

Introduzione

di *Cecilia Cristellon*

Questa sezione monografica ha come oggetto i matrimoni trasgressivi, tanto agli occhi delle autorità costituite quanto, spesso, della coppia stessa e del suo contesto sociale, dove i contraenti sono percepiti come appartenenti a mondi separati e, a seconda del punto di vista, più o meno assimilabili. Si tratta di legami interreligiosi o interconfessionali (cfr. il contributo di Ermanno Orlando), di unioni tra nuovi e vecchi cristiani (Manuel F. Fernández Chaves e Rafael M. Pérez García), di bigamia autorizzata (Michael Sikora), di matrimoni fra donne (Fernanda Alfieri). Ciò che accomuna i casi qui analizzati – che hanno come sfondo la Venezia di fine medioevo, la Spagna del Cinquecento, la Germania da poco riformata, l'Italia e l'Austria settecentesche, – è l'aver prodotto discorsi, dottrina, teologia e norme, con le quali le autorità secolari e religiose, cattoliche e protestanti, hanno cercato di far fronte a una realtà magmatica impossibile da affrontare in maniera prettamente dogmatica. In questo contesto si inseriscono per contrasto i casi – tanto più interessanti quanto rari – dei matrimoni tra donne, per i quali non si era sviluppata una dottrina che potesse sanarli o tollerarli, ma nei quali, invece, le contraenti adottavano comportamenti, discorsi e rituali propri del modello nuziale codificato: l'assunzione della veste maschile da parte di una delle due e la celebrazione dell'unione secondo i canoni fissati a Trento.

I vincoli qui analizzati sono assunti come chiave di indagine della costruzione e del superamento di confini¹ – religiosi, confessionali, morali, sociali, di genere – intesi come uno spazio di comunicazione nel quale le autorità religiose e secolari manifestavano e negoziavano il loro potere e i diversi attori esprimevano interessi e conflitti ricorrendo a molteplici strategie e risorse, dando luogo a processi di inclusione ed esclusione, integrazione e marginalizzazione. I confini acquistano chiarezza nella dialettica del loro superamento, che illumina significati, valori e norme nel momento stesso in cui questi vengono sottoposti a verifica e negoziazione².

La zona grigia del sanabile, che sfuma i tratti distintivi di lecito e illecito, può essere molto ampia, come attesta il saggio di Ermanno

Orlando, che sonda, attraverso i processi per stupro celebrati a Venezia dall'Avogaria di Comun, il margine concesso alla riparazione nei casi di seduzione – crimine penalmente perseguito, ma motore di percorsi nuziali sia grazie alla mediazione delle famiglie coinvolte, sia per sentenza ecclesiastica³, sia per imposizione delle autorità secolari, che si spingevano fino a fungere da ministri del rito. Nella varia casistica risarcitoria, il matrimonio era, infatti, soluzione privilegiata non solo dalle donne sedotte e dalle loro famiglie il cui onore dipendeva dalla percezione di quello delle prime, ma anche dalle autorità secolari mosse da interessi di ordine pubblico. Qualora l'unione non presentasse incongruenze di *status* e di censo, l'Avogaria non esitava ad imporre nozze riparatrici anche in caso di unioni miste con scismatici, proibite invece dalla chiesa, che pure le riteneva valide una volta contratte. Rimaneva, però, invalicabile, per le autorità, il limite segnato dal battesimo, capace di includere (scismatici ed "eretici") e di escludere (i non battezzati), lasciando completamente interdetti i matrimoni con gli "infedeli", fossero essi ebrei o musulmani. E per quanto la contiguità desse luogo, a Venezia come altrove, a una gamma di relazioni con non battezzati che potevano essere di violenza e di sopruso come d'inclinazione e d'interesse, le autorità non concedevano spazio alla ricomposizione, neppure quando le famiglie caldeggiavano l'unione: il matrimonio era interdetto, la pena comminata esemplare. Solo la conversione consentiva, grazie al battesimo, l'accesso al matrimonio e dunque anche allo spazio del risarcimento, della ricomposizione, della remissione della pena. I costi umani erano altissimi, poiché comportavano la rinuncia a tradizioni e legami fondanti, tanto da rendere talora più congruo, agli occhi degli ebrei convertiti, il matrimonio con ex correligionari, piuttosto che quello con vecchi cristiani, dando agio all'intervento repressivo dell'inquisizione.

