



**«Maschio e femmina li creò»**  
**L'elaborazione religiosa delle differenze di genere**  
Ciclo di lezioni 2003/04

**GABRIELLA ZARRI**  
Università di Firenze

***Disciplina tridentina\****  
***L'istituzione dell'identità femminile nell'Italia moderna***

4 dicembre 2003

*Premessa*

In un libro recente, *Le donne nella storia europea*, Gisela Bock esaurisce quasi completamente la parte relativa all'età moderna introducendoci alla tematica della *querelle* dei sessi<sup>1</sup>. Storici e letterati si riferiscono a questo dibattito indicandolo solitamente come *querelle des femmes*, ma in realtà si tratta di una *querelle* dei sessi. La domanda che ci si pone, infatti, riguarda le donne, ma la risposta che viene data coinvolge la concezione che si ha dell'uomo. *Se le donne siano della specie degli uomini*, per citare il titolo di un trattato del Seicento composto dalla monaca benedettina Arcangela Tarabotti<sup>2</sup>, è la grande domanda che investe la riflessione rinascimentale sull'identità femminile e che pone al tempo stesso le premesse per volgere l'attenzione alla relazione tra i sessi. È questa una delle questioni che più a lungo ha interessato la cultura europea nel suo complesso tra i secoli XV e XVII, infatti l'ampia produzione sull'argomento non ha confini di stati. Si può dire che la disputa abbia coinvolto tutte le nazioni, favorita anche dal fatto che ha avuto origine nel periodo umanistico, quando la lingua latina era usata dagli intellettuali come forma abituale di scrittura e di comunicazione, cosa che consentiva un'ampia diffusione e circolazione dei testi.

Nella misura in cui, a partire da Petrarca e Boccaccio, l'intellettualità europea si pone la questione della dignità dell'uomo, la cui grandezza ed eroicità è provata dalla riscoperta della

---

\* Testo pubblicato in: *Maschio e femmina li creò. L'elaborazione religiosa delle differenze di genere*, Modena, 2004, pp. 135-171. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

<sup>1</sup> Cfr. G. Bock, *Le donne nella storia europea: dal Medioevo ai nostri giorni*, Laterza, Roma-Bari 2001.

<sup>2</sup> Cfr. A. Tarabotti, *Che le donne siano della specie degli uomini*, a cura di L. Panizza, University of London, Institute of romance studies, London 1994.

letteratura classica, soprattutto plutarchea, sugli uomini illustri, ecco che immediatamente si presenta la questione parallela della dignità delle donne. Tutto questo dibattito, che prosegue ininterrotto da metà Trecento fino a metà Seicento, non è soltanto una questione letteraria - una questione da salotto, come diremmo noi - ma ha implicazioni più vaste. Dal momento che questi testi latini venivano tradotti nelle lingue volgari, e il dibattito e la discussione erano portati avanti tramite la stampa e l'uso delle immagini, anche le donne furono in grado di intervenire sempre più numerose. Dobbiamo riconoscere che, come nella diffusione dell'Umanesimo l'Italia era stata all'avanguardia della cultura europea, così anche nella *querelle des femmes* le donne italiane intervennero precocemente, a partire dal trattato latino di Isotta Nogarola della metà del Quattrocento fino ai numerosi scritti in volgare di Arcangela Tarabotti a metà Seicento<sup>3</sup>. Dopo questa data il testimone passerà alla cultura francese, i cui 'salotti' diventeranno l'avanguardia europea anche in questo tipo di discussione. Non è un caso che la disputa dei sessi si sviluppi parallelamente alla più grande 'rivoluzione culturale' dell'Occidente: la fine dell'universalità politica e religiosa con la dissoluzione dell'Impero e la nascita delle chiese protestanti. I processi di trasformazione che accompagnano l'autunno del Medioevo e l'alba *de novo saeculo* richiedono in prima istanza una ridefinizione di identità che coinvolge popoli, nazioni, individui e sessi.

Pur in presenza di minoranze etniche e religiose, come gli arabi musulmani e gli ebrei, e nonostante la formazione di nuove confessioni di fede, l'Europa moderna rimane prevalentemente cristiana e i processi di definizione dell'identità avvengono all'interno di coordinate filosofico-teologiche di derivazione scritturistica e di prassi religiosa. È per questo motivo che non soltanto le norme etiche, ma anche i riti, i simboli religiosi e la disciplina ecclesiastica costituiscono parte integrante dell'identità di "genere". Il racconto della creazione - "maschio e femmina li creò" - risulta così il referente archetipico dell'identità cristiana - uomo, immagine di Dio - e dell'identità di genere - uguaglianza e differenza.

La *querelle des femmes* nel primo Cinquecento deve quindi analizzarsi nel contesto di una contemporanea trasformazione e ridefinizione religiosa.

Nella storiografia attuale, a un rinnovamento e arricchimento degli studi della storia delle donne nei secoli XV-XVII corrisponde un profondo mutamento del quadro interpretativo relativo ai fenomeni religiosi dell'età confessionale: dalla nuova periodizzazione dell'età delle riforme, che colloca protestantesimo e tridentinismo all'interno di un più ampio quadro di rinnovamento religioso e statale che va dalla metà del Quattrocento alla metà del Seicento, all'attenzione posta al fenomeno del disciplinamento sociale come componente essenziale del parallelo processo di confessionalizzazione e civilizzazione che si compie nella prima età moderna<sup>4</sup>.

Mentre per la chiarificazione e l'approfondimento del quadro concettuale relativo ai problemi ora accennati rinvio in primo luogo agli studi già editi, in questo breve contributo cercherò di fornire alcune indicazioni sulla identità di genere e la sua evoluzione nell'età tridentina, partendo dalla *querelle* e dalla normativa disciplinare degli ordini religiosi e del matrimonio, accennando in conclusione alla nascita del "terzo stato" o delle "vergini in casa", condizione con cui si designa un nuovo modo di vivere delle donne identificabile con la condizione del nubilato.

La mia tesi è che nello scontro tra chiesa cattolica e chiese riformate, che si manifesta tra l'altro nella soppressione degli ordini religiosi e nell'abolizione del sacerdozio sacramentale, l'identità

---

<sup>3</sup> Sulla cultura femminile e la storia delle donne nell'età rinascimentale e moderna cfr. soprattutto: M. King, *Le donne nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 1991; O. Hufton, *The prospect before her. A history of women in western Europe, 1500-1800*, HarperCollins, London (trad. it.: *Destini femminili. Storia delle donne in Europa, 1500-1800*, Mondadori, Milano 1996); M.E. Wiesner, *Le donne nell'Europa moderna 1500-1750*, Introduzione di A. Groppi, Einaudi, Torino 2000.

