K. BRUNELLE, *Dangerous Liaisons: Mesalliance and Early Modern French Noblewomen*, in «French Historical Studies», Vol. 19, No. 1 (Spring, 1995), pp. 80, 98-100.

³³ Vedi J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, Società Editrice Internazionale, Torino 1989 (ed. orig. *Le mariage en Occident: les mœurs et le droit*, les Éd. du Cerf, Paris 1987), pp. 222-264.

delle norme sancite dal Concilio di Trento; tuttavia non ci fu mai una politica ferrea, come quella del regno di Francia, mirante ad impedire la celebrazione di matrimoni clandestini. L'esiguità degli interventi in materia matrimoniale effettuati dallo Stato marciante, spiega Gaetano Cozzi, era dovuta alle maggiori difficoltà incontrate da quest'ultimo rispetto alle grandi monarchie europee, come quella d'oltralpe, nel contrastare la politica di potere avviata dalla Chiesa della Controriforma. Ancora nel Settecento, Marco Ferro affermava nel *Dizionario del diritto comune e veneto* che «pel matrimonio de' figliuoli non è essenzialmente necessario il consenso paterno, ma solamente per convenienza», salvo poi sostenere che secondo il diritto comune tale consenso era necessario per i minori di venticinque anni. In definitiva, pare chiaro che la Serenissima si preoccupasse soprattutto dei matrimoni che la interessavano più da vicino, quelli dei membri del ceto di governo.³⁴

In conclusione, si può osservare come, in linea generale, gli Stati d'Ancien Régime (in particolar modo la Francia), si preoccupassero di intervenire là dove la Chiesa aveva ancora lasciato aperti alcuni spazi,³⁵ cercando di andare incontro ai desideri dell'opinione pubblica, particolarmente di borghesia e nobiltà. Non a caso tale tendenza da parte degli Stati vedrà un'accentuazione nel corso del XVIII secolo, quanto i ceti più alti della società tenderanno di tutelare le proprie prerogative e di ribadire la propria preminenza sociale. D'altronde, spiega Jean Gaudemet, l'opinione corrente in età moderna era ben diversa da quella odierna: «il matrimonio d'inclinazione appariva pieno di pericoli. Non poteva resistere al cambiamento di umore. Il controllo paterno era il mezzo migliore per proteggere la libertà dei figli. Alla vigilia della Rivoluzione, il giurista Houard giustificava l'intervento dei genitori con l'intento di garantire un matrimonio libero, “senza le costrizioni della passione”!».³⁶

Questa era la spiegazione che i contemporanei davano per giustificare la necessità di controllare le unioni matrimoniali. Si tratta, tuttavia, di argomentazioni pretestuose, che nascondevano esigenze più profonde, anch'esse legate intimamente al ruolo della donna all'interno del lignaggio.

2. Endogamia o esogamia?

Quindi, come si è visto, a dispetto di quanto previsto dalla Chiesa, in età moderna era frequente la prassi dei matrimoni combinati, peraltro sostenuti dalla legislazione laica, nei quali il parere dei

³⁴ G. COZZI, *Padri, figli e matrimoni clandestini*, pp. 35-45.

³⁵ Sul perché la Chiesa avesse deciso di non accogliere le richieste di coloro che volevano rendere vincolante il consenso dei genitori al matrimonio dei figli sono state fatte varie ipotesi. James Casey, riprendendo la teoria di Jack Goody circa la tendenza del clero in quanto “corporazione” a proteggere i propri membri, afferma che era probabile l'esistenza di un conflitto latente tra l'esigenza da parte delle famiglie di far sposare i propri eredi e quella della Chiesa di reclutare un clero celibe. Non sono rari infatti i casi di giovani che, allo scopo di eludere le strategie matrimoniali dei genitori, optavano per una scelta religiosa. E questo potrebbe aver pesato sulla decisione del Concilio di Trento. J. CASEY, *La famiglia nella storia*, pp. 126-127.

³⁶ J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, p. 271.

genitori giocava ovviamente un grosso ruolo, a discapito di quello dei figli. Non era dunque la passione di questi ultimi, bensì l'interesse familiare, a determinare le strategie nuziali.³⁷

È a questo punto rilevante chiedersi di che natura fossero gli "interessi" tenuti in conto dalle famiglie nella scelta del partner per i loro figli.

Innanzitutto, occorre fare un discorso generale circa la tendenza endogamica o esogamica dei lignaggi dell'Europa moderna.

Si è già visto come, secondo il parere di Jack Goody, una delle caratteristiche della civiltà eurasiatica fosse il diritto all'eredità da parte delle figlie, al pari dei figli maschi. In questo contesto avrebbe dovuto essere in teoria favorita un'unione di tipo endogamico, cioè un matrimonio all'interno del proprio gruppo, al fine di evitare la dispersione del patrimonio familiare e mantenere il controllo della proprietà, cose che in aree economicamente evolute, quali quella europea, rivestivano un'importanza cruciale.

Nella pratica, invece, si osserva come l'Europa avesse scelto un'altra strada: infatti, pur permettendo alle figlie di ereditare, la tendenza era quella di privilegiare l'esogamia, vale a dire il matrimonio al di fuori del gruppo, il che consentiva che il patrimonio finisse nelle mani di estranei.

Come spiegare un simile apparente paradosso? Goody sostiene che la risposta vada cercata nelle norme culturali imposte all'Europa da parte della Chiesa cattolica, o meglio, «da quella corporazione di celibi straordinariamente potente, il clero cattolico, che rivaleggiava con la famiglia per l'eredità. Senza dubbio – commenta in questo caso James Casey – gran parte della storia medievale è dominata dalla legislazione matrimoniale di questa corporazione, e in particolare da un'estesa serie di divieti relativi al matrimonio tra parenti».³⁸ Infatti, secondo la più antica dottrina, la Chiesa proibiva l'unione tra parenti sino al settimo grado, sia per parte paterna che materna, poiché per il diritto romano questo era il grado più lontano circa le disposizioni testamentarie relative all'eredità. Tuttavia, nell'antica Roma il matrimonio era proibito solo tra parenti di quarto grado; principio, quest'ultimo, che venne introdotto anche dalla Chiesa cattolica, con il già citato Concilio laterano del 1215. A questo proposito, James Casey si chiede se una tale disposizione avesse favorito, o comunque andasse incontro, a tendenze endogamiche in seno alla società.

³⁷ Ogni qual volta viene fatta una tale affermazione si tenga tuttavia presente il suo carattere generale poiché, come afferma J. Goody, «l'accordo, così come l'amore, non è escluso tra i partner nemmeno in quelli che vengono definiti matrimoni combinati, preferenziali o prescritti. [...] Anche se questo tipo di sentimenti era soggetto a costrizioni strutturali come le proibizioni ecclesiastiche, quelle dello stato e quelle derivanti da questioni di classi e di rango, l'amore non era assente né all'interno né all'esterno del matrimonio». Lo studioso precisa però più avanti come l'"amore" inteso in senso moderno fiorisse soprattutto nel momento in cui si allentavano le costrizioni, ed il consenso dei genitori, in quanto separato da quello dei partner, era appunto la maggiore di tali costrizioni. J. GOODY, *Famiglia e matrimonio in Europa*, pp. 246-247.

³⁸ J. CASEY, *La famiglia nella storia*, pp. 86-87.

Si ricordi che l'usanza dei popoli germanici era quella di contrarre matrimoni al di fuori del proprio gruppo di appartenenza, ed infatti in Europa lo sviluppo del sistema feudale di protezione come sostituto del clan dipese da questa politica matrimoniale orientata verso l'esterno.³⁹

Tuttavia, con l'affermarsi dopo il 1000 del sistema della dote, il padre tendeva ad affidare la figlia a persone conosciute, piuttosto che ad estranei, cercando al contempo di assicurare ai propri nipoti la trasmissione del patrimonio assegnato in dote. Casey afferma, infatti, che procedendo verso il tardo Medioevo si fecero maggiormente sentire proprio quelle esigenze di conservazione del patrimonio all'interno del lignaggio che dovrebbero spingere verso l'endogamia. Tuttavia, lo studioso afferma subito dopo che la diffusione dopo il 1000 del matrimonio tra parenti sembrava essere dovuta, più che a una volontà di rafforzare il lignaggio, al normale processo di stabilizzazione della società, nel senso che i legami di vicinato e di proprietà creavano i presupposti per il verificarsi occasionale di matrimoni tra cugini. Pertanto, «i matrimoni tra consanguinei probabilmente si diffusero sempre più nel tardo Medioevo e nella prima età moderna, tanto in Spagna quanto nel resto d'Europa, soprattutto tra l'aristocrazia e nelle campagne. In entrambi i casi quest'usanza sembra riflettere le esigenze di una comunità locale dotata di un elevato grado di coesione, piuttosto che quelle di un lignaggio». Dunque, per lo studioso, il diffondersi del matrimonio tra consanguinei sembra rientrare nella tendenza generale verificatasi dopo il 1000 a mantenere le spose e il loro patrimonio all'interno della "comunità", che però, diversamente dal caso dell'Islam, non veniva definita secondo consanguineità, ma secondo una nozione territoriale.⁴⁰

Casey conclude spiegando come il divieto cristiano dell'incesto derivasse dalla pratica effettiva di una società caratterizzata dal nomadismo e dal saccheggio. Quando si pervenne ad una società più stabile, di tipo feudale, per la quale lo sfruttamento della terra diventava più importante della solidarietà del gruppo tribale, anche la Chiesa si adeguò di conseguenza, e dunque nel 1215 ridusse la proibizione del matrimonio tra consanguinei dal settimo al quarto grado.⁴¹

Nonostante tale "adeguamento", l'antropologo Jack Goody insiste nel sottolineare il peso della Chiesa sulle strategie matrimoniali, in direzione dell'esogamia. Infatti, egli sostiene che molti indizi testimoniano come in Europa occidentale, prima della sua conversione al cristianesimo, le unioni matrimoniali interne fossero frequenti.⁴² L'intervento normativo della Chiesa fu dunque essenziale. Goody ne spiega la ragione in questi termini: «per crescere e sopravvivere la chiesa doveva accumulare delle proprietà, il che significava acquisire il controllo dei modi in cui queste si trasmettevano da una generazione all'altra. Dato che la distribuzione della proprietà tra le

³⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 101-102.

⁴¹ J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 106.

