

**Il saggio seguente, apparso nel volume di Acta Histriae, VII, Koper 1999, venne presentato al convegno tenutosi nel novembre del 1997 a Capodistria e dedicato al tema 'Sistemi di potere e potere delle istituzioni'. La politica matrimoniale, esaminata tramite i consulti redatti nella seconda metà del Settecento, è assunta come strumento di analisi dei rapporti tra stato e chiesa, ma anche come riflesso dei cambiamenti sociali intervenuti nel corso dell'età moderna.**

**Claudio Povolo**

## **In margine ad alcuni consulti in materia matrimoniale (Repubblica di Venezia - secoli XVII-XVIII)**

### **SINTESI**

Le relazioni tra sistemi di potere e potere delle istituzioni incontrano un decisivo terreno di verifica nei rapporti tra potere secolare e potere ecclesiastico. I conflitti, le scelte, le diversità dottrinarie e giuridiche che i due poteri manifestarono in molti settori della vita sociale e politica sono innanzi tutto espressione delle trasformazioni che si ebbero in campo antropologico e politico e che premettero direttamente sulle vite e la struttura delle istituzioni per con formarle a seconda degli interessi in gioco.

Nell'ambito dei rapporti tra potere secolare e potere ecclesiastico, la politica matrimoniale costituisce una cartina di tornasole per verificare la natura e l'intensità di conflitti che trovano particolare estrinsecazione nel corso dei secoli XVII e XVIII.

Promessa di matrimonio, matrimonio clandestino e matrimonio segreto sono alcuni degli istituti su cui si appunta, in maniera sempre più intensa, l'interesse delle autorità statuali, preoccupate di salvaguardare l'integrità dei patrimoni familiari e la loro corretta trasmissione da una generazione alla successiva.

Da alcuni pareri giuridici redatti dai consultori che operavano al servizio della Repubblica veneta è possibile cogliere la dimensione di questi fenomeni e la loro difficoltosa realizzazione in una situazione politica caratterizzata dal dominio esclusivo esercitato da un ristretto patriziato.

### **Un episodio singolare**

Francesco Brigo abitava a Granze di Vescovana, piccolo villaggio del territorio padovano che ricadeva sotto la giurisdizione del podestà di Este [1]. Un manipolo di case raccolte attorno la chiesa parrocchiale, una piccola comunità che si muoveva lungo carrarecce che percorrevano, quasi senza sosta, una vasta distesa di campi alternati a canali. Un visitatore esterno, ancorché provvisto di una minima dose di perspicacia e di capacità di osservazione, non avrebbe faticato molto a scorgere in quel paesaggio piatto e quasi desolato i segni più che evidenti della grande proprietà veneziana e cittadina. Quel piccolo villaggio, così come la più parte di quelli che, a distanze di un certo respiro, lo circondavano, non poteva di certo suggerire quei tratti che abitualmente contrassegnavano l'identità di una comunità caratterizzata dalla piccola proprietà contadina o dall'esistenza di beni collettivi: il paesaggio, di cui esso stesso con i suoi casoni, le sue modeste dimore e la casa padronale sembrava costituire parte integrante, era ormai divenuto un tratto distintivo di gran parte di quella bassa pianura che dalle propaggini dei Colli Euganei e Berici si spingeva verso l'Adige, per poi dilatarsi estesamente verso il lungo corso del Po [2].

Tuttavia la vicenda che aveva avuto come protagonista Francesco Brigo poteva certamente essere definita alquanto originale. O quanto meno originali furono indubbiamente gli eventi che la fecero emergere sino a condurla sullo scrittoio di lavoro di un illustre giurista che in quegli anni svolgeva l'attività di consultore in iure per conto della Repubblica di Venezia. Le prime

notizie erano giunte al rappresentante veneziano di Este, il quale non aveva avuto esitazione a valutarne la gravità e, conseguentemente, a decidere di informare il [Senato](#), uno dei massimi organi di governo della Dominante. E poi, come avveniva di frequente per tutti quei casi valutati di una certa rilevanza politica e giuridica, si era deciso che uno dei consultori in iure esprimesse il proprio parere intorno ad una vicenda che coinvolgeva direttamente le autorità ecclesiastiche. Il conte Giovan Maria Bertolli svolgeva ormai da anni l'attività di consultore in iure. I pareri di cui era richiesto da organi quali il [Senato](#) o il Consiglio di dieci riguardavano prevalentemente tutte quelle materie che per la loro particolare natura presupponevano, o lasciavano comunque presupporre, una sovrapposizione di interessi e di giurisdizione tra potere ecclesiastico e potere temporale [3]. La sua era stata un'attività svolta con notevole perizia tecnica e giuridica, anche se assai difficilmente i suoi pareri lasciavano denotare quella tensione intellettuale e politica che in più di un caso aveva caratterizzato l'ormai consolidata tradizione culturale di consulenza della Repubblica. Di certo, con il suo lavoro, egli poteva ormai annoverare una vasta casistica di consulti inerenti vicende tra le più disparate. Anche in materia matrimoniale egli era intervenuto in più di un'occasione, rivelando sempre un certo equilibrio espositivo e ideologico [4].

Quella vicenda di cui Francesco Brigo era stato principale protagonista, Giovan Maria Bertolli proprio non era riuscito a capirla. E si che, leggendo il resoconto del podestà di Este, trasmessogli sul finire del 1697, lì per lì, tutto faceva credere che si trattasse di una delle consuete cause matrimoniali giunte al foro ecclesiastico o secolare per la prevedibile mancata promessa di matrimonio o per l'improvvisa clandestinità di un'unione realizzata senza rispettare talune formalità previste dal Concilio di Trento. In realtà, era proprio l'esito sorprendente di quella vicenda che l'aveva stupito e gli aveva fatto smarrire la consueta prudenza.

Nel suo consulto Giovan Maria Bertolli ricordò al [Senato](#) come si erano svolti i fatti. Francesco Brigo aveva avuto una relazione amorosa con la giovane Domenica Francato. A quanto risultava il rapporto amoroso era stato preceduto da una classica promessa di matrimonio. Ben presto però il contadino di Granze di Vescovana aveva dirottato il suo interesse verso un'altra giovane, Barbara Malacarne. Nei confronti di quest'ultima il Brigo aveva subito dimostrato di fare sul serio, tanto che aveva rapidamente contratto con lei un atto ufficiale di fidanzamento (sponsali). Di lì a poco, la giovane abbandonata aveva pensato bene di far valere i suoi presunti diritti e, con un atto formale presentato al foro ecclesiastico di Padova, si era opposta alla nuova unione che il fedifrago pretendente aveva ormai pensato di condurre a compimento.

Francesco Brigo, ben determinato a raggiungere il suo obiettivo, e poco curando l'atto di formale opposizione presentato dalla precedente amata, si era rivolto allora al curato del paese per poter comunque celebrare il matrimonio con la Malacarne. Ottenutone un più che prevedibile diniego (in assenza evidentemente delle necessarie fedi di libertà che proprio la Curia vescovile doveva rilasciare), il giovane non si era arreso. Egli avrebbe potuto tentare l'ormai classico colpo di mano: presentarsi con l'aspirante nubenda, a sorpresa, davanti allo stesso sacerdote (magari mentre questi stava celebrando la messa domenicale), esprimendosi reciprocamente la volontà di considerarsi marito e moglie. Ma – e qui Giovan Maria Bertolli non aveva potuto nascondere la sua sorpresa – il Brigo aveva pensato di risolvere assai pragmaticamente la delicata questione che lo riguardava così da vicino, ricorrendo alla tradizione culturale cui egli apparteneva, ad una sorta di legge della comunità che evidentemente sopravviveva ancora pure in quella sterminata pianura dominata dalla proprietà signorile e dalla sua logica di appropriazione e di potere.

Passando sopra (anzi sotto) ad ogni disposizione canonica il giovane contadino di Granze di Vescovana era ricorso a quella figura che ancora rivestiva una certa autorità nel villaggio. Interpellato il fabbro del paese ed ottenutane la collaborazione si era quindi diretto, insieme all'amata, al cimitero del villaggio, che con le sue tombe e le sue croci racchiudeva la chiesa parrocchiale. In quel luogo, considerato da tutta la comunità come lo spazio entro cui passato e presente, sacro e profano, incontravano simbolicamente un'intima fusione contrassegnandone l'identità culturale, il fabbro celebrò (rilasciando pure un attestato scritto di quanto era avvenuto)

[5] quella che agli occhi di Giovan Maria Bertolli non poteva apparire che un'assurda cerimonia. Francesco Brigo e Barbara Malacarne si erano così scambiati gli anelli e la reciproca volontà di unirsi in un vincolo perpetuo davanti all'uomo cui essi riconoscevano evidentemente autorità in materia religiosa e civile, e in presenza di quei muti testimoni che ancora, in base alla loro convinzione, sigillavano la sacralità e la sacramentalità dei riti e delle consuetudini del villaggio. Nel suo consulto Giovan Maria Bertolli ricostruì quello che poteva essere definito il quadro tradizionale della vicenda: il ricorso al foro ecclesiastico della prima giovane, la presunta validità della promessa a lei rivolta dal Brigo, l'eventuale sua deflorazione ed infine il possibile ricorso al foro secolare per reclamare un'istanza di risarcimento. Di fronte alle pieghe assunte successivamente dalla vicenda il Bertolli non riusciva però a rintracciare un fondamento logico che giustificasse quanto era avvenuto e non nascose, con imprevedibile durezza, come i responsabili avrebbero dovuto essere puniti con severità dallo stesso potere secolare: *il professar di far funzioni da parrocho, l'operar in un cimiterio, il far un matrimonio con poner l'anello e fargliene attestato è cosa da pazzo o è un burlarsi o pur un far poco conto della religione, anzi un offender la carica dei sacerdoti et insieme la dignità della Chiesa. Questa natura de' sprezzis in cose tanto importanti non si tolera dai principi cattolici et se il poco rispetto alli sacri tempj o pur all'orazioni che si cantassero contrafatte chiamerebbe la sferza et il rigore dei tribunali, quanto più quello che cade nei sacramenti che sono dei principali fondamenti della nostra santa fede. Anzi se per più decreti dell'eccellentissimo [Senato](#) si puniscono criminalmente, così per il magistrato gravissimo sopra la bestemmia et in Terraferma per li pubblici rappresentanti, quelli che con la sposa loro e con testimoni si portassero avanti il parrocho e dicessero, l'uno: questa è mia moglie, e l'altra: questo è mio marito, e ciò non per altro se non perché tale formalità è diversa dal sacro Concilio di Trento, cosa si deve dire nel caso presente dove invece del parrocho vi è un secolare che essercita il suo ministero? Meritano però et il Brigo et il fabro, così per la materia come per la forma, e per hessempio insieme, di essere castigati e puniti* [6] Giovan Maria Bertolli, dall'alto della sua cultura giuridica e dotta, non riusciva dunque a cogliere la dimensione culturale di un episodio che rintracciava le sue origini e la sua stessa ragion d'essere in una concezione sacramentale della parentela e della religiosità che nei secoli precedenti, soprattutto nel mondo rurale, si era fusa intimamente con lo spirito e la vita delle comunità [7]. Nonostante i vistosi cambiamenti culturali e politici intervenuti nel corso del '500, e che il Concilio di Trento, pur contraddittoriamente, aveva raccolto ed interpretato, questa visione del mondo e della società era riuscita a sopravvivere e a mantenersi (apparentemente integra), ancora a distanza di un secolo, pur in un contesto sociale ed economico provvisto di contenuti e di motivazioni ad essa sostanzialmente estranei [8].

