

GIULIANA ALBINI

*Pauperismo e solidarietà femminile nell'Italia settentrionale (secoli XIII-XIV)*

*1. La crisi del Trecento e il mondo delle donne*

Nelle recenti riletture critiche dei processi socio-economici della cosiddetta “crisi del Trecento”,<sup>1</sup> poco spazio è stato riservato alla valutazione di quanto essa abbia inciso sul mondo femminile. Condizioni economiche,<sup>2</sup> giuridiche,<sup>3</sup> partecipazione al mondo del lavoro<sup>4</sup>

1 Monique Bourin, *Un projet d'enquête: «la crise de 1300» dans les pays de la Méditerranée occidentale*, «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre», 2008, hors-série, n. 2, <<http://journals.openedition.org/cem/8792>> (ultimo accesso gennaio 2018); François Menant, *Fine della crescita o inizio della crisi?*, in *La crescita economica dell'Occidente medievale. Un tema storico non ancora esaurito*, Centro italiano di studi di storia e d'arte, Atti del Convegno internazionale di studi, Pistoia, 14-17 maggio 2015, Roma, Viella, 2017, pp. 409-421.

2 David Herlihy, *Women's work in the towns of traditional Europe*, in Simonetta Cavaciocchi (a cura di), *La donna nell'economia, secc. XIII-XVIII*, Istituto internazionale di storia economica F. Datini, Atti della Ventunesima Settimana di Studi, 10-15 aprile 1989, Firenze, Le Monnier, 1990, pp. 103-130; Isabelle Chabot, *La reconnaissance du travail des femmes dans la Florence du bas Moyen Age: contesxe idéologique et réalité*, *ibidem*, pp. 563-576. Roberto Greci, *Donne e corporazioni: la fluidità di un rapporto*, in Angela Groppi (a cura di), *Il lavoro delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 71-91; Maria Giuseppina Muzzarelli, Paola Galetti, Bruno Andreolli (a cura di), *Donne e lavoro nell'Italia medievale*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991; Maria Paola Zanoboni, *Donne al lavoro nell'Italia e nell'Europa medievale (secoli XIII-XV)*, Milano, Jouvence, 2016.

3 Maria Teresa Guerra Medici, “City Air”. *Women in the medieval city*, in Giovanna Casagrande (a cura di), *Donne tra Medioevo ed Età Moderna in Italia. Ricerche*, Perugia, Morlacchi, 2004, pp. 23-52.

4 Denise Bezzina, *Artigiani a Genova nei secoli XII-XIII*, Firenze, Firenze University Press, 2015 (in particolare il cap. 5); Rossella Rinaldi, *Figure femminili nel siste-*

e del credito,<sup>5</sup> regime patrimoniale<sup>6</sup> (in particolare doti e testamenti),<sup>7</sup> religiosità,<sup>8</sup> assistenza:<sup>9</sup> da tutti questi angoli di osservazione si possono leggere profonde difficoltà che attraversano il mondo femminile tra XIV e XV secolo,<sup>10</sup> soprattutto se confrontate con la presenza attiva delle donne nelle realtà sociali nei secoli XII e XIII.<sup>11</sup> La crisi non pare risparmiare quindi le donne,<sup>12</sup> anche se è ancora necessario studiarne più da vicino le dinamiche, mettendo in relazione tra loro fenomeni demografici, economici e sociali, religiosi, culturali.

In tale prospettiva, un contributo può essere fornito dall'osservazione delle azioni di tutela e di assistenza tramite le quali si dava

*ma produttivo bolognese (secoli XIII-XIV)*, in Giovanna Petti Balbi, Paola Guglielmotti (a cura di), *Dare credito alle donne. Presenze femminili nell'economia tra medioevo ed età moderna*, Convegno internazionale di Studi, Asti, 8-9 ottobre 2010, Asti, Centro studi Renato Bordone sui Lombardi, sul credito e sulla banca, 2012, pp. 101-120.

5 Giovanna Petti Balbi, *Forme di credito femminile: osservazioni introduttive*, in Petti Balbi, Guglielmotti (a cura di), *Dare credito alle donne*, pp. 9-24; Laura Bertoni, *Investire per la famiglia, investire per sé. La partecipazione delle donne ai circuiti creditizi a Pavia nella seconda metà del XIII secolo*, *ibidem*, pp. 51-74.

6 Isabelle Chabot, *Risorse e diritti patrimoniali*, in Groppi (a cura di), *Il lavoro delle donne*, pp. 47-70; Gabriella Piccinni, *Conti correnti di donne presso l'ospedale senese di Santa Maria della Scala. Interessi, patti, movimenti di denaro (1347-1377)*, in Petti Balbi, Guglielmotti (a cura di), *Dare credito alle donne*, pp. 121-148.

7 Maria Clara Rossi (a cura di), *Margini di libertà: testamenti femminili nel Medioevo*, Atti del convegno internazionale, Verona, 23-25 ottobre 2008, Verona, Cierre edizioni, 2010; Serena Giuliodori, *De rebus uxoriibus. Dote e successione negli statuti bolognesi (1250-1450)*, «Archivio Storico Italiano», 163, 2005, n. 4, pp. 651-684; Linda Guzzetti, *Le donne a Venezia nel secolo XIV: uno studio sulla loro presenza nella società e nella famiglia*, «Studi veneziani», n.s., 35, 1998, pp. 15-88; Franca Leverotti, *Uomini e donne di fronte all'eredità: il caso italiano*, in *Familia y sociedad en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2007, pp. 39-52.

8 Maria Clara Rossi, *La vita buona: scelte religiose di impegno nella società*, in *La ricerca del benessere individuale e sociale. Ingredienti materiali e immateriali (città italiane, XII-XV secolo)*, Pistoia 15-18 maggio 2009, Centro italiano di studi di storia e d'arte di Pistoia, Pistoia-Roma, Viella, 2011, pp. 231-258; Roberto Rusconi, *Problemi e storia religiosa delle donne in Italia alla fine del Medioevo (secoli XIII-XIV)*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», 24, 1995, n. 48, pp. 53-75.

9 Anna Esposito, *Donne e confraternite*, in Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 53-78; Maria Teresa Brolis, *Il valore di una presenza. Le donne nelle confraternite medievali di Bergamo*, in Casagrande (a cura di), *Le donne tra Medioevo ed Età moderna*, pp. 73-100; Silvia Carraro, *Spazi monastici, spazi di donne*, «Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Âge», 124, 2012, n. 1, <<http://journals.openedition.org/mefrm/286>> (ultimo accesso gennaio 2018).

10 Silvana Seidel Menchi, Anne Jacobson Schutte, Thomas Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1999.

11 Gabriella Piccinni, *Le donne nella vita economica, sociale e politica nell'Italia medievale*, in Groppi (a cura di), *Il lavoro delle donne*, p. 19.

12 Piccinni, *Le donne nella vita economica*, p. 17.

aiuto ad un universo in difficoltà, puntando l'attenzione sulla solidarietà interne al mondo femminile.

## 2. *Il contesto economico, sociale, demografico*

Le trasformazioni economiche dei secoli XIII-XV ebbero un impatto notevole sugli spazi occupati dalle donne nel mondo produttivo. Nelle città del Duecento,<sup>13</sup> a Genova, a Venezia,<sup>14</sup> a Pavia, a Bologna,<sup>15</sup> pur nelle diversità e specificità locali,<sup>16</sup> la presenza femminile nelle attività economiche era assai vivace. Le donne non si limitavano ai ruoli di figlia, moglie, madre. Esse paiono, al contrario, partecipi di un'economia urbana aperta, nella quale trovavano spazi in attività anche di un certo certo rilievo. Esse erano però escluse da ogni attività politica e amministrativa;<sup>17</sup> limiti notevoli erano imposti altresì nelle istituzioni ecclesiastiche dal diritto canonico.<sup>18</sup> Anche la loro piena e autonoma partecipazione al mondo del lavoro era soggetta a una serie di limitazioni: e ciò nonostante, soprattutto nei ceti medio-alti, esse svolgevano ruoli importanti sia nella gestione degli affari, sia nelle reti di relazioni e di potere.<sup>19</sup> Anche la possibilità di essere inserite a pieno titolo nelle corporazioni era spesso negata. Infatti, se vi erano casi, come a Piacenza, dove vi era un'apertura nei confronti del mondo femminile,<sup>20</sup> prevalevano situazioni che andavano nella direzione opposta: le corporazioni accoglievano le donne in modo discontinuo e spesso sottoposto a garanzie da parte di uomini e non prevedevano per loro il diritto a posizioni di governo.<sup>21</sup> Una lettura di lungo periodo, poi, pare rafforzare l'idea di una progressiva riduzione degli spazi per le donne nella vita lavorativa e

13 Maria Giuseppina Muzzarelli, *Un'introduzione dalla storiografia*, in Muzzarelli, Geletti, Andreolli (a cura di), *Donne e lavoro*, pp. 13-28.