⁴² J. GOODY, *Famiglia e matrimonio in Europa*, pp. 41-42.

generazioni è strettamente legata ai modelli di matrimonio e di legittimazione dei figli, la chiesa doveva impadronirsene in modo da poter influenzare le strategie del diritto di eredità». ⁴³ Tuttavia, come si è visto, queste regole generavano tensioni in seno alla società, poiché contrastavano spesso con gli interessi dei lignaggi. Per cui l'antropologo sostiene parimenti che, in realtà, le regole della Chiesa e dello Stato venivano interiorizzate dagli individui soltanto in misura limitata. Pertanto, anche se ufficialmente i matrimoni tra parenti stretti venivano proibiti, nella prassi continuavano ad aver luogo in quantità significative. In effetti, anche matrimoni scorretti potevano ricevere l'approvazione ecclesiastica con l'espedito della dispensa, i cui registri, testimoniandone l'abbondanza, dimostrano come tale comportamento popolare non fosse una devianza, bensì «un'alternativa accettata al modello di azione sociale che la chiesa cercava di imporre». ⁴⁴

D'altronde, le considerazioni che portavano a favorire il matrimonio all'interno del gruppo di parenti erano svariate: il matrimonio tardivo, la condizione servile e altre forme di celibato laico aumentavano il timore di perdere delle spose potenziali a favore di estranei. Condizioni che si rivelavano importanti soprattutto per i villaggi, ed in generale per le classi sociali più umili. ⁴⁵

Pertanto, per questo tipo di considerazioni, e inoltre per il fatto che in Europa le figlie avevano diritto all'eredità, nonostante le proibizioni della Chiesa spingessero verso l'esogamia, la scelta dei genitori nel combinare il matrimonio dei figli tendeva a prediligere membri interni al proprio gruppo.

A questo proposito, un caso svoltosi all'inizio del XVII secolo è senz'altro esemplare, testimoniando come la scelta endogamica fosse alimentata allo stesso tempo da interessi materiali e sentimentalismi, entrambi riconducibili alla volontà di difesa di un lignaggio.

- **Polissena Scroffa: il destino di una casata**

Un discorso puramente teorico sull'endogamia e l'esogamia può forse risultare eccessivamente astratto. Per coglierne a fondo la dimensione umana ed, anche in questo caso, evidenziare le dinamiche della passione e dell'interesse, è dunque necessario calare tale discorso nel contesto

⁴³ *Ibid.*, p. 265.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 222-223.

⁴⁵ «“In molti villaggi, se non in tutti” scrive Flandrin a proposito della Francia del XVIII secolo “i ragazzi importanti si raggruppavano come in una istituzione e si sforzavano di stabile il loro monopolio sulle ragazze da marito della parrocchia. Per i meno fortunati, infatti, tutte le ragazze che si sposavano con uno straniero rappresentavano una probabilità in più di finire scapolo o servo in casa d'altri. Era così che a colpi di bastone... dissuadevano gli stranieri a frequentare le ragazze del villaggio. [...] Un atteggiamento del genere da parte dei giovani del villaggio incontrava l'approvazione dei genitori che erano sempre turbati nel vedere una ragazza portar via in dote una porzione del patrimonio del villaggio, per concederlo a uno straniero che non avrebbe pagato nemmeno la quota di obblighi fiscali alla parrocchia. In breve, la comunità del villaggio in quanto tale possedeva tutti i sistemi per impedire che avvenissero dei matrimoni fra le ragazze e uomini provenienti da altri villaggi. Era questa la ragione di una percentuale spesso alta in modo allarmante di matrimoni endogamici e del ricorso alle dispense per questioni di parentela». *Ibid.*, p. 225.

concreto del quotidiano, esaminandone il significato alla luce di una vicenda specifica, come quella che vede protagonista la giovane Polissena Scroffa.

Polissena è una fanciulla nata agli inizi del XVII secolo in una nobile famiglia vicentina, che rimase ben presto orfana di entrambi i genitori, venendo perciò affidata alle cure del nonno Vincenzo. Il suo caso si presta bene ad evidenziare sia la logica sottesa alle strategie matrimoniali di un lignaggio aristocratico come quello degli Scroffa, sia quale fosse la “capacità di manovra” di una giovanissima donna alle prese con un’eredità, sia ideale che materiale, dal peso notevole.

Infatti, nel 1613, a soli nove anni, Polissena rimase orfana anche del nonno, il cui testamento la designò erede universale, tramite una vera e propria *institutio heredis*. Tuttavia, ciò non toglie che il vecchio aristocratico avesse accompagnato tale designazione con due codicilli segreti, il cui contenuto avrebbe precisato in modo più dettagliato le condizioni della successione. È qui che si delinea in modo molto chiaro come egli «non volesse però allontanarsi dai valori ideologici che pervadevano intensamente la vita del lignaggio aristocratico».⁴⁶ Infatti, la designazione di Polissena era accompagnata da una clausola detta “sostituzione pupillare”, con cui il padre poteva imporre un erede al figlio o al discendente impubere nell’ipotesi che questi potesse morire prima di aver avuto la capacità di fare testamento. Nel nostro caso, Vincenzo Scroffa aveva stabilito che la nipote sarebbe entrata in possesso di tutti i suoi beni, ma che avrebbe dovuto destinarli, così com’erano, ai propri figli maschi: egli istituiva dunque un fedecommesso.

Per quanto riguarda le due cedole, che stabilivano le condizioni alle quali era subordinata la capacità della giovane ad ereditare il patrimonio del nonno, esse avrebbero dovuto essere aperte una alla sua morte, l’altra al compimento del quindicesimo anno d’età di Polissena, cioè nel 1619. Quest’ultima cedola racchiudeva l’attaccamento di Vincenzo Scroffa al proprio lignaggio: la preoccupazione per il destino della propria casata, oltre a quello della piccola nipote.

Qual era dunque il suo contenuto?

Ebbene, in essa il vecchio Scroffa stabiliva il futuro matrimoniale della giovane Polissena, obbligandola a sposare colui che ivi era indicato, pena il dovere, per la giovane, di rinunciare ad una grossa parte dell’eredità, accontentandosi solo della legittima, mentre il restante sarebbe andato a diversi istituti assistenziali. Inoltre, subodorando che tale sua volontà avrebbe potuto essere disattesa, lo Scroffa pensò di affidare queste sue disposizioni ai Capi del Consiglio dei dieci, incaricandoli di controllare che la nipote sposasse la persona da lui indicata.

⁴⁶ C. POVOLO, *Polissena Scroffa, fra Paolo Sarpi e il Consiglio dei dieci. Una vicenda successoria nella Venezia degli inizi del Seicento*, in *Studi offerti a Gaetano Cozzi*, Venezia 1992.

A questo punto appare opportuno chiedersi chi fosse il giovane prescelto dal vecchio aristocratico. Egli, nella sua magnanimità, lasciava alla nipote una scelta tra due possibili candidati: Ottavio e Antonio Scroffa, entrambi appartenenti a due diversi rami collaterali della sua casa.

Ecco come si delinea qui in pratica quanto sopra accennato in merito alla tendenza endogamica dei lignaggi aristocratici, alla loro volontà di evitare la dispersione del patrimonio familiare.

Questa attenzione al destino della propria casata (e del corrispondente patrimonio) emerge chiaramente nel comportamento di Vincenzo Scroffa; comportamento che appare pienamente comprensibile in un uomo che proveniva da uno dei più antichi lignaggi aristocratici vicentini, quelli che ancora rivestivano un ruolo importante nella conduzione della vita politica e amministrativa della città, i cui archivi familiari contenevano alberi genealogici testimonianti il passato illustre della casa. Tuttavia, la biografia dello Scroffa rivela dei tratti che lo discostavano dall'ideale del nobile vicentino tipo. Infatti, dopo aver abbandonato la città natia in seguito al bando comminatogli in gioventù per il coinvolgimento in una rissa, Vincenzo Scroffa si era trasferito a Venezia, dove aveva sposato Violante, figlia di Gaspare Ribeira, ricco mercante portoghese con cui lo Scroffa si mise in società. Dalla moglie ebbe poi un figlio, Giulio Cesare, con il quale ritornò a Vicenza dopo la morte del suocero e della consorte. La sua florida situazione economica (aveva ereditato l'ingente patrimonio dei Ribeira) gli permise di sposare il figlio con Paola Martinengo, negoziando così un'alleanza con una delle più importanti famiglie della Terraferma, matrimonio da cui era nata appunto Polissena.

Dunque, anche un uomo che si potrebbe definire "di mondo", quale fu Vincenzo Scroffa, finì con l'ideare per la sua unica nipote ed erede un matrimonio assolutamente endogamico. Scelta quest'ultima, in cui certamente convivevano sia motivi legati all'interesse, che ragioni più profonde, legate ai sentimenti e alle passioni del vecchio aristocratico. Come spiega Claudio Povolo: «Vincenzo Scroffa, ormai superati i settant'anni e dopo una vita avventurosa, vide nel recupero dei valori ideologici della casa la definitiva ancora di salvezza. Il suo voleva essere un ritorno alle origini, a quel passato da cui l'avevano strappato esperienze traumatiche, che l'avevano profondamente segnato. Il cammino che egli con intraprendenza, spinto anche dalla sorte, aveva compiuto verso l'esterno della consueta esperienza, contrassegnata dalla città natia, dalle sue tradizioni, dai suoi equilibri di potere, si era rivelato fallimentare. Gli rimaneva ora, unica e preziosa, la piccola nipote Polissena, cui spettava il compito di proseguire l'antichità e il prestigio della casa».

Questo per quanto riguarda la posizione del nonno, ma la giovane erede degli Scroffa, da parte sua, come reagì alla politica matrimoniale, impostale dal lignaggio?

Nonostante la giovane età, Polissena mostrò grande abilità e scaltrezza nelle proprie prese di posizione, tanto da far sospettare che ci fosse qualcuno dietro di lei, a orientarne le scelte, con il probabile scopo di contrastare il progetto dell'avo. Quando il Consiglio dei dieci le chiese di decidere quale dei due Scroffa avrebbe voluto sposare, Polissena scelse Antonio che, avendo da poco superato i dodici anni, non era ancora pronto alle nozze (il diritto canonico richiedeva quattordici anni d'età), che così avrebbero dovuto essere posticipate. Paolo Sarpi, a cui i Capi del Consiglio si erano rivolti per un consulto, colse subito l'astuzia della decisione poiché, anche se la giovane ereditiera avesse contratto gli *sponsali per verba de futuro* con Antonio Scroffa, *de iure* vincolanti, niente avrebbe però impedito che *de facto* questi venissero rotti da *sponsali per verba de presenti* contratti con un qualsiasi altro soggetto.