### **Sistemi di potere e potere delle istituzioni: alcuni problemi**

La relazione tra sistemi di potere e potere delle istituzioni non presuppone ovviamente una relazione immediata tra poteri istituzionali e poteri di fatto, che pure è densa di significati e di simbologie che si individuano essenzialmente nella capacità (o volontà) della sfera giurisdizionale e costituzionale di interpretare e inglobare le spinte provenienti dalle diverse forze sociali che, spesso con successo, riescono ad imporre, o comunque a manifestare in una certa misura, la propria influenza sulla vita concreta delle stesse istituzioni [9]. La dizione sistemi di potere tende difatti a sottolineare la natura e la specificità antropologica delle forze sociali che, proprio in virtù delle loro caratteristiche (evidentemente mutevoli e diversamente variegata nel corso della storia), modellavano il potere istituzionale. Se appare evidente che con l'emergere, nel corso dell'età moderna, di realtà statuali sempre più visibili e influenti, la nozione di istituzioni tende inevitabilmente a raffrontarsi sempre più con l'azione dispiegata da strutture pubbliche e amministrative che nel XIX secolo approderanno ad una forma più compiuta (ma certamente non esaustiva della complessa realtà sociale), è tuttavia pur vero che un rovesciamento di prospettiva (non necessariamente una prospettiva dal basso) è in

grado spesso di collocare la ricerca storica in una dimensione interpretativa in cui la realtà istituzionale, per così dire, si scopre denotando la specificità della sua natura e conformazione e, soprattutto, della qualità dei suoi conflitti) [10].

Nell'ambito delle relazioni individuabili tra sistemi di potere e potere delle istituzioni un ruolo rilevante è assunto dai rapporti intercorrenti tra Stato e Chiesa o, per meglio dire, tra potere secolare e potere ecclesiastico. Un tema che è stato ampiamente studiato e dibattuto, sino a divenire uno dei nodi centrali della storia delle istituzioni e della società. In quest'ottica le controversie, generatesi soprattutto a partire dal XVIII secolo, nella delicata materia matrimoniale, costituiscono un'ottima cartina di tornasole per entrare nel merito di alcuni dei problemi sollevati dal convegno. Le riflessioni che seguiranno e la casistica utilizzata in queste pagine (tratta dal caso veneziano) avranno dunque l'obiettivo di circoscrivere ed analizzare alcune questioni che investono direttamente le relazioni esistenti tra sistemi di potere e potere delle istituzioni.

### **Stato, Chiesa e politica matrimoniale**

L'antagonismo e i conflitti tra potere secolare e potere ecclesiastico raggiungono nel corso dell'età moderna un'intensità tale da coinvolgere alcuni dei settori più importanti della vita sociale. Tale intensità, così come la complessità delle interrelazioni esistenti tra i due poteri (al di là della scontata dicotomia e, talvolta, della convergenza dei reciproci obiettivi) inducono a riflettere sulla natura e sull'esatto significato da attribuire alla nozione di Stato e Chiesa, due entità considerate essenzialmente come strutture istituzionali dotate di un profilo gerarchico che, prima ancora di esercitare un'influenza diretta sulla società, traggono da questa origine, motivazioni e sviluppo. Interrogarsi sulla natura concreta dei conflitti intercorsi tra i due poteri, seppure limitatamente alla rilevante materia matrimoniale, significa, in fin dei conti, entrare in uno dei nodi storiografici che più avvicinano alla comprensione della vita delle istituzioni nel corso dell'età moderna.

La vicenda, di cui Francesco Brigo fu intraprendente protagonista, riporta evidentemente a pratiche sociali, tradizioni giuridiche e consuetudini religiose che non solo erano state vive e consolidate nei secoli precedenti, sino a costituire quella nozione sacramentale del matrimonio che si inseriva in una sorta di *religiosità della parentela* assai diffusa in tutti gli strati sociali, ma che pure costituivano, in una certa misura, il sostrato culturale e interpretativo entro cui il diritto canonico e la stessa dottrina matrimoniale si calavano prestando la loro elaborazione dottrina e *culta*.

Nonostante queste tradizioni culturali non fossero del tutto ignorate, il Concilio di Trento fissò nuove regole giuridiche che con la loro maggiore rigidità mirarono a trasformare l'istituto matrimoniale, come ha efficacemente ricordato John Bossy, «da processo sociale garantito dalla Chiesa a processo ecclesiastico dalla Chiesa amministrato» (Bossy, 1990, 31). Le trasformazioni, di fatto, non trovarono pieno compimento che in un lungo periodo, soprattutto a causa delle forti resistenze che, particolarmente nel mondo rurale, si manifestarono nei confronti di una dottrina matrimoniale le cui nuove regole si distaccavano profondamente da una concezione intimamente sacramentale della vita e delle relazioni interpersonali (Bossy, 1998, 13, 18-19).

La nuova dottrina matrimoniale elaborata dal Concilio di Trento, attenta in realtà ad imporsi con cautela ed attenzione su pratiche sociali assai consolidate, mirava in definitiva a contemperare esigenze di ordine e di controllo nei confronti di una società sottoposta a profondi processi di trasformazione, con la prudente difesa di equilibri ed assetti sociali il cui sostrato culturale era tenacemente innervato in tradizioni e ritualità, espresse solo in minima parte sul piano giuridico e formale [11]. L'elaborazione dottrina tridentina in materia matrimoniale ebbe così l'effetto di far emergere, talvolta in maniera vistosa, ma comunque di certo in quanto problema percepito dalle autorità secolari e religiose come politicamente rilevante nelle sue presunte dimensioni e conseguenze, fenomeni sociali che sino ad allora erano convissuti, spesso pacificamente

o comunque senza rilevanti tensioni, con una struttura cetuale che sul piano antropologico e politico traeva la sua giustificazione ideologica da una profonda concezione dell'onore e dello status privilegiato (Maravall, 1984, 75-86).

Nel corso del secolo XVII e, più ancora, nel successivo, la politica matrimoniale venne percepita soprattutto alla luce di fenomeni che, come i matrimoni clandestini, erano ritenuti pericolosi se non lesivi dell'autorità costituita, oppure, come nel caso dei matrimoni segreti, considerati fonte di disordine sociale o comunque turbativi di una corretta e ordinata trasmissione del patrimonio. Matrimoni clandestini e matrimoni segreti costituirono così un rilevante problema politico un po' in tutta Europa (Gaudernet, 233-234). Pratiche sociali, sino ad allora accettate o comunque tollerate, ed investite di una forte capacità manipolatrice degli equilibri cetuali, emersero nella loro nuova dimensione negativa e potenzialmente pericolosa. Gradualmente il potere secolare rivendicò ed ampliò la sua sfera giurisdizionale nei confronti di una materia (la politica matrimoniale) che sino ad allora era stata di esclusiva competenza del potere ecclesiastico. Stato e Chiesa si trovarono così a ridefinire le loro strategie e le loro scelte. I conflitti che si accesero (o all'incontrario, in talune situazioni, rimasero sopiti) rivelano come la questione non fosse di poco conto e, ancor più, lungi dal costituire una nota significativa di una complessa strategia politica caratterizzata dal gioco delle parti o dalla comunanza di obiettivi perseguiti dai due poteri, mirasse, in definitiva, attraverso le scelte via via attuate, a ridefinire o, all'incontrario, a mantenere inalterati gli equilibri sociali esistenti.

### **Il detto di Graziano**

Quando, nel 1765, le sue rimostranze erano infine giunte sino alle supreme magistrature veneziane, Bortolo Rocco di Rovigno poteva di certo essere considerato uno dei tanti padri di famiglia (a cui altri di numerosi si sarebbero via via aggiunti) il cui onore era stato vilipeso non tanto dal comportamento della figlia (che egli stesso non avrebbe avuto dubbi a definire irreprensibile), quanto piuttosto dalle scappatoie offerte da una dottrina ecclesiastica matrimoniale ad uomini privi di scrupoli o comunque non inclini, per loro tornaconto o disposizione d'animo, a mantenere la parola a suo tempo data.