<sup>4</sup> Cfr. specialmente P. Prodi (a cura di, con la collaborazione di C. Penuti), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, il Mulino, Bologna 1994; Wolfgang Reinhard, *Storia del potere politico in Europa*, il Mulino, Bologna 2001.

maschile si definisce specialmente in base alla funzione pubblica e sociale e l'identità femminile in base allo 'status vitae'. Per quanto riguarda le donne, l'abolizione dei voti e dei monasteri nei paesi della Riforma a favore di una valorizzazione dello stato matrimoniale restringe l'identità femminile a quella di sposa e moglie, caricando di significato negativo la condizione della 'zitella', cioè della sposa mancata. Nei paesi cattolici invece il mantenimento dei voti e della professione monastica non crea differenziazione nell'identità del genere femminile, che resta quella di sposa e moglie, ma, in continuità con una prassi di consacrazione a Dio e quindi di stato semi-religioso, le ragazze che non vogliono sposarsi sono considerate spose di Cristo e sono abilitate a compiere servizi a favore della chiesa e della società che ne nobilitano lo 'stato'.

Non si comprende appieno la novità del "terzo stato" se non si considerano alcuni aspetti della condizione della donna nel Rinascimento.

Va precisato innanzi tutto che fin dal tardo Medioevo la società codifica un rapporto con il sesso femminile condizionato dalla necessità della custodia dell'onore, che comporta un atteggiamento di controllo e protezione delle donne e si traduce di fatto in una sorta di segregazione, nei monasteri e negli istituti assistenziali, non meno che tra le mura domestiche.

La condizione femminile è rigidamente codificata nei tre *status vitae* di vergine, maritata e vedova, condizioni che la chiesa aveva identificato fin dall'antichità come specifici *ordines*, ciascuno dei quali aveva una sua regolamentazione sul piano morale e sociale e che costituivano anche diversi gradi di perfezione. L'ordine più perfetto era la condizione monastica, seguita da quella vedovile; nel grado più basso stava la condizione matrimoniale, la meno adatta a conseguire la contemplazione e quindi l'unione con Dio. La verginità non era considerata soltanto dalla chiesa lo stato di maggior perfezione, ma aveva assunto anche il ruolo di valore laico essendo espressione dell'onore della donna e della famiglia.

La custodia dell'onore femminile veniva quindi considerato come impegno primario della società che proprio nella prima metà del Cinquecento, in concomitanza con gli eventi di destrutturazione familiare e sociale che accompagnarono le guerre d'Italia, diede vita a quelle forme di istituzioni assistenziali specializzate che erano i "conservatori", destinati alla preservazione dell'onore delle giovani orfane o figlie di prostitute o di poveri vergognosi, ossia nobili decaduti; tali conservatori dovevano successivamente diventare una delle forme in cui si sarebbe esplicata non solo l'assistenza ma anche l'educazione delle donne appartenenti a diversi ceti sociali.

L'onore richiedeva dunque la custodia, così come la custodia implicava la tutela<sup>5</sup>.

La tutela maschile sulla donna si estendeva anche all'amministrazione dei beni patrimoniali. Le donne non erano autorizzate per lo più a compiere transazioni economiche senza l'approvazione del marito o del '*mundualdus*', il tutore. Solo le vedove potevano liberamente disporre dei beni ereditari e della propria dote. Questo è il principale motivo per cui gli studi di storia della donna ispirati alle teorie sociologiche che individuano nel modo di gestire il denaro e i beni materiali la radice dell'identità femminile non sono convincenti. Essi porterebbero a concludere che nell'Ancien Régime solo le vedove avevano una identità<sup>6</sup>. A mio parere in questo periodo storico la religione occupa ancora un ruolo fondativo nella costruzione dell'identità di genere.

È nel contesto culturale e sociale sopra accennato che si sviluppa la *querelle des femmes* e assume significato particolare intrecciandosi con l'intento pedagogico e la prassi educativa del movimento umanistico.

---

<sup>5</sup> Su questi temi cfr. anche G. Zarrì, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in Id., *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 177-255.

<sup>6</sup> Tra i moltissimi studi prodotti a livello europeo ed extraeuropeo sulle vedove nell'età medievale e moderna, si veda per l'Italia, G. Calvi, I. Chabot (a cura di), *La ricchezza delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (XIII-XIX secc.)*, Rosenberg & Sellier, Torino 1998.

*Aspetti della querelle des femmes*

Dio ottimo massimo, creatore di tutte le cose, padre et sommo bene dell'uno et dell'altro sesso, pienissimo di fecondità creò l'uomo simile a se, creandolo maschio e femina. La differentia de i quali sessi non consiste se non nella diversità delle parti del corpo, nelle quali l'uso del generare ricercava diversità necessaria, ma et al maschio et alla femina diede la medesima et totale indifferente forma de l'anima: tra le quali non ci è veruna differentia di sesso. La donna parimente con l'huomo ha per sorte avuto la medesima ragione, mente et favella: et tende ad uno istesso fine di beatitudine, ove non sia alcuna eccezione di sesso, percioche, secondo la verità evangelica, risorgendo nel proprio sesso non più useranno l'ufficio di quello; ma si promette loro la similitudine degli angeli. Adunque fra l'huomo et la donna, in quanto all'essentia dell'anima, niuna cagione si ha, onde per nobiltà l'uno debbia precedere all'altro, ma a ciascuno di loro è innata una pari liberta di dignitate<sup>7</sup>.

Con queste parole iniziava il trattato in difesa delle donne che ebbe maggiore influenza nella cultura europea del secolo XVI. Composto in latino dal noto umanista Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim, autore anche della più conosciuta opera *De occulta philosophia*, il *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* fu scritto in Francia nel 1509. Era destinato a Margherita d'Austria, zia del futuro Carlo V, e si poneva sulla scia di un trattato francese in difesa delle donne composto dal medico lionese Symphorien Champier nel 1503, *La Nef des Dames Vertueuses*. Lontani dal prevalente carattere misogino della letteratura medievale ed ecclesiastica, di poco attenuata dall'ideale del '*pur amour*' della letteratura cortese, questi trattati rinascimentali risentivano della concezione neoplatonica dell'amore, mediata dalla filosofia ficiniana e della riflessione sul matrimonio che si andava allora conducendo<sup>8</sup>. Amore sacro e amore profano si contendevano in questo primo ventennio del Cinquecento il primato nella riflessione di filosofi, letterati e artisti e l'indagine sull'amore si riverberava positivamente sulla riconsiderazione del matrimonio e della donna.