14 Bezzina, *Artigiani a Genova*, p. 67 ss.; Guzzetti, *Le donne a Venezia*, pp. 15-88.

15 Bertoni, *Investire per la famiglia*, pp. 51-74; Rinaldi, *Figure femminili*, pp. 101-120.

16 Herlihy, *Women's works*, pp. 103-130.

17 Thomas Kuehn, *Figlie, madri, mogli e vedove. Donne come persone giuridiche*, *ibidem*, p. 435.

18 Julius Kirshner, *Donne maritate altrove. Genere e cittadinanza in Italia*, in Seidel Menchi, Jacobson Schutte, Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita*, p. 378.

19 Letizia Arcangeli, Susanna Peyronnel (a cura di), *Donne di potere nel Rinascimento*, Roma, Viella, 2008.

20 Anna Zaninoni, "Foemina, domina, massara". *Appunti sulla condizione socio-giuridica della donna a Piacenza tra XII e XIII secolo*, «Nuova Rivista Storica», 73, 1989, pp. 181-190.

21 Muzzarelli, *Un'introduzione dalla storiografia*, p. 21; Greci, *Donne e corporazioni*, pp. 73-82.

nelle professioni, così come nelle corporazioni. Nello stesso tempo, viene proposto con molta enfasi un modello di vita femminile che ne esalta la funzione entro le mura domestiche (si pensi alla predicazione di Bernardino da Siena).<sup>22</sup>

In tale contesto, le donne potevano godere di limitate reti di protezione di fronte ad improvvise difficoltà; il rischio, esteso a tutti i ceti, di un declassamento sociale, era particolarmente forte per l'universo femminile.<sup>23</sup> In apparenza, una tutela speciale, sia normativa, sia assistenziale, avrebbe dovuto aiutare in nome della carità cristiana (e in parte lo faceva) proprio i soggetti più deboli, come le vedove e le orfane. Di fatto, come si vedrà, il sistema non poteva certo considerarsi così efficiente da garantire le donne, soprattutto nel momento in cui esse erano in larga parte escluse da altre occasioni di mutuo soccorso, quali appunto l'appartenenza alle corporazioni.

La rete primaria di protezione pare essere data dalla famiglia: ma anch'essa era oggetto di profonde trasformazioni, tra XIII e XV secolo, in rapporto con l'evoluzione demografica delle città italiane prima della crisi, durante la crisi, dopo la crisi. La struttura familiare ci è nota quasi esclusivamente, per questi secoli, attraverso le fonti fiscali, dalle quali non sempre emerge chiaramente la presenza femminile, in quanto il ruolo di capofamiglia (e quindi l'iscrizione all'estimo) era di norma prerogativa degli uomini. Le donne comparivano solo in assenza di maschi adulti nel nucleo familiare, ossia nel caso di vedove, con figli minori, o di nubili, che in genere non rappresentavano più del 10% dei soggetti fiscali.<sup>24</sup> Nonostante tali limiti, è possibile affermare che si verificarono trasformazioni nel modello di famiglia, tenendo conto dei diversi elementi che lo definiscono:<sup>25</sup> l'età al matrimonio, l'incidenza del celibato e del nubilito, le norme e le prassi successorie, l'emancipazione, la natalità, la scelta da parte della nuova coppia di vivere in famiglia o di risiedere

22 Roberto Rusconi, *San Bernardino da Siena, la donna e la "roba"*, in Atti del convegno storico bernardiniano, L'Aquila 7-9 maggio 1980, S. Atto di Teramo, Edigrafital, 1982, pp. 123-165.

23 Giuliana Albini, *Declassamento sociale e povertà vergognosa. Uno sguardo sulla società viscontea*, in Andrea Gamberini (a cura di), *La mobilità sociale nel Medioevo italiano. La Lombardia del Tre-Quattrocento*, Roma, Viella, 2016, pp. 71-98; Franco Franceschi, "... saremo tutti ricchi". *Lavoro, mobilità sociale e conflitti nelle città dell'Italia medievale*, Pisa, Pacini, 2012.

24 Claudio Regni, *Le donne dell'appasus eugubino del 1301: qualche considerazione*, in Casagrande (a cura di), *Donne tra Medioevo ed Età moderna*, pp. 53-72. Interessante l'alto numero di fuochi femminili (circa il 9,3%), maggiore di quella di Firenze nel 1285 (5,3%) e nel 1352 (8%).

25 Leverotti, *Uomini e donne*, pp. 39-52.

separatamente. Sino a quando la pressione demografica è stata forte, ossia tra Duecento e inizio Trecento, l'età al matrimonio era sufficientemente elevata, e favoriva la presenza di un numero elevato di donne nubili.<sup>26</sup> Dopo la grande crisi di metà Trecento, al contrario, si ridusse l'età al matrimonio e quindi poche erano le donne nubili,<sup>27</sup> così che la vita matrimoniale era, di fatto, la norma. Nonostante ciò, vi era la presenza di forme diverse di celibato dipendenti da scelte volontarie (di tipo religioso) o causate da condizioni di povertà, che generavano la mancanza di dote e quindi prolungavano, sino a renderla definitiva, la condizione di nubilitato.

Quale impatto ebbero i mutamenti demografici sulle condizioni di vita delle donne? Possiamo ipotizzare che nel Duecento fosse prevalente il bisogno di aiuto delle nubili e nel Trecento delle vedove in giovane età? Il riproporsi di epidemie, carestie, guerre, ancora nei primi decenni del XV secolo, rende la popolazione «instabile e alla ricerca di nuovi equilibri».<sup>28</sup> Le crisi generavano, oltre alla forte diminuzione della popolazione, cambiamenti, temporanei o di lungo periodo, nei tassi di mascolinità e nella piramide d'età, tali da condizionare gli equilibri demografici tra maschi e femmine, abbassando, tra l'altro, l'età delle donne al matrimonio.

Nella generale insicurezza, ciò incise fortemente anche sulle reti di protezione costituite da legami parentali stabili. Venne messo in crisi l'iter "naturale" della vita delle donne, scandito da ruoli precisi (figlia, moglie, madre). Gli eventi straordinari (in particolare le epidemie) spesso impedirono ai genitori di programmare l'esistenza di una figlia, attraverso lo strumento più abituale, ossia il matrimonio, che, in particolare nei ceti medio-alti, poteva garantirle (tramite una dote congrua) di avviarsi verso un avvenire sereno.<sup>29</sup> L'alternativa

26 Isabelle Chabot, *La reconnaissance du travail des femmes dans la Florence du bas Moyen Age: contexte idéologique et réalité*, in Cavaciocchi (a cura di), *La donna nell'economia*, p. 570.

27 Massimo Livi Bacci, *Crisi demografica e struttura della famiglia: una proposta di analisi*, in Rinaldo Comba, Gabriella Piccini, Giuliano Pinto (a cura di), *Strutture familiari, epidemie, migrazioni nell'Italia medievale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984, pp. 75-90.

28 Franca Leverotti, *Piccolo è bello, ma ignorato... Vecchie fonti per una nuova demografia dell'età medievale*, in *La demografia storica italiana al passaggio del millennio*, Atti del convegno S.I.D.E.S., Bologna, 23-25 novembre 2000, pp. 35-64 <<http://www.rmoa.unina.it/id/eprint/2216>> (ultimo accesso giugno 2017), p. 3.

29 Tra la ricca bibliografia, mi limito a citare Isabelle Chabot, *La dette des familles. Femmes, lignage et patrimoine à Florence aux XIV et XV siècles*, Rome, École Française de Rome, 2011; Stanley Chojnacki, *Riprendersi la dote: 1360-1530*, in Seidel Menchi, Jacobson Schutte, Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita*, pp. 461-492; Giuliodori,

al matrimonio era la vita religiosa, tradizionalmente progettata solo a livelli sociali elevati; reti di relazioni con istituzioni ecclesiastiche potevano consentire di inserire le fanciulle in comunità monastiche (e anche in questo caso con una cospicua dote). Dal XII secolo in poi, però, si svilupparono al di fuori degli ordini tradizionali forme di vita religiosa, non sempre gradite alle famiglie; esse rispondevano, però, a esigenze di religiosità di strati sociali più ampi e costituivano una via ricercata da donne che non volevano o non potevano accedere al matrimonio.