Dunque, per evitare tale insidia, e soprattutto un'eventuale ingerenza dei tribunali ecclesiastici, il frate servita propose che i due promessi sposi effettuassero la promessa di matrimonio davanti allo stesso Consiglio dei Dieci, vincolando così Polissena, la cui disobbedienza avrebbe immediatamente implicato la revoca dell'eredità. La ragazzina dovette perciò piegarsi a questo *escamotage*, pur tuttavia non perdendo le speranze di sfuggirvi. Il suo avvocato presentò nel 1619 una scrittura attestante i diritti della sua assistita nei confronti del patrimonio dei Ribeira, che consistevano in una grossa quota dell'intera eredità. Polissena, in sostanza, mirava a garantirsi la legittima a lei spettante, senza allo stesso tempo rinunciare al resto del patrimonio, evitando perciò di pronunciarsi esplicitamente sulla questione del matrimonio. Questa ambiguità non era sfuggita a Sarpi, secondo cui la ragazza avrebbe dovuto prendere chiaramente posizione, o in favore del testamento dell'avo sposando lo Scroffa e ottenendo l'eredità intera, o contro il testamento accontentandosi della legittima. Al contrario, con il suo modo d'agire, Polissena, o chi molto probabilmente la consigliava, sembrava volersi prendere gioco della promessa fatta al Consiglio dei dieci, cercando di ottenere l'intero patrimonio, pur senza ottemperare agli obblighi previsti dal testamento.⁴⁷ Proprio per questo, nonostante alla fine ella avesse espresso chiaramente il suo rifiuto di sposare Antonio, il Consiglio non poté permettersi di vedere la sua autorità messa in discussione da una ragazzina: la promessa era stata fatta e andava mantenuta. Nemmeno le reiterate suppliche della giovane, e nemmeno i consigli di Paolo Sarpi riuscirono a far indietreggiare il potente organo politico veneziano. Polissena fu quindi costretta a sposare Antonio: aveva "perso". La giovane aveva probabilmente intrapreso un gioco più grande di lei. Aveva dunque visto giusto il nonno che, vincolando i propri interessi e i propri desideri alle ben più complesse trame del potere e della

⁴⁷ «Non erano probabilmente in pochi a vedere in Polissena l'abile fanciulla che era in grado di prendersi gioco del riverito e temuto Consiglio dei dieci» afferma Claudio Povolo in ID., *Polissena Scroffa, fra Paolo Sarpi e il Consiglio dei dieci*.

politica della Dominante, ne aveva ottenuto soddisfazione. Il progetto che tanto gli stava a cuore era andato a buon fine; la strategia matrimoniale endogamica da lui adottata, pur contro la volontà della nipote, era riuscita a centrare lo scopo: aveva assicurato lo splendore del lignaggio, che alla fine del secolo entrerà nel novero delle famiglie patrizie.

3. Gerarchia dell'onore e gerarchia della ricchezza: *alliance* o *mésalliance*?

La questione dell'esogamia e dell'endogamia, che come si è visto si riferisce alla tendenza al matrimonio all'esterno piuttosto che all'interno del proprio gruppo, necessita di specifiche considerazioni riguardanti i gruppi in questione. Non si tratta qui di ripetere il discorso iniziale sul clan e sul lignaggio, bensì di esaminare in che modo i lignaggi nobiliari si rapportassero tra loro, e verso l'esterno, con uno specifico riferimento al temuto fantasma della *mésalliance*.

Infatti, se tutti ceti sociali tramite l'unione matrimoniale cercavano ovviamente di avanzare, o comunque stabilizzare, la propria posizione in seno alla società, nel caso della nobiltà tale comportamento appariva ancor di più necessario. «La perpétuation tant physique que simplement nominale de la race est la première loi qui dicte le comportement des familles. Maintenir à tout prix l'existence d'un patronyme est un principe qui se rattache à la figure historique, voire légendaire, que revêt le parcours familial au travers des siècles. Le conserver revient à sauvegarder la mémoire des actions passées, à honorer celle-ci par la conduite de tous les descendants, à transcender le temps par une continuité telle qu'elle en devient presque intemporelle», afferma lo studioso della nobiltà francese Mathieu Marraud.⁴⁸ Quest'ultimo spiega come il termine *mésalliance*, già usato durante l'Ancien Régime, sia stato in seguito sviluppato nel corso del tempo dagli storici. Infatti, mentre nel XVIII secolo serviva a qualificare dei casi flagranti di matrimoni sproporzionati, che univano cioè due status chiaramente opposti, gli storici hanno allargato il termine a un sistema matrimoniale di cui si sarebbe servito, all'epoca, ogni ambiente maschile abituato a procurarsi delle doti all'interno di un *milieu* considerato di rango inferiore. Nel primo caso l'accento è posto su di una lettura molto strutturata delle gerarchie sociali, viste come inalterabili: si tratta di un anatema gettato da coloro che rispettavano le antiche forme stabilite, e che spesso non erano appartenenti alla nobiltà (che, come si vedrà a breve, la cosiddetta *mésalliance* la praticava eccome), bensì erano parte dell'opinione pubblica esterna al secondo ordine, spesso portatrice di una visione statica delle gradazioni sociali. Queste ultime erano invece in realtà mobili e fluttuanti, e proprio per questo gli storici considerano la *mésalliance* non una trasgressione o un'inosservanza, ma una nuova abitudine, dettata dall'esigenza di coniugare i valori della cosiddetta “gerarchia dell'onore”, con i

⁴⁸ M. MARRAUD, *La noblesse de Paris au XVIIIème siècle*, Ed. du Seuil, Paris 2000, p. 180.

requisiti, sempre più importanti, della cosiddetta “gerarchia della ricchezza”. D'altronde, evidenzia sempre Marraud, il matrimonio “sproporzionato” non era una pratica ideata nel Settecento, ma era apparsa già con l'avvento delle classi borghesi nel XIII secolo, generalizzandosi soprattutto nel corso del XVII secolo, quando iniziò, non a caso, ad essere stigmatizzata da personaggi del calibro di Saint-Simon.⁴⁹ Dal canto proprio, l'altezzoso duca, nello sforzo di trovare per sé una moglie dalla genealogia impeccabile, aveva chiesto la mano di una delle otto figlie del duca di Beauvilliers (guarda caso l'unico duca ad essere ministro di Luigi XIV), sottolineando per altro come la scelta tra di esse gli fosse indifferente perché, come scrisse al padre delle fanciulle: «en effet, monsieur le duc, c'est vous que je veux épouser»! Frase che, nonostante la sua stravaganza, indicava perfettamente come per Saint-Simon fossero unicamente gli interessi del lignaggio a contare, mentre nessuna importanza veniva data ad una inclinazione di tipo affettivo, nemmeno superficiale. Ad ogni modo, tutte le otto figlie di Beauvilliers preferirono il convento, o rimanere zitelle, così Saint-Simon dovette ripiegare su Marie-Gabrielle de Lorge, il cui lignaggio non era antichissimo, ma i cui capitali facevano comodo anche all'altero cortigiano, fustigatore appunto delle *mésalliances*. Matrimonio che, tra l'altro, nonostante avesse avuto una pura motivazione di interesse, si rivelò poi felicissimo.⁵⁰

Dunque, malgrado il parere negativo di pochi nostalgici, nel XVII secolo la *mésalliance* era ormai all'ordine del giorno: la vecchia nobiltà aveva bisogno dei freschi contanti delle nuove classi in ascesa per “redorer le blason”, come si usava dire. Tuttavia, riprendendo quanto detto sopra, è bene ribadire come tale pratica non fosse poi una vera *mésalliance* in senso stretto. Infatti, se da un lato il gentiluomo (più spesso), o la gentildonna, apportavano alla nuova unione tutto il lustro della loro casata, dall'altro il loro consorte apportava un solido appoggio economico, e spesso anche un'altrettanto solida rete di relazioni e alleanze, per nulla inferiore a quella del blasonato partner.⁵¹

⁴⁹ La *mésalliance* qui descritta ha caratteristiche diverse da quella sviluppatasi nel XVI secolo e precedentemente citata in merito all'ordinanza del 1556. In quel caso era soprattutto la donna a subirla, sposando un uomo di condizione inferiore ma ricco, per evitare l'esborso della dote da parte del lignaggio, le cui energie erano concentrate nello sforzo di consolidare la propria stirpe tramite una discendenza “pura”, compito affidato ai figli maschi. In un periodo successivo invece, quello a cui si fa qui riferimento, la stirpe era già solida in termini di purezza del sangue, occorreva però consolidarla con apporti di denaro, che giungevano sottoforma di doti di borghesi o *anoblis*, benaccolte dai blasonati, in quanto ormai sicuri di non esporre con ciò i figli alla derogazione.

⁵⁰ Nel testamento Saint-Simon ordinò che la bara della moglie fosse così strettamente sigillata alla sua «con anelli, uncini e legami di ferro» da rendere impossibile «il dividerle senza romperle entrambe». Il che puntualmente avvenne durante la Rivoluzione, ed i due corpi furono gettati nella fossa comune. SAINT-SIMON, Louis de Rouvroy (duca di), *Il Re Sole (Mémoires, capitoli LI – LIX)*, a cura di Jean-Michel Gardair, Garzanti, Milano 1984.

⁵¹ Mathieu Marraud cita a questo proposito il cinico parere di Louis-Sébastien Mercier, attento osservatore dei costumi sotto il regno di Luigi XVI, che affermava: «Il est assez plaisante de voir [...] le financier qui regorge de richesses aller demander la fille de qualité, nue, mais qui tient à une illustre famille. La fille de condition [qui était menacée de passer dans un couvent le reste de sa vie] se lamente en épousant un homme qui a cinq cent mille livres de rente, croit lui faire une grâce insigne en lui donnant sa main et crie aux portraits de ces ancêtres de fermer les yeux sur cette mésalliance. Le sot époux, tout gonflé de l'avantage de prêter son argent aux parents et aigrefins de sa femme, se croit fort honoré d'avoir fait la fortune de son épouse altière, et il pousse la complaisance jusqu'à se croire bien inférieur à elle». Cit. in

In questi casi, la tanto conclamata “sproporzione di status” in realtà non esisteva. Non erano i matrimoni tra un rampollo di una casata blasonata, ma impoverita, ed una ricca ereditiera, figlia di un finanziere o di un grosso mercante, a scandalizzare l’opinione pubblica, nemmeno all’epoca. I veri casi di *mésalliance* erano quelli di matrimonio tra il medesimo rampollo e un’attrice di teatro, piuttosto che una cantante o una cameriera. Questi ultimi erano i veri scandali, e d’altronde erano relativamente pochi. L’unione tra la gerarchia dell’onore e la gerarchia della ricchezza, al di là delle malelingue, non era poi uno scandalo così palese. Riferendosi nello specifico alla nobiltà francese, Mathieu Marraud sottolinea che «ce qu’on appelle à tort “mésalliance” est devenu pratique courante au sein de la noblesse de Cour», aggiungendo che la vecchia nobiltà non sarebbe riuscita a mantenere il proprio ruolo sociale immutato sino alla vigilia della Rivoluzione, se non vi fosse sistematicamente ricorsa. Infatti, «la seule volonté royale n’aurait plus suffi désormais à lui conférer l’aura prestigieuse qu’elle revendiquait encore. Elle aurait certes ressenti une perte financière appréciable, mais son déclin se serait davantage nourri d’un manque d’adaptation aux techniques nouvelles et aux nouveaux modes de revenu. Le patrimoine des publicains, bel et bien “aristocratisé” au long du XVIII siècle, lui aurait sans conteste fait défaut, mais elle se serait privée avant tout d’une mitoyenneté qui l’a initiée à l’investissement productif, à l’économie capitaliste. Il semble que sur ce point la noblesse ait su prendre le virage qui s’imposait»⁵².

Tutto ciò non significa ovviamente affermare che tali matrimoni fossero una moltitudine, ma piuttosto che costituivano una pratica assai comune.