Se nel trattato di Champier prevalgono gli influssi neoplatonici, il trattato di Agrippa è invece solidamente fondato sulla Sacra Scrittura, interpretata talvolta, secondo Calvino, con spregiudicata libertà<sup>9</sup>. Non è certamente un caso che lo scritto di Agrippa sia stato stampato soltanto nel 1529, vent'anni dopo la sua composizione. Alla prima stampa latina dell'opera seguì immediatamente la traduzione francese e una quindicina di anni dopo comparvero due diverse traduzioni italiane: la prima ad opera di Lodovico Domenichi<sup>10</sup>, la seconda ad opera di un anonimo che traduceva dalla versione francese. Di pochi anni successiva all'opera del Domenichi, che taceva il nome dell'umanista di Nettesheim, è anche la traduzione inglese di Bercher<sup>11</sup>. La posizione di Agrippa nei confronti della relazione tra i sessi, per quanto non rinunci ad accogliere una serie di *topoi* già presenti nella tradizione letteraria precedente, appare particolarmente innovativa dal punto di vista della interpretazione della Scrittura e in particolare dei passi relativi alla creazione dell'uomo e della donna.

Elevandosi a deciso fautore della superiorità delle donne sugli uomini, Agrippa fonda le sue ragioni su quattro argomentazioni: 1. il significato dei nomi; 2. il tempo della creazione; 3. il luogo della creazione; 4. la materia della creazione. Quanto al primo argomento, l'umanista afferma:

Primieramente adunque... è fatta la donna tanto piu eccellente che l'uomo, quanto ella hebbe nome piu eccellente di lui. Percioche Adam significa terra et Eva e interpretata vita: et quanto la vita e piu degna della terra, tanto la donna all'huomo ha da esser anteposta<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Cito da una delle due traduzioni italiane del trattato latino di Agrippa, il cui nome non è riportato nel frontespizio: *Della nobiltà et eccellenza delle donne, dalla lingua francese nella italiana tradotto. Con una oratione di M. Alessandro Piccolomini in lode delle medesime*, Gabriel Giolito de Ferrari, Venezia 1545, p. 4r.

<sup>8</sup> Cfr. E.V. Telle, *L'ouvre de Marguerite d'Angouleme, reine de Navarre et la querelle des femmes*, Lion et f., Toulouse 1937, pp. 43- 57.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>10</sup> Cfr. L. Domenichi, *La nobiltà delle donne*, Giolito, Venezia 1551.

<sup>11</sup> Cfr. E.V. Telle, *L'ouvre de Marguerite d'Angouleme*, cit., p. 46.

<sup>12</sup> *Della nobiltà et eccellenza delle donne*, cit., p. 4v.

Il secondo argomento che prova la superiorità delle donne sugli uomini è basato sul racconto della creazione dell'universo, dove si attesta che Dio creò dapprima la materia, poi la vita vegetale e animale, quindi la razionale e infine l'uomo e la donna. La donna venne creata però dopo l'uomo e rappresenta l'essere più perfetto voluto da Dio:

Ma nell'ultimo creò due uomini simili a se, il maschio dico prima, et ultimamente la femina, nella quale si compirono i cieli et la terra, et ogni loro ornamento: perciocche il creatore venuto alla creazione della femina in quella si riposò, come non gli restasse da creare altra cosa più onorata: et in essa tutta la sapientia et potenza del fattore si terminò et compì: et oltra di lei altra veruna creatura non si trova, ne immaginar si puote<sup>13</sup>.

Anche il luogo della creazione attesta la dignità maggiore della donna rispetto all'uomo. Infatti Adamo fu tratto dalla terra, fuori del Paradiso, e successivamente venne da Dio trasportato nel Paradiso dove fu creata Eva:

Perciocche la donna fu formata insieme con gli angeli nel paradiso, luogo parimenti mobilissimo et sommamente dilettevole, ma l'huomo fu fatto fuori del paradiso in campo salvatico, insieme con gli animali bruti, dipoi per crear la donna fu trasportato nel paradiso<sup>14</sup>.

Infine la superiorità delle donne è attestata dalla materia con cui furono create: la carne animata e non «l'inanimato vilissimo loto». A questo argomento si aggiunga che l'uomo fu fatto dalla terra che aveva prodotto anche gli animali e fu formato in virtù della natura «aiutata dall'influsso celeste», mentre la donna «fuori d'ogni influenza di cielo et apparecchio di natura et senza l'aiuto di alcuna virtù fu da Dio solo creata... integra et perfetta»<sup>15</sup>, a differenza dell'uomo che aveva perduto una costola con cui fu formata la donna:

Si che l'huomo è opera della natura et la donna artificio d'Iddio, et perciò ella quasi sempre è piu capace, et spesse volte piu ripiena dello splendore et bellezza divina, che non è l'huomo<sup>16</sup>.

Anzi, continua Agrippa, la donna è ripiena di tanta bellezza che spesso è stata oggetto d'amore da parte di spiriti inanimati e di dei.

Anche le doti morali femminili sono spesso legate alla sua bellezza e conformazione corporea. Consideriamo ad esempio l'onestà: una donna può serbarla più facilmente dell'uomo perché i suoi capelli possono diventare tanto lunghi da coprire le «parti vergognose» e perché i suoi genitali non sono elevati come quelli degli uomini, «ma stanti in dentro, et in luogo piu sicuro et secreto riposti»<sup>17</sup>.

Certo alcune delle argomentazioni di Agrippa ci fanno sorridere, ma il trattato nel suo complesso rappresenta una preziosa testimonianza del modo di concepire l'identità maschile e femminile negli ambienti intellettuali più elevati del primo Cinquecento. Una visione della donna, così perfetta da essere amata dagli dei, che si oppone decisamente al modello degli inquisitori, che guardano non alla «donna/vita», ma alla «foemina/fe minus», secondo l'etimologia dell'autore del *Malleus Maleficarum*.

Come si è detto, nei primi decenni del Cinquecento la riflessione sull'identità di genere si affianca alla riflessione sul matrimonio, la cui sacralità veniva sottolineata in connessione con una progressiva svalutazione della superiorità dei voti monastici. Prima della contestazione di Martin Lutero relativa ai voti e alla conseguente soppressione degli ordini religiosi, Erasmo e lo stesso Agrippa avevano dedicato alcuni scritti allo stato dei monaci e dei frati. Il primo aveva bollato con

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 6r.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 7r.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 7v.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 7v-8r.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 10r e v.

la sua sferzante satira alcuni dei più evidenti abusi dei religiosi, il secondo aveva considerato lo stato monastico all'interno della discussione umanistica sulla superiorità o meno della vita contemplativa rispetto a quella attiva. Abusi di antica data e recenti condizioni politico-sociali che, in connessione con l'estendersi della primogenitura nel diritto ereditario, favoriva la destinazione al convento dei cadetti e delle donne delle più importanti famiglie aristocratiche, fornivano abbondante materiale per deprecare la corruzione della chiesa e per riflettere sulla identità di quello *status vitae*, il monastico, che per tutto il periodo medievale era stato considerato l'apice della perfezione spirituale.