La storia di Giovanna Rocco ci è nota – dopo che le istanze del padre avevano percorso un lungo e tortuoso tragitto istituzionale – tramite il resoconto, breve, denso ed intercalato da osservazioni giuridiche, steso da un consultore in iure, cui, come di consueto, era stato chiesto il parere in una materia che così da vicino toccava il fragile ed apparentemente inconsistente confine che separava la giurisdizione ecclesiastica da quella temporale [12]. Giovanna aveva celebrato gli sponsali con Antonio Binussi, pure di Rovigno. Si era trattato di un fidanzamento ufficiale, celebrato, nell'ormai lontano 1757, alla presenza di amici e parenti: un atto che aveva sancito davanti a tutta la comunità l'impegno reciprocamente assunto dai due giovani l'uno nei confronti dell'altra. Fatto sta che le cose non erano andate per il verso giusto. Antonio aveva preso a frequentare un'altra giovane, Eufemia Surtichi e a nulla erano valse le proteste (e, crediamo, le minacce) avanzate dalla sua famiglia nei suoi confronti. Si era allora ricorsi alle vie istituzionali e l'esito era stato ampiamente positivo. Giovanna e la sua famiglia avevano ottenuto dai tribunali ecclesiastici ben tre sentenze positive. Infatti gli *sponsali* contratti tra la giovane e Antonio Binussi erano stati considerati del tutto legittimi dapprima dalla Curia vescovile di Parenzo (sotto la cui giurisdizione ricadeva Rovigno), poi dalla Curia metropolitana di Udine ed infine dalla stessa Nunziatura apostolica.

Antonio Binussi, dunque, non solo sarebbe stato tenuto a mantenere l'impegno assunto nei confronti di Giovanna Rocco, ma pure non avrebbe mai potuto contrarre unione con qualsiasi altra donna. Anche dopo la dottrina elaborata al Concilio di Trento gli sponsali, cioè l'atto ufficiale di fidanzamento tramite cui due giovani s'impegnavano di sposarsi in un futuro più o meno determinato, avevano, per così dire, teoricamente conservato il carattere *sacrale* che li aveva caratterizzati nei secoli precedenti. E la Chiesa, con il suo diritto e i suoi tribunali aveva ripetutamente ribadito il carattere impegnativo di quello che poteva essere considerato a tutti gli

effetti un contratto stabilito di fronte a tutta la comunità.

Fatto sta che le cose erano in realtà profondamente mutate dopo che, nello stesso Concilio, era stata introdotta la nuova dottrina matrimoniale: la vera e legittima unione matrimoniale, (che, prima del Concilio era chiamata *sponsali de praesenti* per distinguerla dall'atto di fidanzamento, cioè gli *sponsali de futuro*), pur incentrandosi sempre sul reciproco scambio di consensi tra i due sposi, non avrebbe potuto essere considerata se non quella celebrata di fronte al proprio parroco e alla presenza di almeno due testimoni [13]. Nonostante gli *sponsali de futuro* avessero mantenuto il loro carattere impegnativo di fronte alla comunità, in concreto avevano però finito per smarrire quell'essenza che li aveva contraddistinti in origine, nel momento in cui il definitivo scambio di consensi avrebbe dovuto essere celebrato in chiesa e alla presenza del parroco (Lombardi, 1996. 225-227). La nuova configurazione istituzionale dell'unione matrimoniale aveva sancito in definitiva la scissione tra contratto e sacramento, due nozioni che nell'ambito della comunità erano convissute per secoli nell'ambito di una concezione religiosa della parentela e dell'amicizia.

Di certo la Chiesa vegliava perché l'impegno assunto tramite il fidanzamento venisse rispettato (e con esso il reciproco ed impegnativo scambio di consensi per il futuro): la concessione delle cosiddette *fedi di libertà* da parte delle curie vescovili avrebbe in realtà dovuto impedire che persone già impegnatesi con un atto di fidanzamento ufficiale potessero contrarre una diversa unione matrimoniale e rispettassero quindi l'impegno contrattuale assunto da due famiglie o da due gruppi. Ma come si potevano impedire abusi ed ingiustizie in una società così profondamente divaricata, socialmente ed economicamente, al suo interno? [14]

La normativa matrimoniale deliberata al Concilio di Trento era inoltre solo apparentemente rigida. In quell'occasione, difatti, nonostante le pressioni esercitate da paesi come la Francia, non si era definitivamente sancita l'illegittimità dei cosiddetti matrimoni clandestini, cioè di quei matrimoni celebrati senza il rispetto di tutte quelle formalità giuridiche previste, le quali pur non costituendo l'essenza dell'unione (data invece dal libero scambio dei consensi, dalla presenza del parroco e dei testimoni) erano comunque richieste per attestarne la liceità (Lombardi, 1996, 221).

In realtà la nozione di clandestinità, dopo l'adozione delle disposizioni tridentine, mutava non di poco la sua essenza, quanto meno sul piano formale. Se a qualificarla, dapprima, era stata l'assenza di ogni forma di pubblicità nello scambio dei consensi tra i due nubendi, dopo il Concilio di Trento essa sarebbe invece stata determinata dall'assenza delle cosiddette *stride* (cioè pubblicazioni) che dovevano essere affisse sulle porte della chiesa per tre domeniche di seguito (Bossi, 1990, 30-31). Le istituzioni ecclesiastiche divenivano dunque garanti, a tutti gli effetti, della validità dell'unione che sarebbe stata contratta.

Sarebbe però fuorviante sottolineare fuor di misura il ruolo di sottrazione svolto dalla Chiesa nei confronti di pratiche sociali consolidate nella società. Le normative matrimoniali tridentine – così come l'imposizione della tenuta dei registri canonici a tutti i parroci – 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 [15].

I matrimoni clandestini, in primo luogo, riflettevano evidentemente le tensioni esistenti da sempre tra generazioni contermini, tra chi si trovava a gestire l'autorità dei singoli gruppi parentali e chi ad essa, soprattutto per diretta filiazione, era sottoposto. Tra chi, in definitiva, era detentore di un patrimonio e dei valori culturali che lo qualificavano, ritenendosi pure responsabile e tutore della loro trasmissione, e chi, infine, quei beni e quei valori avrebbe ricevuto (tramite successione legittima o testamentaria). Qualificando alleanze e parentele l'istituto matrimoniale (insieme alla successione testamentaria) definiva la natura e la specificità dei rapporti tra generazioni. Ad eliminare ogni forma di clandestinità sarebbe stato sufficiente decretare chiaramente l'autorità del capo del gruppo parentale, richiedendo quindi per la legittimità dell'unione matrimoniale pure il consenso del padre di famiglia [16].

È probabile che la Chiesa non adottasse misure severe contro i matrimoni clandestini (misure atte ad eliminarli) in quanto consapevole che le nuove normative matrimoniali per poter essere accolte ed interiorizzate in tutti i ceti sociali avrebbero dovuto essere dotate di una certa flessibilità ed ambiguità. Ipotesi non priva di plausibilità, ma che comunque non giunge a spiegare la permanenza di una sostanziale ambiguità nella dottrina matrimoniale adottata a Trento. E' molto probabile che i matrimoni clandestini (così definiti, evidentemente, con una dizione calata dall'alto) riflettessero pratiche sociali e tradizioni culturali profondamente innervate in una società basata sullo status e l'onore. Una società, dunque, in cui i matrimoni costituivano innanzitutto la sanzione di alleanze e di nuove parentele, ma anche la qualifica goduta da ciascuna famiglia sul piano della scala cetuale. Ogni matrimonio ridefiniva inoltre equilibri patrimoniali e, in taluni casi, rilevanti spostamenti di ricchezza. Laddove onore e ricchezza confliggevano appare evidente che una normativa matrimoniale flessibile e dai contorni imprecisi agevolasse alleanze non del tutto irreprensibili [17]. La stessa e assai diffusa pratica del rapimento volontario, calandosi ambiguamente sul terreno dei conflitti generazionali e facendo presa sulla pregnanza dei valori collegati all'onore femminile (la ragazza rapita e poi non più sposata dal rapitore sarebbe infatti stata colpita dal disonore) aveva probabilmente l'obiettivo di ridefinire gerarchie sociali solo apparentemente consolidate [18].

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. Non è forse un caso che il matrimonio clandestino (preceduto, molto spesso, da un rapimento consensuale) venisse realizzato per aggirare quella che a tutti gli effetti appariva come una ferma opposizione del gruppo parentale e seguisse, non di rado, un precedente fidanzamento (sponsali de futuro) celebrato da uno dei due giovani. In quest'ultimo caso apparivano però in tutta la loro evidenza le contraddizioni sottese alla normativa matrimoniale tridentina. Di fronte, infatti, a sponsali celebrati in tutta la loro ufficialità e di fronte alla parentela dei due fidanzati e di tutta la comunità, come poteva essere considerato valido un matrimonio celebrato clandestinamente, attuato con sorpresa e contro la volontà dello stesso celebrante? Si trattava di un problema che i tribunali ecclesiastici avevano dovuto affrontare ben prima della riforma tridentina, ma, come si diceva, la nozione di clandestina era profondamente mutata a partire dagli ultimi decenni del Cinquecento ed inevitabilmente, di seguito alle nuove norme, si era paradossalmente trasferita nell'ambito di un istituto matrimoniale gestito e controllato dalle istituzioni ecclesiastiche. Il paradosso (se così lo possiamo chiamare) era costituito dal fatto che la normativa tridentina aveva sancito, di fatto, una scissione più netta tra sacramento e contratto. Prima di Trento la Chiesa aveva interpretato istanze ed aspettative, i cui tratti sacrali e sacramentali si individuavano nella cerimonia degli sponsali, che costituivano pure l'attestazione visibile dei vincoli contrattuali stabiliti dalla nuova unione di fronte alla comunità. Dopo il decreto *Tametsi*, e l'ufficialità ecclesiastica della cerimonia nuziale, appariva evidente una scissione marcata tra nozione sacramentale del matrimonio (orami attestata dalla cerimonia in chiesa) e la sua nozione contrattuale (ancora espressa da accordi e patti che si coagulavano per lo più intorno alla cerimonia degli sponsali) [19]. Il paradosso di cui si parlava appariva in tutta evidenza nel momento in cui 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.

Fu probabilmente questa divaricazione tra contratto e sacramento ad incentivare le ingerenze del potere secolare in una materia che la Chiesa aveva autonomamente interpretato da secoli. Si potrebbe dire che nel momento in cui, facendosi interprete delle nuove istanze sociali, la Chiesa elaborò una configurazione più nettamente istituzionale dell'istituto matrimoniale (senza per questo rinunciare, come si è visto, a raffrontarsi con tradizioni culturali ancestrali), essa si trovò in difficoltà proprio nella gestione della sua consueta opera di mediazione e di rielaborazione dei valori e delle pressioni sociali. Difficoltà 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. I contrasti tra potere secolare e potere ecclesiastico trovarono probabilmente origine dalla difficoltà a coniugare valori così contrastanti, ma, si potrebbe aggiungere, anche dalle scelte di fondo, non indifferenti, che comportava lo scioglimento di conflitti sociali e cetuali che influivano direttamente sugli assetti politico-istituzionali [20] .