### 3. *Le donne come soggetto e oggetto di pratiche di carità*

#### 3.1 *La carità delle donne in Opicino de Canistris e nei predicatori del XIII secolo*

Nella descrizione della Pavia trecentesca, Opicino *de Canistris*,<sup>30</sup> chierico assai attento alla dimensione religiosa e spirituale, ma altrettanto interessato a rappresentare la società nei suoi aspetti economici e sociali, non dimentica di lasciare spazio alle attività caritativo-assistenziali. Nel quadro che egli dipinge, colpisce come egli si soffermi con molto interesse sulle pratiche pie delle quali sono protagoniste le donne. Così scrive Opicino:

Infatti, quasi tutte le donne che possono farlo, oltre ad offrire elemosine davanti alla porta, oltre a donare beni o di loro proprietà o acquisiti con il lavoro delle loro mani o beni che hanno in comune con i mariti, avendone ottenuto il consenso, hanno questa consuetudine: quando preparano minestre, ne offrono quotidianamente una scodella ora a questo ora a quello tra i vicini poveri vergognosi, prima di cibarsene, e talvolta offrono carni e altri beni. Quando si recano nei luoghi dove si ottengono indulgenze, non vanno mai a mani vuote; al contrario, portano offerte agli altari delle chiese, dei monasteri e delle cappelle, anche se in quei luoghi possono acquisire indulgenze senza elemosina (o anche se il luogo non concede indulgenze in quel momento o non le concede per nulla) e alle mense dei religiosi o alle mense di altri poveri e di coloro

*De rebus uxoris*, pp. 651-684.

<sup>30</sup> Anonymi ticinensis, *Liber de laudibus civitatis ticinensis*, a cura di Rodolfo Maiocchi e Ferruccio Quintavalle, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XI, 1, Citta di Castello, Lapi, 1903. Per l'identificazione dell'autore cfr. Faustino Gianani, *Opicino de Canistris, l'«Anonimo ticinese»* (*Codice Vaticano palatino latino 1993*), Pavia, Tipografia Fusi, 1927.

che chiedono elemosine per gli ospedali, o nelle mani di altri poveri offrono legumi, miglio macinato (detto pesto), sale, pane e simili prodotti, o denaro.<sup>31</sup>

Opicino, dunque, presentando complessivamente le opere di carità di Pavia, vuole sottolineare i gesti compiuti dalle donne ravvisandone, nella quotidianità, un'attitudine alla solidarietà verso i bisognosi. Oltre alle elemosine, Opicino vuole rappresentare anche gesti più semplici e quotidiani, come preparare cibo per chi ne ha bisogno, come una minestra che viene portata, talvolta insieme alla carne, direttamente alle case di *pauperes verecundi*, ossia dei poveri che si vergognano di chiedere aiuto. Si legge qui la forte attenzione per i membri di qualunque ceto sociale che, per condizioni avverse, siano caduti in povertà; i declassati sociali, nella mentalità del tempo, sono persone che devono essere difese nella loro dignità.<sup>32</sup> La carità delle donne si manifesta poi in atti rituali pubblici, come portare doni ai religiosi presso chiese e monasteri, cibo e denaro ai poveri degli ospedali, aiuti ai mendicanti.

Opicino aggiunge un altro particolare che dà il segno profondo di come egli voglia attribuire alle donne una speciale predisposizione per l'aiuto a coloro che hanno bisogno: «Infatti, io vidi molte donne nobili e ricche matrone che incedevano per la città chiedendo elemosine alle porte dei ricchi e di persone del ceto medio».<sup>33</sup> Mendicare pubblicamente era atto considerato comunque umiliante (addirittura imposto come atto di pentimento), anche se compiuto non a proprio vantaggio, ma per soccorrere le necessità di altri.<sup>34</sup> Ve ne sono numerosi esempi, legati spesso alle vite dei santi, che descrivono episodi nei quali uomini e donne caritatevoli si sostituiscono nel chiedere a chi è in stato di necessità, per evitare loro il disonore di mostrarsi bisognosi. Il caso di Pavia non è eccezionale, perché le donne paiono svolgere, in questi secoli, un ruolo centrale nelle pratiche caritatevoli; si diffonde l'attitudine a pensare che le donne fossero “naturalmente” portate ad esercitare opere di aiuto al prossimo.

31 Anonymi ticinensis, *Liber de laudibus civitatis ticinensis*, cap. XV.

32 Giuliana Albini, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma, Carocci, 2016; cfr. inoltre Giovanni Ricci, *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e età moderna*, Bologna, il Mulino, 1996.

33 Anonymi ticinensis, *Liber de laudibus civitatis ticinensis*, cap. XV.

34 Giuliana Albini, *Declassamento sociale e povertà vergognosa. Uno sguardo sulla società viscontea*, in Andrea Gamberini (a cura di), *La mobilità sociale nel Medioevo italiano*, 2, *Stato e istituzioni (secoli XIV-XV)*, Roma, Viella, 2017, p. 72.

Nei manuali delle cosiddette prediche *ad status* del XIII secolo,<sup>35</sup> le donne sono tra i destinatari delle raccomandazioni dei predicatori, come Gilberto di Tournai, che indica il loro stato secondo le categorie della tradizione precedente, dividendole tra donne sposate, vedove, vergini, fanciulle, religiose. Umberto di Romans, invece, le identifica secondo il ruolo che esse rivestono all'interno della società, in una prospettiva diversa, che le pone al pari degli uomini. La distinzione passa anzitutto tra donne religiose e donne laiche. Tra le prime egli distingue le *sorores* appartenenti a ordini religiosi dalle donne che conducono una vita di povertà, penitenza, devozione; tra le seconde egli colloca gruppi diversi («ad mulieres nobiles, ad mulieres burgeneses divites, ad juvenculas sive adulescentulas seculares, ad famulas divitum, ad mulieres pauperes in villulis, ad mulieres malas corpore, sive meretrices»)<sup>36</sup> La predica *Ad omnes mulieres*, però, tende a individuare anche i tratti in comune a tutte le donne.<sup>37</sup> Nella loro natura vi è anzitutto, secondo Umberto di Romans, un atteggiamento di attenzione verso i poveri. Così se egli ricorda alle donne nobili che devono essere inclini alle opere di misericordia,<sup>38</sup> è alle donne ricche (*burgenses divites*) che egli rammenta con più insistenza che «la pietà verso i poveri è dovere specifico delle donne».<sup>39</sup> Ma, dal momento che la carità deve essere esercitata dai ricchi come dai poveri, non dimentica di suggerire anche alle domestiche di essere misericordiose.<sup>40</sup>

### 3.2 Donne sante e opere di carità

Oltre che attraverso le prediche, le donne venivano indirizzate verso la vita religiosa dagli esempi di beate e sante: la solidarietà, la carità, l'amore per il prossimo, la scelta di povertà sono elementi presenti nei testi agiografici che ricostruiscono, anche con intento pedagogico, le esistenze di donne presentate come modelli di santità.

La beata Chiara da Rimini (1260-1346), poco più che trentenne, sullo scorcio del Duecento, aveva già vissuto una vita piena e

35 Si farà qui riferimento ai testi di Umberto di Romans, domenicano, e di Gilberto di Tournai, francescano: *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Umberto da Romans, Gilberto da Tournai, Stefano di Borbone*, a cura di Carla Casagrande, Milano, Bompiani, 1978; Carla Casagrande, *Introduzione a Prediche alle donne*, p. XVI.

36 *Ibidem*, p. XIV.

37 Umberto da Romans, *Liber de eruditione praedicatorum*, in *Prediche alle donne*, XCIV, *A tutte le donne*, pp. 8-9.

38 *Ibidem*, XCV, *Alle donne nobili*, p. 13.

39 *Ibidem*, XCVI, *Alle ricche borghesi*, p. 14 ss.

40 *Ibidem*, XCVIII, *Alle domestiche dei ricchi*, p. 23.



difficile: dopo due matrimoni, morti ambedue i mariti, scelse la vita religiosa:<sup>41</sup> non entrò in un ordine, ma si fece penitente. Ella viveva in stretto contatto con il mondo che la circondava: girava per la città chiedendo l'elemosina anche e soprattutto a favore di chi ne aveva bisogno (e torna l'immagine ricordata da Opicino *de Canistris*). Decise poi di vivere in una cella presso le mura della città per poter avere spazio per le pratiche penitenziali e devozionali; diroccata, senza tetto, era per lei come un «pretioso palazzo». La scelta di Chiara non è per nulla unica nel contesto tardo duecentesco ove in tutte le città esistevano donne che, sole o in gruppo, avevano fatto una scelta di vita religiosa, senza perciò decidere di entrare in monastero, spesso poco disposto ad accogliere donne, anche vedove, che talvolta avevano alle spalle vite moralmente discutibili. Queste e molte altre ragioni diedero luogo a quell'ampio movimento di beghinaggio diffuso nelle città italiane e in tutta Europa.<sup>42</sup> E se questo fenomeno è assai noto per alcune aree,<sup>43</sup> ciò non significa che non fosse più ampiamente diffuso, come dimostra per Milano la testimonianza di Bonvesin da la Riva che, dopo aver elencato tutti coloro, uomini e donne, che facevano parte di ordini religiosi, aggiungeva: «E nulla dico del numero incredibile di donne che vestono abito religioso e conducono vita religiosa».<sup>44</sup>

Il caso di Chiara è dunque da collegarsi al più ampio fenomeno di quella religiosità femminile che si manifesta con modalità spesso assai libere rispetto agli schemi imposti dalla Chiesa. Ci si muove in un incerto confine tra esperienze mistico-religiose, mantenute nell'alveo dell'ortodossia, pur con qualche difficoltà, ed esperienze religiose che subirono la condanna delle autorità ecclesiastiche, come nel caso di Guglielma la Boema a Milano.<sup>45</sup>

In questa complessa realtà, uno degli strumenti che la Chiesa individuò per indirizzare istanze ed esigenze diverse, e potenzialmente eversive, fu quello di riconoscere la santità di donne che vivevano fuori dagli schemi tradizionali, ma che esprimevano una religiosità

41 Jacques Dalarun, *Santa e ribelle. Vita di Chiara da Rimini*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 31-32.