### *Riforma dei 'regolari' e identità di genere*

Riguardo al complesso evento della riforma dei regolari nel secolo XVI è legittimo chiedersi quali fossero le condizioni di coazione al chiostro non solo in ambito femminile, ma anche maschile, e quali differenze segnassero gli interventi del Concilio Tridentino nei confronti degli ordini religiosi dei due sessi. Ancor più occorrerà interrogarsi sugli elementi costitutivi della condizione monastica per rintracciare eventuali differenze nella costruzione dell'identità specifica di religiosi e monache<sup>18</sup>.

Dobbiamo prima di tutto prendere atto che nei secoli dell'Ancien Régime la costrizione alla professione religiosa non era prerogativa femminile<sup>19</sup>. È vero che la costituzione della dote era un esborso economico che riguardava unicamente la destinazione matrimoniale e, in misura minore, monacale delle donne, ma l'affermarsi della primogenitura nella prassi ereditaria comportò anche per gli uomini l'avvio coatto alla carriera ecclesiastica, in alternativa a quella militare. La professione religiosa era spesso estorta *per vim et metum*, come si può talvolta riscontrare dalle richieste di annullamento dei voti inoltrati presso la Sacra Penitenzieria<sup>20</sup>. Più frequentemente però i regolari insoddisfatti della loro condizione ricorrevano alla dispensa dall'obbligo di vivere in comunità, approfittando delle *licentiae extra standi*. E non occorre essere intellettuali di fama europea, come Erasmo, per ottenere tali licenze. La curia romana le concedeva senza difficoltà per motivi di studio, per malattia o per soccorrere parenti. La condizione di "sfratato" non comportava per il religioso un ritorno, presumibilmente contrastato, in famiglia, ma consentiva a chi era ordinato sacerdote un riassorbimento nelle strutture ecclesiastiche diocesane e il conferimento di un beneficio che gli forniva autonomia finanziaria. Non pochi religiosi tuttavia, specialmente in seguito alla prima diffusione delle idee luterane, abbandonarono il chiostro senza alcuna autorizzazione, incorrendo nello stato di apostasia, ritenuto in quel difficile e talvolta drammatico volgere di anni gravemente sospetto di eresia.

Tra XV e XVI secolo una condizione di devianza dalla disciplina monastica, che coinvolgeva gli ordini religiosi tanto maschili che femminili, e che era in gran parte determinata da cause economiche e sociali, cominciò ad acquisire motivazioni ideologiche e ad essere considerata dalle autorità ecclesiastiche sotto il profilo dell'eresia. A partire dagli anni Trenta del Cinquecento cessarono per i religiosi le condizioni di relativa tolleranza che consentivano agli sfratati e agli apostati un reinserimento in ambito ecclesiale e nei decenni seguenti si predisposero e misero in atto provvedimenti coercitivi e repressivi.

---

<sup>18</sup> Ho sviluppato i temi che in questo paragrafo riprenderò sommariamente in un saggio dal titolo *Gender, Religious Institutions, and Social Discipline: The Reform of the Regulars*, in J.C. Brown, R.C. Davis (a cura di), *Gender and Society in Renaissance Italy*, Longman, London and New York 1998, pp. 193-212.

<sup>19</sup> Sulle monacazioni forzate femminili cfr. E. Cattaneo, *Le monacazioni forzate fra Cinque e Seicento*, in Id., *Vita e processo di suor Virginia Maria de Leyva monaca di Monza*, Mondadori, Milano 1985, pp.145-95; P. Vismara Chiappa, "Per vim et metum". *Il caso di Paola Teresa Pietra*, Biblioteca della Società Pavese di Storia Patria, Como 1991.

<sup>20</sup> Cfr. F. Tamburini, *Santi e peccatori: confessioni e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1995.

Una recente ricerca sulla disciplina dei regolari nella diocesi bolognese nell'età tridentina consente di esemplificare tanto la frequente obbligatorietà ai voti monastici in ambito maschile, quanto una prima ricognizione numerica degli "sfratati" alla metà del Cinquecento<sup>21</sup>.

«Lèvatime de casa, poltron, gaglioffo, vate fa frate», sono le parole riportate da un testimone che provano la monacazione forzata di don Evangelista de Mucia. Secondo dei tre figli di un falegname, definito superbo e propenso a proferire e mettere in atto minacce, il giovane figlio dell'artigiano non voleva seguire il mestiere paterno. Aveva inclinazione per lo studio, era infatti "*deditus litteris*", ed era fuggito di casa tre volte per non essere costretto a seguire l'attività paterna. La professione monastica divenne per lui la strada obbligata. Nel 1551, alla morte del padre, poté chiedere la dispensa di uscire dal convento degli agostiniani di San Giacomo dove aveva preso i voti<sup>22</sup>.

Come don Vangelista, anche l'agostiniano Giulio della Volpe si disse nel 1549 monacato a forza e il servita Guglielmo Grandi ottenne nello stesso anno l'annullamento dei voti e la licenza di dimorare fuori del convento come sacerdote<sup>23</sup>. Fu nel 1557 che nella diocesi bolognese vennero presi provvedimenti restrittivi nei confronti degli "sfratati" che esercitavano cura d'anime. Ma fu soprattutto la bolla *Postquam divina bonitas* (detta anche *Contra apostatas*), emanata l'anno successivo da Paolo IV, che pose tutti gli "sfratati", anche se muniti di dispense ottenute dalla curia, al livello di apostati irregolari e li privò dei benefici ecclesiastici, vietando anche a chiunque, sotto minaccia di scomunica, di dare loro ospitalità. Tali misure erano volte ad indurre i religiosi a rientrare nei loro conventi; i renitenti dovevano essere marchiati costringendoli a portare un berretto di tela nera con due bande bianche<sup>24</sup>.

