

Sylvie Duval

L'Observance au féminin.

**Les moniales dominicaines entre
réforme religieuse et transformations
sociales, 1385-1461.**

Thèse de doctorat dirigée par

Mme Nicole Bériou (Université Lumière – Lyon 2)

et

Mme Gabriella Zarri (Università degli Studi di Firenze)

Volume 1

Merci

A Mesdames Nicole Bériou et Gabriella Zarri, qui m'ont guidée au cours de ces six années ; l'intelligence de leurs suggestions, la constance de leur soutien et de leurs encouragements ont été indispensables à l'aboutissement de mes recherches,

Aux professeurs et docteurs Anna Benvenuti Papi, Daniel Bornstein, Isabelle Chabot, Jacques Chiffolleau, Stéphane Gioanni, Tamar Herzig, Christiane Klapisch-Zuber, Maiju Lehmijoki, Paulette L'Hermite-Leclercq, Federica Masè, Denis Menjot, Martin Morard, Silvia Mostaccio, Marilyn Nicoud, Mauro Ronzani, Fernanda Sorelli, Giuliano Tanturli et André Vauchez pour la perspicacité de leurs remarques et la gentillesse de leur accueil,

Aux archivistes sans l'aide et la disponibilité desquels ces recherches n'auraient pas été possibles : au Père Luciano Cinelli, qui m'a permis de consulter sans restriction les archives du monastère San Domenico conservées au couvent San Marco de Florence, à Monsieur Jean-Luc Eichenlaub, qui m'a aidée dans mes recherches alsaciennes, à Madame Marina Laguzzi, qui m'a permis de consulter le fonds du monastère San Pier Martire bien qu'il n'ait pas encore été catalogué, au Père Lazaro Sastre pour sa connaissance des archives dominicaines, à Sœur Margherita, qui n'est pas archiviste mais prieure, et qui de ce fait a pu me renseigner sur le devenir des archives de son monastère,

Aux collègues et amis, pour leur aide précieuse, leurs idées, leur disponibilité, et particulièrement aux membres du laboratoire junior VilMA, aux membres de l'Ecole Française de Rome, à Samy et à Marianne,

A mes parents Eugène et Françoise et à mon oncle Etienne, sur qui j'ai pu compter à tout moment,

A Davide et Luisa enfin, qui m'ont patiemment supportée et encouragée, et qui me rendent tous deux quotidiennement la vie plus belle.

Remarques liminaires

Dates :

Afin d'éviter toute équivoque et de faciliter la lecture, toutes les dates mentionnées dans cette étude ont été converties en style universel (année commençant le 1^{er} janvier, millésime de Rome) sauf mention contraire et sauf, bien sûr, dans la retranscription des documents d'archives. Les dates mentionnées dans les documents que nous avons consultés obéissent en effet à des computs différents, dont les principaux sont ceux de Pise et de Florence :

- comput de Pise : début d'année le 25 mars, un an d'avance sur Rome.

- comput de Florence : début d'année de 25 mars, même millésime que Rome.

La conversion nécessite, dans le cas des documents pisans, la soustraction d'un an pour toutes les dates comprises entre le 25 mars et le 31 décembre inclus ; inversement, dans le cas des documents florentins, il faut ajouter un an pour toutes les dates comprises entre le 1^{er} janvier et le 24 mars inclus.

Principales abréviations utilisées dans les notes :

AAP : Archives Archiépiscopales de Pise

ADHR : Archives Départementales du Haut-Rhin

ASF : *Archivio di Stato* de Florence

ASF, NA: *Archivio di Stato* de Florence, fonds du « Notarile Antecosimiano »

ASM : Archives du couvent San Marco de Florence, fonds du monastère San Domenico

ASP : *Archivio di Stato* de Pise

ASV : *Archivio di Stato* de Venise

BOP: *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, éd. Th. Ripoll, Rome, Mainardi, 1729-1740, 8 vol.

Campione : document n°3 du fonds du monastère San Domenico des aux Archives du couvent San Marco de Florence. Il s'agit d'un registre de possession, utilisé de 1423 à 1491.

Comptes: « Libro di entrate e uscite 1430-1480 » (Livre des comptes du monastère San Domenico, tenu sans interruption de 1429 à 1480, 1430 à 1480 *m.p.*), Archives du couvent

San Marco de Florence, fonds du monastère San Domenico, n°4. Le registre est organisé de façon chronologique, en deux parties (« entrate » puis « uscite »).

DBI : *Dizionario Biografico degli Italiani*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1923-, 75 vol.

DIP : *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, 1974-1997, 9 vol.

DSAM : *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, 14 vol.

Libro Rosso : *Archivio di Stato* de Florence, fonds du monastère San Pier Martire, document n°75.

m. p. : *more pisano* (datation pisane, cf. « remarques liminaires »)

m. f. : *more fiorentino*

n°...P ou n°...F : renvoi à la fiche prosopographique d'une moniale (listes dans Annexes, p. 94 et 126). La lettre P (pour « Pise ») renvoie aux sœurs du monastère San Domenico, la lettre F (pour « Florence ») à celles de San Pier Martire.

Vita : Texte de la Vie de Chiara Gambacorta, qui se trouve dans les Annexes, p. 14-33

Les références bibliographiques sont citées une première fois en entier, puis de façon abrégée (AUTEUR, *Titre de l'article ou de l'ouvrage*). Elles figurent toutes dans la bibliographie générale située à la fin du volume d'Annexes (lorsqu'il s'agit d'un article, il faut parfois se reporter au recueil qui le contient). Les sources manuscrites et imprimées sont elles aussi détaillées à la fin du second volume.

Introduction

D'abord confinée dans l'historiographie des ordres religieux par eux-mêmes, puis dans l'idée, féconde mais sans doute trop simplificatrice, de l'existence d'une « pré-Réforme », l'Observance n'est que récemment devenue pour elle-même l'objet d'études approfondies. Ce mouvement de réforme, encore insuffisamment défini et circonscrit, se trouve au carrefour entre les deux périodes, distinguées par les traditions académiques, de l'histoire médiévale et de l'histoire moderne, ce qui ne facilite guère l'émergence d'études de synthèse à son propos. L'Observance, en tant que phénomène religieux et social à la fois, est cependant l'une des clefs de la compréhension de la période de grands bouleversements qu'a connus l'Occident entre la fin du XIV^e siècle et le début du XVI^e siècle, et que l'on appelle encore aujourd'hui la « Renaissance ». La volonté des religieux observants de « revenir » à un âge d'or de la vie religieuse régulière et de l'Eglise en général n'est d'ailleurs pas si étrangère, contrairement à ce que l'on pourrait penser, au concept culturel de la Re-naissance.

La part « féminine » du mouvement, c'est-à-dire principalement la réforme des ordres de religieuses, a commencé, ces dernières années, à intéresser les chercheurs, notamment par le biais de la *gender history*. Parmi les religieuses, les Dominicaines n'ont encore bénéficié d'aucune étude de synthèse ; fait étrange, si l'on songe que l'une des principales inspiratrices de ce mouvement de réforme n'est autre que Catherine de Sienne. Mais chroniqueurs et érudits ont souvent trop bien réussi à occulter – consciemment ou non – la place des femmes dans l'histoire des ordres religieux. La vie religieuse féminine médiévale fait pourtant depuis longtemps déjà l'objet d'études poussées : la première publication du maître-ouvrage d'Herbert Grundmann date de 1935¹, mais il est vrai que celui-ci n'a pas trouvé un écho immédiat dans la communauté des historiens. C'est à partir des années 1970, que les études portant sur la vie religieuse foisonnante des femmes à la fin du Moyen Age ont commencé à se multiplier. Béguines, tertiaires et pénitentes de toute sorte ont fait l'objet de recherches qui ont jeté une lumière nouvelle sur un monde oublié : celui des *mulieres religiosae*, ces très

¹ GRUNDMANN, H.: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegungen im 12. und 13. Jahrhundert, und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin, E. Ebering, 1935.

nombreuses femmes qui, de la fin du XII^e siècle et jusqu'au début du XVI^e siècle, ont fait entendre leur voix en Occident, parées de dons charismatiques et prophétiques, ou simplement engagées dans une vie religieuse souvent pleinement choisie, avant que l'Eglise et la société ne fassent, pour presque trois siècles, retomber sur elles l'ombre sévère des murs du cloître et du foyer. Les grandes saintes de l'Eglise catholique, proclamées, d'ailleurs, en 1970, docteurs de l'Eglise, Catherine de Sienne et Thérèse d'Avila, sont apparues tout à coup moins seules, et leurs cas sont devenus pour une part moins extraordinaires lorsque le contexte de la vie religieuse féminine pré-moderne leur a été rendu. Par contraste, la période post-tridentine, caractérisée par ses immenses monastères clos, où des centaines de religieuses, en majorité sans vocation, vivaient retirées du monde et d'une société qui ne savait que faire de ses femmes « surnuméraires », est apparue plus noire encore aux yeux des historien(ne)s de la période moderne. La stricte clôture, imposée aux communautés féminines par les prélats de la Contre-réforme, Charles Borromée en tête, a été analysée par les chercheurs comme la preuve par excellence du silence imposé aux femmes par une société moderne fortement hiérarchisée et disciplinée. La découverte de textes inédits, tels le fameux *Inferno monacale* de la vénitienne Arcangela Tarabotti², l'analyse de la prolifique documentation des archevêchés post-tridentins portant la trace de la résistance des religieuses comme de leur soumission, ont donné une vision nouvelle et riche du monde des cloîtres féminins de l'époque moderne. Ainsi, la religieuse cloîtrée qui était devenue, depuis les *Lettres portugaises* jusqu'à Manzoni, en passant par Diderot, une simple figure littéraire, a retrouvé sa place dans l'histoire des sociétés occidentales.