Occorreva però in alcuni casi salvare le apparenze, considerazione che aveva dato origine ad una serie di rapimenti “per passione” (alcuni anche piuttosto comici), in cui in realtà la passione non c’entrava per nulla. Di vero, c’era la volontà dei genitori di contrarre un matrimonio vantaggioso per i figli ed al contempo mettersi al riparo da eventuali accuse di *mésalliance*, scaricando la colpa su questi ultimi e sulla loro impazienza amorosa, anche quando il matrimonio era in realtà già totalmente stabilito da entrambe le famiglie.⁵³

D’altronde, alla luce di quanto visto fin’ora, sarebbe ingenuo pensare in questi casi al “matrimonio d’amore”. James Casey, circa la pratica dei matrimoni clandestini e la corrispondente giurisprudenza dei tribunali ecclesiastici, afferma senza mezzi termini che i giovani potevano far valere la propria volontà solo quando godevano dell’appoggio del parentado, altrimenti i loro amori venivano stroncati sul nascere. In conclusione, «la libertà di matrimonio sancita dal diritto canonico

M. MARRAUD, *La noblesse de Paris*, p. 215.

⁵² *Ibid.*, p. 196.

⁵³ Come afferma James Casey: «può darsi che il diritto canonico sull’unione consensuale offrisse ai genitori un utile pretesto per scaricare sui figli la responsabilità di un matrimonio conveniente ma poco onorevole». J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 128.

era potuta sopravvivere così a lungo nell'Europa cattolica in quanto contribuiva a facilitare la transizione da una gerarchia dell'onore a una gerarchia della ricchezza».⁵⁴

La questione, qui solo accennata, del rapimento merita tuttavia ulteriore attenzione, soprattutto per il legame implicito di questa pratica con l'onore femminile, e in generale con la concreta possibilità per la donna di decidere autonomamente, oppure no, di sottrarsi o di soccombere alle già elencate strategie matrimoniali predisposte dal lignaggio.

Parte III: Evasioni dagli schemi, o pratiche consolidate?

1. L'onore femminile ed il prestigio del lignaggio

«Nel XVI secolo, alcuni teologi ritenevano che fosse peccato mortale sposarsi contro la volontà del padre e della madre. Era una mancanza di rispetto per quell'onore che il decalogo esige dai figli».⁵⁵

Onore era un termine intimamente legato, come si è visto, all'essenza stessa del lignaggio.

In questo contesto la figura femminile risultava dunque una figura chiave, in quanto la funzione di preservare la purezza del sangue del lignaggio era alla base dei valori, come la verginità e la castità, che qualificavano l'onore femminile. Tuttavia, ci si può chiedere quale fosse la ragione dell'attribuzione di una tale rilevante quota d'onore alle donne.

Secondo l'antropologo Julian Pitt-Rivers la risposta a questa domanda è racchiusa nei cambiamenti intervenuti nel passaggio dalla vita nomade a quella sedentaria: in quest'ultimo caso le donne non venivano più offerte, ma serbate per il patrilineaggio. Questo cambiamento ebbe l'effetto di rendere l'onore degli uomini vulnerabile per effetto del comportamento sessuale delle proprie donne. Pertanto, «[...] i rapporti matrimoniali e sessuali acquistano un aspetto politico e competitivo: diventano una guerra in cui i vincitori sono quelli che sanno custodire il loro onore e, se mai, toglierlo agli altri: quelli cioè che tengono le proprie donne per sé (per il proprio gruppo) e si prendono, se ci riescono, quelle di altri».⁵⁶ E ancora: «Il possesso del corpo femminile, che garantiva la purezza del sangue all'interno della famiglia, assumeva un significato politico, perché la donna rappresentava il tramite con l'esterno: era colei che usciva dal gruppo familiare, l'elemento "mobile" della famiglia, la cui "cessione" permetteva di stringere alleanze familiari con l'esterno [...] la cessione della donna assumeva un significato polivalente, nel contempo sociale, economico

⁵⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁵ J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, pp. 270-271.

⁵⁶ G. POMATA, *La storia delle donne: una questione di confine*, p. 1455.

e politico».⁵⁷ Si tratta di relazioni sociali di cui Pitt-Rivers ha messo in evidenza il carattere agonistico e predatorio, in quanto le alleanze mediate dalla cessione di donne non furono più intese come un semplice scambio, ma come una vera e propria competizione.

In tale logica le donne rappresentavano dunque l'elemento debole del gruppo, quello tramite il quale era possibile intaccarne l'integrità dei confini. «L'esigenza di controllare le donne non nasce quindi solo dal fatto che [...] esse sono veicolo di proprietà maschile, ma soprattutto dal fatto che esse rappresentano l'integrità del gruppo in un ambiente sociale dominato dalla competizione per l'«onore»».⁵⁸ Per la famiglia, mostrare debolezza nel controllo delle donne indicava vulnerabilità all'attacco esterno; perciò una famiglia disonorata dalle sue donne era una famiglia debole e senza credibilità sociale. Ne consegue che l'onore femminile non rappresentava una proprietà del corpo delle donne, bensì del corpo sociale a cui appartenevano: indicava l'integrità del gruppo patrilineare, la sua forza sociale, la sua capacità di controllo. Pitt-Rivers sostiene che l'onore della donna fosse «un'espressione degli uomini che la posseggono», la cui pienezza era garantita dalla presenza di un uomo al suo fianco (padre, fratello o marito), per cui la figura più ambigua era costituita dalla vedova, che non apparteneva né agli uomini della famiglia d'origine, né a quelli della famiglia acquisita.

Vi sono però antropologi che hanno contestato la tesi di Pitt-Rivers, negando che l'onore possedesse una forza autonoma come sistema di definizione dei ranghi sociali, sostenendo che la stratificazione di tali comunità di basava essenzialmente sulla ricchezza, e che il comportamento più o meno responsabile delle donne influenzasse solo marginalmente lo status tra quasi-eguali. Ad ogni modo, anche se questo risulta essere fondato, poiché in ogni tempo e luogo chi è sufficientemente potente o accorto può permettersi di infrangere le regole, l'esistenza di tali regole di comportamento risulta di per sé interessante.⁵⁹

D'altronde, gli interventi delle autorità pubbliche in favore dell'assistenza di donne il cui onore era in pericolo, assunta dai vari Stati d'Ancien Régime, mostra come la vulnerabilità dell'onore femminile fosse percepita come un pericolo sociale. Infatti, questa vulnerabilità era espressione, anche in questo caso, della vulnerabilità del gruppo di appartenenza che, dal punto di vista dello Stato era il ceto sociale. Dunque, nonostante l'idioma dell'onore rappresentasse le donne come figure bisognose di tutela e protezione, non era l'integrità del corpo femminile che si voleva proteggere, bensì l'integrità e la saldezza del gruppo patrilineare.⁶⁰

⁵⁷ V. CESCO, *Il rapimento a fine di matrimonio. Una pratica sociale in età moderna tra retorica e cultura*, in G. CHIODI, C. POVOLO (a cura di), *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica di Venezia (secoli XVI – XVIII)*, Vol. II, Cierre edizioni, Verona 2004, (pp. 349-407), p. 351.

⁵⁸ G. POMATA, *La storia delle donne: una questione di confine*, p. 1455.

⁵⁹ J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 131.

⁶⁰ G. POMATA, *La storia delle donne: una questione di confine*, p. 1456.

Al concetto di onore e pudore della donna è legato quello dell'importanza della verginità della sposa al momento del suo primo matrimonio, particolarmente sentita nell'Europa mediterranea. Questo, spiega Jack Goody, perché in tale area l'età delle donne che convolavano a nozze era generalmente più bassa. Ma non solo: una tale importanza va vista anche «nel contesto del controllo del matrimonio da parte dei parenti, i quali erano più preoccupati di contrarre una unione “onorevole” che una basata sull'accordo, la scelta o l'“amore” dei partner. Questa differenza è, da un certo punto di vista, parte dell'opposizione creata dalla valutazione del consenso e dell'onore da parte della chiesa e da parte dei laici». ⁶¹

Dunque, il concetto di onore sessuale era ampiamente diffuso in Eurasia perché si adattava perfettamente al sistema dei matrimoni combinati prevalente in quest'area. «Là dove due famiglie sono associate attraverso il sistema della dote come accade in questo caso, il matrimonio assume per l'organizzazione sociale un'importanza maggiore che nelle società di tipo tribale. [...]. Tutto ciò comporta che si tengano in maggior conto gli effetti disgreganti della passione sessuale; l'ideale, difatti, diviene quello di imbrigliare la passione, incanalandola nel matrimonio combinato, per garantire la stabilità e la durata dell'unione». ⁶² Dunque, la necessità di controllare la sessualità femminile rispecchiava una situazione in cui le donne avevano più probabilità di diventare eredi e di ricevere una dote dai genitori al momento del matrimonio. ⁶³

Questo legame tra onore femminile, dote e politiche matrimoniali del lignaggio introduce una problematica particolarmente sentita, sia in ambito pubblico che privato, per tutta l'età moderna, ossia quella del rapimento e delle sue conseguenze.

2. Il rapimento e la “fuga d'amore”

Parlando di rapimento, o ratto, occorre innanzitutto distinguerne le due forme principali: quella volontaria (che potrebbe essere anche definita “fuga d'amore”) e quella coatta. In entrambi i casi, la tendenza delle autorità secolari era quella di criminalizzare l'atto, a prescindere dunque dal fatto che esso fosse stato compiuto con l'assenso di ambedue i partecipanti. Se oggi ci è difficile cogliere la “criminalità” di un tale gesto compiuto da individui consenzienti, diversa era la

⁶¹ J. GOODY, *Famiglia e matrimonio in Europa*, p. 256. Tuttavia, una precisazione è d'obbligo poiché, come conferma sempre Goody, «l'“amore” in un contesto matrimoniale e non di corteggiamento, non appare incompatibile con unioni combinate, siano queste unioni combinate dai parenti o meno». *Ibid.*

⁶² J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 131.

⁶³ «Là dove l'agricoltura passa a uno stadio più evoluto con l'introduzione dell'aratro, sembra sia emersa la tendenza ad escludere le donne dal lavoro dei campi e a tenerle in casa sotto controllo. Ciò vale soprattutto per le famiglie che hanno accumulato un surplus di risorse, grazie al quale possono assumere manodopera esterna per rimpiazzare il lavoro delle donne. Questa evoluzione può spiegare quell'esclusione del sesso femminile dal mondo degli uomini caratteristica dell'Eurasia, esclusione che tende ad aumentare man mano che cresce il grado di ricchezza e quando si passa dalle campagne alla città. [*scil. L'usanza dei musulmani di velare le donne*] tende ad aumentare proporzionalmente ad diritto femminile all'eredità». CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 129.

situazione in un contesto sociale pervaso, come già visto, dall'ideologia dell'onore, in cui il ruolo femminile era fondamentale nel favorire o pregiudicare le strategie di potere dei vari lignaggi. Come spiega la studiosa Valentina Cesco, «la criminalizzazione del rapimento volontario, da parte dei gruppi parentali che erano insigniti di rilevante potere politico, aveva il fine di interdire l'accesso alle proprie donne nei confronti di pretendenti poco graditi». ⁶⁴ In questa vera e propria “strategia di conquista”, il potere ed il prestigio sociale andavano alla casa che accoglieva la donna, che segnava così la propria superiorità su quella che la cedeva.