Se la somministrazione del battesimo schiudeva a ebrei e musulmani lo spazio giuridico del matrimonio con i "vecchi cristiani", una serie di pratiche e tradizioni continuava a connotare e a unire i *conversi*. In sintonia con una politica intesa ad estinguere la cultura moresca di radice arabo-islamica, nel periodo che segue le conversioni forzate (1502), le autorità spagnole – secolari prima, religiose poi – cercarono di controllare la ritualità nuziale moresca, imponendo ai convertiti il matrimonio canonico, i cui tratti, peraltro, prima di Trento, non erano sempre definiti e definibili: fatto che spiega, probabilmente, l'iniziale tolleranza dei parroci verso pratiche eterodosse – fino alla bigamia. Per quanto il matrimonio con i vecchi cristiani fosse, nella Spagna moresca, veicolo di promozione sociale, esso era assai poco praticato dagli appartenenti a una comunità che attraverso l'endogamia manifestava una straordinaria coesione. E proprio

attraverso i matrimoni misti – intesi non nel loro significato giuridico, ma come unioni fra esponenti dei nuovi e dei vecchi cristiani⁴ – le autorità cercarono di intaccare la compattezza del gruppo, secondo una prassi che attesta l’iniziale prevalere della speranza di assimilazione del “diverso” sul timore – pur sempre presente – della seduzione che questi è in grado di esercitare⁵. Ma neppure il matrimonio misto affrancò i moreschi dallo stigma della pericolosità risparmiando loro l’espulsione. Solo le donne unite nel vincolo nuziale a vecchi cristiani poterono evitarla: un effetto di quella cultura della *fragilitas sexus* che considerava la donna propensa ad adeguarsi al marito piuttosto che a “convertirlo”⁶.

La costruzione, il superamento, lo spostamento dei confini sono il prodotto di rapporti di forza.

Il matrimonio bigamo di Filippo d’Assia, analizzato da Michael Sikora, fu reso possibile dalla concomitanza di un insieme di fattori: l’indebolita posizione sociale della moglie, ormai orfana del potente padre, la determinazione della concubina – e, in particolare, della madre di lei, intransigente nel richiedere per la figlia un’unione che fosse conforme ai dettami della legge riformata – ma soprattutto, il cruciale ruolo politico svolto da Filippo nella Germania della Riforma.

In un’epoca in cui la bigamia era immediatamente associata, nella coscienza collettiva, agli anabattisti recentemente massacrati a Münster – visti come una pericolosa setta sovvertitrice dell’ordine pubblico e fiera di violenza – e in un territorio in cui il matrimonio plurimo era stato da poco definito crimine peggiore dell’adulterio da punire severamente, il peso politico di Filippo indusse Lutero, Melantone e Butzer – consapevoli che un loro rifiuto avrebbero indotto il langravio a rivolgersi all’imperatore – a piegarsi alla volontà del principe accordandogli il permesso di contrarre una seconda unione nuziale, vivente (e benediciente) la prima moglie. E per quanto la concessione si profilasse come un atto di cura pastorale vincolato da segretezza, dispensa individuale da una legge generale che manteneva tutta la sua validità, l’impossibilità di scindere la figura privata di Filippo da quella pubblica del principe territoriale, responsabile della morale e della salvezza dei suoi sudditi e rappresentante dell’intera fazione dei protestanti, rese il caso un *politicum*. La vicenda permette di testare l’apertura del processo di riforma verso la ristrutturazione normativa in materia nuziale, con particolare riguardo alle esigenze dell’aristocrazia principesca, cui mal si adattava la nuova ideologia del matrimonio, propugnata dalla Riforma e conforme agli interessi delle gilde cittadine. Il matrimonio bigamo del langravio D’Assia non segna l’introduzione di una nuova prassi di relazioni, ma rappresenta piuttosto il tentativo di armonizzarla con le norme religiose. La determinazione di Filippo nell’ottenere

il permesso di contrarre un matrimonio che assumeva i tratti dell'unione morganatica, per quanto fosse a tutti gli effetti bigamo, attesta l'altissimo valore simbolico assegnato al vincolo nuziale nell'ambito dell'aristocrazia tedesca e rivela l'importanza che essa attribuiva alla ricerca di soluzioni moralmente e legalmente legittimate nell'ambito delle quali potessero inserirsi le proprie pratiche relazionali.