Si ce cadre historiographique est trop simple, il n'est certes pas faux. Le contraste entre les deux périodes est cependant trop fort. Ce ne sont pas seulement les courants idéologiques des années 1970, par ailleurs nécessaires à la première « poussée » de l'histoire des femmes, qui ont contribué à accentuer ce contraste, en insistant, d'une part, sur la grande liberté de parole des femmes médiévales et, d'autre part, sur l'inhumanité du sort réservé aux « religieuses forcées » ; c'est aussi l'existence d'un hiatus historiographique entre les deux périodes qui a contribué à les opposer : comment passe-t-on du monde des *mulieres religiosae* à celui des religieuses cloîtrées ? Quels sont les processus religieux, mais aussi sociaux et culturels, qui ont contribué à une telle évolution ? Les décisions du Concile de Trente à propos de la clôture des établissements féminins constituent un repère commode, qui a parfois été vu comme une véritable rupture. Or force est de constater que ces décisions n'ont

² MEDIOLI, F. : *L'inferno monacale di Arcangela Tarabotti*. Turin, Rosenberg et Sellier, 1990

constitué qu'un sujet marginal pour les pères du Concile qui, en outre, se sont limités pour l'essentiel dans ce domaine à la remise en vigueur de normes promulguées, déjà, au Moyen Âge. Le Concile n'a eu un vrai rôle dans l'imposition de la clôture et de la discipline aux communautés de femmes que parce qu'il a profondément renouvelé les structures de l'Eglise, et non parce qu'il aurait proposé une vision nouvelle du rôle et de la fonction des religieuses. Le travail « théorique », à ce propos, avait déjà été entrepris depuis longtemps : les Observant(e)s s'y employaient en effet depuis la fin du XIV^e siècle. La revalorisation de la vie monastique, la séparation stricte des clercs et des laïcs, l'assignation à chacun de rôles bien définis dans la société : ces thèmes sont ceux de la réforme observante qui traverse, durant un long XV^e siècle, tous les ordres religieux et, par l'intermédiaire de réformateurs et de prédicateurs engagés dans l'Eglise séculière, une bonne partie de la société laïque. L'application concrète de ces thèmes aboutit, pour les religieuses, à la mise en vigueur de normes très strictes concernant la clôture.

La « disciplinisation³ » des religieuses et, plus largement, des femmes, par la voie d'une morale et d'un modèle de comportement religieux de mieux en mieux définis à l'aube de l'époque moderne est un processus qui a déjà été mis en valeur par les chercheurs, mais de façon pour lors assez dispersée⁴. L'idée qu'une règle de vie devait être imposée à tous, et particulièrement aux femmes, qu'elles soient religieuses ou laïques, est pourtant tout à fait présente chez les réformateurs observant(e)s (par exemple, en Italie, chez les dominicains Jean Dominici et Antonin de Florence), si bien que l'enfermement dans le cloître de religieuses toujours plus nombreuses et la valorisation du rôle de la mère de famille – en contradiction avec l'hagiographie médiévale, d'inspiration ascétique, prônant le détachement des liens familiaux – peuvent être compris comme un seul et même processus de

³³ Le concept historiographique de « Sozialdisziplinierung » (G. OESTREICH) n'est pas facile à traduire en français. Les Italiens ont opté pour « disciplinamento sociale ». Nous avons opté pour le néologisme de « disciplinisation », par ailleurs utilisé aussi parfois en anglais, qui rend l'idée de processus contenue dans le terme allemand. Cf. SCHULZE, W. : « Il concetto di "disciplinamento sociale nella prima età moderna" in Gerhard Oestreich », in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 1992 (n°XVIII), p. 371-411.

⁴ Trois articles importants, tous basés sur des sources principalement de nature littéraire, convergent vers l'idée d'une « disciplinisation » des femmes et, plus largement, des laïcs, à partir des principes de comportement dictés par la religion et, plus spécifiquement, par les ordres religieux réguliers. Cette idée conduit à réviser le modèle proposé par Norbert Elias, qui situe principalement dans les cours européennes l'origine des bonnes manières et, surtout, à reculer dans le temps l'émergence des modèles de comportement individuel des sociétés occidentales. HASENOHR, G. : « La vie quotidienne de la femme vue par l'Eglise. L'enseignement des "journées chrétiennes" à la fin du Moyen Âge » in *Frau und Spätmittelalterlicher Alltag. Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 2. bis 5 oktober 1984*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986, p. 19-102 ; POZZI, G. : « Occhi bassi » in Pozzi, G. et Marsch, E. (dir.) : *Thematologie des kleinen. Petits thèmes littéraires*, Fribourg, Editions Universitaires, 1986, p. 161-211 ; KNOX, D. : « "Disciplina". Le origine monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa » in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 1992 (n°XVIII), p. 335-370.

disciplinisation né du rapport fondamental établi dès l'origine par les réformateurs observants entre respect de la règle, exigence spirituelle et comportement social⁵.

Les idées de l'Observance se sont diffusées lentement : d'abord marginales, à la fin du XIV^e siècle, elles sont devenues majoritaires dans presque tous les ordres religieux à la fin du XV^e siècle (aboutissant parfois, comme dans le cas des Franciscains, à une rupture définitive entre deux branches de l'Ordre). La réforme des monastères de femmes – et donc, l'imposition de la stricte clôture – a progressé en parallèle, de façon lente et dispersée au début du XV^e siècle, puis avec toujours plus d'ampleur. L'étude du mouvement de l'Observance, de ses principes et de sa diffusion, permet de comprendre la lente transition qui s'est opérée entre l'Europe des *mulieres religiosae* et celle des monastères strictement clos. L'une et l'autre ont en effet longtemps cohabité, au rythme de l'expansion progressive de la réforme dans les monastères féminins et de l'élaboration de nouvelles normes pour les religieuses des divers ordres, si bien que les prélats post-tridentins n'ont eu qu'à étendre aux monastères encore non strictement cloîtrés une pratique déjà fort répandue à la fin du XVI^e siècle. Il n'y a d'ailleurs pas eu seulement cohabitation entre ces deux mondes, mais plutôt interpénétration : on ne trouve pas d'un côté des *mulieres religiosae* défendant farouchement leur liberté et de l'autre des moniales cloîtrées et soumises. C'est ainsi qu'il faut envisager ce processus historique si l'on souhaite mieux comprendre, en évacuant la simplicité du modèle précédemment évoqué, la « régularisation » de la vie religieuse féminine. L'Observance n'a en rien été, comme l'ont longtemps fait croire les chroniques et histoires des différents ordres religieux, un mouvement lancé et dès le départ organisé par les ordres masculins, qui se serait ensuite, de façon toute hiérarchique, répercuté sur les religieuses dont ils avaient la charge. Parmi les réformateurs, les femmes ont occupé des places de choix, depuis celles de « mères spirituelles » du mouvement (Catherine de Sienne, Brigitte de Suède) jusqu'à celles de réformatrices actives, ayant contribué par la parole et par l'exemple à la diffusion de la stricte clôture dans les établissements réformés ou nouvellement fondés. Le mouvement de renouveau qui touche les ordres religieux a vu les femmes – au moins dans sa première phase – prendre une part considérable dans l'élaboration des nouvelles normes, quitte à assumer pleinement l'exigence de la stricte clôture, ou bien à chercher des solutions intermédiaires, qui

⁵ Cette idée est soulignée aussi par G.G. MERLO, à propos de l'Observance franciscaine : « Ce qu'il faut restaurer, ce n'est pas seulement la discipline interne d'un ordre religieux, mais la « discipline sociale », et cela en lui imposant une loi morale rigoureuse mise en pratique directement dans la quotidienneté des relations entre individus » (MERLO, G. G.: *Au nom de saint François. Histoire des frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVI^e siècle*, Paris, Cerf Histoire/Editions franciscaines, Paris 2006 (1^{ère} éd. Editrici Franciscane 2003), p. 250.

furent nombreuses chez les Dominicaines et plus encore chez les Clarisses, et qui donnèrent souvent aux réformatrices l'occasion de s'opposer fermement aux instances gouvernantes de leurs ordres respectifs. La connaissance du point d'arrivée du mouvement et de sa réussite, figurée par le Concile de Trente et par le renouveau tant attendu de l'Eglise, ne doit pas nous empêcher de considérer la multitude d'initiatives qui ont contribué à le former, dans la première partie du XV^e siècle, et au sein desquelles les femmes ont pris une part importante.

Le choix des moniales dominicaines comme sujet de notre recherche résulte à la fois de circonstances fortuites (un séjour à la Scuola Normale Superiore de Pise et la rédaction d'un mémoire de maîtrise sur le monastère San Domenico de Pise) et de l'intérêt particulier que présentent ces religieuses. La précocité de leur engagement dans la réforme, par l'intermédiaire, notamment, de Chiara Gambacorta, fondatrice du monastère San Domenico de Pise (1385) et disciple de Catherine de Sienne, est tout à fait remarquable ; en outre, la complexité même de leur condition juridique a constitué un levier important de notre réflexion : pour être « observantes », les Dominicaines n'ont pas pu, en effet, se contenter d' « observer » une règle dont elles ne disposaient pas vraiment, contrairement aux Clarisses : l'Observance ne peut donc être réduite à un simple « retour à la règle ». Les années 1380/1460 correspondent à la première période de l'Observance pour tous les ordres religieux concernés par ce mouvement qui, à bien des égards, se poursuit jusqu'au XVI^e siècle. Les dates précises que nous avons choisies pour encadrer notre période d'étude sont en revanche plus particulièrement significatives pour l'histoire des Dominicaines. 1385 est en effet la date de fondation du monastère San Domenico de Pise, premier monastère observant de moniales dominicaines, dont les statuts seront ensuite donnés à d'autres communautés réformées. Quant à 1461, il s'agit de la date bien connue de la canonisation de Catherine de Sienne, « mère » de l'Observance dominicaine, qui marque symboliquement la pleine « institutionnalisation » de la réforme féminine observante et l'entrée du mouvement dans une seconde phase, marquée par l'accélération de la réforme des monastères grâce à l'action des congrégations d'observance et l'extension progressive de l'imposition des normes de la clôture aux tertiaires.