Una supplica inoltrata alla Signoria nell'agosto del 1573 sottolinea il legame tra la violazione dell'onore della donna e quello dell'intera famiglia:

«Messer Giacomo Cavazzolo, vicario di Malo et publica persona, havendo per innanzi ricercato per moglie a me Gieronimo Muzano una figliola che io ho et havendolo io per honeste cagioni recusato, ha voluto con la fraude e con le insidie violare il mio proposito et l'honore della famiglia. Onde, sotto finta intentione et falsa promessa di matrimonio, ha scallata la finestra col notaro del luogo et occultamente me l'ha ingravidata, et levata alla mia persona et al parentato ogni civile honestà».

Il supplicante aggiungeva poi di ricercare «[...] castigo di questa ingiuria e qualche debito restauro dell'honore alla Casa (se però in così avverso accidente mi po' venir consolatione)». ⁶⁵

La supplica fatta alle magistrature della Dominante denota che l'importanza di reprimere il fenomeno del rapimento era sentita anche nella Repubblica di Venezia la quale, nonostante avesse promulgato una legge in materia solo nel 1560, in realtà era intervenuta con provvedimenti del Senato e sentenze dell'Avogaria di comun già nel corso del Quattrocento. La legge civile prevedeva in ogni caso delle sanzioni più pesanti del diritto ecclesiastico. Restando in ambiente veneziano, Lorenzo Priori si trovava d'accordo con il Codice Giustiniano nel comminare ai rei di rapimento la pena capitale, anche qualora la giovane avesse dato il proprio consenso. ⁶⁶

Per le autorità pubbliche la punizione del rapimento, anche se volontario, faceva parte dei doveri connessi al mantenimento dell'ordine sociale: si temeva che queste fughe, mettendo a repentaglio l'onore e il patrimonio delle famiglie, incitassero alla trasgressione e portassero instabilità sociale.

La Chiesa, di tutt'altro avviso, addirittura appoggiava un certo diritto dell'uomo a “rapire” una donna di classe sociale superiore. Un caso tipico in questo senso era quello in cui il padre della ragazza rifiutava di dare il consenso alle nozze, per cui il giovane si appellava al tribunale

⁶⁴ V. CESCO, *Il rapimento a fine di matrimonio*, p. 353.

⁶⁵ La trascrizione del documento è tratta dal sito www.websideofhistory.it ed è relativa al fondo del Collegio, Risposte di fuori.

⁶⁶ V. CESCO, *Il rapimento a fine di matrimonio*, p. 355.

ecclesiastico al fine di autorizzare la giovane ad agire secondo la sua volontà.⁶⁷ Questo si spiega con la già citata dottrina per la quale, sia prima che dopo il Concilio di Trento, il matrimonio restava l'impegno di due volontà libere. Il matrimonio tra il rapitore e la ragazza rapita era infatti interdetto dalla Chiesa fino a che la giovane non avesse recuperato la sua libertà e deciso in piena indipendenza, ma non era proibito una volta soddisfatte tali condizioni.⁶⁸

Tuttavia, è bene non fermarsi all'apparenza. Una certa tolleranza della Chiesa nei confronti delle "fughe d'amore" aveva una sua precisa funzione sul piano pratico. Infatti, «i matrimoni clandestini [che di tali fughe d'amore rappresentavano la naturale conclusione] potevano godere della protezione ecclesiastica solo se non contrastavano eccessivamente con le convenzioni sociali, ossia se potevano conciliare due concezioni configgenti della gerarchia sociale, quella più antica basata sull'onore e quella più recente basata sulla ricchezza. L'amore, o passione, che sfidava queste convenzioni doveva contentarsi di un'esistenza fuorilegge».⁶⁹

I casi di fuga o rapimento "organizzati", vale a dire quelli in cui il gesto impulsivo e avventato era in realtà un ben pianificato modo per superare determinati ostacoli, come ad esempio uno stallo nelle trattative sull'entità della dote, o l'impossibilità di contrarre davanti a tutti una pur tuttavia economicamente conveniente *mésalliance*, erano infatti numerosi. Si contava sul fatto che il disonore subito dalla ragazza rapita avrebbe costretto i genitori ad acconsentire al matrimonio riparatore, permettendo così (riprendendo i due esempi sopraccitati) nel primo caso di dare un taglio alle questioni sulla dote, e nel secondo di concludere un'alleanza all'apparenza degradante, ma in realtà vantaggiosa, fingendo di esservi stati obbligati.

Non sempre però si trattava di azioni pianificate. Questo stesso discorso che a volte favoriva i maneggi delle famiglie, in molti altri casi spingeva avventurieri di ogni tipo ad impadronirsi di qualche giovane ereditiera, sia con la violenza, sia con *malis artibus* (cioè con inganni e lusinghe), sperando poi di concordare un successivo matrimonio. Soluzione che, seppur quasi sempre preferibile al lasciare la donna senza marito e senza onore, era comunque evitata nel caso in cui la distanza sociale tra rapitore e rapita fosse così ampia da rendere la *mésalliance* assolutamente improponibile, poiché peggiore del disonore.

Ma, in questi casi, il padre poteva forse rifiutarsi di assegnare la dote alla figlia volontariamente fuggita? Come già visto, le ordinanze cinquecentesche del re di Francia criminalizzavano il ratto in fedeltà alla politica che mirava a contrastare i matrimoni contratti senza il consenso dei genitori. A Venezia, invece, nessun provvedimento diseredava esplicitamente i fuggitivi, e nemmeno la già

⁶⁷ J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 123.

⁶⁸ J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, p. 264.

⁶⁹ J. CASEY, *La famiglia nella storia*, p. 133.

citata pena di morte era effettivamente applicata. Dunque, la fuga non precludeva la rivendicazione della dote, il che faceva di coloro che erano le eredi uniche di una famiglia delle prede particolarmente ambite. È ben comprensibile allora la preoccupazione del già citato Vincenzo Scroffa, che aveva deciso di affidare la nipote niente meno che alla custodia del Consiglio dei dieci. E tutto ciò proprio perché le donne cominciavano ad essere preferite come eredi ai collaterali maschi. Nelle parole di Valentina Cesco: «paradossalmente, era il miglioramento dello status giuridico delle donne in certe famiglie a renderle vittime più probabili dei rapimenti-rapina».⁷⁰

Si è quindi di fronte ad una pratica, quella del rapimento, che, sebbene legata al luogo comune della passione, offre in realtà anche un importante (e a volte predominante) risvolto economico. Interessi e passioni anche qui si intrecciano inesorabilmente, come dimostra questa supplica inoltrata alla Signoria il 12 giugno del 1600, in cui il supplicante afferma:

«Onde siamo sicurissimi noi Bartolomio Di Lorenzi et Genevera Beccari, giugali, che la Vostra Serenità vendicherà l'ingiuria et offesa fatta non solamente a noi, ma alla giustitia et al Signor Iddio da un messer Hercole di Lorenzi, detto Milano, et suoi figlioli, il quale sapendo che havevamo in casa una sorella di detta Genevera et cognata di me Bartolomio, dona di faccia brutissima, mal sana et sempliciota, ma che si trovava haver mediocre facultà, rispetto alla conditione di detto Milano, nominata Sofia, la quale era donna dismessa per l'età d'anni 40 in circa et viveva in casa con sua sorella. Et havendo delliberato di volerla per forza, non per vaghezza delle sue bellezze, né per cupidità d'amore, ma per suo ingordo desiderio dell'altrui robba, essendo lei brutta et esso già vechio [...] Facendosi far, di lì a pochi giorni dopo detto rapto, un instromento di donazione della maggior parte et quasi di tutta la sua facultà. Et poco dopoi fatale essi far doi testamenti del resto».⁷¹

La brama amorosa era dunque chiaramente fuori luogo; ciò che interessava al rapitore erano soltanto gli averi della rapita, il cui ruolo nella vicenda appariva peraltro totalmente passivo.

Ma era sempre così? Qual era la reale posizione della donna in simili contesti?

Nelle suppliche presentate al Collegio, come quella sopra esaminata, i toni usati dagli avvocati erano stereotipati: si insisteva sulla violenza e la tirannia dei rapitori, in contrasto con la modestia e l'onestà della fanciulla rapita. In ognuno dei casi «la donna [appare] come vittima della propria mancanza di cautela, anziché consapevole realizzatrice della propria volontà».⁷² La donna era dunque vittima di un atteggiamento paternalistico, che da un lato la proteggeva, ma dall'altro le

⁷⁰ V. CESCO, *Il rapimento a fine di matrimonio*, p. 378.

⁷¹ La trascrizione del documento è tratta dal sito www.websideofhistory.it ed è relativa al fondo del Collegio, Risposte di fuori.

⁷² V. CESCO, *Il rapimento a fine di matrimonio*, p. 389.

negava l'autonomia di decidere delle proprie scelte matrimoniali. Il codice culturale basato sull'onore imponeva alla donna un atteggiamento remissivo, di sostanziale passività. La Chiesa, dal canto suo, metteva in maggior risalto l'opinione della donna per via del rilievo dato al consenso dei coniugi, ma in una società basata sull'onore i diritti individuali contavano pur sempre meno dei legami di coesione del gruppo parentale. Solo a partire dal Settecento, quando i diritti individuali cominciarono ad acquisire una rilevanza maggiore, contestualmente l'onore delle famiglie iniziò a perdere la capacità di dettare i comportamenti. Il suo divenire un fatto privato, non più di competenza dello Stato, se da un lato aumentò il numero delle fughe, ora ritenute in alcuni casi legittime, dall'altro fece calare quello dei rapimenti, il cui "ricatto" era divenuto inefficace. Si tratta di mutamento evidente nelle parole di Piero Franceschi al Consiglio dei X nel 1791:

«[...] si confonde facilmente il ratto colla seduzione, colla fuga e con altre azioni di semplice incontinenza, se hanno circostanze riferibili alla quiete ed all'onore delle famiglie. Ma le leggi civili e le consuetudini dello stato, quando non trovano specificato l'ingrediente della violenza nelle denuncie, o querele, non sogliono accordar certo luogo alla procedura del ratto, e distinguono saggiamente il vero ratto e la violenta abduzione dalla seduzione e tresca amorosa. La violenza nel ratto fatta alla volontà della donna forma il soggetto della criminalità [...]. Ma la seduzione e la fuga di una figlia, senza sua resistenza, domanda molte avvertenze, poiché può avere cause ree e tal volta ancora cause giustificate. Le ree sono tutte quelle che procedono dagli'inganni, e dalle male arti impiegate dal seduttore, il quale in proporzione del fatto può essere corretto ad arbitrio del giudice e deve compensare il danno e l'ingiuria. Le giustificate poi sono il cattivo trattamento domestico, l'età della figlia superiore agli anni ventiquattro, la negativa o la deficienza della dote, la necessità di usare delle azioni sue civili, il sottrarsi da qualche pericolo e simili, che rendono giustificato il ritiro dalla casa paterna, o dei congiunti, o dei tutori. Perciò a nessuno di tali casi devesi applicare nella sana giurisprudenza l'odiato nome ed il carattere di ratto propriamente detto».⁷³

⁷³ I brani del consulto di Pietro Franceschi sono tratti dal sito www.websideofhistory.it, dove sono stati trascritti da ASVe, *Consultori*, f. 286, 21 ottobre 1791. Circa i maltrattamenti subiti in casa, o l'avarizia di padri e fratelli, che a volte addirittura si rifiutavano di sposare figlie o sorelle, è interessante la testimonianza offerta da una scrittrice veneziana, Modesta Pozzo (il cui pseudonimo era Moderata Fonte), autrice nel 1600 del dialogo intitolato *Il merito delle donne*, dedicato appunto alla condizione femminile, in cui uno dei personaggi, Corinna, afferma: «Altre, cui pure i lor padri, o per buona sorte lasciano loro la dote, o morendo ab intestato di ragione succedono in parte nelle facoltà co' fratelli, sono da quelli tenute in casa per ischiave ed usurpato la lor ragione, e goduto il loro, contra ogni giustizia, senza mai trattar di locarle; e così convengono sotto il loro imperio invecchiarsi in casa, servendo ai nepoti e finiscono la lor vita sepolte innanzi che morte». Cit. in V. COX, *The Single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*, in «Renaissance Quarterly», Vol. 48, No. 3 (Autumn, 1995), pp. 544-545.