È probabile che Antonio Rocco di Rovigno non cogliesse le sottili differenze esistenti tra contratto e sacramento, ma di certo – e di questo vi possono essere pochi dubbi – era perfettamente consapevole di avere buone ragioni da vendere, ancora avallate dalla tradizione e, paradossalmente, dallo stesso diritto canonico. Consapevole, all'incontrano, di quanto fosse intricata la matassa, era invece il consultore Fanzio, cui le autorità veneziane si erano rivolte per ottenere un parere giuridico in merito alla questione.

Il consultore ricordò da subito come gli *sponsali* costituissero una promessa di matrimonio futuro e, come tutti gli impegni, conservassero implicitamente un valore contrattuale vincolante: *Questa promessa è della stessa natura delle altre promesse e niente meno delle altre obbliga le parti ad adempiere a tempo debito, cioè alla celebrazione del matrimonio, astringendole di tal sorta che ponno bensì mettersi in libertà di comun consenso, ma non mai una sola di esse può ritirarsi ad arbitrio dell'incontrato impegno; il che non potrebbe fare se non con grave offesa della giustizia, quando non convenissero ragionevoli cause che coonestassero il di lei pentimento.*

Dalla vicenda esposta nell'istanza di Antonio Rocco non si scorgeva come lo sposo potesse infrangere gli sponsali e perciò sembrava auspicabile che la giustizia secolare lo costringesse infine a mantenere la parola data, anche per evitare lo scandalo e le inevitabili ritorsioni che sarebbero insorte all'interno della comunità. In realtà però – continuava il consultore – le cose non apparivano così semplici. Se, difatti, il matrimonio clandestino si fosse realizzato a tutti gli effetti

*detto Binussi non potrebbe esser obbligato al matrimonio con Giovanna Rocco, perché il matrimonio clandestino celebrato con Eufemia Sustichi sarebbe valido, benchè illecito, ed in conseguenza sarebbe un vincolo indissolubile che stringerebbe molto più forte il Binussi alla Sustichi di quello che gli sponsali lo stringessero alla Rocco, onde ben scorge la gloriosa prudenza di Vostra Serenità che prima di obbligarlo a servar la fede data alla Rocco sia necessario certificarsi che il matrimonio tentato colla Sustichi sia tentato invano...*

*Circa il matrimonio procurato dal Binussi clandestinamente, che è il secondo punto delle umilissime nostre considerazioni, il Concilio di Trento condanna non solo i matrimoni clandestini contratti senza la presenza del parroco e di due testimoni, ma ancora quelli che si celebrano senza le previe tre proclamazioni da lui providamente prescritte, dandosi però tra gli uni e gli altri questa differenza: che i primi non sono solo illeciti ma ancora invalidi, là dove i secondi non sono invalidi ma soltanto illeciti [21]*

Il consultore Fanzio indicava dunque la diversa nozione di clandestinità generata dalle norme tridentine, ma anche l'inconsistenza del valore contrattuale degli sponsali di fronte ad un matrimonio clandestino celebrato alla presenza del proprio parroco [22] ed di alcuni testimoni (pur occasionali). Sottolineando l'illegittimità dei matrimoni clandestini pretridentini (tali perché celebrati di nascosto) egli avvertiva indirettamente il paradosso dottrinale elaborato al Concilio di Trento. Non così invece per un altro consultore, il Dalle Laste, che nel 1783, richiesto di un parere su un matrimonio clandestino celebrato in tutta regola, osservò come la presenza del proprio parroco, pur colto di sorpresa, e di alcuni testimoni costituisse un requisito sufficiente a trasformare uno scambio di consensi in un vero e legittimo matrimonio. E di questo, egli continuava, non c'era di che stupirsi:

*Sarà l'atto in tal forma illecito o peccaminoso, ma non invalido, né può invalidarlo né la mancanza della benedizione parrocchiale, né l'omissione delle stride ordinate dallo stesso Concilio, né sentenza vescovile a favor d'una contraddizione, poiché la promessa fatta ad altra*

*femmina non rende invalido il matrimonio contratto con un'altra. E questo pure sta deciso in chiarissimi termini nel decreto di Graziano: che chi avrà data parola ad una non deve prender per moglie un'altra; se poi prenderà un'altra deve far penitenza della mancanza di fede, ma si resti con quella che ha preso, non si dovendo tagliare un sacramento sì grande [23]*

Con un vero e proprio *escamotage* il Dalle Laste individuava dunque una sorta di continuità nella normativa dottrinale elaborata a partire dal XII secolo sino al Concilio di Trento, non avvertendo come lo spostamento di accento nel concetto di clandestinità avesse modificato il valore sostanziale di contrattualità insito nello scambio dei consensi tra i due nubendi [24]. A riprova di quanto il quadro interpretativo e conflittuale fosse ormai mutato stava del resto a testimoniarlo non solo l'ingerenza del potere secolare sul versante, per così dire contrattualistico, delle cause matrimoniali – prima di Trento di quasi esclusiva pertinenza dei tribunali ecclesiastici – ma pure la palese intromissione dei tribunali statuali in una sfera giurisdizionale, quale quella dei matrimoni clandestini, che, per la sua stretta attinenza con gli aspetti essenzialmente sacramentali dell'unione matrimoniale, avrebbe dovuto competere alle autorità religiose [25].

Sul versante della politica matrimoniale e delle unioni clandestine Stato e Chiesa, lungi dall'operare in accordo e in una sorta di divisione delle competenze, dovettero dunque soggiacere ad una sostanziale pressione (e selezione) degli *inputs* rivolti dalle forze sociali alle istituzioni giudiziarie, elaborando di conseguenza, spesso in maniera controversa, scelte, se non vere e proprie strategie ideologiche, che alla lunga assai difficilmente non avrebbero potuto influire sul piano degli equilibri cetuali e politici.

## **L'emergere della tradizione**

Potere secolare e potere ecclesiastico, quantomeno a partire dalla fine del '500, erano dunque sollecitati dalla complessità delle istanze sociali a fornire risposte sul piano giuridico-istituzionale e, aspetto ancor più importante, su quello giudiziario. Risposte che, nel discorso giurisdizionale che si sviluppò tra Sei e Settecento, tesero principalmente ad enuclearsi nella distinzione operata in maniera più netta tra contratto e sacramento, ma che evidenziarono pure la preoccupazione delle autorità secolari ad intervenire, in maniera più intensa e decisa, in una materia che come quella matrimoniale toccava così da vicino la salvaguardia della famiglia e degli equilibri patrimoniali ed ideologici che le erano sottesi.

La tradizionale competenza della Chiesa nella sfera sacramentale sottolineava la sua adesione a valori ed interessi che affondavano le loro radici in una società ancora pervasa dal senso dell'onore, della parentela e dello status. La stessa struttura gerarchica della Chiesa poteva essere considerata, in un certo senso, come riflesso diretto di una società profondamente intrisa della distinzione di ceto e di status. L'idioma dell'onore, pur riflettendo valori universali che come quelli collegati al genere maschile e femminile connotavano l'intera società, definiva pure la posizione di ogni individuo e di ogni gruppo secondo una gerarchia di precedenza e di status giuridico. La dottrina matrimoniale elaborata a partire dall'XI secolo dai teologi esprimeva questo stato delle cose e, lungi dal porsi come un vero e proprio sistema impositivo, rifletteva valori sostanzialmente condivisi dall'intera società. Era compito del diritto canonico e dei tribunali ecclesiastici veicolare la pluralità delle istanze che giungevano alle istituzioni e, di conseguenza, mediare e manipolare la normativa esistente alla luce delle esigenze dei ceti superiori e delle loro aspettative in campo patrimoniale e successorio. Un istituto come il matrimonio presunto, ad esempio, che tendeva a considerare teoricamente valida la promessa di matrimonio (anche se informalmente scambiata) subito seguita dal rapporto sessuale, esprimeva la risposta fornita dal diritto canonico ad istanze che non potevano essere temperate da una dottrina matrimoniale alquanto rigida [26].

Esplicitando regole matrimoniali più ferree il Concilio di Trento, come già si è detto, mise

indirettamente in rilievo l'esistenza di pratiche sociali che sino ad allora avevano proliferato nella sfera informale delle relazioni familiari e cetuali (quella che Jack Goody ha definito l'economia nascosta della parentela (Goody, 1995, 2 15-227)), nonché il ruolo essenziale svolto dagli stessi tribunali ecclesiastici nell'adeguamento delle normative giuridiche alla pluralità delle istanze e degli interessi in gioco. Se la più incisiva dottrina matrimoniale tridentina era stata elaborata sulla spinta delle esigenze che il nuovo contesto economico e sociale aveva ormai prospettato come ineliminabili, era pur vero infatti che una parte, consistente ed influente, della stessa società era ancora intensamente rivolta al passato, ai suoi valori culturali e, non ultima, alla vischiosa sfera dell'onore e dello status. Di riflesso alla nuova concezione del matrimonio e della famiglia, antichi istituti, che sino ad allora avevano svolto una funzione importante nel mantenimento degli equilibri esistenti, cominciarono ad essere percepiti come estranei o financo ostili alla nuova sensibilità con cui si percepiva la famiglia e il ruolo che essa avrebbe dovuto svolgere nell'ambito della società.