Le contexte dans lequel s'inscrit l'histoire de la réforme observante dominicaine féminine est des plus troublés : le monastère de San Domenico est fondé alors que l'Eglise d'Occident est en proie au Grand Schisme qui, de 1378 à 1417, a profondément divisé l'Europe. Le schisme touche la plupart des ordres religieux, et en particulier l'Ordre des Prêcheurs, imposant durablement sa marque sur l'Observance naissante, diffusée

différemment dans les provinces relevant de l'obédience romaine ou de l'obédience avignonnaise (ces dernières étant pendant longtemps peu concernées par la réforme). Malgré la résolution du schisme au concile de Constance, la crise politique au sein de l'Eglise se poursuit, et le concile de Bâle (1431-1441) voit s'affronter les tenants d'un pouvoir pontifical fort (dont les Observants) et les partisans d'une participation plus active de l'assemblée des clercs à la direction de l'Eglise, conformément à la théorie conciliariste. Un nouveau schisme, de moindre importance, cependant, que le premier, a lieu en 1440, avec l'élection de Félix V. Ainsi le long pontificat d'Eugène IV (1431-1447), lui-même issu d'un groupe de religieux réformateurs vénitiens, est surtout marqué par les problèmes politiques. L'accession au pouvoir de Pie II en 1458 marque l'entrée dans une période marquée par un renforcement de la suprématie pontificale. Si l'Eglise est en proie à une crise profonde, les Etats séculiers n'échappent pas eux non plus aux troubles : la Guerre de Cent ans (1337-1453) modèle les alliances entre les royaumes d'Occident presque jusqu'à la fin de notre période d'étude ; elle entraîne aussi, notamment par le biais des compagnies d'aventures (mercenaires employés par les différentes parties engagées dans le conflit) de nombreux ravages dans les villes et les campagnes, des famines, et une insécurité latente durant toute la première moitié du XV^e siècle, non seulement en France mais aussi dans d'autres régions voisines comme l'Alsace. L'Italie est elle aussi en proie à l'instabilité ; les régions du nord et du centre voient s'affronter quelques grandes puissances autour desquelles, ou contre lesquelles, se forment peu à peu les Etats régionaux : ce sont désormais les républiques de Venise, Florence et Gênes ainsi que l'Etat milanais des Visconti puis des Sforza qui président aux destinées de la moitié nord de la péninsule. Malgré cette forte instabilité des structures d'encadrement politiques et religieuses, la période est caractérisée par une relative prospérité économique, liée à l'expansion du commerce et de la banque, mais aussi (et peut-être surtout) à la redéfinition des cadres de l'économie européenne qui a suivi les hécatombes démographiques du XIV^e siècle.

Et de fait, c'est bien l'ensemble de l'Europe qui, durant notre période d'étude, se reconstruit selon de nouveaux modèles économiques et politiques et sur la base de nouvelles valeurs religieuses et culturelles. Le cataclysme de la peste (fléau qui, d'ailleurs, revient avec régularité toucher les populations européennes durant tout le XV^e siècle) est une rupture sans précédent. Si son effet à court terme est immédiatement visible et marque d'emblée les esprits (villes dépeuplées, villages abandonnés...), ses effets à long terme sont plus complexes et plus profonds mais touchent l'ensemble des structures des sociétés européennes. Les richesses confluent dans les mains d'une noblesse régénérée et d'une bourgeoisie plus puissante mais

moins nombreuse ; presque partout, le pouvoir se concentre dans les mains du prince. L'honneur, le travail, l'ordre sont valorisés, en particulier au sein des villes où l'on exclut désormais les pauvres « oisifs » et les personnes dont « l'état » n'est pas clairement défini, comme les béguines. La pratique religieuse, elle, se fait plus individuelle et la *devotio moderna* rencontre un franc succès auprès des classes urbaines aisées. La culture européenne se modifie peu à peu radicalement, dans l'optique d'une « renaissance » des sciences et des lettres. L'Observance est consubstantielle à ces transformations, et ne peut se comprendre qu'en gardant à l'esprit que ses partisans s'adressent à des populations en quête de nouveaux modèles de comportement et de foi, alors que l'Eglise institutionnelle ne paraît aucunement en mesure de répondre à ces attentes.

Le présent travail se caractérise par une double approche, générale et particulière. Le lecteur trouvera en effet dans les pages suivantes une première partie générale consacrée à l'étude du mouvement de l'Observance, à travers des questionnements sur sa nature, ses buts, ses modes de diffusion, avant d'accéder à une deuxième partie consacrée à l'étude particulière des communautés de moniales dominicaines de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence. Cette dichotomie résulte de la nécessité qui nous est apparue, au fil des recherches que nous avons effectuées, d'adopter une vision à la fois large et à bien des égards théorique à propos de l'Observance comme mouvement, en même temps qu'une approche précise et concrète de l'Observance comme « pratique » quotidienne. Nous avons ainsi tenté de faire correspondre la forme de l'étude à l'objet étudié, afin de faciliter l'approche et la compréhension d'une réforme religieuse et spirituelle qui a prétendu transformer les comportements des individus au cœur de la société.

La première partie, consacrée à l'étude du « mouvement de l'Observance chez les moniales dominicaines » pose la question fondamentale de la nature de la réforme (Qu'est-ce que l'Observance ?) à travers l'exemple de « l'ordre » des moniales dominicaines. L'approche plus concrète de la seconde partie est complémentaire : elle affine la question de départ en proposant une voie possible pour y répondre de façon plus précise, mais aussi peut-être plus complète, car prenant en compte le contexte économique et social (Qui sont les Observantes ?). Les méthodologies employées dans chacune de ces parties sont fort différentes, nous y reviendrons plus précisément dans leurs introductions respectives. De même, les sources employées sont de natures très variées : les introductions des deux parties et des sept chapitres en donnent une présentation détaillée.

Une riche documentation, largement inédite et en tout cas peu accessible, constitue l'assise de cette recherche. Elle se trouve en partie rassemblée dans le volume d'annexes qui comprend les documents normatifs sur lesquels repose la réforme des moniales, les principaux documents hagiographiques concernant les Dominicaines observantes italiennes⁶, au sein desquels émergent les « modèles » de l'Observance, des extraits de la correspondance des réformatrices permettant de mieux saisir les rapports qu'elles ont entretenu entre elles et avec la société laïque, quelques actes notariés (testaments, professions, oblations) et des extraits de documents d'archives destinés à illustrer plus particulièrement la seconde partie. Un fichier prosopographique, enfin, rassemble toutes les informations glanées sur chacune des moniales de chœur ayant vécu dans les monastères de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence entre 1385 et 1461⁷.

⁶ Excepté le *Necrologio* du monastère du Corpus Christi de Venise, composé par Bartolomea Riccoboni, et qui a déjà bénéficié de plusieurs éditions facilement consultables : BARTOLOMEA RICCOBONI: *Necrologio del monastero del Corpus Christi di Venezia*, in JEAN DOMINICI : *Lettere spirituali*, éd. M.T. Casella et G. Pozzi, Fribourg, Editions Universitaires (Spicilegium friburgense, 13), 1969, p. 294-330 ; BARTOLOMEA RICCOBONI: *Life and death in a Venetian Convent. The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436*. éd. D. Bornstein, Chicago, The University of Chicago press, 2000.

⁷ Le lecteur pourra commodément s'y reporter à tout moment à l'aide de la numérotation et du sommaire correspondant (Annexes, p. 94 et p. 126).

Première partie : Le Mouvement de l'Observance chez les moniales dominicaines

Confondevansi li huomini, vedendo che le donne antecedevano loro in virtù.

Anonyme, Vita della Beata Chiara Gambacorta, 1450ca

Qu'est-ce que l'Observance ?

Afin de mieux cerner ce mouvement complexe il convient sans doute de s'interroger en premier lieu sur le terme d'« observance » lui-même¹. Celui-ci présuppose l'existence d'une règle à observer, ainsi que d'un point de référence idéal, une sorte d'âge d'or auquel il faudrait revenir : la première « observance » des fondateurs de l'ordre. Or, cela n'a rien d'évident. Certes, chaque ordre religieux possède une règle, qui fait de ses membres des clercs « réguliers », mais l'application de cette règle est toujours sujette à des interprétations et des commentaires. De plus, la rédaction de constitutions vient en général compléter les lacunes éventuelles de cette règle et l'adapter aux conditions du temps. Le retour à l'observance initiale de la règle peut donc apparaître d'emblée comme un objectif utopique, ou du moins uniquement théorique. Que faut-il observer, et de quelle manière ? Prenons l'exemple des Dominicains, puisque c'est à leur observance que nous allons nous intéresser de plus près au cours de cette recherche. Les frères prêcheurs sont tenus de suivre la règle de saint Augustin – qui ne contient en fait que des injonctions morales sur la vie commune² – assortie des constitutions rédigées par le premier concile de Toulouse, revues ensuite à plusieurs reprises³, et pouvant encore être modifiées par les chapitres généraux⁴. De plus, Dominique et les premiers frères ont instauré dès 1216 un système de « dispenses » de diverses observances contraignantes (assistance aux offices, au chapitre conventuel, respect des jeûnes) pour raison d'étude et de ministère, en vertu de la double orientation de l'ordre : vie régulière et prédication dans le monde⁵. Comment revenir à une observance première alors que le fondateur lui-même a prévu des dispenses pour les frères et que les Constitutions contiennent en elles-mêmes la possibilité d'être modifiées ? On pourrait en conclure, comme l'ont fait certains auteurs, que l'observance dominicaine n'a tout simplement pas respecté les volontés

¹ Voici la définition du terme « osservanza » par Marcello FOIS: « Il termine indica, in sede storica, il moto di riforma verificatosi tra la seconda metà del sec. XIV e il primo trentennio del sec. XVI all'interno di quasi tutti gli ordini religiosi della Chiesa occidentale, eccettuati cioè i Certosini e gli Ordini di recente istituzione come gli Olivetani e i Gesuati. Tale termine deriva dalla tendenza fondamentale ed essenziale della riforma, che perseguiva la *observantia ad normam regulae* o la *regularis observantia* oppure la *stricta observantia regularis* reagendo contro il rilassamento e la decadenza (o contro le attenuazioni con dispense papali a norme qualificanti della Regola, per es., la povertà francescana) introdottisi negli Ordini monacali e mendicanti per cause diverse sia esterne che interne ai medesimi. (DIP, vol. 6, col. 1036). Notons d'emblée que notre thèse s'inscrit en faux contre la suite de cet article: « Si noti che il moto di Osservanza, verificatosi negli ordini maschili, non esiste presso le monache ».