3. Matrimonio segreto e matrimonio clandestino

Nel trattare la questione della politica matrimoniale perseguita dai lignaggi in rapporto alle volontà, a volte discordi, dei diretti interessati, si è spesso accennato (come nel caso delle “fughe d’amore”) alla pratica del matrimonio clandestino. Quest’ultimo era un matrimonio che non veniva celebrato rispettando tutte le formalità giuridiche previste dalla normativa emanata al Concilio di Trento.

Si trattava di formalità non essenziali alla validità dell’unione (per la quale erano invece assolutamente indispensabili il libero scambio del reciproco consenso, la presenza del parroco e di due testimoni), che però erano necessarie a garantirne la legittimità.

Prima del Concilio, la clandestinità era data dall’assenza di pubblicità nello scambio dei consensi tra i due sposi; dopo i decreti del 1563, era invece la mancanza delle pubblicazioni affisse sulla porta della chiesa per tre domeniche successive a caratterizzarla. Con l’avvento delle norme tridentine, le istituzioni ecclesiastiche assunsero quindi un effettivo ruolo di garanti della validità dell’unione contratta dagli sposi. Esse «riflettevano l’esigenza (avvertita da più parti) di affrontare le profonde trasformazioni sociali ed economiche che, in particolare, richiedevano un controllo più attento sulla trasmissione ideologica dei valori genealogici e patrimoniali».⁷⁴

Questo controllo era effettuato evidentemente dal lignaggio, di cui si è già vista la logica seguita in materia di politica matrimoniale (endogamia/esogamia, *alliance/mésalliance*); controllo che si rendeva tanto più necessario, in quanto la dottrina della Chiesa lasciava ai singoli la libertà di decidere. La pratica di sposarsi clandestinamente era dunque legata all’ambiguità della dottrina ecclesiastica sul matrimonio: se il consenso dei genitori fosse stato reso vincolante, la clandestinità non avrebbe avuto modo di esistere. Come è emerso, una tale decisione non fu mai presa, e questo per lasciare aperti degli spazi di manovra, da cui gli stessi lignaggi traevano un gran beneficio (si pensi ai già citati casi di ratto in cui il movente passionale, che portava i due giovani a fuggire per poi sposarsi clandestinamente, era un’abile copertura per una *mésalliance* comoda, ma poco onorevole). Come afferma Claudio Povolo: «nel contrastato campo dell’onore la prassi dei matrimoni clandestini fungeva dunque da valvola di sfogo nei confronti di una società pregna dei valori dell’onore e delle prerogative conferite dallo status».⁷⁵

Una valvola di sfogo che generava però parecchie problematiche e contraddizioni. Da parte delle normative ecclesiastiche, non era forse una contraddizione rendere vincolante una promessa di fidanzamento, quando poi un eventuale matrimonio clandestino contratto da uno dei due fidanzati (per quanto riprovevole e riprovato) l’avrebbe di fatto annullata?

⁷⁴ C. POVOLO, *In margine ad alcuni consulti in materia matrimoniale (Repubblica di Venezia – secoli XVII-XVIII)*, «Acta Histriae», volume VII, 1999, (pp. 279-328).

⁷⁵ *Ibid.*

Una simile situazione si era originata a partire dal momento in cui i decreti tridentini avevano stabilito una più chiara distinzione tra il matrimonio come sacramento e come contratto. Mentre in precedenza entrambi questi elementi (sacralità e vincolo contrattuale) erano presenti nella cerimonia degli *sponsali per verba de futuro*, dopo il Concilio, il valore sacramentale del matrimonio venne sancito dalla cerimonia nuziale (cui era espressamente legata la figura del sacerdote), e la sua natura contrattuale rimase legata alla fase preliminare degli sponsali. «La Chiesa, pur ribadendo i vincoli sacramentali generati dagli sponsali, doveva pure attestare la legittimità di unioni celebrate clandestinamente di fronte ad un proprio rappresentante», da qui la nascita del paradosso.⁷⁶

Nelle parole di Claudio Povolo, la permanenza del matrimonio clandestino testimonierebbe la «difficoltà [della Chiesa] a mediare tra contratto e sacramento, tra una società ancora pregna dei valori dell'onore, ma profondamente incrinata dalla gerarchia ascendente della ricchezza; e, ancora, tra una concezione ideologica intrisa dei valori del lignaggio e della parentela ed un'altra diversamente imperniata sull'autorità del capofamiglia».⁷⁷

Un'altra pratica matrimoniale presente in età moderna, e che in parte somigliava a quella del matrimonio clandestino, era il matrimonio segreto. Anche quest'ultimo era infatti contraddistinto dall'assenza di quelle formalità giuridiche che, seppur non necessarie alla sua validità, avrebbero avuto il compito di informare la comunità, rendendo il matrimonio pubblicamente noto. Tuttavia, in questo caso, l'assenza delle pubblicazioni, e anche la mancata registrazione nei registri canonici, erano state concesse, sulla base di determinati requisiti, da un'esplicita autorizzazione delle autorità ecclesiastiche. Si trattava di un matrimonio che rimaneva appunto "segreto", e che proprio per questo non aveva alcun riflesso sul piano civile, almeno fino al momento in cui non ci si fosse decisi a pubblicarlo, rendendolo così conforme ad ogni altro.

Sia il matrimonio clandestino che il matrimonio segreto testimoniano l'esistenza di pratiche antiche e diffuse non integrabili nella nuova normativa matrimoniale tridentina, ma con le quali il diritto canonico dovette comunque cercare di venire a patti. «[Matrimonio clandestino](#) e matrimonio segreto indicavano, in definitiva, l'esistenza di un pluralismo giuridico che era diretta emanazione di una società suddivisa in ceti ed amalgamata dall'idioma dell'onore» afferma Claudio Povolo. Lo studioso riporta anche il parere del *consultore in iure* della Repubblica di Venezia Piero Franceschi, che sul finire del XVIII secolo notava come, mentre in Francia il matrimonio segreto fosse stato proibito ormai da tempo, in Italia e nei domini della Serenissima esso era stato tollerato, lasciando che fosse il diritto ecclesiastico ad occuparsene. Lo stesso Piero Franceschi spiegava che i motivi per la conclusione di tali unioni erano giustificati «dal bisogno di qualche asoluzione per delitto

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ C. POVOLO, *In margine ad alcuni consulti in materia matrimoniale.*

occulto, dall'oggetto di convertire il concubinato in matrimonio, dalla notevole differenza de' coniugandi, dal desiderio di conservare il decoro e la pace delle famiglie, dalla supposta necessità di provvedere al buon concetto e da altri rispetti particolari de' contraenti». ⁷⁸

Il matrimonio segreto era quindi uno strumento assai duttile, non a caso largamente usato da un ceto, come quello patrizio, interessato a mantenere intatta la propria preminenza politica ed economica: esso permetteva di far sposare gli esponenti di una famiglia, evitando effetti giuridici di tipo patrimoniale e successorio e, al contempo, di "recuperare" tale unione, rendendola manifesta, semmai le strategie familiari lo avessero richiesto. Per questo, si trattava di un istituto volto a favorire la conservazione e la stabilità dei ceti al potere, malvisto negli Stati in cui la monarchia favorì l'emergere di nuove classi sociali, e dove fu infatti proibito, come in Francia. «Il matrimonio segreto, in maniera ancora più visibile di quello clandestino, era espressione di una società in cui le caratteristiche dello status e dell'onore definivano rigidamente la qualità dei rapporti sociali. [...] se il matrimonio clandestino rifletteva le tensioni esistenti all'interno di una società sottoposta all'emergere di valori nuovi incentrati sulla ricchezza e su diversi rapporti economici, quello segreto era espressione della forte resistenza opposta da forze sociali che individuavano il loro prestigio e la loro stessa ragion d'essere nella tradizione e nella continuità dei suoi valori ideologici». ⁷⁹

Solo nella seconda metà del Settecento, un nuovo modo di percepire la dimensione della famiglia, ed una nuova esigenza di certezza del diritto, iniziarono a mettere in questione l'esistenza di questo tipo di matrimoni. Era sempre Piero Franceschi a sostenere che «non può negarsi però che molti e gravi incomodi temporali non sovengono agli interessi dei sudditi da uno stato simulato ed equivoco, mentre col mantello di tal segreto spesse volte si coprono contro il buon ordine della nuova società eredi non conosciuti, obbligazioni dotali, poligamie simultanee, inganni decisivi nella fede dei contratti e defraudi notabili al patrimonio delle famiglie». ⁸⁰

Infatti, numerose ed intricate erano le vicende originate sia dall'istituto del matrimonio clandestino, sia da quello del matrimonio segreto, di cui ciò che segue è solo un breve esempio.

- **Matrimoni segreti: il caso di Paolo Odoardi e Francesca Pagliaro**

Si è detto che i matrimoni segreti servivano a favorire le strategie familiari permettendo di far contrarre ai figli dei matrimoni che solo in caso di necessità sarebbero stati regolarizzati. È vero anche che questo tipo di matrimoni si prestava altrettanto bene alla protezione della dignità delle famiglie in senso più ampio, permettendo di porre rimedio a delle situazioni sconvenienti, senza

⁷⁸ Cit. in *Ibid.*

⁷⁹ C. POVOLO, *In margine ad alcuni consulti in materia matrimoniale.*

⁸⁰ Cit. in *Ibid.*

suscitare uno scandalo. Era questo il caso del matrimonio organizzato nel 1790 dal diciottenne Paolo Odoardi, che decise di sposare per amore la propria cameriera, Francesca Pagliaro. Data la differenza di status sociale tra i due, la famiglia dello sposo, una volta scoperta l'unione, lo costrinse a renderla nota, al fine di impugnare ed invalidare l'atto, prendendo a pretesto alcune irregolarità di nessuna importanza. Gli Odoardi scelsero però di rivolgersi alle autorità secolari, e non alla curia, le quali a loro volta chiesero consiglio a Piero Franceschi, che senza difficoltà individuò il carattere pretestuoso e strumentale della volontà di annullamento, affermando che

«Il matrimonio segreto seguito in Belluno con mandato di mons. vescovo diretto a quel parroco sacrista don Antonio Maria Sammartini fra il giovane Paolo Antonio Odoardi e Francesca Pagliaro quanto alle solennità prescritte dalla Chiesa e dalle pubbliche leggi non esibisce all'intendimento nostro difetto alcuno sostanziale, il qual meriti la censura, e nemmeno la riflessione di VV.EE.».