42 Anna Benvenuti, *«In castro poenitentiae». Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990.

43 Anna Benvenuti, *«Velut in sepulchro». Cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana*, in Ead., *«In castro poenitentiae»*, pp. 305-402.

44 Bonvesin da la Riva, *Le meraviglie di Milano*, a cura di Paolo Chiesa, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, 2009, pp. 42-45.

45 *Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*, a cura di Marina Benedetti, Milano, Scheiwiller, 1999.

profonda, spesso legata a scelte di carità e di povertà. Si può ricordare, tra i molti esempi, Umiliana de' Cerchi, la santa vedova, come la definisce Anna Benvenuti,<sup>46</sup> che, sposa giovanissima nel 1234, si dedicò sin da subito (insieme ad una cognata) ad attività di penitenza ma anche e soprattutto di aiuto ai poveri, con una predilezione per il mondo femminile e con un certo distacco e anche disprezzo per il mondo maschile. Nella rappresentazione che gli agiografi fecero della vita di alcune sante (pensiamo anche a Caterina da Siena),<sup>47</sup> nel modello che essi proponevano, la fase caritativa precedeva in genere quella che era la finalità della loro vita, ossia una scelta di povertà estrema, ricercando un mistico rapporto con Dio.

Figure carismatiche di donne penitenti, come Umiliana de' Cerchi e Chiara da Rimini, attiravano altre donne che, pur condividendone gli ideali, li realizzavano con scelte meno estreme, donne, unite da vincoli di solidarietà, di amicizia e di comuni scelte di devozione, di spiritualità, di aiuto reciproco: «Assistenza e aiuto in malattia ed in morte sono una costante di questo solidarismo [...] il mutuo soccorso si estende al di là dei bisogni occasionali in un reticolo di forme disparate di aiuto reciproco».<sup>48</sup>

Se per molti di queste comunità tali esperienze erano destinate a dissolversi dopo la morte della “donna guida”, per altre furono l'inizio di un percorso verso l'avvicinamento a un monastero o a un convento.

Nacquero così numerose comunità femminili, che si svilupparono talvolta verso forme regolamentate, riconducibili agli ordini esistenti, talaltra verso situazioni che le autorità ecclesiastiche faticavano a disciplinare e controllare.

Né si devono dimenticare scelte meno estreme e assai diffuse, ossia quelle di divenire converse e oblate di ospedali, prestando così la propria opera a favore di poveri e malati, ma contestualmente trovando anche una soluzione ai propri bisogni, realizzando, per così dire, forme di “autoassistenza”: un mondo marginale femminile che trovava spazio in quelle strutture di carità nelle quali, tra Due e Trecento, era assai difficile distinguere chi assisteva da chi era assistito.

46 Anna Benvenuti, *Umiliana de' Cerchi: nascita di un culto nella Firenze del Duecento*, in Ead., *«In castro poenitentiae»*, pp. 59-98.

47 André Vauchez, *Caterina da Siena. Una mistica trasgressiva*, Roma-Bari, Laterza, 2016.

48 Benvenuti, *Umiliana de' Cerchi*, p. 95.

#### 4. Tra solidarietà e carità: confraternite e ospedali

##### 4.1 Le confraternite

Le donne avevano la possibilità di far parte delle numerose confraternite presenti nelle città tardomedievali solo se gli statuti ne prevedevano l'accesso.<sup>49</sup> L'apertura o la chiusura nei loro confronti definiva la possibilità di "esserci", ma anche di ricoprire cariche di governo, ossia "valere" all'interno del gruppo.<sup>50</sup> Quest'ultima condizione era assai poco frequente, perché una confraternita era un gruppo che Gabriel Le Bras ha definito «famiglia artificiale», nel quale si riflettevano in larga parte le dinamiche che regolavano la vita sociale delle donne.<sup>51</sup> Si potevano verificare situazioni nelle quali le donne avevano piena libertà di partecipazione così come realtà nelle quali esse entravano *de virorum licentia*, oppure nelle quali le componenti femminili condividevano solo in parte la vita comunitaria.

La confraternita era, potenzialmente, luogo di aggregazione e di protezione anche per le donne, soprattutto tra Due e Trecento, quando sono attestate matricole che registrano centinaia di iscritte: il Consorzio dello Spirito Santo di Piacenza, la Misericordia di Bergamo, S. Giovanni Evangelista di Venezia, S. Maria delle Laudi a Bologna, e altre ancora.<sup>52</sup>

Il caso noto e ben studiato della Misericordia di Bergamo mette in evidenza la presenza di un universo femminile che si riconosceva nel mondo confraternale, pur avendo appartenenze sociali e familia-

49 Anna Esposito, *Donne e confraternite*, in Gazzini (a cura di), *Studi confraternali*, pp. 53-78.

50 Giovanna Casagrande, *Confraternite senza barriere? Un 'viaggio' tra casi ed esempi*, in Stefania Pastore, Adriano Prosperi, Nicolas Terpstra (a cura di), *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2008, p. 29.

51 Lorenza Pamato, «*De dominabus mundanis in istis nostris scolis*». *La matricola femminile dei battuti di San Giovanni Evangelista di Venezia (sec. XIV)*, «Annali di studi religiosi», 2001, n. 2, p. 441.

52 Marina Gazzini, *Donne e uomini in confraternita: la matricola del Consorzio dello Spirito Santo di Piacenza (seconda metà del XIII secolo)*, in Ead., *Confraternite e società cittadina nel Medioevo italiano*, Bologna, Clueb, 2006, pp. 158-196; Maria Teresa Brolis, Giovanni Brembilla, Micaela Corato (a cura di), *La matricola femminile della Misericordia di Bergamo (1265-1339)*, Roma, École française de Rome, 2001; Pamato, «*De dominabus mundanis*»; Nicolas Terpstra, *Lay confraternities and civic religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. A Gubbio, all'inizio del Trecento, la confraternita di S. Maria del Mercato ha 3696 iscritti, in maggioranza donne (2.160 laiche, 384 religiose), cfr. Casagrande, *Confraternite senza barriere*, p. 5.

ri assai diverse, come di appartenenza a fazioni politiche avverse.<sup>53</sup> Paiono svilupparsi in questa massiccia adesione del mondo femminile bergamasco alla Misericordia logiche che superavano le divisioni interne alla comunità cittadina (come invece accadeva in altre realtà) per lasciare tutto lo spazio possibile alla finalità che la confraternita si proponeva, ossia quella di provvedere ai bisogni spirituali e materiali sia degli iscritti, sia degli esterni, in uno spirito di carità. Qualche dato può aiutare a comprenderne le dimensioni e i caratteri. Alla sua fondazione (1265) la Misericordia raccoglieva in nove anni più di mille donne che, in qualche decennio, arrivarono a 1730: 1226 coniugate (196 vedove), 504 nubili (53 religiose). In base all'utilizzazione del termine *dominae*, che è appellativo di 742 donne, si può vedere una forte presenza di ceti alti, ma ben 881 sorelle appartengono con tutta evidenza a ceti sociali inferiori.<sup>54</sup> Indubbiamente, quindi, la Misericordia pare rappresentare un esempio di grande apertura all'universo femminile.

A Venezia, invece, l'appartenenza alle cosiddette *scholae* avveniva secondo una precisa differenziazione sociale: se S. Martino accoglieva donne attive nel mondo del lavoro, le Scuole di S. Giovanni Evangelista, di S. Maria della Misericordia e S. Maria dell'Umiltà erano appannaggio della nobiltà. Proprio l'Umiltà, fondata da un frate francescano (a testimonianza della vicinanza di molte esperienze confraternali agli ordini mendicanti), protetta dal doge, era riservata alle sole donne e ad essa fu affidata la gestione, nel 1354, dell'ospedale della Pietà.<sup>55</sup> A Venezia, del resto, nelle *scholae* piccole e grandi si registra un'estrema varietà di comportamenti relativamente alla presenza femminile: alcune escludevano le donne («de non poder acetar femine»), altre ne prevedevano la presenza e la collaborazione «per volontade de tutti boni homini e donne», altre ancora le accettavano secondo una sorta di doppia istituzione parallela.<sup>56</sup>

La possibilità di appartenere ad un corpo solidale costituiva un'occasione che, appena le condizioni lo consentivano, veniva utilizzato dalle donne per crearsi una rete di protezione, che le aiutava in caso di malattia o per la costituzione della dote o per i riti funebri.