Mentre la volontà del langravio d'Assia di contrarre un'unione bigama aveva indotto i principali teologi della Riforma ad adeguare la norma alla prassi piegando la legge al potere, il desiderio di unirsi in matrimonio con la vedova Anna Maria Zachin spinse invece Giovanni Maria Wincklerin da Dresda – nato Giovanna – ad una completa adesione esteriore alle norme costituite. La conversione dal luteranesimo al cattolicesimo – passo necessario perché fosse celebrato matrimonio secondo i canoni fissati a Trento senza che si rendesse indispensabile una richiesta di dispensa solo raramente concessa – non costituisce il passaggio decisivo nella storia del matrimonio analizzato da Fernanda Alfieri, rappresentato invece dall'assunzione, da parte di Giovanna, di abiti e identità maschili che le avevano reso accessibili mestieri riservati agli uomini, consentito di contrarre matrimonio con una donna e financo reso più agevole il percorso verso la comparizione spontanea al Sant'Ufficio romano. È interessante notare come le unioni fra donne, accomunate a quelle fra uomini nell'esclusione dall'ambito della nuzialità legittima o della casistica risarcitoria, non avevano trovato una configurazione autonoma nel tribunale inquisitorio cui le stesse protagoniste si erano rivolte, diversamente da quanto accadeva per l'omosessualità maschile, tanto che il Sant'Ufficio rubricò il caso presentato da Alfieri sotto la fattispecie dell'abuso di sacramento. L'assenza di una specifica condanna di questo peccato/reato riflette una "difficoltà normativa" condizionata da un paradigma interpretativo del tutto maschile che si traduce in una straordinaria mitezza verso i rarissimi casi criminalizzati di omosessualità femminile.

Note

1. Stimolanti le considerazioni di Dagmar Freist, per quanto limitate ai matrimoni misti nella Germania settecentesca, nel suo *Crossing Religious Borders: The Experience of Religious Difference and its Impact on Mixed marriages in Eighteenth-Century Germany*, in C. Scott Dixon, D. Freist, M. Greengrass, *Living with Religious Diversity in Early Modern Europe*, Ashgate, Farnham-Burlington 2009, pp. 203-23.

2. B. Lüthi, M. Rürup: *Grenzgänge. Editorial*, in "WerkstattGeschichte", 53, 2009; C. Roll, F. Pohle, M. Myrczek (hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2010. Per quanto riguarda la bibliografia più recente relativa al tema del confine è utile consultare G. Metzler, M. Wildt (hrsg.), *Über Grenzen. 48. Deutscher Historikertag in Berlin 2010*, Göttingen 2012: I

INTRODUZIONE

diversi *panels* e le relazioni del simposio, brevemente riassunte nel volume, sono state in varie sedi e forme pubblicate.

3. Quando si riusciva a provare che essa era seguita ad una promessa di matrimonio.

4. Un primo tentativo di analisi dei matrimoni misti in Europa in C. Cristellon (ed.), *Mixed Marriages in Europe: The Politics and Practices of Religious Plurality between the Fourteenth and Nineteenth Centuries*, Ashgate (St Andrews Studies in Reformation History), in corso di pubblicazione.

5. Una tensione che caratterizza costantemente anche il dibattito più generale relativo alle unioni di mista religione, permesse solo in considerazione di equilibri molto fragili determinati dal contesto politico, sociale e religioso, dal genere e dall'età. Cfr. la bibliografia citata alla nota seguente.

6. C. Cristellon, *Missionaria o in pericolo di apostasia? Donne cattoliche e matrimoni misti nei dibattiti del Sant'Ufficio*, in G. Ciappelli, S. Luzzi, M. Rospoche (a cura di), *Famiglia e religione in Europa in età moderna. Saggi in onore di Silvana Seidel Menchi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 175-86.