Nella diocesi bolognese, la più importante città dello stato pontificio dopo Roma, la bolla papale fu recepita dal vescovo e posta in atto anche con il sussidio del braccio secolare. Secondo un monitorio emanato il 14 agosto 1558 tutti gli apostati dovevano tornare nei loro conventi entro dodici giorni, dopodiché sarebbero incorsi nelle pene previste. Vi fu chi vide in questo provvedimento una coazione paragonabile alla precedente violenza imposta dalla famiglia ad abbracciare uno stato di vita non voluto e non accettato. Don Pietro da Bassa, che aveva ottenuto di poter lasciare l'ordine perché costretto a prendere i voti da fanciullo, ubbidisce al bando ecclesiastico per timore delle pene comminate ma fa stendere una pubblica dichiarazione della imposizione subita:

Io don Pietro Bassa sudetto, in presentia de voi testimonii et notario infrascritti, dico ... per qual se sia modo o forma, et in una o più volte che io andassi al monasterio e convento et che ivi mi vestessi et habitassi et claustrassi per qualche giorni, mesi et anni, che in ciascun delli detti casi io espressamente protesto et reproto et declaro tutto essere et che sia et che sarà sempre mai per timor, per forza, per violenza et per dubio chel sdegno di superiori non mi facci capitar male et a pegior termini et che per questo io ad alcun modo non intendo esser frate<sup>25</sup>.

Forse altri sfratati ubbidirono alla bolla del temibile papa Paolo IV (Gian Pietro Carafa) per timore della prigione o delle galere. Nella diocesi bolognese si presentarono spontaneamente 33 apostati provenienti da diversi ordini. Certamente il numero degli apostati della diocesi bolognese non appare cospicuo se paragonato alla totalità dei religiosi professi nei diversi monasteri, che superavano il migliaio, ma risulta senz'altro significativo in rapporto alla scarsa possibilità e propensione a dichiarare apertamente la condizione di coazione al voto monastico.

<sup>21</sup> Cfr. G. Dall'Olio, *La disciplina dei religiosi all'epoca del Concilio di Trento: sondaggi bolognesi*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXI, 1995, pp. 93-140.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 116-7.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 122-3.

Le ragioni economiche e sociali che spingevano i genitori a destinare i figli al convento sono ben sintetizzate in uno dei più diffusi testi della Riforma: *Il Sommario della Santa Scrittura e l'ordinario dei cristiani*, uscito in Italia alla metà degli anni '30. Composto in Olanda, il testo ebbe traduzioni nei principali volgari europei; esso denunciava dunque una situazione non tipicamente italiana, ma comune all'Europa cattolica. Rivolto soprattutto ai "negoziatori", cioè ai lavoratori, della cui attività rivalutava il significato religioso, *Il Sommario* non si presentava unicamente come trattato teologico ma come guida morale rivolta ai diversi "stati" di vita e divenne strumento in Italia di una capillare diffusione del messaggio della libertà evangelica<sup>26</sup>. L'anonimo autore del trattato esortava padri e madri a non mettere «loro figliuoli nella religione senza avviso» individuando indirettamente nella monacazione forzata la radice della diffusa mancanza di disciplina nei monasteri.

L'individuazione, sia pure schematica, dei motivi della indisciplina dei monasteri e delle diverse forme della devianza maschile e femminile non era accompagnata nel testo considerato dalla ricerca di una eventuale differenziazione dello 'statuto' di monaci e monache: comune era la finalità dell'istituto, prossima l'età in cui poteva rinvenirsi l'origine. Ma chi erano religiosi e monache e come venivano percepiti la loro identità e il loro ruolo nella prima età moderna?

Non c'è dubbio che nel secolo XVI la condizione di religioso o monaca è definibile innanzitutto in relazione al matrimonio; tuttavia mentre i religiosi si definiscono per l'assenza dei vincoli coniugali, cioè per lo stato celibatario, le monache si qualificano in ragione di una condizione sponsale particolare: il matrimonio contratto con Cristo. Nella letteratura cristiana antica la figura della *sponsa Christi* si attribuiva solitamente alla chiesa, ma a partire dal secolo XIII essa venne sempre più applicata alla monaca professa. Nonostante nel pensiero della chiesa la mistica sponsale assurga a metafora della vita cristiana e come tale accomuni maschi e femmine, nella liturgia, nell'agiografia, nella letteratura religiosa e nell'iconografia il concetto e l'immagine di *sponsa Christi* riferita alle monache assumono un rilievo tale da potersi considerare una specificità di genere. La monaca è per antonomasia la sposa di Cristo. Il religioso non riceve particolare significazione dalla mistica sponsale e il suo stato è definito piuttosto dalla condizione di separatezza dal mondo e dalla dottrina spirituale della *militia Christi*. Un rapidissimo richiamo alla terminologia e ai riti della professione monastica può servire da base per ulteriori approfondimenti.

Il termine greco *monachos* e latino *monachus*, entrati nell'uso universale della Chiesa con la *Vita di Antonio* scritta da Atanasio e tradotta in latino da Gerolamo, significano sostanzialmente "solitario". Etimologicamente il termine indica isolamento esteriore e semplicità del cuore, ma con la *Vita di Antonio* il primo significato prevale. La parola monaco serve dapprima a designare coloro che si separano dal mondo per motivi religiosi, senza distinzione tra eremiti, anacoreti e cenobiti, ma in seguito alla diffusione del cenobitismo in Occidente essa finisce con l'indicare esclusivamente coloro che vivono in comunità osservando la regola benedettina<sup>27</sup>.

Più estensivo è il termine *religiosus*, che indica fin dai primi secoli dell'era cristiana quelle categorie di persone che fanno professione di un'osservanza particolarmente esigente, come una vita di celibato, penitenza e povertà, pur non sottoponendosi a una specifica ubbidienza. Ma già le diverse Regole monastiche fanno grande uso dell'aggettivo *religiosus* per indicare una qualità spirituale caratteristica delle persone e delle cose monastiche, al punto da dare alla parola un significato quasi tecnico. Infine Tommaso d'Aquino, sulla base della progressiva identificazione del termine con la vita consacrata a Dio secondo l'osservanza di una regola, codifica il significato di *religiosus* con l'espressione: «si dà per antonomasia il nome di religiosi a coloro che si consacrano

<sup>26</sup> Cfr. *Il sommario della Santa Scrittura e l'ordinario dei cristiani*, con una introduzione di J. Trapman, C. Bianco ed., Torino 1988. Sul testo si veda anche S. Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia: il sommario della Sacra Scrittura. Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1997.

<sup>27</sup> Cfr. J. Gribomont, "Monaco", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, diretto da G. Pelliccia e G. Rocca (=DIP), vol. VI, Edizioni San Paolo, Roma 1973, colonne 45-6.

interamente al servizio di Dio, offrendosi a Dio come in olocausto» (*Summa Theologica* II/II, q.186, art.1). Dall'età medievale il termine *religiosus* si espande notevolmente e si lega a istituzioni stabili e controllabili quali sono gli Ordini e ingloba le differenti forme di vita consacrata (monaci, ordini militari, mendicanti) divenendo sinonimo di *regularis*<sup>28</sup>.