53 Maria Teresa Brolis, *L'altra metà della MIA. Le donne*, Bergamo, MIA Fondazione-Bolis, 2014.

54 Brolis, *Il valore di una presenza*, p. 81.

55 Linda Guzzetti, Antje Ziemann, *Women in the fourteenth-century Venetian "Scuole"*, «Renaissance Quarterly», 55, 2002, n. 4, p. 1179.

56 Francesca Ortalli, «Per salute delle anime e delli corpi». *Scuole piccole a Venezia nel tardo medioevo*, Venezia, Marsilio, 2001, p. 115 ss.

Ma non solo questo. L'appartenenza nel mondo comunale ad una *societas* (nelle varie forme, dalla corporazione alle confraternite) costituiva, per uomini e donne, un elemento di stabilità e di visibilità sociale. Significava uscire dal mondo indistinto di coloro che erano poveri ed emarginati e che soffrivano della debolezza di non avere protezioni e ripari di fronte alle avversità.

Anche nell'ambito confraternale, il Trecento, secolo di crisi, ridusse gli spazi prima garantiti alle donne. La progressiva trasformazione in senso elitario delle confraternite, che riservò spesso l'accesso a persone di ceti sociali elevati, portò, nella maggior parte dei casi, alla progressiva esclusione delle donne. Paradossalmente (ma non inaspettatamente), proprio quando la crisi rendeva più forti le esigenze di appartenenza ad un gruppo solidale, gli elementi più deboli, le donne, vengono allontanate.

Le confraternite, al di là della loro caratterizzazione interna e della presenza femminile, avevano, con maggior o minor intensità, funzioni assistenziali nei confronti dell'esterno. Si distinguevano come uno degli ambiti dove si manifestava la religiosità delle opere: distribuzione di cibo e vestiario, elargizione di elemosine, sostegno nella malattia, aiuto agli orfani e alle vedove, doti alle fanciulle povere, attenzione per i carcerati, assistenza al momento della morte. Insomma, tutte le opere di misericordia che la carità cristiana aveva ormai individuato e messo in pratica in molteplici forme istituzionalizzate tramite, appunto, le confraternite e gli ospedali.<sup>57</sup>

#### 4.2. *Gli ospedali*

L'appartenenza alle confraternite comportava spesso un coinvolgimento personale limitato e si poteva ridurre a una formale adesione alle pratiche devozionali, a qualche incarico di carattere caritativo e, al momento del testamento, a destinare lasciti più o meno cospicui. Più coinvolgente era la scelta di alcune donne di legare la propria esistenza ad un ospedale. Alcune ne furono le fondatrici (a Milano, l'ospedale Nuovo la cui origine è legata a donna Bona,<sup>58</sup> a Venezia, l'ospedale detto di Sant'Andrea della Zirada, al quale dettero inizio quattro donne, nel primo Trecento).<sup>59</sup> Altre (le *soro-*

57 Albinì, *Poveri e povertà*, p. 167 ss.

58 Carla Tocco, *Le origini dell'Ospedale Nuovo di Milano (sec. XIII)*, «Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica», 15, 1995, pp. 25-42.

59 Silvia Carraro, *La laguna delle donne. Monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo*, Pisa, Pisa University Press, 2015, p. 171.

res) erano parte delle comunità religiose che talvolta esse gestivano,<sup>60</sup> sebbene, come nel caso delle confraternite, raramente con compiti di governo, riservati nella gran parte dei casi, agli uomini.<sup>61</sup> Esistevano poi, come già nei monasteri, le figure, spesso mal definite nei loro risvolti, di coloro che si definivano *dedicatae* o *conversae*: spesso esse donavano parte o tutti i loro beni, godevano del diritto di risiedervi, talvolta con obblighi di aiuto ai ricoverati, talvolta con il diritto ad essere assistite. Altre donne operavano negli ospedali, nel ruolo di inservienti (a partire dal Trecento anche retribuite), o di balie interne, laddove venivano accolti bambini abbandonati. E poi vi erano le donne, malate e povere, che ricevevano assistenza per periodi più o meno lunghi della loro vita (ad esempio in occasione di un parto); un mondo di sofferenza che altre donne, per spirito di carità cristiana, o anche perché ne facevano il proprio lavoro, cercavano di alleviare.

Svolgendo la funzione di luoghi di ricovero, gli ospedali attiravano, dunque, con ruoli diversi, presenze femminili, che vivevano una vita separata rispetto agli uomini lì presenti. Nell'ospedale Rodolfo Tanzi di Parma,<sup>62</sup> secondo un attento inventario del 1330, le donne erano accolte in un edificio separato rispetto agli uomini. Dalla descrizione si ha l'impressione che si trattasse non soltanto di un luogo di ricovero di povere derelitte, ma anche di donne che avevano scelto di risiedervi, senza esservi costrette dalla povertà, ma da altre forme di bisogno. Tale impressione è rafforzata dal fatto che è ricordata una donna, *domina* Lucia, accolta con estremo lusso, che lì disponeva di tutti gli arredi necessari per sé e per i cinque *familiaries* che stavano con lei e che provvedevano alle sue necessità.<sup>63</sup> Un'altra vedova, Beatrice pochi anni dopo, nel 1369, decideva di dedicarsi allo stesso ospedale, dove risiedeva, avendo rinunciato alla vita secolare.<sup>64</sup> Donne di elevato ceto sociale erano presenti in molti ospedali, come nel caso di S. Vincenzo di Bergamo, ove nel 1320 trova ricovero, portando con sé molte e costose suppellettili e abiti personali, *Gisla*

60 Si vedano i saggi raccolti nel fascicolo *Uomini e donne in comunità*, «Quaderni di Storia religiosa», 1, 1994.

61 Erano le regole (o statuti) che definivano le modalità di nomina dei rettori o maestri, che, pur con eccezioni, indicavano nei soli uomini il diritto a ricoprire tale carica.

62 Giuliana Albini, *Dallo sviluppo della comunità ospedaliera alla sua crisi (secoli XIV e XV)*, in Roberto Greci (a cura di), *L'ospedale Rodolfo Tanzi di Parma in età medievale*, Bologna, Clueb, 2004, pp. 29-78. Marina Gazzini, *Una comunità di fratres e sorores*, *ibidem*, pp. 259-305.

63 Albini, *Dallo sviluppo della comunità*, p. 50.

64 *Ibidem*, p. 67.

de Sivernatis o ancora *domina Marchisia* della Fontana, che disponeva di una stanza riccamente arredata e fornita di ogni bene necessario.<sup>65</sup>

L'ampia diffusione di istituzioni assistenziali si coniugava con una casistica pressoché infinita di realtà diverse, anche a motivo del fatto che, in particolare in Italia settentrionale, molti enti avevano regole e statuti propri e legami più o meno stretti con confraternite, con enti religiosi (chiese, monasteri, conventi), con ordini ospedalieri (S. Antonio di Vienne, Santo Spirito ecc.), con le autorità civili ed ecclesiastiche (comune, vescovo, signore); analogamente si differenziavano le loro funzioni caritative. Eppure, nell'ottica in cui ci poniamo, possiamo verificare che essi avevano in comune la caratteristica di attrarre, per motivi diversi, numerose donne. L'ospedale accoglieva donne povere e malate, ma anche donne di ceti sociali elevati, soprattutto nubili e vedove. In entrambi i casi, nonostante le motivazioni fossero assai diverse (bisogno economico o vocazione religiosa) esse trovavano nell'ospedale occasioni di sostegno alle loro condizioni di debolezza (per vecchiaia, solitudine, malattia).

La comunità ospedaliera poteva essere, come si diceva, una scelta religiosa, alternativa alle scelte più estreme della reclusione e della vita di penitenza; essa infatti intercettava sia il desiderio di vivere una vita al servizio dei più poveri sia il desiderio di vivere in stretto rapporto con la società circostante, garantendo aiuto anche al proprio contesto familiare e vicinale.

Nei monasteri femminili (soprattutto dopo l'emanazione nella decretale *Periculoso* di Bonifacio VIII del 1298) i contatti tra le monache e il mondo esterno furono sempre più ridotti, tanto che dovettero di fatto cessare il ruolo che alcuni di essi svolgevano di accoglienza di donne. Ciò risulta chiaro nell'esempio del monastero benedettino femminile di S. Lorenzo a Venezia, che seppe trovare una soluzione originale per continuare a svolgere funzioni di supporto alle donne in difficoltà. Fino alla fine del Duecento, esso ricoverava al suo interno persone definite *habitatrices in monasterio*, non converse, quindi, ma per lo più vedove, donne anziane, malate, spesso parenti delle monache, donne che avevano donato propri beni al monastero e ne ricevevano in cambio ospitalità e assistenza. Il divieto di ricevere persone estranee alla comunità delle *sorores*, portò, nel caso di S. Lorenzo, alla costruzione sui terreni prossimi al monastero; di case, di sua proprietà, che erano nella quasi totalità affittate a donne o concesse

65 Roisin Cossar, *Lay women in the hospitals of late medieval Bergamo*, «Florilegium», 21, 2004, p. 44.

gratuitamente in cambio di donazioni. Insomma, una sorta di quartiere dove donne che cercavano protezione (spesso si riscontravano legami di parentela con le monache) potevano continuare a vivere in un rapporto privilegiato con la comunità religiosa benedettina.