È probabile che le tensioni originatesi dalla complessità dei risvolti sociali ed economici sottesi alla normativa tridentina finissero infine per far emergere le contraddizioni insite nella politica matrimoniale della Chiesa e nella difficile opera di mediazione e di interpretazione svolta dai suoi tribunali. Tensioni che, come si è osservato, muovevano dall'esigenza di far proprie istanze ed interessi dall'impronta innovativa, ma anche dalla constatazione che larghe, e di certo non minoritarie, fasce della società erano ancora sorrette da una concezione tradizionale della famiglia e della parentela. Contraddizioni che inevitabilmente assunsero una dimensione politica, soprattutto nel momento in cui vennero a calarsi sul decisivo terreno della trasmissione del patrimonio e dei suoi valori culturali. Fu, forse, proprio per affrontare la dimensione politica dell'istituto matrimoniale e i suoi indubbi riflessi sugli equilibri cetuali che il potere secolare s'intromise, con sempre minori esitazioni, in settori giurisdizionali che tradizionalmente erano sempre stati di quasi esclusivo appannaggio ecclesiastico. Si trattò a volte di rivendicazioni di principio, ma più spesso le intromissioni scelsero più pragmaticamente la via giudiziaria e processuale.

Tra gli istituti che il Concilio di Trento, con le nuove scelte normative, fece indirettamente emergere nella sua complessità e valenza politica, un posto di rilievo lo occupò il cosiddetto matrimonio segreto. E non si trattò di cosa di poco conto come stanno a dimostrare sia gli interventi che in taluni stati il potere secolare assunse contro questo istituto, così come, in negativo, la scelta intrapresa in altre realtà statuali di non interferire nei suoi confronti per il timore di incidere sensibilmente sugli equilibri sociali esistenti.

### **Il matrimonio segreto**

Tra il giugno e l'agosto del 1790 Piero Franceschi, illustre consultore della Repubblica, stese due pareri scritti sui matrimoni segreti. A richiederli erano stati i Capi del Consiglio di dieci, sollecitati da due suppliche loro pervenute rispettivamente da Brescia e Belluno. Si trattava, in entrambi i casi, di vicende ingarbugliate, dall'indubbio rilievo patrimoniale e successorio [27]. La prima riguardava le figlie eredi di Giuseppe Rocca, che sollecitavano apertamente le autorità secolari ad intervenire nei confronti della Curia vescovile di Brescia per ottenere una specifica dichiarazione sulla presunta esistenza di un matrimonio segreto tra Maria Pizzimenti, vedova del defunto, e Francesco Feriani, suo agente e dipendente. Da alcuni anni verteva una lite giudiziaria tra le eredi del Rocca e la moglie di quest'ultimo, la quale era stata espressamente nominata usufruttuaria dei beni caduti in successione. Il diritto di usufrutto era infatti condizionato dalla persistenza dello stato vedovile, e un secondo matrimonio, ancorché celebrato segretamente, avrebbe leso le volontà del testatore.

Il contesto entro cui si collocava la seconda vicenda era ancor più denso di tensioni e conflitti e vedeva coinvolta un'intera famiglia civile di Belluno. Paolo Antonio Odoardi aveva appena compiuto i diciotto anni quando, nel maggio del 1790, si era segretamente sposato con Francesca Pagliaro. Non aveva incontrato particolari difficoltà ad intraprendere tale

scelta in quanto, per la morte di entrambi i genitori, non era soggetto alla paterna potestà. Il matrimonio non poteva certo essere definito tra i più socialmente irreprensibili. Francesca, infatti, proveniente da Cison era giunta da poco tempo in casa Odoardi in qualità di domestica. La giovane età dello sposo e la sua superiore estrazione sociale avevano dunque consigliato la celebrazione di un matrimonio segreto. Si era però trattato, come osservò il Franceschi, di un'unione perfettamente regolare. Il matrimonio, infatti, era stato celebrato da un sacerdote appositamente delegato dal vescovo e alla presenza di due testimoni. La registrazione dell'atto e le relative fedeli di libertà con l'esenzione dalle consuete pubblicazioni erano segretamente conservate nell'archivio della curia vescovile di Ceneda, diocesi cui apparteneva la giovane sposa.

Ma di lì ad alcuni mesi, giunti a conoscenza dell'accaduto, i fratelli e lo zio dell'Odoardi avevano reagito duramente. Tanto avevano fatto che infine Paolo Antonio Odoardi aveva ceduto alle loro richieste. Tramite un avvocato scelto dalla famiglia il giovane aveva richiesto alla curia vescovile che il suo matrimonio fosse pubblicato e quindi reso conforme a tutte le altre unioni. Una volta pubblicato il matrimonio infatti avrebbe potuto essere impugnato e invalidato. Gli Odoardi avevano però pensato bene di non intraprendere una causa giudiziaria presso il foro ecclesiastico (anche perché di altra diocesi). Erano così ricorsi ai Capi del [Consiglio dei dieci](#) mettendo in rilievo alcune presunte irregolarità compiute dal parroco che aveva celebrato il matrimonio e persino taluni abusi commessi dal cancelliere vescovile cui competeva il rilascio di copie dell'atto matrimoniale. Di fronte alla complessità giuridica e giurisdizionale che le richieste d'intervento rivolte al potere secolare lasciavano chiaramente denotare, i Capi del Consiglio di dieci ritennero opportuno sottoporre all'attenzione di Piero Franceschi per ottenerne un parere. Entrambe le vicende erano dunque incentrate sulla celebrazione di un matrimonio segreto e sulle inevitabili implicazioni che la sua *pubblicazione* avrebbe comportato non solo nei confronti dei rispettivi contraenti, ma anche dei loro familiari e parenti. Il matrimonio segreto aveva alcuni tratti in comune con il matrimonio clandestino. Sia l'uno che l'altro erano infatti caratterizzati da un dato non irrilevante: l'assenza di quelle formalità giuridiche che, pur non invalidando il matrimonio, impedivano che la nuova unione incontrasse l'esplicito od implicito consenso da parte della comunità. A diversità del matrimonio clandestino quello segreto veniva però celebrato senza le necessarie pubblicazioni (e senza essere registrato negli appositi registri canonici) previa autorizzazione delle autorità ecclesiastiche, le quali, verificata la legittimità dei requisiti previsti, potevano a tal fine delegare un sacerdote diverso dal parroco dei due nubendi. Ovviamente, data la sua segretezza, tale tipo di matrimonio non aveva immediati riflessi sul piano civile se non dopo la sua eventuale pubblicazione e conseguente omologazione alle altre unioni matrimoniali.

Clandestinità e segretezza sono due termini che se pure sul piano giuridico presuppongono la diversa liceità dell'unione celebrata, suggeriscono in realtà un'interpretazione univoca: l'esigenza riflessa dal diritto canonico di interpretare e mediare in maniera flessibile pratiche sociali che evidentemente, dato il loro radicamento e diffusione, avrebbero faticato ad essere integrate nella normativa matrimoniale vigente. Fu tale normativa, come già si è osservato, che le fece visibilmente emergere dal terreno in cui prosperavano da secoli, prospettandole come un problema politico e sociale di tutto rilievo. [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.

Paradossalmente era dunque la palese mediazione predisposta dalle autorità ecclesiastiche nei confronti di spinte ed istanze sociali a caratterizzare la *clandestinità* o la *segretezza* dell'unione celebrata. Se queste, come avvenne nel corso del Settecento, fossero profondamente mutate, i due istituti avrebbero finito per smarrire i loro contorni precisi. Come ebbe ad osservare Piero Franceschi, a proposito di una delle due vicende sottopostegli dai Capi del Consiglio di dieci, il destino del matrimonio segreto «si trova ondeggiante negli arbitri privati che non vengono sotto l'occhio del Principe; e quel legame segreto, che molto assomiglia ai matrimoni clandestini

proibiti dall'accennato Concilio, passa felicemente nell'opinione comune come per una materia interiore di coscienza e del solo foro dell'anima».

Nel suo consulto, redatto per la vicenda bresciana, l'illustre consultore colse chiaramente i problemi sottesi all'esistenza dell'istituto del matrimonio segreto. Un istituto assai antico, o per meglio dire una pratica che i canonisti facevano risalire alla seconda metà del dodicesimo secolo sulla scorta di una decretale del pontefice Alessandro terzo. Egli notò come il matrimonio segreto fosse stato proibito in Francia ormai da molto tempo, con la conseguenza che i figli nati da tali unioni venivano esclusi da ogni diritto sul patrimonio paterno, mentre «in Italia e nel Veneto Dominio vennero tollerati sino al giorno presente, essendosi lasciato il governo di questo affare, senza veruna legge, in mano del sacerdozio» [28].

Piero Franceschi colse assai bene come tale pratica traesse origine da una società ancora pregna dei valori dell'onore:

*Il motivo di concedere queste licenze, o per meglio dire dispense dalle vere solennità prescritte dal Concilio di Trento e protette da molte leggi sovrane viene dedotto dal bisogno di qualche asoluzione per delitto 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.*

Spinte assai diverse potevano dunque consigliare il ricorso ad un istituto che per il requisito essenziale della segretezza aveva evidentemente il fine precipuo di evitare che l'unione matrimoniale producesse effetti giuridici sul piano patrimoniale e successorio. 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. Si potrebbe anzi aggiungere che 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.

Vero e proprio strumento manipolatore delle strategie matrimoniali dei lignaggi, il matrimonio segreto incontrava evidentemente un più disponibile accoglimento soprattutto laddove la difesa del patrimonio della famiglia si coniugava ad un ruolo politico rilevante occupato dai suoi membri. Come ha dimostrato di recente V. Hunecke tale istituto venne ad esempio utilizzato ampiamente dallo stesso ceto dirigente veneziano (Hunecke, 1997, 131-132). Difatti si trattava di uno strumento assai duttile che, come già si è osservato, aiutava a mantenere integro il patrimonio familiare, ma che poteva altresì costituire eventualmente il necessario supporto (trasformandosi, tramite la sua *pubblicazione*, in un regolare matrimonio) ad una politica matrimoniale che, per le sue scelte di fondo, doveva frequentemente fare i conti con gli eventi biologici negativi.

Laddove, nel corso dell'età moderna, una gerarchia sociale fortemente caratterizzata dai valori dell'onore e del privilegio fu comunque sottoposta alle pressioni provenienti dalle trasformazioni economiche e sociali che sottolineavano il peso determinante occupato dalla ricchezza, il matrimonio segreto rivelò in maniera esplicita e visibile il suo carattere manipolatore, essenzialmente funzionale al mantenimento degli equilibri attuali predominanti. Nei paesi in cui il potere centrale monarchico favorì l'emergere di un'élite e l'ascesa di nuovi ceti, tale istituto venne apertamente additato come una pratica pericolosa nei confronti del corretto ordine sociale. E, di fatto, esso finì per smarrire qualsiasi valenza politica di fronte alla decisa volontà delle autorità secolari nel definire i precisi criteri giuridici che qualificavano la validità dell'unione matrimoniale e, di converso, il suo rilievo contrattuale.