² La Règle de saint Augustin, telle qu'elle est suivie au XIII^e siècle, ne contient pas la partie « pratique » contenue dans le texte de l'*Ordo monasterii*, mais seulement le *Praeceptum*. Cf. VERHEIJEN, L. : « Regula Augustini » in *DIP*, vol. 7, col. 1542-1554.

³ Elles ont été revues au chapitre général de 1221, puis remises en ordre par le maître général Raymond de Peñafort, et enfin assorties d'un commentaire par le maître général Humbert de Romans.

⁴ Trois chapitres généraux de suite doivent approuver une proposition pour qu'elle soit considérée comme intégrée aux constitutions.

⁵ VICAIRES, M.H. : *Histoire de saint Dominique*, Paris, Cerf, 2004 (1957), p. 414

premières du fondateur, et qu'elle a brisé, par son « fondamentalisme », la souplesse qui caractérisait les statuts de l'ordre des Prêcheurs. Cette conclusion paraît toutefois bien réductrice si l'on songe que le mouvement de réforme de l'Ordre dominicain s'inscrit en réalité dans une dynamique de réforme très vaste ; elle est même en grande partie erronée, puisque les Observants n'ont jamais interdit les dispenses⁶ ni même renoncé à la possibilité de modifier leurs constitutions. Il ne faut donc pas faire une lecture « littérale » du terme « observance ».

Poursuivons donc l'analyse de ce terme en tentant d'en cerner l'origine. Son usage résulte sans doute d'une lecture franciscaine du phénomène. C'est en effet à l'Ordre des Mineurs que le mot « d'observance » a été premièrement appliqué⁷. N'est-ce pas, d'ailleurs, au sein de cet Ordre que la question de la règle, de son interprétation, de son application, fut la plus souvent posée et la plus violemment discutée ? Du vivant même de saint François et jusqu'à la séparation définitive des deux branches de l'Ordre en 1517, ces questions ont été au cœur de la définition de la mission franciscaine dans le monde. Lorsque, dans les années 1380, des Franciscains amorcent une nouvelle phase de réforme, autour de Paolo Trinci entre autres, il a pu sembler aux contemporains – et peut-être aux réformateurs eux-mêmes – qu'il ne s'agissait que d'une nouvelle phase de définition et d'application stricte de la règle de saint François, après les graves crises qui avaient secoué l'Ordre, notamment lors de la confrontation avec le pape Jean XXII. C'est en réalité un mouvement beaucoup plus vaste qui apparaît alors, dans lequel l'idée d' « observance » de la règle sert de base à une rénovation de la vie des religieux en général, perçue comme décadente. Dès les années 1380, puis durant tout le XV^e siècle, ce ne sont pas seulement certains Franciscains qui lancent une réforme de leur Ordre, mais c'est le monde régulier dans son ensemble – frères mendiants et moines, hommes et femmes – qui se trouve impliqué dans un grand mouvement de réforme appelé commodément, mais imparfaitement, « Observance ». Les ordres des Dominicains, des Augustins, puis des Bénédictins, entre autres, voient naître en leur sein des courants favorables à la réforme qui, grâce à des politiques centralisées et/ou à des initiatives individuelles, aboutissent dans un second temps, à la fondation des « congrégations

⁶ A. Barthelmé pense que Conrad de Prusse, le premier vicaire de l'observance en Teutonie, a supprimé ces dispenses pendant un temps. Elle ajoute : « Entraîner des couvents entiers sur cette voie dangereuse [de l'existence contemplative], supprimer le régime des dispenses si utile pour des Prêcheurs était certainement une faute grave que les observants du XV^e siècle ne parviendront pas entièrement à réparer ». BARTHELME, A. : *La réforme dominicaine au XV^e siècle en Alsace et dans l'ensemble de la Province de Teutonie*, Strasbourg, Heitz, 1931, p. 26 et 27.

⁷ Cf. MERLO, G. G. : *Au nom de saint François. Histoire des frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVI^e siècle*, Paris, Cerf Histoire/Éditions franciscaines, Paris 2006 (1^{ère} éd. Editrici Francescane 2003)

d'observance »⁸. L'Eglise séculière, alors en pleine crise à cause du Grand Schisme, est elle aussi touchée par ce mouvement : les papes du milieu du XV^e siècle adoptent une politique de soutien actif à la réforme des ordres religieux (Eugène IV étant le pape le plus représentatif de cette politique⁹) et les religieux issus du mouvement de l'Observance cherchent à régénérer l'activité pastorale des clercs séculiers grâce à une forte implication dans la gestion des diocèses et des paroisses (saint Antonin de Florence étant l'archétype du prélat « observant ») ; tout cela se fait sans que jamais la structure interne de l'Eglise ne soit contestée, les religieux réformateurs étant au contraire les plus fermes soutiens du pouvoir du pape¹⁰. Au-delà de la rénovation de leur ordre, les religieux observants cherchent en effet le renouveau de l'Eglise. Il ne s'agit donc pas simplement pour les religieux réguliers de retrouver l'observance « originelle » de leur règle. C'est en fait le sens même de leur vocation, tel que l'auraient conçu les fondateurs de leurs Ordres, que ces religieux tentent de retrouver, après les graves crises qui ont secoué, et secouent encore, l'Eglise et la société en cette fin de Moyen Age. A travers l'insistance sur l'application de la ou des règles religieuses apparaît en effet un projet plus vaste : celui de la redéfinition de la mission des religieux réguliers au sein d'une Eglise et d'une société profondément transformées par les crises. Ce projet traduit peut-être aussi le désir de la part des réguliers d'accentuer leur influence sur la société.

Pourquoi, dès lors, continuer à parler « d'Observance » si ce terme ne recouvre pas l'ampleur du mouvement de réforme des religieux ? Avant tout parce que ce terme se retrouve dans la documentation de l'époque et que son emploi évite à l'historien de faire explicitement référence à « la » Réforme, celle du protestantisme, qui se déclenche au siècle suivant, marquant une rupture sans précédent dans l'histoire de la chrétienté occidentale¹¹. Le mot « d'observance » illustre ainsi parfaitement l'état d'esprit des promoteurs du mouvement qui

⁸ M. Fois préfère mentionner les ordres qui n'ont pas connu la réforme de l'observance à partir du XIV^e siècle (les Chartreux et les rares Ordres nouveaux: Gésuates et Olivétains) plutôt que d'énumérer tous les autres (DIP, vol. 6, col. 1036).

⁹ Gabriele Condulmer était lui-même issu du milieu réformateur vénitien, et plus précisément de la congrégation des chanoines de San Giorgio in Alga. Entouré de collaborateurs issus eux aussi de la réforme, comme Tommaso Tomasini Paruta, disciple de Jean Dominici, il a constamment favorisé les initiatives réformatrices. On sait toutefois combien son règne fut occupé par des questions internes à l'Eglise séculière, en particulier par la crise conciliariste et le schisme de Félix V provoqué par le concile de Bâle.

¹⁰ La frontière entre la critique du relâchement des ordres religieux et la critique de l'Eglise séculière sera toutefois franchie par un frère issu du plus pur courant observant dominicain, Jérôme Savonarole. Le rôle des papes décadents de la fin du siècle est évidemment crucial dans ce retournement de situation.

¹¹ Le concept de « pré-réforme » est dépassé depuis longtemps. Rien n'interdit toutefois de considérer, comme l'ont fait les historiens modernistes, qu'il existe un « âge des réformes » (P. Chaunu) englobant les hérésies, les réformes médiévales, la Réforme et la Contre-réforme. Il faut toutefois bien se garder d'établir une nette frontière entre les « hérétiques » d'une part (Jean Hus, Wyclif, Luther) et les « orthodoxes » d'autre part (observants puis tenants de la contre-réforme), sous peine de verser dans la téléologie. Sur le sens du mot « observance » en tant que « rénovation » et non pas de « réforme », cf. LE GALL, J. M. : « Réformer l'Eglise catholique aux XVe-XVIIe siècles : Restaurer, rénover, innover ? » in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, 2003 (n°56), p. 61-75.

n'ont eux-mêmes jamais appelé à la rupture, mais ont préféré au contraire se référer constamment à des pratiques anciennes, à des textes sacrés et à la (re)construction d'une société parfaitement chrétienne, dans une vision encore toute médiévale de la « réforme ». Au sens traditionnel du terme d'*observantia*, issu du vocabulaire monastique et signifiant simplement l'obéissance à la règle, vient s'ajouter, à partir de la fin du XIV^e siècle, une nuance révélatrice : l'emploi de ce mot va peu à peu souligner l'existence d'une différence entre un certain mode de vie religieux « relâché » et un mode de vie observant ou « réformé ». Ce terme est en effet appliqué commodément aux différentes tentatives de réforme des ordres religieux de l'époque. En ce qui concerne l'Ordre dominicain, on trouve ce terme dès 1390, et à cinq reprises, dans la lettre adressée par Raymond de Capoue à tous les provinciaux et prieurs pour leur demander de fonder un couvent réformé dans chaque province – lettre qui marque le début « officiel » de la réforme observante de l'Ordre¹². Il est ensuite peu à peu utilisé pour qualifier tout ce qui se rapporte à la réforme : *monasterium de observantia*, *congregatio de observantia*¹³. Dans les textes, l'expression *de observantia*, appliquée en particulier aux couvents et monastères réformés, finit donc par devenir le signe de l'appartenance de groupes religieux au mouvement de la réforme. Cela n'échappe d'ailleurs pas aux laïcs qui, dans leurs testaments, qu'ils préfèrent destiner leurs legs aux frères et/ou aux sœurs « de l'observance »¹⁴. Bien entendu, la cohérence générale du « mouvement de l'Observance » n'a sans doute pas été perçue par les contemporains de la même façon qu'elle peut aujourd'hui l'être par les historiens, et le terme « d'Observance » ne servait pas au XV^e siècle à qualifier l'ensemble de la réforme¹⁵. Les religieux réformateurs avaient toutefois une conscience aigüe de leur mission (et du bien fondé de leur action) qui les a conduits à entretenir des rapports constants entre eux bien au-delà des limites des ordres religieux, et même, nous l'avons vu, entre le monde régulier et séculier. Dans certaines villes italiennes comme Venise, Gênes ou Rome, les réformateurs se mélangent, échangent leurs points de

¹² RAYMOND DE CAPOUE, *Opuscula et litterae*, Rome, tipografia poliglotta (S.C. de propaganda fide), 1899, p. 52-56.