Si tratta di un segno chiaro che esistevano necessità sociali proprie del mondo femminile, che tendevano ad essere risolte progettando strutture specificamente destinate alle donne. Sempre a Venezia, nell'ospizio di San Marco erano accolte decine di donne povere; un altro ospedale (la *Domus Dei*), che prima accoglieva pellegrini, fu, dal 1367, riservato all'accoglienza delle vedove.<sup>66</sup> Lo stato vedovile si coniugava spesso con una situazione di bisogno, che poteva dar luogo, fino al Duecento, alla scelta di dedicarsi a un monastero; dal Trecento, analoghe pratiche che si rivolgono agli ospedali. Erano scelte che imponevano di fatto rinunce, richieste a chi entrava a far parte di una comunità religiosa. Ma spesso era lo stesso destino di molte vedove, che anche se restavano nel mondo, erano spesso obbligate a prendere i «voti vedovili»,<sup>67</sup> condizione imposta dal marito per rendere la moglie, in caso di vedovanza, *domna* e *domina*, ossia per metterla nelle condizioni giuridiche per svolgere funzioni di amministratrice e di esecutrice testamentaria,<sup>68</sup> avendo il diritto di occuparsi dei figli e delle figlie e di vivere presso la famiglia del marito.<sup>69</sup>

Molti sono i segni, dunque, che indicano che nella società trecentesca si erano create per le donne condizioni di vita che non riuscivano a trovare soluzione nella rete della protezione familiare. Inoltre, la presenza femminile nelle confraternite è assai ridotta rispetto al Duecento e non è compensata dalla nascita di rare confraternite femminili. Più ampie le possibilità offerte dall'assistenza ospedaliera, sia per quanto riguarda l'accoglienza, sia per quanto riguarda anche la distribuzione di elemosine e di doti che molti enti erogavano. Le iniziative assistenziali, in larga parte proposte dalla Chiesa, supportate solo in misura ridotta e non uniformemente diffusa dall'inter-

66 Carraro, *La laguna delle donne*, pp. 170 ss.

67 *Ibidem*, p. 66.

68 Sulla complessità delle pratiche che si legano alla vedovanza cfr. Isabelle Chabot, «La sposa in nero». *La ritualizzazione del lutto delle vedove fiorentine (secoli XIV-XV)*, in Renata Ago, Maura Palazzi, Gianna Pomata (a cura di), *Costruire la parentela. Donne e uomini nella definizione dei legami familiari*, «Quaderni storici», 29, 1994, n. 86, pp. 421-461; Giovanna Petti Balbi, *Donna et domina: pratiche testamentarie e condizioni femminile a Genova nel secolo XIV*, in Maria Clara Rossi (a cura di), *Margini di libertà: testamenti femminili nel medioevo*, Caselle di Sommacampagna (Vr), Cierre, 2010, pp. 169 ss.

69 Guzzetti, *Le donne a Venezia*, p. 67.



vento delle autorità civili, non riuscivano a soddisfare le crescenti esigenze di una povertà femminile in aumento. Alle condizioni estreme di donne appartenenti ai ceti più bassi si aggiungevano anche gli stati di bisogno di donne appartenenti al ceto medio, messe in difficoltà da eventi quali la vedovanza, la malattia, la vecchiaia.

Spesso le reti di solidarietà univano tra loro donne che appartenevano a ceti benestanti e riuscivano a soddisfare le necessità; erano reti che solo in misura ridotta davano soluzione alle condizioni drammatiche delle donne socialmente ed economicamente più deboli.

### 5. *Strumenti di protezione: testamenti e doti*

Non si deve dimenticare che, seppure spesso non sufficiente, la tutela di fronte alle difficoltà era data anzitutto dalle relazioni familiari, intese nel senso più ampio del termine: a quei legami si faceva riferimento, anche all'interno di una dimensione religiosa. Del resto, nella concezione cristiana della carità, l'indicazione principe era sempre stata quella di esercitare la carità anzitutto all'interno del proprio nucleo familiare (si pensi al *De Eleemosyna* di Innocenzo III):<sup>70</sup> solo soddisfatte queste necessità, il buon cristiano poteva (e doveva) occuparsi degli estranei bisognosi di aiuto.

Le donne avevano uno strumento giuridico per garantire a se stesse e ad altre donne piccoli e grandi aiuti nelle avversità: il testamento. Proprio in tale prospettiva furono usati dalle donne (e in particolare dalle vedove),<sup>71</sup> soprattutto a partire dal XIV secolo in poi, gli atti di ultime volontà.<sup>72</sup> È stato giustamente sottolineato come il testamento sia un mezzo che le donne hanno utilizzato per affermare proprie scelte di libertà, nei termini in cui la normativa lasciava loro spazi per decisioni personali. Risulta interessante scoprire che

70 Albinì, *Poveri e povertà*, pp. 77 ss.

71 Vedi il caso di Bologna, dove mentre gli uomini vedovi a testare sono il 13,5% del campione, le donne vedove sono il 40%, cfr. Serena Giuliodori, *Le bolognesi e le loro famiglie*, in Rossi (a cura di), *Margini di libertà*, p. 246. Anche i dati relativi alla Misericordia di Bergamo attestano, tra i testamenti femminili, una nettissima prevalenza delle vedove, cfr. Maria Teresa Brolis, Andrea Zonca, *Testamenti di donne a Bergamo nel Medioevo*, Bergamo, Editrice Pliniana, 2012, p. XXIII.

72 I comportamenti si differenziano molto da città a città: ai due estremi si possono porre Venezia, dove le donne prevalgono sugli uomini, Guzzetti, *Le donne a Venezia*, pp. 15-88, e Firenze, Chabot, *La dette des familles*, cfr. inoltre Isabelle Chabot, Io vo' fare testamento. *Le ultime volontà di mogli e di mariti, tra controllo e soggettività (secoli XIV-XV)*, in Rossi (a cura di), *Margini di libertà*, p. 213.

negli atti testamentari<sup>73</sup> si manifesta la preferenza delle donne a destinare i propri beni a favore di altre donne, avendo presenti le incertezze della loro vita. Ciò non significa che fosse rifiutata l'esigenza di garantire la discendenza patrilineare, dal momento che comunque prevale la scelta di nominare eredi i figli maschi, o i nipoti maschi.<sup>74</sup> In presenza di dinamiche familiari nelle quali alla donna si chiedeva, se vedova, di tornare nella propria casa, lasciando i figli presso la casa del marito,<sup>75</sup> le madri manifestano il desiderio di tutelare sia i maschi che le femmine. Come dimostra il caso di Genova, aumenta progressivamente nel tempo il peso dei lasciti a favore delle figlie, sino a produrre in alcuni casi un'equa divisione del patrimonio tra figli maschi e figlie femmine.<sup>76</sup> Queste ultime possono essere nominate, come nel testamento di Alena, vedova di Chieri, beneficiarie uniche di molti beni e, sebbene gli eredi siano i nipoti, esecutrici di legati pii e, talvolta, eredi uniche.<sup>77</sup>

La preoccupazione principale delle testatrici con figli, sposate o vedove che fossero, era dunque la tutela della propria discendenza, maschile e femminile. Se i maschi erano privilegiati, l'attenzione per le figlie poteva realizzarsi attraverso un altro strumento, ossia la dote.

Il peso dei mutamenti del regime successorio (verificatosi dal XII secolo in poi), che privilegiava la linea patrilineare e il diritto di primogenitura, aveva portato ad un inevitabile peggioramento nella condizione femminile; tale tendenza, però, era stata compensata dal peso crescente dato al sistema dotale che s'instaura nel tardo medioevo. La *exclusio propter dotem*, pur contemplando lo scambio matrimoniale costituito dai doni del marito, può essere vista come una forma di diseredamento; contestualmente, però, essa determina un forte impegno della famiglia per dotare adeguatamente la figlia, non solo nella speranza di una promozione sociale, ma anche come garanzia del futuro, specialmente in previsione di una possibile vedovanza. D'altro canto, come dimostrano molti studi, la preoccupazione di una dote adeguata imponeva alla famiglia un forte impegno econo-

73 Sui testamenti femminili e sulle doti in area lombarda rimando ad un mio saggio di prossima pubblicazione.

74 Ciò è verificabile in contesti diversi, cfr. Lorena Barale, *Uxor dilectissima e domina reatrix: personalità giuridica della donna e spazi di scelta nei testamenti chieresi del XV secolo*, in Rossi (a cura di), *Margini di libertà*, pp. 129-152.