Iniziative di tal sorta, come ebbe ad osservare Piero Franceschi, non vennero intraprese in Italia, dove più forte era il peso della tradizione e dei valori imperniati sull'onore. E tanto meno potevano essere assunte in uno stato come la Repubblica di Venezia, retta, al suo vertice, da

un celo aristocratico. Il matrimonio segreto costituiva difatti uno strumento indispensabile per risolvere le contraddizioni esistenti all'interno delle Case aristocratiche e per caratterizzare una politica matrimoniale in grado di assicurare quella trasmissione del patrimonio che più era consona al mantenimento e alla gestione del potere. E, difatti, a differenza di quanto non avvenne per il matrimonio clandestino [29], non si ebbero mai interventi legislativi per limitare o condannare una pratica sociale assai diffusa tra i ceti medio-alti.

Alcuni consulti stesi nella seconda metà del Settecento indicano però come, nella complessiva ridiscussione dei rapporti tra potere ecclesiastico e potere secolare nei confronti della politica matrimoniale, anche l'istituto del matrimonio segreto fosse ormai avvertito come un problema che stonava, se non contrastava, con la nuova sensibilità tramite cui si percepiva la dimensione della famiglia.

A far emergere la questione dei matrimoni segreti, in tutta la sua rilevanza politica, fu nel 1755 un'aspra contesa tra due famiglie aristocratiche vicentine. Da tempo una relazione segreta univa i due giovani Orsola Tornieri e Muzio Negri. L'ostilità delle rispettive famiglie li aveva spinti a contrarre un matrimonio segreto nella parrocchia veneziana di Sant'Apollinare. Di seguito alle tensioni emerse, il caso venne sottoposto all'attenzione del consultore Montegnacco, il quale rilevò non solo le palesi irregolarità dell'unione tra i due giovani, ma pure l'estensione di un fenomeno sommerso che le autorità secolari avrebbero ben faticato a percepire nei suoi contorni precisi. Il parroco di Sant'Apollinare, come osservò il Montegnacco, non solo teneva irregolarmente un registro dei matrimoni segreti, ma negli anni precedenti aveva pure celebrato alcune di tali unioni senza essere provvisto della necessaria delega concessa dal Patriarca o comunque avallando abusi ed irregolarità (come quella, ad esempio, di celebrare matrimoni segreti tra persone appartenenti a diocesi diverse da quella veneziana) [30].

Il matrimonio tra Orsola Tornieri e Muzio Negri venne annullato dal vescovo di Vicenza, cui lo stesso Montegnacco aveva consigliato fosse rimessa la decisione del caso. Il consultore, pur rivendicando il diritto della potestà secolare di intervenire penalmente nei confronti di chiunque avesse abusato in una tale materia, individuava comunque le implicazioni politiche sottese alla celebrazione dei matrimoni segreti. Il Principe aveva infatti il potere di punire «non solo sopra le persone laiche, ma eziandio sopra delle ecclesiastiche le ingiurie fatte a Dio, con abuso del loro ministero e de sacramenti, non che quelli inferti alli rispetti del Principato, mettendo a pericolo la quiete pubblica, la pace privata de sudditi e lo stato delle famiglie colla loro imprudenza». Il consultore, del resto, consigliando la massima prudenza, non poteva di certo rivendicare nettamente istanze giurisdizionalistiche in una materia in cui lo stesso patriziato veneziano era pienamente e contraddittoriamente coinvolto.

Nel 1764 il patriarca di Venezia ordinò che tutte le registrazioni dei matrimoni segreti fossero depositate in curia. Era quanto, poco più di vent'anni prima, il pontefice Benedetto XIV aveva già decretato in una bolla. Il decreto patriarcale aveva subito consigliato i Capi del [Consiglio dei dieci](#) a richiedere il parere dei propri consultori in tale materia. Commentando il contenuto del decreto, il consultore Fanzio osservò, senza infingimenti, che «l'uso di Venetia è che si fatti matrimoni si notino a parte, ora da parrochi ed ora da confessori, da quelli cioè a quali dalla sacra penitenzieria vien specialmente commesso d'assistere ai sudetti; le quali note alle volte si perdono perché passano da una mano all'altra ed altre volte non è possibile ritrovarle per essere cilenio in mani del tutto ignote ai bisognosi ricorrenti» [31].

Si trattava di affermazioni non prive di una certa dose di esagerazione, ma che esprimevano comunque come il matrimonio segreto fosse un istituto ampiamente e discrezionalmente gestito dal potere ecclesiastico sulla scorta delle più svariate richieste provenienti dal contesto sociale. Le vicende che, tramite questi consulti, giungevano sino alle supreme magistrature veneziane esprimono comunque come, nonostante la sua delicatezza, il problema emergesse per le sue implicazioni patrimoniali e successorie.

I conflitti tra famiglie o all'interno della stessa famiglia erano dunque resi più acuti dalla persistenza di un istituto che per la sua duttilità (come già si è visto poteva difatti essere reso

pubblico a discrezione dei due contraenti) contrastava con le norme giuridiche esistenti e con l'esigenza, sempre più avvertita, di una certezza del diritto. E molto probabile (come del resto avveniva per altre questioni emerse sulla ribalta politica) che in questi ultimi decenni del secolo il matrimonio segreto non fosse più praticato di quanto non lo era stato nel periodo precedente. Di certo, ora, lo si avvertiva, nonostante la ritrosia ad affrontarlo direttamente, come una presenza imbarazzante che contrastava con la nuova sensibilità sociale tramite cui si percepiva la famiglia e la proprietà.

Questo aspetto emerge, ad esempio, proprio nelle parole di Piero Franceschi, il quale pure, nei due casi sottoposti alla sua attenzione non sapeva esimersi dal consigliare la massima prudenza ed evitare ogni intervento in una questione che solo le autorità ecclesiastiche erano in grado di gestire con le dovute attenzioni. Nonostante fosse considerato come una materia strettamente inerente la sfera personale e religiosa il consultore coglieva però gli effetti spesso dirimpenti e negativi che l'utilizzo del matrimonio segreto suscitava in contesti sociali assai inclini alla conflittualità giudiziaria. Infatti, egli osservava:

*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 [32]*

Osservazioni penetranti, che comunque erano accompagnate dalla raccomandazione ad intervenire con la massima prudenza solo laddove si individuavano palesi ingiustizie [33]. Raccomandazione, forse, persino superflua considerando la qualifica politica degli interlocutori. Di lì a qualche anno la Repubblica sarebbe caduta. Il nuovo ordine politico avrebbe imposto, con nuove leggi, la tanto sospirata certezza del diritto. In realtà le cose non sarebbero mutate così facilmente considerando l'estrema vischiosità ed attaccamento alla tradizione del contesto sociale veneto ed italiano in genere [34]. Di certo l'istituto del matrimonio segreto perse molto di quella carica eversiva che aveva manifestato nell'ultimo periodo dell'antico regime, ma esso dimostrò di possedere una vitalità assai maggiore di quell'aristocrazia che per secoli l'aveva ampiamente e disinvoltamente utilizzato.

## **RIASSUNTO**

*Un giovane contadino di Granze di Vescovana, piccola comunità del Basso Padovano, nel 1697 ritiene di poter aggirare gli impedimenti frappostigli dalle autorità ecclesiastiche alla realizzazione del suo matrimonio, architettando una strana ed inconsueta cerimonia. Portatosi nel cimitero del villaggio, alla presenza di alcuni testimoni e del fabbro del paese, il quale funge da vero e proprio celebrante, egli scambia il mutua e reciproco consenso con l'aspirante sposa. La vicenda suscita l'immediata reazione delle autorità ecclesiastiche. Richiesto di un parere il consultore Giovan Maria Bertoli rimane interdetto e scandalizzato di fronte ad un fatto di cui non sa cogliere l'origine e il senso. Lo strano matrimonio si ricollegava in realtà ad antiche tradizioni che la normativa tridentina in materia matrimoniale non aveva evidentemente del tutto scalzato. Il Concilio di Trento aveva difatti sancito i requisiti dell'unione matrimoniale sottolineando il ruolo e la funzione del parroco, davanti al quale, e alla presenza di almeno due testimoni, gli aspiranti sposi avrebbero dovuto scambiarsi il reciproco consenso. Tale scelta, di fatto, mise in ombra l'importanza che il fidanzamento e la promessa di matrimonio avevano assunto per secoli. La Chiesa e le sue istituzioni divenivano garanti a tutti gli effetti della validità e della legittimità dell'istituto matrimoniale.*

*La normativa tridentina aveva però volutamente scelto che permanessero alcuni margini di ambiguità. Nonostante la pressione esercitata dai prelati di alcuni Paesi, come ad esempio la Francia, la maggioranza del Concilio si era rifiutata di accogliere il principio che riteneva di far dipendere la validità del matrimonio da un altro ed importante requisito: il consenso dei genitori dei nubendi. In questo modo i matrimoni clandestini, pur condannati, rimasero ad attestare le*

*tensioni e i conflitti. apparentemente insormontabili, tra generazioni.*

*Il concetto di clandestinità, così come emerse di seguito all'approvazione delle norme tridentine, era però sostanzialmente mutato rispetto all'epoca precedente. Se infatti era pur sempre l'assenza dei requisiti formali di pubblicità a caratterizzare tali tipi di unioni (nei secoli precedenti un matrimonio era clandestino in quanto si era svolto all'insaputa della comunità) d'opo il decreto Tametsi la nozione di clandestinità si trasferì all'interno delle stesse istituzioni ecclesiastiche.*