*Monachus* e *religiosus* indicano uno stato di vita comune a uomini e donne, contrassegnato dalla separatezza del mondo e dall'ubbidienza a una regola. È possibile però individuare una diversità di genere nello stato monastico a partire dall'esame della consacrazione religiosa e dei diversi cerimoniali della professione che si generalizzano e acquistano carattere giuridico a partire dal VII-VIII secolo. Per le vergini esiste un'antichissima forma di consacrazione, che non riguarda solo le monache ma si estende a donne devote anche vedove che desiderano dedicarsi a Dio. Il proposito di verginità femminile viene confermato fin dal IV secolo con una benedizione liturgica e da quel momento inizia l'esistenza certa di una cerimonia per la consacrazione della donna nella vita verginale che negli elementi rituali e nelle preghiere si ispira e rinvia ad un patto nuziale<sup>29</sup>. Nessun rito liturgico antico contrassegna invece il proposito degli uomini di dedicarsi alla vita religiosa, o meglio alla *militia* e *sequela Christi*, immagine che sintetizza lo stato dei primi anacoreti. Pur essendo la decisione di rinunciare al matrimonio e di dedicarsi alla preghiera e alla penitenza comune ad uomini e donne che scelgono una particolare forma di servizio a Dio, un rito di consacrazione per gli uomini si codifica soltanto con la professione monastica. A differenza della *consecratio virginum*, la professione monastica, nelle sue diverse forme, non sottolinea in prima istanza il *propositum verginitatis*, ma piuttosto l'appartenenza a una comunità e l'ubbidienza a una regola di vita. Profondamente diverse sono tuttavia le cerimonie della professione monastica femminile e maschile. Mentre la prima conserva ancora nell'età moderna gli elementi rituali della *consecratio virginum* e rinvia quindi ad una simbologia nuziale<sup>30</sup>, la seconda richiama piuttosto i valori della *militia* e dell'obbedienza vassallatica al superiore della comunità<sup>31</sup>. Pur appartenendo ad un medesimo stato di vita, monache e monaci vengono identificati con il richiamo a due diverse metafore della vita cristiana: quella sponsale e quella militare.

Nella prima metà del Cinquecento, proprio a ridosso della pubblicazione de *Il Sommario della Santa Scrittura* e della diffusione delle idee riformate in Italia, due istituzioni religiose esprimono con chiarezza la diversa simbologia cui fa riferimento la vita monastica femminile e maschile: la Compagnia di Sant'Orsola e la Compagnia di Gesù. Sorta con l'intento di rendere partecipi della vita religiosa le donne di umile origine che per mancanza di dote non potevano aver accesso ai monasteri, la Compagnia di Sant'Orsola fondata da Angela Merici si richiama alla tradizione della chiesa primitiva ed elabora una forma di adesione all'istituto che ripristina in parte il rituale della *consecratio virginum*, da tempo caduto in disuso a favore della professione monastica. Monache e vergini orsoline si riconoscono dunque nella comune metafora della *sponsa Christi*<sup>32</sup>. Alla milizia cristiana si ispirano invece Ignazio di Loyola e i primi discepoli della Compagnia di Gesù che, abbandonato il primitivo ideale missionario, non rinunciano a presentare il loro istituto come drappello militare. Raccolti intorno allo stendardo di Cristo, essi seguono la guida di un generale e prestano giuramento di ubbidienza al pontefice<sup>33</sup>. Richiamandosi alle più antiche tradizioni della

<sup>28</sup> Cfr. J. Gribomont, J.M.R. Tillard, "Religio (Religiosus)", DIP, vol. VII, 1973, colonne 1628-36.

<sup>29</sup> Cfr. A. Boni, M. Augé, "Consacrazione delle vergini", DIP, vol. II, 1973, colonne 1613-27.

<sup>30</sup> Cfr. G. Zarrì, *Recinti. Donne clausura e matrimonio nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 2000, capp. IV e VI. Sulla professione monastica femminile cfr. anche della stessa, *La vita religiosa tra rinascimento e controriforma. Sponsa Christi: nozze mistiche e professione monastica*, in S. Matthews-Grieco (a cura di, con la collaborazione di S. Brevaglieri), *Monaca moglie serva e cortigiana. Vita e immagine delle donne tra rinascimento e controriforma*, Morgana Editrice, Firenze 2001, pp. 103-151.

<sup>31</sup> Cfr. A.H. Thomas, *La profession religieuse des Dominicains. Formule, cérémonies, histoire*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XXXIX, 1969, pp. 5-52.

<sup>32</sup> Cfr. G. Zarrì, *Recinti*, cit., pp. 417-451.

<sup>33</sup> Cfr. J.W. O'Malley, *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1993, cap. I.

chiesa, le Compagnie di Sant'Orsola e di Gesù rappresentano anche una innovazione rispetto agli istituti religiosi esistenti nel secolo XVI.

Quanto alla disciplina monastica, dopo decenni di reiterati e falliti tentativi di giungere ad una riforma dei regolari, essa venne affidata alle deliberazioni dei vescovi e cardinali riuniti al Concilio di Trento, che affrontarono il problema nell'ultima fase dell'assemblea<sup>34</sup>.

Il rifiuto dei voti monastici da parte dei riformatori indusse le autorità ecclesiastiche a riaffermarne la validità, ma anche ad assumere un atteggiamento deciso nell'estirpazione degli abusi degli ordini religiosi. I Padri conciliari ripristinarono in tutto la disciplina regolare tradizionale, spegnendo allo stesso tempo i fermenti di novità che nel primo Cinquecento erano pervenuti dalle nuove congregazioni maschili e femminili costituitesi tra il terzo e il quarto decennio del secolo. Se le orsoline e i gesuiti poterono in parte o integralmente conservare le principali prerogative del loro istituto, le angeliche e i barnabiti, che si erano costituiti sulla base di analoghi principi, dovettero adattare le proprie costituzioni alla normativa conciliare<sup>35</sup>.