¹³ Cette expression se répand surtout à partir de la deuxième moitié du XV^e siècle avec, notamment l'approbation pontificale qu'obtiennent, dans plusieurs ordres, les « congrégations d'Observance ». Il est néanmoins possible de la croiser plus tôt dans certains documents notariés, à Venise en particulier (cfr. note suivante).

¹⁴ Voici un exemple parmi d'autres : en 1457, la vénitienne Isabella Belandi laisse par testament 10 ducats aux frères du monastère où elle sera enterrée. La testatrice ne précise pas toutefois l'ordre religieux auquel devra appartenir l'établissement choisi pour abriter sa sépulture, la seule condition pour obtenir le legs étant que les religieux de la communauté choisie soient des *fratribus de observantia*. ASV, Archivio notarile, Giannino Rizzo, Testamenti busta 868, testament n°185.

¹⁵ Cf. MERLO, G.G. : *Au nom de saint François*, p. 245.

vue, et estiment sans nul doute appartenir à un même mouvement qui cherche la rénovation de l'Eglise¹⁶.

La réforme, la nouveauté, le respect de la règle mais aussi de l'Évangile apparaissent en tout cas aux yeux des laïcs comme étant du côté des religieux de l'Observance, ou du moins des religieux « réformateurs », quel que soit leur ordre d'origine. La réforme se doit en effet d'être visible aux yeux des laïcs, en particulier chez les Dominicains et les Franciscains, puisque ces religieux ont pour mission notamment de prêcher par l'exemple. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre l'observance féminine, qui réhabilite et promeut la stricte clôture : les moniales dominicaines choisissent, en s'enfermant dans une clôture exceptionnellement rigide, une façon de vivre spectaculaire pour l'époque. Quoi de plus remarquable, en effet, que de respecter une clôture absolue alors que la plupart des moniales ne la respectent plus ou ne l'ont jamais respectée, et que les *mulieres religiosae* (tertiaires, *mantellate*, *pinzochere*), libres de leurs mouvements et non sujettes à une règle religieuse, parcourent les villes? Les moniales dominicaines observantes vont, grâce à leur mode de vie, remplir au XV^e siècle un magistère religieux féminin d'un très haut niveau spirituel. Mais n'ont-elles pas cependant, à long terme, contribué à l'appauvrissement de la vie religieuse féminine, peu à peu confinée à l'obscurité des cloîtres ? Voilà un paradoxe qui se trouve au cœur de notre recherche.

La riche et complexe Observance féminine mérite d'être étudiée plus en détail, et de n'être surtout pas considérée comme un simple parallèle, voire comme une simple conséquence, du mouvement observant promu par les frères. Les religieuses sont d'ailleurs présentes dès le début du mouvement au sein des milieux réformateurs, les initiatives féminines ayant très largement contribué à lancer le mouvement de réforme. Au sein de l'Ordre dominicain, Catherine de Sienne est très vite perçue comme la « mère » de l'Observance et le monastère de moniales San Domenico de Pise est l'un des tout premiers centres de l'Observance dominicaine en Italie. C'est bien ainsi que l'hagiographe de la bienheureuse Chiara Gambacorta, dans les années 1450, interprète les débuts de l'Observance dominicaine :

¹⁶ Sur le milieu réformateur vénitien (le plus actif entre la fin du XIV^e siècle et les début du XV^e) voir notamment SORELLI, F. : « Predicatori a Venezia (fine sec. XIV – metà secolo XV) » in *Le Venezie francescane*, 1989, NS n°1, p. 131-157. Sur le milieu réformateur génois, et en particulier l'importance d'Alfonso de Jaén, voir ici plus loin p. 93. Le milieu réformateur romain s'est formé autour de Brigitte de Suède puis de Catherine de Sienne, toutes deux mortes à Rome, et reste lié à la cour pontificale. Les Florentins (et les Toscans en général) enfin ont eux aussi joué un rôle ; on pourra se référer à ce propos aux actes du colloque : *Antonino Pierozzi O.P. (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del XV secolo*, à paraître dans *Memorie Domenicane*, fin 2012. Voir aussi à ce propos la mise au point de K. Elm dans *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenwesen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989, introduction, p. 13.

*Confondevansi li huomini, vedendo che le donne antecedeivano loro in virtù, per ho che non si trovava in quel tempo quasi nessun convento che osservasse comunità, et così erano venute meno l'ordine delle religioni, quando apparve al mondo questa nuova luce, non inmerito chiamata fu Chiara.*¹⁷

Par son ambiguïté (les moniales dominicaines ont un statut juridique fort complexe), par sa radicalité (imposition de la stricte clôture) et, enfin par sa remarquable intégration aux réseaux réformateurs italiens, la réforme des moniales dominicaines constitue un exemple très fécond pour l'étude de l'Observance. Notre enquête va se dérouler en trois temps. Notre premier chapitre prendra la forme d'un état des lieux juridique et historique sur l'« ordre » des moniales dominicaines ; il s'agira de jeter les bases indispensables à notre enquête : si l'Observance est un « retour » à la règle, quelle est donc, pour les moniales dominicaines, cette règle ? Dans un deuxième temps, nous tenterons de mettre en évidence ce qui, en réalité, fait la nouveauté et l'originalité du mouvement observant féminin : nous analyserons en particulier le contexte dans lequel sont imposées les nouvelles normes de clôture, ainsi que les nouveaux modèles de sainteté qui sont alors proposés aux religieuses ; notons que la question de l'imposition ou du choix libre de ces nouvelles normes par les religieuses sera débattue. Enfin, nous reporterons notre attention sur des problèmes plus « pratiques » : à savoir la façon dont les modèles et les normes de l'Observance ont pu se diffuser dans l'Europe du XV^e siècle.

Notre étude repose sur des sources très diverses. Nous avons choisi de nous intéresser tout particulièrement aux trois premiers monastères de l'Observance féminine dominicaine, à savoir San Domenico de Pise¹⁸, le Corpus Christi de Venise¹⁹ et Sainte-Brigitte de Schönensteinbach en Alsace²⁰. Quelques références à d'autres monastères, notamment celui

¹⁷ Annexes, p. 25.

¹⁸ Les archives du monastère San Domenico de Pise sont conservées pour une part aux Archives d'Etat de Pise et pour une autre part au couvent San Marco de Florence (cf. Introduction de la deuxième partie, p. 249 *et sq.*)

¹⁹ Les archives du Corpus Christi de Venise sont conservées aux Archives d'Etat de Venise (Corporazioni Religiose Soppressate, Monastero del Corpus Domini). Elles y ont été versées après la suppression de la communauté, en 1810. Le fonds du monastère est divisé, comme cela est l'habitude en Italie, en deux parties : l'une rassemble les actes sur parchemin (*Diplomatico*) et l'autre tout le reste de la documentation, dont le support est le papier (*Documenti cartacei*). Les documents du monastère se trouvent rangés dans des cartons ou *buste*, l'ensemble du *Diplomatico* étant contenu dans les *buste* n°1 à 6, et les documents sur papier occupant les trente autres *buste*. Notons que le fonds du *Diplomatico* a été catalogué par nos soins. Nous signalons dans les Sources (Annexes p. 152) les *buste* dans lesquelles nous avons trouvé les documents les plus intéressants pour notre recherche.