*Il nuovo ruolo assunto dalla Chiesa in materia matrimoniale esprimeva l'esigenza di affrontare con decisione le trasformazioni notevoli realizzatesi nel corso del Cinquecento in campo economico e sociale. Problemi successori e patrimoniali avevano richiesto l'adozione di norme certe ed affidabili. Larghe fasce della società erano però ancora intimamente legate alla tradizione e alla nozione di onore e di ceto che la caratterizzavano. La permanenza del matrimonio clandestino (ricollegandosi ad antiche pratiche sociali come il rapimento consensuale) poteva dunque svolgere una funzione di mediazione nei confronti delle tensioni che agivano tra le diverse gerarchie sociali.*

*Diversamente, il matrimonio segreto (come il clandestino celebrato senza pubblicità, ma con l'aperto consenso delle istituzioni ecclesiastiche), rifletteva l'esigenza di temperare le contraddizioni più vistose di una società caratterizzata in maniera intensa dall'idioma dell'onore.*

*Di certo sia il matrimonio clandestino che quello segreto si presentano come problema politico di seguito all'adozione delle normative tridentine. Ampiamente utilizzati nei secoli precedenti questi istituti emergono nel momento in cui l'istituto matrimoniale esprime una diversa logica e razionalità. Essi finiscono per ton tra— stare con l'esigenza. sempre più avvertita. di una maggiore certezza del diritto in settori decisivi quali la trasmissione del patrimonio e la successione ereditaria.*

*Le norme tridentine, sottolineando il ruolo delle istituzioni ecclesiastiche, misero però in rilievo pure talune loro contraddizioni. Nel corso dei secoli XVII e XVIII si assiste così ad un'ingerenza sempre più marcata e decisa del potere secolare in una materia che per secoli era stata di quasi esclusivo appannaggio della Chiesa.*

## **Fonti archivistiche e bibliografia.**

**ASV** – Archivio di Stato di Venezia. Consultori in iure.

**Bossy, J. (1990)** : L'occidente cristiano. 1400-1700, Torino.

**Bossy, J. (1998)** : Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna. Torino.

**Casey, J. (1991)** : La famiglia nella storia, Roma-Bari.

**Corti, G. (1976)** : Padri, figli e matrimoni clandestini (metà sec. XVI - metà sec. XVIII). In: La Cultura, XIV, 169-213.

**Cozzi, G. (1981)** : Note e documenti sulla questione del "divorzio" a Venezia (1782- 1788). In: Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento, VII, 275-360.

**Cozzi, G. (1991)** : Religione, moralità e giustizia a Venezia: vicende della magistratura degli Esecutori contro la bestemmia (secoli XVI-XVII). In: Ateneo Veneto, CLXXVIII, 7-95.

**Damaska, M. R. (1991)** : I volti della giustizia e del potere. Analisi comparatistica del processo. Bologna.

**Ferrari, L. (1889)** : Giammaria Bertoli vicentino, consultore della veneta Repubblica. 1688).

**Gaudemet, J. (1989)** : Il matrimonio in Occidente. Torino (Paris 1987).

**Goody, J. (1995)** : Famiglia e matrimonio in Europa. Bari.

**Hirschman, A. O . (1979)** : Le passioni e gli interessi. Milano.

**Hunecke, V. (1997)** : Il patriziato veneziano alla fine della Repubblica. Roma.

**Le Bras, G. (1979)** : La chiesa e il villaggio. Torino.

**Lombardi, D. (1996)** : Fidanzamenti e matrimoni dal Concilio di Trento alle riforme settecentesche. In: Storia del Matrimonio (a cura di De Giorgio, M. e Klapish-Zuber, Ch.). Bari, 225-227.

**Maravall, J. A. (1984)** : Potere, onore, élites nella Spagna del secolo d'oro. Bologna.

**Povolo, C. (1992)** : Polissena Scroffa, fra Paolo Sarpi e il [Consiglio dei dieci](#). Una vicenda successiva nella Venezia degli inizi del '600, in Studi offerti a Gaetano Cozzi. Venezia, 228-229.

**Povolo, C. (1996)** : Il processo Guarnieri. Buie-Capodistria, 1771. Capodistria.

**Ribordy, G. (1998)** : Mariage aristocratique et doctrine ecclésiastique: le témoignage du rapt au Parlement de Paris pendant la guerre de cent ans. In: Crime, History and Society, I, vol. 2. 29-48.

**Richet, D. (1998)** : Lo spirito delle istituzioni. Esperienze costituzionali nella Francia moderna. Bari.

**Rouland, N. (1991)** : Aux confins du droit. Paris.

**Rouland, N. (1992)** : Antropologia giuridica. Milano.

**Rouland, N. (1995)** : L'Etat français et le pluralisme. Paris.

**Torcellan, G. F. (1967)** : Dizionario biografico degli italiani, 9, 607.

**Ungari, P. (1974)** : Storia del diritto di famiglia in Italia. Bologna.

**Van Caenegem, R. C. (1995)** : Introduzione storica al diritto privato. Bologna.

**Vigato, M. (1997)** : Il monastero di S. Maria delle Carceri, i comuni di Gazzo e Vighizzolo, la comunità atestina. Trasformazioni ambientali e dinamiche socioeconomiche in un'arca del basso Padovano tra Medioevo ed età moderna. Padova.

[1] La vicenda narrata in questi primi capoversi è tratta dal consulto steso dal conte Giovan Maria Bertolli il 6 gennaio 1697 (m.v. ?), posto in Archivio di Stato di Venezia (=ASV), *Consultori in iure*, filza 149, alla data.

[2] Per un quadro sociale ed economico concernente il Basso Padovano e, soprattutto, le sue trasformazioni socio-economiche, rinvio a Vigato (1997).

[3] I numerosi consulti di Bertolli sono conservati in ASV, *Consultori in iure*, filze 139-160 (anni 1685-

1707). Le filze sono solitamente provviste di un indice finale per materie. La filza 158 costituisce in realtà un *Index generalis* dei consulti stesi in precedenza. Sul Bertolli e la sua attività di consultore cfr. Ferrari (1889). Il Ferrari, ricordando i «millecinquecento consulti» del Bertolli, osservò: «mancano pochi dei consulti elencati nell'indice, e di alcuni di questi pochi rimangono tracce che lasciano sospettare che siano stati tolti, sta a vedere quando, da chi e perché» (1889, 82). Tra i consulti scomparsi (o quasi sicuramente spostati di filza o di fondo per una successiva consultazione) figura pure quello, probabilmente assai interessante, concernente il governo e la religione della Morea (contrassegnato con le carte 252-293 della filza 140 (anni 1686-1688). Sul Bertolli si veda inoltre il successivo breve profilo tracciato da Torcellan (1967,607)

[4] Si veda, ad esempio, il consulto steso il 24 novembre 1689 (ASV, *Consultori in iure*, filza 140) intorno a due matrimoni clandestini celebrati nel Bresciano, oppure quello successivo, scritto il 28 agosto 1692 (*Ibidem*, filza 143), relativo ad un caso di deflorazione e mancata promessa di matrimonio avvenuto in Istria.

[5] Sono di estremo interesse le osservazioni che Gabriel Le Bras stese a proposito della figura del fabbro: «Certi mestieri, come il fabbro o il mugnaio, esercitarono una certa influenza sulla loro clientela, ma soprattutto in campo politico. Fino alla fine del diciannovesimo secolo, la fucina è stata uno dei luoghi di ritrovo dei contadini, "il lavatoio degli uomini", e il fabbro ha goduto di una grande autorità. Nel villaggio egli è spesso il solo artigiano del ferro, perciò è anche carradore e maniscalco». Ma in effetti è ad altre attività che egli deve la sua

popolarità: «Si ricorreva a lui molto spesso, perché era al tempo stesso stregone, guaritore, medico e veterinario» (Le Bras, 1979, 140).

[6] ASV, *Consultori in iure*, filza 149, 6 gennaio 1697.

[7] Un esempio significativo di ritualità collegate alla visione culturale della comunità è, ad esempio, quello descritto da L. Pavanetto negli atti di questo convegno.

[8] Intorno a questi problemi Bossy (1990) e Bossy (1998).

[9] Una concezione interpretativa, dunque, che si avvale ampiamente di una prospettiva giuridica, senta però limitarsi agli aspetti formalistici delle questioni affrontate. Come ha osservato Denis Richet «la stragrande maggioranza delle persone – diciamo gli uomini del XX secolo – inglobano sotto questo vocabolo (“istituzioni”) una realtà più limitata ma più significativa: le “istituzioni”, secondo il dizionario, sono “le leggi fondamentali, la costituzione, formale o materiale, che regge uno Stato”; ma dovremo imporci di non cadere nelle limitazioni che questo metodo implica: la legge, per essere “fondamentale”, non può essere avulsa dall’ambiente spirituale e politico, intellettuale e sociale, economico e religioso che essa ha la funzione di riflettere, ma anche di influenzare». Per lo Storico francese è infatti necessario «rintracciare l’evoluzione delle cose dietro la facciata astratta dei testi o il grigiore degli uffici, legare la storia delle leggi e dei regolamenti alla vita mutevole della società e dello Stato, interessarci meno alle istituzioni in quanto tali che al loro “spirito”, cioè alla loro logica interna e alla loro coerenza storica» (Richet, 1998, 3-4). Una visione storica che tiene dunque conto delle profonde implicazioni esistenti tra poteri istituzionali e poteri di fatto (si veda, ad esempio, il capitolo dedicato ai corpi, Richet, 1998, 93-105) e alla loro reciproca influenza, ma che comunque sembra presupporre una concezione della storia istituzionale (e, forse, della stessa nozione di istituzioni) comunque imbrigliata nelle maglie invisibili di una prospettiva giuspubblicistica (si veda ad esempio Richet, 1998, 63-64, in cui l’autore pure delinea le “trappole della storia istituzionale”).

[10] Un buon esempio di questo rovesciamento di prospettiva è costituito dai lavori di Norbert Rouland tesi ad indagare il diffuso pluralismo giuridico esistente nella società nonostante la presunta affermazione delle realtà statuali (Rouland, 1992): ed inoltre (e soprattutto) Rouland (1991) e Rouland (1995). La prospettiva di Rouland, a mio avviso, tende comunque a disconoscere le potenzialità di ascesa e di ridefinizione degli equilibri sociali create dalle istituzioni statuali, soprattutto a partire dal secolo scorso. Furono tali potenzialità che in definitiva favorirono l’affermazione del discorso giuridico codicistico e la netta preminenza del centro rispetto alla periferia (e alle sue consuetudini e alle sue normative). Per questi problemi cfr. invece Damaska (1991) e, pure, Van Caenegem (1995).