Infatti, specificava successivamente Franceschi, tutti i requisiti richiesti erano perfettamente in ordine:

«Esiste il mandato speciale dell'ordinario diocesano in data 16 aprile decorso, come si usa nei matrimoni segreti, o sian di coscienza, e fu contratto nel giorno seguente del 17 col debito proferimento del mutuo consenso dei coniugi, colla presenza del parroco delegato e con l'intervento dei due testimoni voluti dai sacri canoni.»

In sostanza, concludeva il *consultore in iure*:

«Tutto si deduce da sospetto e da sottili induzioni, le quali mancano di sodo fondamento [...]. In tali circostanze, e per queste divotissime considerazioni, sarà dalla maturità di VV.EE. il conoscere sino a qual segno abusivo di coltiva oggidì e s'inoltra dall'accortezza forense l'industria dei ricorsi per moltiplicare le controversie matrimoniali». ⁸¹

- **Matrimoni segreti: il caso di Marianna Leffin**

I matrimoni segreti potevano inoltre essere fonte di equivoci e generare situazioni poco chiare, come accadde nel caso di Marianna Leffin, che nel marzo del 1792 si rivolse al Consiglio dei dieci per risolvere la sua delicata situazione. La retorica degli avvocati ancora una volta mirava ad attirare la benevolenza dell'uditorio esordendo con una frase ad effetto:

⁸¹ I brani del consulto di Pietro Franceschi sono tratti dal sito www.websideofhistory.it, dove sono stati trascritti da ASVe, *Consultori*, f. 285, 16 agosto 1790.

«Una vedova madre infelice, un figlio innocente ed oppresso è il doloroso quadro che si presenta alla vostra giustizia, alla vostra umanità, equi, sapientissimi padri».

Il problema esposto era il seguente: Marianna Leffin, di nazionalità tedesca, aveva sposato il 6 febbraio 1781 tale Francesco Righettini, ormai deceduto all'epoca della supplica, e con lui si era trasferita a Treviso, dove affermava di aver dimorato «ivi riconosciuta per il corso di tre anni qual moglie legittima». In realtà, il matrimonio non era stato contratto con le debite formalità, per cui si rese necessaria una ratifica, effettuata nel 1784, ma in forma segreta, dato che tutto il paese credeva i due già sposati. Nel frattempo erano però nati due figli.

Una volta morto il padre di questi ultimi, le mire ereditarie dei parenti li istigarono a metterne in dubbio la legittimità, visto che erano nati in un momento in cui l'unione matrimoniale tra i loro genitori non era ancora stata perfezionata. Di conseguenza, la curia vescovile di Treviso aveva emesso un decreto con il quale si correggeva la registrazione di battesimo, dichiarando l'illegittimità della prole. Dopo aver esposto questi fatti, gli avvocati di Marianna chiedevano la rimozione del decreto vescovile e concludevano la sua richiesta sottintendendo abilmente anche una certa lesione della sovranità statale da parte ecclesiastica:

«Tall'è Principe Serenissimo il doloroso mio caso, che mentre mi colpisce nel più grave e delicato, ferisce anche direttamente la vostra competenza, la vostra sovranità. Se nel divenir moglie prevalse o l'ignoranza o qualche altra fatai combinazione, sempre la buona fede tutela l'innocenza, protegge che non è colpevole. Si riconosca l'importanza di tale inconvenienza contro cui gridano le leggi e rimorde l'umanità e si precetti finalmente che tolto dal mondo l'ingiusto, incompetente e gravoso vescovile decreto, resti così la battesimale fede nello stato di giustizia e di purità in cui fu registrata».⁸²

La questione era tuttavia complessa. Il matrimonio segreto contratto nel 1784 fu pubblicato ad istanza di Marianna soltanto l'11 agosto 1790.

Il parroco di San Tommaso di Treviso, don Giacomo Nardini, che lo celebrò, rese la seguente attestazione, che ne comprovava l'avvenuta celebrazione:

«Faccio giurata fede ed attesto io infrascritto parroco che il matrimonio segreto seguito li 23 ottobre 1784 tra il quondam signor Francesco Reghettini quondam il signor Girolomo cittadino di Treviso da una, e la signora Marianna Leffim di nazione tedesca dall'altra, assistito da me don Giacomo Nardini parroco di San Tommaso di questa città, avendo io scoperto l'inganno ed esaminato detto Righettini mi confessò il

⁸² I brani della supplica di Marianna Leffin sono tratti dal sito www.websideofhistory.it, dove sono stati trascritti da ASVe, Consultori in iure, busta 287.

tutto e mi pregò di maneggiar l'affare col reverendissimo prelado acciò seguisse il legal matrimonio».

Egli parlava di un inganno riferendosi appunto al primo presunto matrimonio del 6 febbraio 1781. Righettini aveva in effetti finto di sposare Marianna, approfittando della sua ignoranza della lingua italiana e delle necessarie formalità, come confermò don Giacomo Nardini:

«Seriamente da me ricercato della verità mi dichiarò che non avendola potuta sposare in Germania perché era soldato nelle truppe imperiali, a quali viene dalla giustizia militare impediti li matrimonij, ebbe licenza di partirsi per mesi tre e che partiti con la signora Marianna munita con sue fedi di libertà e buoni costumi venne accompagnata da suo padre e due testimoni tutti ignoranti e nella lingua italiana e latina, arrivati alla Pontieba Veneto li 6 febbraio 1781 li diede loro a credere di poterla ivi sposare. E fatto comparire un religioso parlò con stola e cotta leggendo sopra un libro alcuno orazioni non intese da essa, né da testimoni, essa signora Marianna teneva esser legalmente sposata, non dubitando né essa, né suoi genitori di alcun inganno, sensibilissima anzi e di sommo rammarico essendo state alla medema ad onta di avergela notificata gradatamente e con le dovute cautelle». ⁸³

Il Consiglio dei dieci, data la difficoltà della materia e le sue implicazioni, chiese il parere di Piero Franceschi in merito alla materia dei registri parrocchiali e alla loro tenuta. Quest'ultimo ricordò la normativa istitutiva di tali registri, che vennero resi obbligatori dal Concilio di Trento, i cui decreti vennero a loro volta ratificati dalla Serenissima nel 1564. «Allora fu data a tali registri in tutto lo Stato una forma più regolata e permanente, sicché se ne fece un diritto ed una responsabilità de' parrochi, sotto le inspezioni superiori degli ordinari diocesani», affermava il Franceschi. ⁸⁴

La tenuta dei registri era una questione particolarmente delicata, che comprensibilmente interessava da vicino lo Stato, e non soltanto la Chiesa. Tuttavia, la Repubblica di Venezia, a differenza di altre monarchie europee, mirava a non incrinare gli equilibri esistenti. Così, anche il consulto di Piero Franceschi, in definitiva, si limitava a suggerire la necessità di accentuare un prudente e attento controllo nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche, cui rimaneva la competenza in materia.

- **Matrimoni clandestini: la vicenda di Laura Maria Ghellini Colocci**

Un caso utile al fine di esaminare la pratica dei matrimoni clandestini e le sue motivazioni è quello della contessina Laura Maria Ghellini. Si tratta di un esempio interessante, poiché dimostra come la motivazione passionale, che a primo acchito sembra assolutamente determinante per lo svolgersi

⁸³ I brani dell'attestazione del parroco di San Tommaso sono tratti dal sito www.websideofhistory.it

⁸⁴ Il consulto di Piero Franceschi è tratto dal sito www.websideofhistory.it, dove è stato trascritto da ASVe, Consulitori in iure, busta 287.

della vicenda, non fosse in realtà esente da meno apparenti, ma non per questo meno valide, questioni legate all'interesse.

Laura Maria, giovane esponente della nobile famiglia vicentina dei Ghellini, era stata promessa in sposa dai genitori al marchese Nicolò Colocci di Iesi. Nonostante inizialmente la ragazza rifiutasse un tale matrimonio combinato, una volta visto di persona il futuro sposo, giunto a Vicenza per trattare le ultime questioni relative alle nozze, ella cambiò completamente idea. Ironicamente però cambiarono idea anche i genitori di Laura, Antonio Ghellini e Ottavia Capra, che intuirono qualcosa di strano nei comportamenti del giovane marchese, eccessivamente attaccato al proprio segretario personale e dagli atteggiamenti oltremodo arroganti. Nonostante ciò, per non contravvenire all'inclinazione sentimentale della figlia e, soprattutto, per non provocare un pubblico clamore, Antonio e Ottavia decisero di non rompere l'accordo, ed il matrimonio si celebrò a Vicenza nell'agosto del 1765. Dopodiché i novelli sposi partirono alla volta delle Marche, per raggiungere la dimora dei Colocci. Già dai primi mesi di matrimonio Laura Maria si rese conto che i sospetti dei genitori erano fondati: il marito, non soltanto non si dedicava minimamente a lei, preferendole il proprio cameriere, ma la sottoponeva a continue umiliazioni e violenze psicologiche. La giovane iniziò così una serie di dolorose lettere al padre, in cui spiegava le angherie cui era soggetta e scongiurava i suoi familiari di venirla a salvare da quella penosa situazione. In una lettera spedita il 25 ottobre 1765, Laura così raccontava uno dei tanti episodi oltraggiosi cui era sottoposta:

«[...] Lui seguì a dirmi molti altri insulti, alli quali nulla risposi: ero troppo ingroppata il core sentendomi così a insultare in publico e fuor di ragione. [...] Principio con mille rimproveri e veramente pareva un forsennato. Io che ero punta al vivo li risposi che non meritavo esser trattata in tal maniera, che questo era volermi mortificare continuamente e che mi trattava con troppa crudeltà; e che questo era valersi della forza per soverchiarmi, ma che non avevo timore, perchè Iddio m'avrebbe difesa conoscendo giusta la mia causa. Vegga se parlai male; eppure si irritò in maniera tale che se non veniva li suoi al strepito, avendo io ad arte alzata la voce. Iddio sa cosa di me sarebbe stato.»⁸⁵

E ancora il 16 novembre 1765:

«[...] Io sono veramente disperata: mio marito segue ad usarmi tratti tali inumani e per conseguenza fuor di ragione, che non posso più vivere; e quel che è più li marchesi paiono che di lui abbiano timore.»⁸⁶

⁸⁵ L. M. GHELLINI COLOCCI, *Lettere (ai miei genitori): ottobre-dicembre 1765*, Vicenza 1996, p. 15.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 20.