²⁰ Les archives du monastère sont conservées dans la série 27H. Elles sont regroupées dans plusieurs cartons, correspondant à des thèmes (et non pas à des supports, comme en Italie). Nous indiquons dans les sources les cartons que nous avons consultés. Le monastère Saint-Jean-Baptiste d'Unterlinden de Colmar a aussi retenu notre attention, de par son importance dans l'histoire des Dominicaines et en vertu du fait qu'il fut le premier monastère réformé par les sœurs de Schönensteinbach. Nous indiquons là encore dans les sources les cartons (série 24H) qui ont retenu notre attention.

de San Pier Martire de Florence, auquel nous nous intéresserons tout particulièrement au cours de la deuxième partie de cette étude, seront aussi effectuées. Pour autant, nous ne ferons pas ici un examen détaillé des archives des monastères, qui révèlent, avant tout, la vie pratique et intime des communautés : cet exercice est réservé à la deuxième partie de notre étude. Les sources fondamentales qui vont ici nous occuper sont, d'une part, les sources purement normatives et, d'autre part, les sources de type narratif, qu'il serait plus judicieux peut-être de qualifier de « spirituelles ». La plupart de ces sources sont imprimées²¹. Parmi les sources normatives, les bulles pontificales (qui vont former les Statuts de l'Observance) et les Constitutions des moniales dominicaines ont bien entendu tout particulièrement retenu notre attention. Les plus importantes d'entre elles se trouvent ici reproduites en annexe afin que le lecteur puisse s'y reporter commodément à tout moment²². Quant aux sources « spirituelles », qui doivent nous servir à cerner la nouveauté des « idées » observantes, il s'agit en particulier de textes hagiographiques²³, ainsi que de lettres des réformateurs qui nous sont parvenues, y compris celles de Catherine de Sienne. Certaines d'entre elles, parmi les plus importantes, se trouvent elles aussi reproduites dans les annexes. La bibliographie, enfin, est loin d'être abondante pour notre sujet ; toutefois, si le thème que nous nous proposons de traiter a été jusqu'à maintenant fort peu étudié, il se situe à la croisée de plusieurs champs historiographiques qui ont été considérablement renouvelés ces dernières années. Nous avons ainsi pu regrouper les informations contenues dans plusieurs types d'ouvrages, à savoir les recherches portant sur l'histoire de l'Ordre de saint Dominique, les études d'histoire des femmes et, plus particulièrement d'histoire des religieuses et, enfin, les travaux portant sur les réformes religieuses et tout particulièrement sur l'Observance – ces derniers étant les plus rares²⁴.

²¹ Le lecteur trouvera dans les Sources, à la fin du volume d'annexes (p. 151-164), la liste des ouvrages imprimés ayant été utilisés pour cette recherche. Ils sont classés par type (sources normatives, écrits des réformateurs et sources hagiographiques, chroniques et correspondances).

²² P. 5 et sq.

²³ Dont des documents issus des procès en béatification de Marguerite de Savoie et Chiara Gambacorta (Archivio Segreto Vaticano, Congregazione dei Riti, processi 165 et 3205).

²⁴ Il souligner l'importance du chapitre sur l'Observance dans l'ouvrage récent de MERLO, G. G.: *Au nom de saint François. Histoire des frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVI^e siècle*, Paris, Cerf Histoire/Éditions franciscaines, Paris 2006 (1^{ère} éd. Editrici Francescane 2003). Par ailleurs, l'historiographie allemande, sous l'impulsion de G. Melville et de K. Elm, a entamé depuis plusieurs années une large réflexion sur les « ordres » religieux, leur structure et leurs mouvements de réforme. Cf. notamment : MELVILLE, G. et MÜLLER, A. (dir.) : *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter*, Paring, Augustiner-Chorherren-Verlag, 2002 et ELM, K. (dir.) : *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenwesen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989. Par ailleurs, une série de congrès se sont tenus ces dernières années, en France et en Italie, sur l'Observance : ils se sont en général limités, toutefois, à un ordre particulier (les Franciscains surtout) : cf. notamment *Il rinnovamento del francescanesimo : l'Osservanza. Atti del XI convegno internazionale, Assisi, 20-22 ottobre 1983*, Società internazionale di studi francescani. Assise, Pubblicazioni dell'Università di Perugia, 1985 et MEYER, F. et

VIALLET, L. : *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2005. Il faut signaler, enfin, un ouvrage ancien mais dont le sujet est très proche du nôtre : il s'agit de l'étude de la communauté du monastère bâlois de Klingental lors de la réforme qui lui a été imposée (sans succès) en 1480 : WEIS-MÜLLER, R. : *Die Reform des Klosters Klingental und ihr Personenkreis*, Bâle et Stuttgart, Verlag von Helbing & Lichtenhahn (Basler beiträge zur Geschichtswissenschaft, 59), 1956. Mme Weis-Müller s'est attachée à décrire les différents personnages ayant pris part à l'entreprise de réforme, ou s'y étant opposés. On trouve même, au centre du livre, un petit fichier prosopographique des moniales de la communauté (peu lisible, toutefois).

Chapitre 1: Les moniales dominicaines de la fondation de Prouille aux débuts de l'Observance (1207-1390). Enquête historique et juridique.

Aborder le problème de la définition du mouvement observant à travers l'exemple des moniales dominicaines est un exercice stimulant. Ces religieuses, en effet, ne possèdent pas de règle proprement dite ; elles ne font pas pleinement partie de l'Ordre des frères prêcheurs ; elles ne dépendent officiellement des clercs hommes que pour leur *cura* spirituelle. Elles vont pourtant, en Italie, dès 1385, s'assujettir à une stricte clôture, faisant ainsi de leurs monastères des centres incontournables de la réforme. Si la notion d' « observance » nous force à des exercices de définition, c'est donc encore plus vrai lorsqu'il s'agit de l'Observance féminine¹. Avant d'étudier plus en détail les caractéristiques du mouvement observant des moniales dominicaines, il va donc nous falloir mieux définir le statut des moniales au sein de l'Ordre et au sein de l'Eglise, afin de savoir ce qu'elles ont à « observer ».

Afin de mener à bien cette enquête, nous allons devoir commencer par remonter le temps jusqu'au début du XIII^e siècle : ce petit « écart » par rapport à la période d'étude que nous avons choisie (1385-1461) nous paraît essentiel pour pouvoir comprendre le statut complexe des moniales dominicaines. De la même façon, une étude historique et pratique de la stricte clôture des établissements religieux féminins doit nous permettre de mieux envisager la place que va prendre cette norme dans les nouveaux statuts de l'Observance dominicaine ; ce sont ces statuts que, finalement, nous exposerons dans un troisième temps.

¹ Chaque année depuis 2006 en Ombrie se tient une journée d'étude consacrée à « l'Osservanza francescana al femminile ». Ces rencontres ont donné lieu à deux publications : DALARUN, J. *et alii*: *Uno Sguardo oltre. Donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana*. Edizioni Porziuncola, Assise, 2007 BARTOLI LANGELI, A. *et alii* : *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza. Atti della II giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile*, Assise, La Porziuncola, 2009.

I- Moniales et dominicaines ?

« Moniales et dominicaines », l'association de ces deux mots peut sembler paradoxale. Comment concilier en effet l'état monastique avec la mission prédicatrice de l'Ordre dominicain ? Cette combinaison a d'ailleurs semblé incongrue à une partie des frères prêcheurs eux-mêmes, qui ont essayé d'exclure les moniales de leur ordre durant une bonne partie du XIII^e siècle. Il semble pourtant que Dominique, qui avait fondé le monastère de Prouille bien avant de fonder l'Ordre des Prêcheurs, ait eu pleinement conscience de la complémentarité entre les moniales et les prédicateurs. Il est certain toutefois qu'il ne rattacha pas lui-même à son ordre la branche féminine, laissant ses successeurs dans l'incertitude quant au statut des religieuses.

A- Brève histoire des moniales dominicaines de 1207 à la fin du XIV^e siècle

1- Un aperçu bibliographique de la question

Ce prologue, qui ne traite pas directement des moniales observantes, objet de notre recherche, nous a paru nécessaire car les moniales dominicaines n'ont jamais fait l'objet jusqu'à présent d'une véritable synthèse historique. On peut s'interroger sur les raisons de ce silence. A-t-on eu tendance à penser, à l'image du p. Mortier², que les moniales ont toujours fait pleinement partie de l'Ordre de Prêcheurs et qu'il était donc inutile de leur consacrer des études particulières ? Cette idée, qui ignore poliment le rejet dont les moniales ont été l'objet durant le XIII^e siècle de la part des frères, a pour résultat de confiner l'histoire des moniales aux derniers chapitres des sommes sur l'histoire de l'ordre des Prêcheurs ou aux quelques pages qui sont toujours consacrées, dans ce type d'ouvrage, au monastère de Prouille³. Reprenant les travaux des historiens dominicains, des chercheurs ont récemment renouvelé la

² Il faut reconnaître que D. A. Mortier, contrairement à ses prédécesseurs et même à ses successeurs, a accordé aux moniales (bien qu'il ne soit pas toujours très indulgent à leur égard) une place importante dans son ouvrage, incitant ainsi les chercheurs à des recherches plus poussées à leur sujet. Cf. MORTIER, D.A., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des frères prêcheurs*, Paris, Picard, 1903-1920, 7 vol.

³ C'est le cas pour certains classiques de l'histoire dominicaine comme le *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'œuvre* du p. P. MANDONNET (Paris, Desclée de Brouwer, 1938, 2 vol.) qui ignore presque totalement les moniales ou le *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum* du p. A. WALZ (Rome, Angelicum, 1948), où l'on trouve seulement en fin de volume un petit chapitre qui leur est consacré.

vision que l'on pouvait avoir de la fondation de Prouille et de la législation donnée par Dominique aux sœurs des premiers monastères. De nouveaux documents et de nouvelles approches ont notablement changé la vision traditionnelle de saint Dominique en tant que « fondateur » de Prouille⁴. Mais là encore il s'agit de ne parler de Prouille et des moniales que pour mieux comprendre le processus de fondation de l'Ordre des Prêcheurs, et non pas vraiment dans le but d'étudier l'histoire des moniales pour elle-même.