75 Christiane Klapisch-Zuber, *La madre crudele. Maternità, vedovanza e dote nella Firenze dei secoli XIV e XV*, in Ead., *La famiglia e le donne nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 285-303.

76 Petti Balbi, *Donna et domina*, p. 165.

77 Barale, *Uxor dilectissima*, p. 140.

mico, spesso indicato come causa di impoverimento da parte di padri che dovevano occuparsi del matrimonio delle figlie. Non a caso, molti degli istituti assistenziali si occupavano di fornire sussidi per dotare le ragazze, facendone frequentemente anche una delle voci di spesa più rilevanti. Ciò accadeva, ad esempio, per gli ospedali milanesi del Brolo, di S. Caterina, di Sant’Ambrogio e di Sant’Antonio, che avevano ricevuto un’enorme dotazione di beni fondiari, nel 1359, da Bernabò Visconti, da utilizzare, in larga parte, per dotare fanciulle bisognose.<sup>78</sup>

I comportamenti delle donne, soprattutto se inserite in un contesto sociale vivace e aperto qual era quello di molte città dell’Italia settentrionale (pensiamo ad esempio a Genova e Venezia, ma anche a Milano), furono tutt’altro che passivi di fronte al destino, ma anche alle condizioni giuridiche nelle quali dovevano operare. Non relegato al momento eccezionale nel quale le vedove dovevano, per necessità, occuparsi dei figli e degli affari, il peso delle donne nubili o sposate nelle attività economiche era tutt’altro che inesistente, anche con iniziative autonome.<sup>79</sup> Non era per nulla raro il caso di donne che praticavano affari al pari degli uomini, come ampiamente testimoniato da tutta la documentazione relativa a pagamenti di debiti e riscossione di crediti.<sup>80</sup> Parimenti, molte di loro seppero certamente superare, nelle scelte testamentarie, i limiti imposti dalle convenzioni sociali; molti testamenti dimostrano una volontà, attraverso lasciti e donazioni interni alle famiglie, quella di origine e quella del marito, o esterni ad esse, di uscire dalla sola logica di tutela del patrimonio o di affermazione di prestigio sociale, che sembra prevalere nei testamenti maschili.

In periodi di crisi, molto spesso le donne erano chiamate con maggior frequenza a svolgere funzioni che di norma erano loro negate: eventi straordinari, come accadde con la Peste Nera e le successive ondate epidemiche, potevano portare, in modi impreveduti e travolgenti, a situazioni drammatiche, privando le famiglie di presenze maschili. Ciò imponeva alle componenti femminili della ca-

78 Giuliana Albini, *El rostro asistencial de las ciudades: la Italia septentrional entre los siglos XIII y XV*, in Teresa Huguet-Termes et al. (eds), *Ciudad y hospital en el Occidente Europeo (1300-1700)*, Lleida, Milenio ed., 2014, p. 128; Toccato, *Le origini dell’Ospedale Nuovo di Milano (sec. XIII)*.

79 Petti Balbi, *Forme di credito femminile*, p. 23.

80 Rinaldi, *Figure femminili*, p. 107; Beatrice Del Bo, *Gli artigiani vercellesi del ‘300 fra “credito di categoria” e relazioni con l’Ospedale*, in Mauro Carboni, Maria Giuseppina Muzzarelli (a cura di), *Reti di Credito. Circuiti informali, impropri, nascosti (secoli XIII-XIX)*, Bologna, il Mulino, pp. 67-90.

sata ruoli nuovi, mettendo nelle mani di mogli, figlie, sorelle interi patrimoni familiari di uomini morti *ab intestato* e di uomini senza discendenza maschile. Certamente molte erano le donne che morivano durante le epidemie, ma la morte di un capofamiglia o di figli maschi aveva, socialmente ed economicamente, conseguenze più forti sull'assetto familiare. Ne poteva derivare un disordine che incideva sulle modalità normali di successione, dando alle donne un potere, anche economico, che andava ben al di là di quanto il sistema dotale e successorio non riservasse loro.<sup>81</sup> Ne abbiamo testimonianze indirette attraverso i testamenti in periodi di peste o nei periodi immediatamente successivi, quando molti padri, pur facendo testamento, erano costretti a scegliere la loro successione al di fuori della discendenza maschile diretta per la morte dei figli. Di questa situazione beneficiavano, oltre a parenti maschi indiretti, figlie e mogli o addirittura madri,<sup>82</sup> ma insieme ne beneficiavano anche i luoghi pii e i poveri.<sup>83</sup> Ancora una volta, però, erano proprio le donne ad utilizzare ampiamente lo strumento testamentario per distribuire ricchezza secondo logiche che talvolta possono apparire poco coerenti con quelle di tutela del patrimonio familiare, con una forte prevalenza per legati a favore di altre donne. Ciò accomuna le scelte di donne che disponevano di notevoli ricchezze con quelle di più modeste condizioni economiche.<sup>84</sup>

A Bologna, sin dal Duecento, si può notare nei testamenti femminili la tendenza a favorire la trasmissione di patrimoni, pur all'interno della famiglia, da donna a donna; inoltre spesso si predisponavano lasciti esterni alla famiglia (amiche, consorelle, domestiche, enti religiosi). Come ben espresso da Rossella Rinaldi, già per il secondo Duecento bolognese:

Si osserva, insomma, una tendenza a favorire i passaggi patrimoniali, all'interno della famiglia, da donna a donna. [...] In altre circostanze, accadeva che quote dei beni stessi uscissero dal consor-

81 Chabot, *Risorse e diritti patrimoniali*, p. 49.

82 Luisa Chiappa Mauri, *Testamenti lombardi in tempo di peste: alcune riflessioni*, in *La Peste Nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, Atti del XXX Convegno storico internazionale, Todi, 10-13 ottobre 1993, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1994, p. 243.

83 Sara Fasoli, *Indagine sui testamenti milanesi nel primo Quattrocento (notaio Ambrogio Spanzotta)*, in Luisa Chiappa Mauri, Laura De Angelis Cappabianca, Patrizia Mainoni (a cura di), *L'età dei Visconti. Il dominio di Milano fra XIII e XV secolo*, Milano, La Storia, 1993, p. 339.

84 Petti Balbi, *Donna et domina*, p. 166.

zio parentale: i lasciti delle testatrici potevano, infatti, coinvolgere presenze estranee al nucleo, ma non al ménage domestico, come le famule, oppure amiche, consorelle di confraternita e, in modo esclusivo o preferenziale, enti religiosi femminili.<sup>85</sup>

Anche i testamenti a favore della Misericordia di Bergamo corrispondono ampiamente a questa tendenza. I destinatari dei legati, sebbene vi compaiano anche uomini, sono soprattutto le donne. Esse ricevevano piccole e grandi somme di denaro e oggetti (spesso abiti, pellicce, stoffe, biancheria, talvolta mobili o utensili). Erano parenti strette (madre, sorelle, cognate, nipoti), ma anche parenti più lontane, serve e domestiche, donne povere conosciute dalla testatrice oppure sconosciute, vicine di casa. Eccone alcuni esempi. Nel gennaio 1309 domina Ottobona di Vertova, moglie di Pietro Lorenzoni, con il consenso del marito, dettava il suo testamento, nominando erede lo stesso Pietro; nel caso in cui il marito fosse morto prima di lei, ella nominava eredi le figlie. Non si dimenticava di lasciare beni ai frati Predicatori, ai frati Minori, ai poveri di Vertova e di S. Alessandro, oltre che al consorzio di Santa Caterina: ma soprattutto elencava come destinatarie di lasciti numerose donne abitanti in diverse località del Bergamasco.<sup>86</sup> Nel 1316, Luchina, nubile, figlia di un giudice, nominava eredi i due fratelli; dopo aver previsto un legato per messe al prete rettore della chiesa di S. Pancrazio, destinava legati alle proprie ancelle e ad altre donne, tra cui una vedova.<sup>87</sup> Nel 1327, Ziliola Suardi, appartenente dunque a una delle potenti famiglie di Bergamo, vedova di Rizardo Bonghi (altra nota famiglia della città), si ricordava dei poveri di Bergamo, ma soprattutto faceva notevoli lasciti alle sorelle e alle nipoti.<sup>88</sup> Nel 1332, Armellina, vedova, nominava erede la madre e indicava che, dopo la sua morte, tutti i suoi beni sarebbero passati al Consorzio della Misericordia di Bergamo.<sup>89</sup> Nel 1335, Bella, vedova, nominava erede suo fratello, prevedendo numerosi lasciti per i poveri della città e per diversi sacerdoti: ma anch'essa lasciava numerosi beni e oggetti personali (abiti, pellicce) alla sorella e alle nipoti, ma anche a donne che lavoravano per lei.<sup>90</sup> Da tutti questi casi (e da molti altri ancora) emerge, vivido, un mondo femminile fatto di relazioni parentali, ma anche di frequentazioni

85 Rinaldi, *Figure femminili*, p. 106.

86 Brolis, Zonca, *Testamenti di donne*, doc. 6.

87 *Ibidem*, doc. 7.