Il padre riuscì infine a prelevare Laura da Iesi per riportarla a Vicenza, dove la famiglia Ghellini aprì un procedimento chiedendo l'annullamento del matrimonio, o perlomeno la separazione dei coniugi. Per la famiglia Ghellini la riuscita di tale provvedimento era indispensabile per mettere fine ad una vicenda in cui, come afferma Claudio Povolo, «l'onore delle due famiglie aveva subito pesanti contraccolpi». ⁸⁷ Tanto più che la giovane Laura non aveva chiesto al marito la possibilità di avviare la causa di divorzio ritirandosi in monastero, come era prassi, ma aveva architettato una vera e propria "fuga". Comunque, dopo alcuni anni il tribunale ecclesiastico vicentino diede ragione ai Ghellini, annullando il matrimonio della figlia. La vicenda, che sembrava così conclusa, prese invece un corso inaspettato quando nel giugno del 1772 Laura Maria si presentò in Duomo di buon mattino all'insaputa dei genitori, accompagnata da Francesco Rizzi, giovanissimo e umile chierico della cattedrale cittadina. Qui i due dichiararono ad alta voce di essere reciprocamente marito e moglie in presenza, suo malgrado, del parroco, che stava celebrando messa, e di due testimoni, e poi partirono per Venezia. Un matrimonio clandestino in piena regola. Una scelta dettata dalla passione dei due giovani, dal comportamento oltremodo avventato di Laura Maria, la cui reputazione era già stata intaccata dalla precedente fuga-divorzio. Un ulteriore smacco per il padre Antonio Ghellini, che nei memoriali presentati al podestà di Vicenza parla di «dannatissimo clandestino matrimonio», aggiungendo che «qual sia il cordoglio e la confusione da cui è oppresso l'animo d'un padre infelice ed un innocente famiglia, quale il senso dolorosissimo di tutte le altre famiglie nobili che hanno attinenze di sangue non si potrà esprimer giammai...». ⁸⁸

Questo almeno secondo le apparenze. Ma era davvero così?

Pur non rinnegando lo smacco subito da parte della sua famiglia, lo stesso Antonio Ghellini, riferendo al processo, delegato l'anno successivo alla Corte pretoria di Padova, si dimostrò propenso al perdono dei due fuggiaschi e invitò anche la Repubblica a fare altrettanto. Questo perché un simile matrimonio clandestino aveva risparmiato al lignaggio un ulteriore esborso dotale, senza contare il vantaggio di mettere la parola fine sulla spinosa questione del precedente matrimonio coi Colocci. Come spiega Claudio Povolo, «non siamo forse lontani dal vero nell'immaginare che quel che più desiderava il conte Antonio Ghellini, dopo lo sfortunato matrimonio della figlia, era di allontanare da sé ogni ulteriore molestia proveniente da quella famiglia così ammanigliata con la curia pontificia». ⁸⁹

In conclusione, il "colpo di testa" finale di Laura Maria, frutto, a prima vista, di un trasporto amoroso, conclusosi in un matrimonio clandestino con annessa "fuga d'amore", simbolo dello

⁸⁷ C. POVOLO, *Introduzione*, in L. M. GHELLINI COLOCCI, *Lettere (ai miei genitori): ottobre-dicembre 1765*, Vicenza 1996, p. 5.

⁸⁸ Cit. in C. POVOLO, *Introduzione*, p. 9.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 10.

sconvolgimento di ogni norma sociale, non era stato poi “dolorosissimo” per la politica del lignaggio, come i Ghellini volevano far credere.

Un’ulteriore riprova di come alcune “pratiche devianti” vadano valutate attentamente dagli storici, poiché a volte anche ciò che appare un chiaro segno di libera scelta degli individui nasconde in realtà un sottile gioco di strategie familiari, in cui la libertà (ai limiti dell’avventatezza) del singolo serve unicamente da copertura e rientra in un più profondo e meditato disegno politico di potenza da parte del lignaggio.

Conclusione

Attraverso la trattazione di alcune tematiche che vedono protagonista la donna ed il suo rapporto con il lignaggio in età moderna si è cercato di mettere in luce il ruolo che in esse veniva assunto di volta in volta dalla passione e dall’interesse. Queste due dinamiche sono spesso state viste come necessariamente antitetiche, dimenticando che «the practical experience of family life does not segregate the emotional and the material into separate spheres but is shaped by both at one, and they have to be grasped in their systematic interconnection», come affermano Hans Medick e David Warren Sabean.⁹⁰ Gli stessi studiosi spiegano inoltre come nell’approfondimento dello studio delle relazioni familiari occorra prendere in considerazione anche fattori esterni alla famiglia stessa. Infatti, nelle società dominate da quello che essi definiscono “honour and shame”, la famiglia dipendeva dal resto della società per il livello che occupava nella gerarchia dell’onore e per i partner matrimoniali. Pertanto, le attività di ogni membro della famiglia all’interno di quest’ultima erano fortemente modificate da considerazioni esterne, sia in termini di raggiungimento di determinate aspettative culturali, che di selezione di strategie per l’avanzamento della reputazione della Casa e dei suoi membri. Da cui Medick e Sabean concludono che «it is then useful to analyse the behaviour of family members among themselves and the experience of family life in terms of such matters as the cultural values of “honour and shame” or social/cultural situations in which social reproduction is tied closely to household strategies, but in which the behaviour of each member is assigned value in the prestige ledger by the community».⁹¹

Il comportamento dei membri della famiglia era quindi legato alle strategie di avanzamento sociale di quest’ultima. Appare dunque evidente come, in tale contesto, la figura femminile, al cui onore era legato inscindibilmente quello dell’intera casata, diventasse di fondamentale importanza nella politica dei lignaggi. Di conseguenza, nonostante in età moderna le donne avessero accesso

⁹⁰ H. MEDICK, D. W. SABEAN, *Interest and emotion. Essays on the study of family and kinship*, Cambridge University Press e Maison des Sciences de l’Homme, 1984, p. 11.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 15-16.

all'eredità e potessero decidere liberamente il proprio partner (almeno secondo il diritto canonico), i lignaggi aristocratici cercavano di controllare tali dinamiche, proponendo una concezione della famiglia vista come "strumento" della parentela. Un tale comportamento si riscontra analizzando in modo approfondito delle pratiche (come quelle del rapimento o del matrimonio clandestino) che, seppure a prima vista sembrassero provocate dalla passione, in realtà celavano importanti interessi. In una società permeata dalla cultura dell'onore, come quella di età moderna, il ruolo dei lignaggi si rivelava quindi fondamentale.

Solo quando, nel corso del diciottesimo secolo, i diritti individuali iniziarono ad assumere importanza, tale linguaggio iniziò a ridimensionarsi, e con esso anche il potere dei lignaggi di influenzare i comportamenti individuali, tra cui quello femminile. La legittimazione delle "fughe" volontarie, presente nei consulti di Piero Franceschi, testimonia in modo esemplare il mutamento in corso, e la maggiore possibilità per la donna di svincolarsi dalle politiche del lignaggio.

Bibliografia

J. BOSSY, *L'Occidente cristiano, 1400-1700*, Einaudi, Torino 1990 (ed. orig. *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford 1985).

G. K. BRUNELLE, *Dangerous Liaisons: Mesalliance and Early Modern French Noblewomen*, in «French Historical Studies», Vol. 19, No. 1 (Spring, 1995), pp. 75-103.

J. CASEY, *La famiglia nella storia*, Laterza, Roma-Bari, 1991 (ed. orig. *The history of the family*, B. Blackwell, Oxford 1989).

V. CESCO, *Il rapimento a fine di matrimonio. Una pratica sociale in età moderna tra retorica e cultura*, in G. CHIODI, C. POVOLO (a cura di), *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica di Venezia (secoli XVI – XVIII)*, Vol. II, Cierre edizioni, Verona 2004, (pp. 349-407).

V. COX, *The Single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*, in «Renaissance Quarterly», Vol. 48, No. 3 (Autumn, 1995), pp. 513-581.

G. COZZI, *Il dibattito sui matrimoni clandestini. Vicende giuridiche, sociali, religiose dell'istituzione matrimoniale tra Medio Evo ed età moderna*, Dipartimento di Studi Storici, Storia delle istituzioni politiche e sociali, Venezia 1986.

G. COZZI, *Padri, figli e matrimoni clandestini (metà secolo XVI – metà secolo XVIII)*, in ID., *La società veneta e il suo diritto. Saggi su questioni matrimoniali, giustizia penale, politica del diritto, sopravvivenza del diritto veneto nell'Ottocento*, Marsilio e Fondazione Giorgio Cini, Venezia 2000, (pp. 19-64).

J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, Società Editrice Internazionale, Torino 1989 (ed. orig. *Le mariage en Occident: les mœurs et le droit*, les Éd. du Cerf, Paris 1987).

J. GOODY, *Famiglia e matrimonio in Europa. Origini e sviluppi dei modelli familiari dell'Occidente*, A. Mondatori, Milano 1984 (ed. orig. *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge University Press, London 1983).

A. GROPPI, A. FINE, *Femmes, dot et patrimoine*, in «Clio», n°7-1998, messo in rete il 21 marzo 2003. URL: <http://clio.revues.org/index342.html>.

G. HUPPERT, *After the black death: a social history of early modern Europe*, Indiana University Press, Bloomington 1998.

M. MARRAUD, *La noblesse de Paris au XVIIIème siècle*, Ed. du Seuil, Paris 2000.

H. MEDICK, D. W. SABEAN, *Interest and emotion. Essays on the study of family and kinship*, Cambridge University Press e Maison des Sciences de l'Homme, 1984.

G. POMATA, *La storia delle donne: una questione di confine*, in G. DE LUNA, P. ORTOLEVA, M. REVELLI, N. TRANFAGLIA (a cura di), *Il mondo contemporaneo*, vol. 10, *Gli strumenti della ricerca*, tomo 2, La Nuova Italia, Firenze 1983, (pp. 1434-1469).

C. POVOLO, *Eredità anticipata o esclusione per causa di dote? Un caso di pluralismo giuridico nel Friuli del primo '500*, in L. ACCATI, M. CATTARUZZA, M. VERZAR BASS (a cura di), *Padre e figlia*, Rosemberg e Sellier, Torino 1994, (pp. 41-73).

C. POVOLO, *Polissena Scroffa, fra Paolo Sarpi e il Consiglio dei dieci. Una vicenda successoria nella Venezia degli inizi del Seicento*, in *Studi offerti a Gaetano Cozzi*, Venezia 1992, (pp. 221-233).

C. POVOLO, *In margine ad alcuni consulti in materia matrimoniale (Repubblica di Venezia – secoli XVII-XVIII)*, in «Acta Histriae», volume VII, 1999, (pp. 279-328).

C. POVOLO, *Introduzione*, in L. M. GHELLINI COLOCCI, *Lettere (ai miei genitori): ottobre-dicembre 1765*, Vicenza 1996.

SAINT-SIMON, Louis de Rouvroy, duca di, *Il Re Sole (Mémoires, capitoli LI – LIX)*, a cura di Jean-Michel Gardair, Garzanti, Milano 1984.

VALENTINA DAL CIN

825671

Sito internet: www.websideofhistory.it