Très récemment, l'historienne australienne J. A. Smith a proposé une nouvelle synthèse sur les premiers monastères de moniales dominicaines, en reprenant les importants travaux du p. Tugwell et en enrichissant le « dossier » de l'histoire des moniales dominicaines par de nouvelles recherches aux archives de Sainte-Sabine à Rome. Cet article vient compléter le travail remarquable effectué à ce sujet depuis quelques années par G. Cariboni⁵. Les documents les plus importants de ce dossier ont été pour l'essentiel publiés dès les années 1940 par les grands historiens dominicains qu'ont été le p. V. J. Koudelka et le p. R. Creytens. Ce dernier, en publiant les constitutions du monastère de Montargis⁶, composées par Humbert de Romans dans les années 1240, a ouvert la voie à une étude plus poussée de la progressive « régularisation » du statut des moniales dominicaines. Cette voie a été notamment abordée par M. de Fontette⁷. Il nous semble toutefois que l'étude fondamentale – et d'ailleurs constamment reprise – sur le sujet reste l'ouvrage que H. Grundmann a consacré, dès 1935, aux mouvements religieux féminins : le grand historien allemand y évoque en effet longuement l'apparition des moniales dominicaines au XIII^e siècle non pas dans l'optique d'une étude sur la naissance de l'Ordre des frères prêcheurs mais dans le but de mieux comprendre la place des femmes dans les différents mouvements religieux du temps : les moniales y tiennent donc l'un des rôles principaux⁸. Cet important ouvrage n'est toutefois pas

⁴ Voir à ce sujet : PEYTAVIE, C. : « Construction de deux lieux de la mémoire dominicaine, Prouille et Fanjeaux (XIII^e-XV^e siècles) » in *Cahiers de Fanjeaux : L'Ordre des prêcheurs et la France méridionale, Cahier de Fanjeaux*, 2001, n°36, p. 419-446.

⁵ SMITH, J. A. : « Prouille, Madrid, Rome : the evolution of the earliest Dominican *Instituta* for nuns », *Journal of Medieval History*, 2009, n°35/4, p. 340-352; TUGWELL, S., *Early dominicans. Selected writings*, New-York-Ramsey-Toronto, Paulist press, 1982 ; CARIBONI, G. : « Domenico e la vita religiosa femminile. Tra realtà e finzione istituzionale » in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei frati predicatori. Atti del XLI Convegno storico*, Todi (2004), Spolète, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2005, p. 327-360.

⁶ CREYTENS, R. : « Les constitutions primitives des sœurs dominicaines de Montargis », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n°17, 1947, p. 41-84

⁷ FONTETTE (de), M. : *Les Religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherche sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris, Vrin, 1967

⁸ GRUNDMANN, H. : *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegungen im 12. und 13. Jahrhundert, und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin, E. Ebering, 1935.

centré uniquement sur les Dominicaines, et il manque encore aujourd'hui des études de cas portant sur ces monastères qui furent pris dans la tourmente de la dispute sur la cure spirituelle des moniales par les frères prêcheurs dans les années 1230/60. De telles études pourraient éclairer bien des points qui demeurent obscurs, et permettraient de mieux comprendre le passage d'une phase où la gestion des monastères de femmes restait dans l'ensemble « pragmatique », c'est-à-dire laissée à l'appréciation des couvents de frères locaux, à une phase de gestion « détachée », c'est-à-dire régulée par les constitutions de 1259 et le compromis de 1267 qui n'a laissé aux frères que la *cura* spirituelle des moniales. Cela permettrait aussi de mieux comprendre la progressive imposition, dès le début du XIII^e siècle, de la clôture et de la vie monastique à des femmes pratiquement toutes issues de ce que H. Grundmann a appelé le « mouvement religieux féminin ».

Quant à l'Ordre de la pénitence, il a bénéficié depuis les années 1950, grâce au p. Meersseman, d'importants travaux⁹. Les tertiaires – ce nom ne leur étant donné, dans le cas des Dominicaines, qu'à partir du XV^e siècle¹⁰ – qui ont l'avantage de compter dans leur rang la plus célèbre sainte du XIV^e siècle, Catherine de Sienne, ont bénéficié de la part des historiens d'un intérêt particulier. Les problèmes posés par la nature du lien de la *mantellata* siennoise avec les Dominicains, par son mode de vie et par la fortune du modèle que les Observants ont tiré de sa *Vita* ont été posés, étudiés¹¹. A la suite du p. Meersseman, M. Wehrli-Johns a étudié l'épineuse question de l'origine de la « règle » des tertiaires dominicain(e)s, approuvée par le pape Innocent VII en 1405 seulement. La recherche de l'origine de la règle des tertiaires¹² aurait dû cependant inciter les chercheurs à s'interroger non pas seulement sur les « semi-religieuses » mais sur l'ensemble des réseaux féminins de l'Ordre dominicain qui, avant l'Observance, formaient une « nébuleuse » complexe et peu régulée au sein de laquelle on trouvait des moniales, des *mantellate*, de simples laïques, sans que ces religieuses ne s'inscrivent dans le schéma des « deuxième et troisième ordres » qui a été développé par les franciscains.

Traduction italienne: *Movimenti religiosi nel medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini della mistica tedesca*, Bologne, Il Mulino, 1970.

⁹ Voir notamment à ce sujet la mise au point bibliographique de G. CASAGRANDE: « Il movimento penitenziale nei secoli del basso medioevo. Note su alcuni recenti contributi », in *Benedictina*, 1983, n°30, p. 217-233

¹⁰ Voir chapitre 2 p. 118.

¹¹ Voir notamment le récent ouvrage de LUONGO, F. T. : *The saintly politics of Catherine of Siena*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2006

¹² WEHRLI-JOHNS, M. : « L'Osservanza dei domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla "regola di Munio" e sul Terz'Ordine domenicano in Italia e in Germania » in Chittolini G. et Elm K. (dir.), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Bologne, Il Mulino, 2001, p. 287-329

Le huitième centenaire de la fondation du monastère de Prouille en 2007 a fourni un prétexte à l'organisation de plusieurs colloques sur l'histoire des Dominicaines¹³. Faisant le point sur les travaux en cours, ces colloques ont permis de souligner d'une part tout l'intérêt historique et les « potentialités » qu'offre l'étude des monastères de Dominicaines, et d'autre part de mettre en évidence les nombreuses avancées de ces dernières années, les moniales profitant enfin de l'intérêt considérable qui a été porté aux tertiaires par les *gender studies*.

2- Saint Dominique et les moniales

L'histoire des moniales dominicaines commence avant même la fondation de l'Ordre des Prêcheurs. Le premier monastère fondé par Dominique et Diègue d'Osma est celui de Prouille, en 1206/7, dans le contexte de la lutte contre les Cathares et les Vaudois dans le Languedoc. Dominique a donc eu très tôt conscience du rôle des femmes dans le mouvement religieux qui caractérisait son époque, et de la nécessité de leur donner la possibilité de se consacrer à Dieu. En choisissant de fonder un monastère, il reste néanmoins très traditionnel. Il s'est sans doute principalement inspiré, pour donner une règle de vie aux moniales de Prouille, des constitutions des moniales cisterciennes¹⁴.

Dominique reste constamment préoccupé par la « tendre plantation de Prouille » durant les années qui précèdent la fondation de l'Ordre des Prêcheurs¹⁵. Il est de nouveau appelé à fonder un monastère de femmes en 1219, quand le pape Honorius III lui confie la mission de réformer le mode de vie des religieuses de Rome et de les regrouper dans un nouveau monastère, San Sisto (un projet initié par Innocent III). Dominique accomplit cette tâche dans la continuité de sa mission : il fait appel à des religieuses de Prouille pour instruire les moniales romaines qui ont accepté d'adopter un mode de vie réformé. Un autre monastère est fondé en 1220 à Madrid, par la volonté de Dominique, grâce à l'aide de son frère Mamès. Ces trois monastères, apparus du vivant de saint Dominique et marqués par son influence –

¹³ Le premier colloque a été publié en partie dans le n°23 (2008) de *Mémoire dominicaine*. Le second a été publié en 2009, comme hors-série de *Memorie Domenicane* : FESTA, G. et ZARRI, G. (dir.): *Il velo, la penna e la parola. Le Domenicane: storia, istituzioni e scritture*, Florence, Nerbini (Biblioteca di Memorie Domenicane n°1), 2009

¹⁴ C'est notamment ce que pensent C. MORON (« Théorie et pratique de la clôture: l'exemple dominicain » in *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du Deuxième colloque du CERCOR*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994, p. 515-529 et M. H. VICAIRE (*Histoire de Saint Dominique*).

¹⁵ M. H. VICAIRE : *Histoire de Saint Dominique*, p. 272.

Dominique connaît personnellement la plupart des moniales des trois communautés¹⁶ – constituent la première étape du développement de la vie religieuse dominicaine féminine. Pourtant, ils n’ont pas réellement servi de modèle pour les monastères de Dominicaines qui se multiplient au cours du XIII^e siècle. Après la mort de Dominique en effet, la position des frères prêcheurs vis-à-vis des moniales change.

En 1221, le patriarche de l’Ordre laisse ses fils spirituels dans une situation bien inconfortable vis-à-vis des moniales puisque, d’une part, il a lui-même fondé plusieurs monastères et, d’autre part, il semble qu’il n’ait jamais donné de réelles instructions quant à l’institutionnalisation des rapports entre frères et moniales, ni même laissé entendre qu’il devait y en avoir une. Pourquoi les frères ont-ils, dès le chapitre de 1224, tenté d’exclure les moniales de la juridiction de l’Ordre ? Il est très peu probable que Dominique ait recommandé à ses frères d’abandonner les moniales¹⁷, lui qui leur avait consacré tant de temps et d’attention. S’est-il rendu compte, à la fin de sa vie, du danger que pouvait représenter l’existence d’un trop grand nombre de monastères de moniales dont la charge reposerait sur l’Ordre des prêcheurs ? En cas de multiplication des monastères, les frères auraient en effet dû se consacrer à la *cura* des religieuses au détriment de leur mission première, c’est-à-dire le combat contre les hérétiques par la parole et la recherche de la conversion des laïcs dans leur ensemble à une vie de piété et de pénitence. Toutefois, à la mort de Dominique en 1221, la situation était loin d’être préoccupante, puisqu’il n’existait que quelques monastères de femmes rattachés, formellement ou non, à l’Ordre ; il est donc peu vraisemblable que Dominique ait pu donner de consignes précises à cet égard. Il serait d’ailleurs tout aussi peu crédible d’affirmer que le fondateur des Prêcheurs ait désiré créer une branche féminine liée à son Ordre. Dominique a fondé le monastère de Prouille bien avant la fondation de l’Ordre des Prêcheurs puis accepté de réformer le monastère San Sisto à Rome, sans jamais réellement fonder un ordre de moniales ; on peut donc émettre l’hypothèse, étant donné le pragmatisme bien connu qui le caractérisait, qu’il considérait simplement que la fondation de monastères