Il Concilio di Trento affidò la discussione sui religiosi a un decreto di riforma e non affrontò questioni dogmatiche in materia. Il *Decretum de regularibus et monialibus*, approvato nella sessione XXV del Concilio dopo una breve discussione durata cinque giorni nel novembre 1563, impose il ripristino delle regole, l'osservanza dei voti (Cap. I) e la rinuncia alla proprietà (Cap. II) come condizioni per la disciplina monastica<sup>36</sup>. Stabilì il sedicesimo anno quale età minima per la professione e rese obbligatorio almeno un anno di probazione dopo la vestizione (Cap. XV). Proibì inoltre ai superiori dei conventi di accettare donativi o trasferimenti di beni dalle famiglie prima della professione (Cap. XVI). Queste norme erano indifferentemente rivolte a religiosi e monache, una rilevante differenza venne tuttavia sancita riguardo il mezzo indicato per favorirne l'applicazione e l'osservanza. Condizione imprescindibile per l'osservanza femminile venne infatti giudicata la clausura (Cap. V), che fu poi imposta con sommo rigore. Per i religiosi si decretava invece la stabilità nel convento e l'obbligo di richiedere dal superiore la licenza di uscita dal convento per motivi d'ufficio (Cap. IV). Questa norma, che aveva lo scopo di limitare l'apostasia e la libera sottrazione agli obblighi conventuali dei religiosi, sottintendeva di fatto una diversa valutazione del voto di castità, considerato per le donne un bene più prezioso e più bisognoso di protezione. Del resto il nesso tra pudicizia come virtù prettamente femminile e ritiratezza come mezzo per conservarla era elemento centrale della cultura del tempo e non si riferiva esclusivamente alla condizione monastica. Basti pensare che il più diffuso trattato di emblematica del periodo post-tridentino, la *Nova iconologia* di Cesare Ripa, raffigura la "Pudicitia" come una giovanetta vestita di bianco e velata, che ha come attributo una testuggine «per dimostrare che le donne pudiche devono stare assidue nelle loro case, come fa la tartaruca nella sua casa datale dalla natura»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Ancora preliminare a uno studio sui regolari, H. Jedin, *Zur Vorgeschichte der Regularienreform, Trid. Sess. XXV*, in «Romische Quartalschrift», XLIV, 1936, pp. 231-81; G. Fragnito, *Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 115-205.

<sup>35</sup> Le costituzioni delle Angeliche rinnovate dopo il Concilio di Trento sono edite in C. Cagni, *Carlo Bascapè e le costituzioni dei Barnabiti e delle Angeliche*, in «Barnabiti studi», X, 1993, pp. 137-245; una innovativa analisi del convento di San Paolo in Milano, prima fondazione delle Angeliche, considerato come rifugio e alternativa alla famiglia per vedove di agiata condizione è nel saggio di R. Baernstein, *A convent tale. A century of sisterhood in Spanish Milan*, Routledge, New York-London 2002.

<sup>36</sup> Cfr. G. Alberigo, G. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edizione bilingue, Herder Friburgi-Brisgoviae 1962, pp. 776-784.

<sup>37</sup> Cfr. *Nova iconologia del Cavalier Cesare Ripa* Perugino, Padova 1618, pp. 430-31.

*La disciplina matrimoniale*

Singolarmente il Concilio di Trento non discusse dei voti monastici e della castità in relazione al decreto sui regolari, ma ne ribadì la validità nei canoni sul sacramento del matrimonio. Fin dal primo Cinquecento alcuni teologi controversisti, come Ambrogio Catarino Politi, avevano preso posizione contro la dottrina erasmiana tendente a svalutare il celibato in favore del conferimento di una maggiore dignità al matrimonio<sup>38</sup> e nel 1562 usciva a stampa l'edizione manuziana degli opuscoli *De virginitate* di Ambrogio, Girolamo e Agostino<sup>39</sup>. Durante il Concilio, nel marzo 1563, in occasione del dibattito sul sacramento del matrimonio, Giovanni Ludena aveva tenuto una disputa sul tema del matrimonio e del celibato sacerdotale. Fingendo di dialogare con Calvino, aveva ribadito che l'obbligo del celibato non era in contrasto con il precetto matrimoniale «*quod ecclesia interdicens nuptias sacerdotibus eas honorat*». La chiesa impediva infatti di contrarre matrimonio a coloro che per altri impegni non potevano dedicarsi completamente alla moglie e alla famiglia<sup>40</sup>.

Non risultano riflessioni specifiche sulla verginità nel secolo XVI. I pochi trattati prodotti in questo settore rinviano esclusivamente a testi dell'antica tradizione. Il valore religioso di questa condizione deve dunque ancora ricercarsi nei testi biblici e patristici che assimilano questo stato di vita al rapporto sponsale tra Cristo e chiesa, Cristo e anima<sup>41</sup>. È sulla base di questo principio che l'infrazione al voto di castità per le religiose è punito come l'adulterio, come ricorda anche il celebre catechismo di Pietro Canisio citando Girolamo e Agostino:

Caeterum quae se spondit Deo et sanctum velamen accepit, iam nupsit, iam immortali nupta est viro et si iam voluerit nubere communi lege coniugii adulterium perpetrat, ancilla mortis efficitur<sup>42</sup>.

La metafora matrimoniale, con quanto importa sul piano della relazionalità e della sottomissione al maschile, sembra dunque costituire lo status unificante della donna, in qualsiasi condizione viva. Se la verginità continua ad essere considerata lo stato di maggior perfezione, il matrimonio assume carattere di esemplarità e di rilevanza comportamentale nell'attività relazionale. Per quanto vergine, la *sponsa Christi* è soggetta ad una autorità maschile: il padre, il vescovo, il padre spirituale. Il sacerdote invece, in quanto sposo della chiesa nella sua qualificazione di vescovo e parroco, è essenzialmente padre e "eonomo" della comunità. Il religioso infine, come *miles Christi*, raggiunge il massimo della sua caratterizzazione come missionario<sup>43</sup>.

L'azione dei vescovi tridentini nei confronti dei religiosi e delle religiose deve essere posta in relazione con la parallela azione volta in favore del consolidamento del matrimonio e della famiglia che i padri conciliari perseguirono. È importante infatti considerare che se il Concilio Tridentino non fu in grado di agire efficacemente sulle cause che consentivano le monacazioni forzate, cedendo così alle pressioni sociali delle famiglie dei patriziati cittadini, con la promulgazione dei decreti sul matrimonio si mantenne indipendente dalle pressioni del medesimo ceto sociale varando provvedimenti che riconoscevano la validità del matrimonio contratto senza il consenso dei

<sup>38</sup> Cfr. S. Ambrosii Catharini Politi Senen. O.P. (...) *Opusculum De Coelibatu, adversus impium Erasmus*, Siena 1581.

<sup>39</sup> Cfr. S. Ambrosius, S. Hieronymus, S. Augustinus, *De virginitate opuscula*, Roma 1562.

<sup>40</sup> Cfr. Ioannis Ludegnani *de matrimonio et sacerdotum coelibatu disputatio*, 16 martii 1563, in *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, Societas Goerresiana ed., tomus IX, pars VI, Friburgi-Brisgoviae 1924, pp. 446-458, cit. 458.

<sup>41</sup> Cfr. E.A. Matter, *The Voice of my Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 1990.