[11] John Bossy ha osservato, a tal proposito che «ci sono molte argomenta/ioni a sostegno del punto di vista secondo cui il grande ostacolo all’uniformità tridentina non fu costituito né dalla ricaduta nel peccato a livello individuale, né dalla resistenza protestante, bensì dalle articolazioni interne di una società nella quale la parentela era il vincolo sociale più importante e la faida, per quanto in forma “convenzionata”, una fiorente attività sociale» (Bossy, 1998, 11).

[12] ASV, *Consultori in iure*, b. 230, 23 febbraio 1764 m .v.

[13] Sull’elaborazione del decreto Tridentino *Tametsi* (Gaudemel 1989,213-221).

[14] Si veda a tal proposito le taglienti osservazioni di fra Paolo Sarpi in un consulto stilato a proposito dell’intricata vicenda che ebbe come protagonista emblematica la giovane Polissena Scroffa (Povolo, 1992, 228-229).

[15] Sul rilievo culturale di queste trasformazioni Hirschman (1979).

[16] È da osservare che nella società di antico regime alcuni istituti giuridici come la patria potestà e la successione testamentaria legittimavano il passaggio dei beni da una generazione alla successiva solo alla morte di colui che li deteneva (e non al momento del matrimonio di chi fuoriusciva dalla famiglia). Questo fattore comportava un controllo molto forte sulla generazione che sarebbe subentrata nella gestione dei beni. Un controllo che evidentemente interagiva con

le scelte matrimoniali e successorie. È presumibilmente intuibile che le famiglie della grande aristocrazia, detentrici del potere politico e religioso, riuscissero agevolmente non solo ad influire sulle scelte matrimoniali dei figli, ma anche a far annullare unioni realizzatesi in maniera clandestina o segreta. La rinuncia, da parte del Concilio di Trento, a considerare il consenso paterno come un elemento decisivo per la validità del matrimonio aveva dunque la funzione di non irrigidire in maniera eccessiva l'istituto matrimoniale, al fine di permettere la continuità di pratiche sociali che si sentivano ancora come vitali

[17] Lo studioso anglosassone James Casey ha osservato a tal proposito: «Le dottrine matrimoniali di cattolici e protestanti tendevano a convergere, ma ognuna di esse si adattava al tipo di società cui si rivolgeva. Il fidanzamento e il matrimonio clandestino probabilmente possono godere di una certa tolleranza solo in determinati tipi di comunità. In primo luogo deve sussistere una qualche incertezza sulla vera natura della *mésaillance* accusata da una delle due parti. Nell'area mediterranea vi erano le due gerarchie conflittuali dell'onore e della ricchezza e l'intervento dei tribunali ecclesiastici contribuiva ad appianare questa tensione...; in secondo luogo, e di conseguenza, in una società basata sul lignaggio tenderà a crearsi una qualche incertezza relativamente all'autorità» (Casey, 1991, 135-136)

[18] Sul rapimento e relativa [bibliografia](#) cfr. ora Ribordy (1998, 29-48). Una buona analisi delle rappresentazioni giudiziarie tramite cui il rapimento emerge a livello istituzionale, ma che però non scende a cogliere i nessi profondi che sul piano sociale legittimavano la pur contrastata pratica del ratto. Alcune osservazioni interessanti invece in Casey (1991, 129-133): «La tipica istituzione del ratto nasce dall'ambivalenza che caratterizza il corteggiamento nei paesi mediterranei. Fu senza dubbio per facilitare la riconciliazione e per evitare le faide tra famiglie che la Chiesa cattolica escogitò l'espedito del rapimento legalizzato che consentiva di salvare le apparenze... I matrimoni clandestini potevano godere della protezione ecclesiastica solo se non contrastavano eccessivamente con le convenzioni sociali, ossia se potevano conciliare due concezioni confliggenti 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». Alcuni esempi significativi di manipolazione della pratica del ratto da parte delle famiglie aristocratiche della Terraferma si ha nel saggio di V. Cesco, pubblicato negli atti di questo convegno.

[19] «Il Concilio di Trento, in particolare, varò un codice matrimoniale che si contrapponeva alle tradizioni collettiviste e contrattualiste della morale parentale, invalidando i matrimoni non celebrati pubblicamente davanti al parroco... Tutto ciò si caratterizzò di conseguenza come un vigoroso attacco contro sposalizi e fiancilles extrasacramentali che continuavano ad ispirarsi, in pieno XVI secolo, alla teoria contrattualistica del matrimonio» (Bossy, 1998, 13).

[20] Sulla politica matrimoniale nella Repubblica di Venezia rinvio ai fondamentali lavori di Cozzi, in particolare Cozzi, 1976, 169-213; 1991, 7-95; 1981, 275-360.

[21] ASV, *Consultori in iure*, b. 230.

[22] In un consulto redatto nel 1793 Piero Franceschi ricordò sinteticamente come questo requisito fosse essenziale: «sopra il caso partecipato a questo eccelso tribunale dal padre Ludovico Gallo, superiore dei padri Minimi di questa Dominante, è manifesta la contravvenzione commessa dalle cinque persone a lui sconosciute, cioè tre uomini e due donne, che entrate in chiesa e due di loro avvicinate all'altare nell'atto che il medesimo sul fine della santa messa era per dar la benedizione al popolo, la donna gridò: questo è mio marito, e l'altro: questa è mia moglie, dopo di che presa una barca passarono alla locanda dell'imperatrice di Moscovia a San Luca. Senza l'intervento del parroco odi sacerdote specialmente delegato ogni matrimonio è clandestino ed è nullo, come sarebbe anche il presente» (ASV, *Consultori in iure*, b. 288, 9 dicembre 1793). La presenza del parroco o di sacerdote appositamente delegato aveva evidentemente la funzione di verificare le fedi di libertà dei contraenti.

[23] ASV, *Consultori in iure*, b. 267, 2 maggio 1783.

[24] Con la nuova normativa matrimoniale il potere manipolatore dei gruppi parentali veniva

notevolmente a ridursi, ma le istituzioni ecclesiastiche dovettero affrontare le contraddizioni insite in una divaricazione così vistosa tra sacramento e contratto (ben presto rivendicato, quest'ultimo, dal potere secolare).

[25] Ad esempio nella Repubblica di Venezia i matrimoni clandestini cominciano ad essere perseguiti da tribunali che come la [Corte pretoria](#) di Padova erano insigniti di notevole autorità giurisdizionale direttamente conferita dal centro dominante, cfr. su tale problema Povolo (1996, 56).

[26] Sul matrimonio presunto cfr. Gaudemet (134-135), il quale osserva che «la teoria del matrimonio presunto d'altronde fu accolta dai teologi non senza resistenze. Lasciando ai canonisti la sua valutazione in foro esterno, essi, per la validità del matrimonio in foro interno, esigevano che l'unione fosse accompagnata da un consenso reale al matrimonio». È probabile che l'istituto del matrimonio presunto servisse in realtà per avallare pratiche sociali che, come il rapimento consensuale, erano assai diffuse nella società.

[27] I due consulti sono in ASV, *Consultori in iure*, b. 285, 16 giugno e 10 agosto 1790.

[28] Questo brano, come i seguenti, è tratto dal consulto steso nel giugno 1790.

[29] Gli interventi contro i matrimoni clandestini si possono ragionevolmente spiegare con il fatto che essi miravano a contenere pratiche sociali di più difficile controllo e che, rispetto, alla loro originaria funzione, si erano sviluppate ed estese ben al di là dei consueti limiti di mediazione predisposti dalle autorità ecclesiastiche.

[30] Il lungo consulto di Montegnacco è in ASV, *Consultori in iure*, b. 234, cc. 355-364. Il consultore si soffermò in particolare sui brevi concessi dalla Penitenzieria romana che, analogamente alle dispense vescovili, permettevano la celebrazione dei matrimoni segreti: «Simili carte della penitenzieria, cioè di questa seconda qualità, in Francia non hanno luogo, perocchè essendo vietato in quel regno, coll'editto 1697, ogni qualità di matrimoni senza le solennità ricercate da quella legge, non ardirebbe alcun curati, in contravvenzione del decreto reale far uso di carte forastiere che potessero in qualunque forma renderlo inane».

[31] ASV, *Consultori in iure*, b. 230, 14 settembre 1764.

[32] ASV, *Consultori in iure*, b. 285.

[33] Nel Caso Rocca, Franceschi osservò: «noi per verità non sapremmo negar al Principe l'eminente diritto e l'uso di mezzi di poter sciogliere questo incantesimo che nell'aspetto esposto dalle femmine ricorrenti presenta l'immagine di oppressione e di giustizia negata. Ma considerato lo spazio di un triennio quasi consumato in silenzio da ambe le parti, dopo i primi atti ed osservato nella supplica al vescovo 19 luglio 1787 il cenno di diverse liti fatalmente incoincise dalle coeredi nella usufruttuaria, ci sembra indispensabile qualche migliore confronto e rischiarazione dei motivi di tal inazione prima di pone in esercizio l'autorità». Diversamente nella vicenda Odoardi il consultore non solo sottolineò la strumentalità del ricorso, ma consigliò pure «se opportuno fosse il passo, di far sapere ai ricorrenti colla voce del pubblico rappresentante che restano licenziati i lor memoriali...

ammonendoli insieme di prender nell'avvenire misure più riverenti e più fondate prima di presentar somiglianti richiami». Egli non si esimeva comunque dall'osservare come «sarà dalla maturità di Vostre Eccellente il conoscere sino a qual segno abusivo si coltiva oggidì e s'inoltra dall'accortezza forense l'industria dei ricorsi per moltiplicare le controversie matrimoniali», cfr. ASV, *Consultori in iure*, b. 285.

[34] Per le resistenze avutesi in Italia all'introduzione del Codice napoleonico cfr. Ungari, 1974, 85 ssg.