88 *Ibidem*, doc. 10.

89 *Ibidem*, doc. 12.

90 *Ibidem*, doc. 14.

quotidiane. Franzina, nel 1338, lasciava erede il marito, anche dei beni parafernali: ma non dimenticava la madre alla quale riservava, tra l'altro, un appezzamento di terreno, che sarebbe passato alla di lei morte a una sua conoscente, vedova; oltre a ciò, molte altre donne erano indicate come destinatarie di abiti e oggetti per la casa, anche di un certo valore.<sup>91</sup> Tra i legati, oltre a quelli a poveri o della città o di paesi del contado, molti erano quelli a favore, oltre che della stessa Misericordia, di ospedali, confraternite, monasteri, conventi, chiese. Singole monache o suore, ma anche romite,<sup>92</sup> erano le destinatarie dei lasciti: come è stato detto «un bel caso di solidarietà femminile».<sup>93</sup> I testamenti a favore della Misericordia costituiscono un notevole nucleo documentario, e un'analisi più ampia porterebbe alla luce comportamenti analoghi. Come è il caso, uno tra i tanti, di Nantelma, vedova, abitante anch'essa nel Bergamasco, che testava nel luglio 1362, nominando erede universale sua figlia, Carmina, ma ricordava anche diverse donne alle quali lasciava denaro e beni, mobili e immobili.<sup>94</sup>

Anche in altre città, come Pavia, le ricchezze delle donne erano spesso utilizzate a vantaggio delle figlie femmine, in particolare per la costituzione delle doti, come strumento per riequilibrare le loro condizioni rispetto a quelle dei fratelli. E anche a Pavia venivano beneficiate dai testamenti femminili donne, appartenenti alla famiglia o al vicinato, al pari di persone bisognose: spesso si trattava di cifre non rilevanti, ma comunque in grado di creare una proficua circolazione di ricchezza tra un numero ampio di persone, privilegiando il genere femminile.<sup>95</sup>

La tendenza, riscontrabile nei testamenti femminili, a privilegiare altre donne ha diversi modi di manifestarsi e porta a conseguenze diverse: evitava un eccesso di polarizzazione dei patrimoni secondo una discendenza patrilineare, per quanto riguarda i patrimoni più rilevanti, ma era anche uno strumento di solidarietà femminile.

91 *Ibidem*, doc. 17.

92 Maria Teresa Brolis, *Ceci in pentola e desiderio di Dio. Religiosità femminile in testamenti bergamaschi (secoli XIII e XIV)*, in Rossi (a cura di), *Margini di libertà*, pp. 333-353.

93 Eleonora Rava, *Le testatrici e le recluse: il fenomeno della reclusione urbana nei testamenti delle donne pisane (secoli XIII-XIV)*, *ibidem*, p. 317.

94 Ringrazio Beatrice del Bo per la segnalazione del documento tratto dalle imbreviature del notaio Pecino Gaverina (1361-1369) conservate presso l'Archivio di Stato di Bergamo, fondo notarile, cart. n. 43.

95 Laura Bertoni, *Investire per la famiglia, investire per sé. La partecipazione delle donne ai circuiti creditizi a Pavia nella seconda metà del XIII secolo*, in Petti Balbi, Guglielmotti (a cura di), *Dare credito alle donne*, p. 63.

### 6. *Qualche considerazione conclusiva*

Durante e dopo la crisi, dunque, nelle situazioni di emergenza che le donne dovevano affrontare, esse si servivano, nel segno della continuità rispetto al periodo precedente, di strumenti e di prassi consolidate, sebbene rilette e riviste all'interno di dinamiche diverse. L'ampio dibattito sulla crisi trecentesca ha abituato a sottolinearne gli esiti contraddittori e, soprattutto, a distinguerne le conseguenze sul breve e sul lungo periodo: e ciò vale anche per il mondo femminile. È stato dimostrato in relazione ai lavoratori più esposti agli effetti delle congiunture e delle crisi (ad esempio i salariati, e penso al caso di Firenze), che le loro condizioni paiono migliorare subito dopo la Peste Nera, lasciando però spazio a grandi difficoltà a distanza di qualche decennio.<sup>96</sup> Anche i contemporanei, del resto, come Matteo Villani, avevano registrato, subito dopo la Peste Nera, un momento di superamento degli stati di bisogno: «e poveri erano quasi tutti morti e ogni femminella era abondevole delle cose, si che non cercava limosina».<sup>97</sup>

Difficile, quindi, affermare con certezza se vi sia stato un significativo peggioramento delle condizioni delle donne dopo la crisi, così come non si può, allo stato attuale delle ricerche, vederne con chiarezza un miglioramento. Dal punto di vista dal quale ho osservato il mondo femminile, ossia quello della solidarietà, molti segni portano (come ho sopra descritto) ad individuare cambiamenti già a partire dalla fine del Duecento: se ciò debba leggersi come necessità di anticipare i sintomi della crisi (da non collegare troppo strettamente all'emergenza demografica legata alle carestie e alle epidemie) non è ora possibile affermarlo con certezza.

Nel tardo Medioevo, nel contesto della crisi demografica ed economica, crescevano i segnali della presenza di un pauperismo femminile e, insieme, dello sviluppo di forme istituzionalizzate (e non) che miravano a contenerlo.<sup>98</sup> Esse si caratterizzavano spesso per il fatto di avere come protagoniste attive proprio le donne che riuscivano ad agire con forme di aiuto destinate in modo privilegiato ad altre donne. Si tratta di strumenti che, letti nel lungo periodo, non riescono però a contenere gli effetti di una loro crescente margi-

96 Franceschi, "... saremo tutti ricchi", pp. 129-155.

97 Il brano è ricordato da Anna Benvenuti Papi, "In domo bighittarum seu viduarum". *Pubblica assistenza e marginalità femminile nella Firenze medievale*, in Ead., «In castro poenitentiae», p. 658.

98 *Ibidem*, p. 660.

nalizzazione; nei loro confronti si svilupparono non solo forme di assistenza, ma anche di controllo. Questo è un altro tema che merita future riflessioni che riescano a far dialogare, all'interno di analisi più ampie sul fenomeno del pauperismo, le trasformazioni tardomedievali con i contesti economici e sociali, oltre che culturali e religiosi, della prima età moderna.<sup>99</sup>

*Abstract:* Se nella società duecentesca pare di cogliere un'attiva presenza femminile nelle realtà produttive, nel corso del Trecento, caratterizzato da carestie, da epidemie e da profonde trasformazioni, si registra una progressiva riduzione degli spazi delle donne, sempre più soggette a condizioni economiche precarie e a forme di dipendenza. Nel testo si pone attenzione alle pratiche di tutela e di assistenza, tramite le quali si intendeva dare aiuto ad un universo in difficoltà: elemosine, doti, ricovero in ospedali ecc. Inoltre si sono individuate quelle pratiche di solidarietà tra donne che esulavano spesso dai canali formalizzati e che trovavano espressione in atti quotidiani di aiuto reciproco e nella creazione di comunità religiose femminili.

During the thirteenth century we can see a significant presence of women in productive realities. Instead, during the fourteenth century, characterized by famines, epidemics and profound transformations, the social role of women has progressively reduced. The economic conditions of the women became more and more precarious and shaped forms of growing dependence. The paper pays attention to the practices of protection and assistance, oriented to help women in trouble (alms, dowries, gifts, hospitals, etc.) and deals with practices of solidarity between woman and woman, that moved away from the formalized channels of assistance: daily acts of mutual help and foundation of female religious communities.

*Keywords:* solidarietà, donne, Italia del nord, medioevo; solidarity, women, northern Italy, late Middle Ages.

*Biodata:* Giuliana Albini è professoressa di *Storia medievale* presso l'Università degli Studi di Milano. Le sue ricerche riguardano la società bassomedievale nei suoi aspetti economici, demografici, politici e istituzionali. Ha dedicato particolare attenzione allo studio delle povertà e delle pratiche caritativo-assistenziali nelle città dell'Italia settentrionale (giuliana.albini@unimi.it).

Giuliana Albini is Professor of *Medieval History* at the University of Milan. Her research focuses on the society of late Middle Ages (economic, demographic, political and institutional aspects) and pays a particular attention to poverty and charity practices in the cities of northern Italy (giuliana.albini@unimi.it).

<sup>99</sup> Per una sintesi e per una bibliografia cfr. Marina Garbellotti, *Per carità. Poveri e politiche assistenziali nell'Italia moderna*, Roma, Carocci, 2013, in particolare il capitolo *L'onore femminile sta a cuore a tutti*, pp. 121-141.