<sup>42</sup> Cfr. P. Canisio, *Summa doctrinae christianae*, Salmanticae 1570, f.70v.

<sup>43</sup> Sulla caratterizzazione missionaria degli ordini religiosi maschili della controriforma vedi R. Rusconi, *Gli ordini religiosi maschili dalla controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, cit., 1992, pp. 207-74; A. Prosperi, *Il missionario*, in R. Villari (a cura di), *L'uomo barocco*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 179-218; Id., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 549 e ss.

genitori. La riproposizione nel Cinquecento della libertà dell'individuo in rapporto alla scelta di vita, affermata dalla chiesa fin dall'età antica, veniva certamente a creare una condizione di conflittualità con la famiglia, nei cui confronti si attuarono compromessi di fatto, ma si sperimentarono anche proposte innovative<sup>44</sup>.

La riforma dell'istituto matrimoniale, sancita con il decreto *Tametsi* (1563), mutò radicalmente i modi di formazione del vincolo, dichiarando illegittimi i matrimoni clandestini e rendendo obbligatoria la cerimonia religiosa compiuta alla presenza del parroco. Grande importanza venne data alla pubblicizzazione dell'atto. Dopo aver reso nota la volontà della coppia di sposarsi apponendo all'albo parrocchiale per tre settimane il nome dei futuri coniugi, gli sposi dovevano convenire in chiesa accompagnati dai testimoni. Qui pronunciavano pubblicamente le parole di rito, si scambiavano gli anelli e il sacerdote congiungeva le mani degli sposi pronunciando la formula "*Ego coniungo vos in matrimonium in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*". Nel corso della cerimonia il parroco benediva la coppia, ma soprattutto la sposa a cui augurava salute e fecondità.

Questo modo di contrarre e solennizzare i matrimoni, che doveva sostituire i precedenti riti locali celebrati per lo più in famiglia e in casa, con scarsa attenzione data alla pubblicizzazione e al carattere religioso della cerimonia, avviava di fatto una mentalità diversa nei confronti della coppia e della sessualità. Non potendosi più contrarre i matrimoni clandestini, quelli cioè basati sul consenso privato degli sposi, e compiuti senza testimoni o senza il consenso paterno per i minori, tutti coloro che convivevano secondo le antiche usanze vennero considerati concubini e costretti a sposarsi in chiesa. Il nuovo modo di sposarsi ebbe due conseguenze principali: innanzitutto rese più visibile il carattere sacramentale del matrimonio e in secondo luogo avviò quel sistema di "anagrafe" pubblica che doveva venire incontro ad una esigenza fondamentale dell'età moderna, il problema dell'identità personale.

Riforma dei monasteri e riforma del matrimonio influirono dunque nell'evoluzione della condizione femminile, nello stesso momento in cui la necessità di istruzione religiosa generalizzata posta con forza dalla diffusione di idee ritenute eterodosse, fece emergere l'esigenza di insegnare il catechismo agli adulti e ai fanciulli, agli uomini e alle donne. Si aprì così uno spazio di impegno per le donne, che rivestiva contemporaneamente carattere religioso e sociale.

### *Il 'terzo stato'*

Per offrire il tipo di servizio attivo sopra ricordato, quello dell'istruzione anche femminile, la chiesa approvò il "quarto stato" delle «vergini in casa». Il termine qui citato è coniato dal dotto vescovo di Verona Agostino Valier che nell'ultimo quarto del Cinquecento compose quattro trattati dedicati ai diversi stati di vita delle donne: il verginale, il vedovile, il maritale e quello delle «vergini in casa». Contemporaneamente altri prelati dell'area emiliano-romagnola, dove questo nuova condizione femminile si diffuse maggiormente, denominarono «terzo stato» quello delle vergini in casa, considerandolo come una terza possibilità di vita rispetto a quella monastica e a quella matrimoniale: ottenne così legittimazione il celibato femminile, prima non tollerato né dalla chiesa né dalla società. Dopo il Tridentino, le nuove esigenze della chiesa e della società moderna incisero dunque nella vita delle donne allargando i loro spazi di libertà e abilitandole all'attività esterna alla famiglia, a condizione tuttavia che continuassero ad essere protette da una istituzione tradizionale e consolidata: la famiglia, il monastero, la confraternita religiosa. Questo nuovo *status* femminile diede luogo in Italia fin dal secolo XVII alla costituzione di confraternite laicali di donne che si dedicavano alla catechesi e all'insegnamento sotto la direzione dei vescovi locali, prototipo delle successive congregazioni religiose a voti semplici. Esse seguivano una regola, spesso vivendo

<sup>44</sup> Per un approfondimento di queste problematiche cfr. G. Zarrì, *Il matrimonio tridentino*, in P. Prodi, W. Reinhard (a cura di), *Il concilio di Trento e il moderno*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 437-83; ora in *Recinti*, cit., pp. 203-250.

in comune ed indossando un abito uniforme, ma non pronunciavano i voti, salvo quello privato di castità.

Nessun mutamento profondo avvenne nella condizione di vita femminile fino alla rivoluzione francese, che facendo proprie le precedenti critiche illuministiche nei confronti dei monasteri inutili (come quelli claustrali) e rispondendo alle mire giurisdizionalistiche degli stati italiani ed europei, soppresse i monasteri di clausura, confiscandone beni ed opere d'arte. Restarono gli istituti femminili destinati all'educazione e all'assistenza delle donne. È in un mutato panorama politico e culturale che nel corso dell'Ottocento quel "terzo stato" femminile si impose come espressione maggioritaria dell'impegno religioso delle donne. Nel periodo della Restaurazione nacquero in ogni diocesi, a cominciare dalla Padania imprenditoriale e maggiormente acculturata, le prime Congregazioni femminili a voti semplici che, pur rinunciando alla laicità e richiedendo lo status di religiose, operarono prevalentemente all'esterno della comunità, in opere di carattere sociale. In primo luogo aprirono collegi e conservatori per l'istruzione delle ragazze del ceto nobile e cittadino, si dedicarono poi anche alla cura di orfane e ammalati. A fine Ottocento le Congregazioni femminili si affacciarono poi nei borghi di campagna, ove giovani prive di cultura come la bolognese Clelia Barbieri si dedicarono con entusiasmo alle necessità della chiesa e dei fedeli; tali congregazioni rappresentarono dunque un modello di vita attiva proponibile anche ai ceti operai e contadini. Sempre in questo periodo alcune donne di grande sensibilità come Francesca Cabrini compresero che dovevano seguire i grandi flussi migratori degli italiani che si trasferivano nelle Americhe per lavorare e fondarono le Missioni italiane ed i primi ospedali in terre destinate a divenire metropoli come Chicago.