¹⁶ Dominique a passé de nombreuses années à Prouille ; il connaît par ailleurs bien les moniales de San Sisto à Rome avec qui il a dû mener à bien un long processus de refondation pour leur communauté (cf. KOUDELKA, V. J.: « Le monasterium Tempuli et la fondation dominicaine de San Sisto » in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1961, n°31, 1961, p. 5-81)

¹⁷ H. GRUNDMANN (*Movimenti religiosi nel medioevo*, p. 178) souligne que, d’après le *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum* de Jourdain de Saxe, Dominique aurait, sur son lit de mort, mis en garde ses frères contre la fréquentation des femmes (*Libellus Iordani de Saxonia*, éd. de H. C. Scheeben dans *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, tome XVI, 1935, p. 69). Rien ne permet toutefois d’affirmer que cette mise en garde ait fait référence aux moniales. Cette exhortation, qui s’adresse à des jeunes hommes destinés à vivre dans le monde de manière totalement chaste, n’a d’ailleurs rien de surprenant. Elle correspond de plus à l’orientation hagiographique du texte, qui souligne la virginité de Dominique. Voir à ce sujet L. CANETTI, *L’invenzione della memoria. Il culto e l’immagine di Domenico nella storia dei primi frati predicatori*, Spolète, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1996, p. 282.

féminins faisait partie des moyens mis à la disposition des frères pour combattre l'hérésie et amorcer la réforme de la société chrétienne¹⁸. Malgré les constantes oppositions de nombreux frères hostiles à la prise en charge des moniales par la suite, cette idée que les monastères de femmes pouvait avoir un rôle à jouer dans la réforme et même dans le prêche a toujours perduré dans l'Ordre ; elle est d'ailleurs parvenue presque intacte jusqu'aux promoteurs de l'Observance¹⁹.

3- La lutte pour l'intégration à l'Ordre

Dès le chapitre général de Paris en 1224, la volonté d'une bonne partie des frères de se séparer des monastères de moniales apparaît au grand jour. Les frères souhaitent alors non seulement empêcher toute nouvelle fondation de monastère mais aussi abandonner la *cura* des monastères déjà fondés. Les chapitres généraux suivants deviennent toujours plus sévères contre les religieuses, en particulier sous les généralats de Raymond de Peñafort et de Jean le Teutonique. On peut en fait considérer que, jusque dans les années 1240, et malgré l'opposition du maître général Jourdain de Saxe puis des papes, l'Ordre a adopté une constante politique de rejet des moniales²⁰. La polémique qui éclate alors au sein de l'ordre à ce sujet est, semble-t-il, due à l'action de certains frères de la province de Teutonie, qui fondent durant cette période un grand nombre de monastères et y rassemblent aussi bien des veuves et des jeunes filles que d'anciennes prostituées. C'est du moins ce qu'explique le maître général Jourdain de Saxe à son amie Diana degli Andalò, fondatrice du monastère de Bologne²¹. Beaucoup de monastères sont aussi fondés à cette époque en Italie, pour répondre

¹⁸ M. H. VICAIRE (*Histoire de saint Dominique*) pense que si les Cisterciens n'avaient pas eux-mêmes refusé à partir des années 1210 l'incorporation de nouveaux monastères dans leur Ordre, Prouille en aurait fait partie.

¹⁹ Et en tous cas chez Raymond de Capoue. Voici ce qu'il écrit à Jean Dominici en 1393 au début de la lettre l'autorisant à fonder le monastère du Corpus Christi de Venise : *Quamvis per constitutiones nostri Ordinis sit expresse inhibitum, ne aliquis Fratrum curam mulierum ipsi Ordinis nostro procuret, propter multiplicia scandala, quae quandoque sequuntur : quia tamen ubi fructus animarum, et salus manifeste apparet, non debemus nos retrahere a labore, potissime cum Ordo noster secundum dictarum constitutionum tenorem noscatur institutus pro animarum salute [...]*, RAYMOND DE CAPOUE, *Opuscula et litterae*, p. 79.

²⁰ Voir FONTETTE (de), M., « Les dominicaines en France au XIII^e siècle », dans M. Parisse (dir.) : *Les religieuses en France au XIII^e siècle. Table ronde organisée par l'Institut d'études médiévales de l'université de Nancy II et le CERCOR*, Nancy, 1985.

²¹ Diana degli Andalò a été convertie par Dominique lui-même et connaît Jourdain de Saxe de longue date. Son monastère n'ayant pas été fondé avant la mort de Dominique, son statut au sein de l'ordre est instable. En 1228, en vertu de la décision du chapitre général d'interdire toute nouvelle fondation de monastère, la communauté des sœurs de Bologne se trouve condamnée à disparaître. Jourdain s'insurge alors contre l'attitude des frères qui ont la charge du monastère et qui souhaitent l'abandonner. Selon lui, cette décision du chapitre général ne concerne pas le monastère de Diana. De fait, il semble que le texte adopté ait donné lieu à différentes interprétations selon qu'on ait été, comme Jourdain, favorable au maintien de certains monastères au sein de l'Ordre ou opposé, comme les frères de Bologne, à leur maintien dans l'Ordre. Le maître général explique ainsi à son amie la décision du chapitre : [...] *Nec enim unquam in aliquorum definitorum conscientiam hoc ascendit nisi propter eos dumtaxat fratres, qui in aliquibus provinciis velut in Teutonia et etiam alias, dum in praedicatione exirent,*

à la demande religieuse des femmes, et éviter qu'elles ne tombent dans l'hérésie ou qu'elles ne mènent une vie religieuse sans direction spirituelle (ce qui, au fond, pour les clercs, revient au même). Presque toutes les grandes villes de Toscane ou de Lombardie possèdent, dès le milieu du XIII^e siècle, leur monastère de Dominicaines. La suprématie des régions germaniques, en ce qui concerne le nombre de monastères de moniales dominicaines demeure patente jusqu'à la Réforme : en 1277, Bernard Gui dénombre cinquante-huit monastères de Dominicaines, dont quarante dans la seule province de Teutonie (ils sont presque tous situés en Alsace, en Rhénanie et dans le Nord de la Suisse actuelle)²². Vers 1450, Antonin de Florence dénombre dans ses *Chronicorum*²³ cent cinquante-huit monastères de Dominicaines dans toute l'Europe ; sur ces cent cinquante-huit, soixante-dix, dit-il, se trouvent dans les deux provinces de Teutonie et de Saxonie, soit près de la moitié. Cette profusion de monastères est due non seulement à un grand nombre de fondations, mais aussi au rattachement progressif à l'Ordre de nombreux monastères de religieuses (telles ceux des pénitentes de Sainte-Marie-Madeleine) en quête d'une direction spirituelle officiellement reconnue à la fin du XIII^e siècle.

Il est en tout cas bien difficile, dans l'affaire du rattachement des monastères de « Dominicaines » à l'Ordre des Prêcheurs, de faire la part des choses entre ce qui a sans doute relevé de l'inquiétude des frères pour l'avenir de leur tout jeune ordre et de ce qui peut être imputé simplement à leur misogynie, malheureusement bien normale à l'époque. Les nombreuses fondations de monastères féminins ont-elles réellement menacé la mission des frères prêcheurs ? N'ont-elles pas été, en un sens, le signe même de l'accomplissement de celle-ci, puisqu'elles peuvent aussi être considérées comme le signe de la conversion d'un nombre toujours plus grand de femmes ? Pour les frères, il s'agit bien ici de réfléchir sur l'essence même de leur mission, ce qui explique sans doute la véhémence de ceux qui furent hostiles à une implication majeure de leur ordre dans l'encadrement religieux des femmes.

Les frères, en tout cas, ont dû faire face à des moniales tenaces, qui ont trouvé un appui décisif dans la papauté. Les premières à résister efficacement à cette offensive des frères sont

meretrices aut iuenculas virgines sive converti volentes ad poenitentiam, sive ad votum se continentiae offerentes, facile tondere, induere vel ad professionem recipere consueverunt. Ego enim, cum facta et institutio et intentiones instituentium omnium capitulorum plene cognoverim, scio, quod, cum praedicta institutio facta fuit, nec verbum nec intentio de sororibus ordinis ulla fuit. Id enim esset eas a nobis quasi penitus sequestrare. Epistula XLIX, in *Beati Iordani de Saxonia Epistulae*, éd. du p. A. Walz, MOPH 1951, p. 57

²² Cité par DUVAL, A. : « L'évolution historique de la condition juridique des moniales dominicaines » in *Mémoire dominicaine*, 2002, n°16, p. 31-54 (p. 32).

²³ ANTONIN DE FLORENCE : *Chronicorum*, Lyon, ex officina Iuntarum et Pauli Guittii, 1586, 3 vol. (vol. 3 p. 689)

les religieuses de San Sisto de Rome, qui obtiennent en 1244 leur réintégration dans l'ordre grâce à une bulle d'Innocent IV. De nombreux monastères suivent, faisant à chaque fois appel au pape contre l'Ordre. Il serait inutile de revenir en détail sur toutes les décisions contradictoires (incorporations de monastères à l'Ordre, puis exclusions) qui caractérisent cette période ; Micheline de Fontette s'est, dans un tableau fort clair, chargée de cette tâche ingrate²⁴. La situation, sous le pontificat d'Innocent IV et le généralat de Jean le Teutonique finit par devenir tristement absurde : le conflit oppose d'un côté des religieuses qui veulent être officiellement rattachées à l'Ordre de saint Dominique, ou du moins ne pas en être exclues, de l'autre, des frères prêcheurs dont la majorité ne veut pas s'occuper de ces femmes. Les frères, comme les moniales, souhaitent à travers leurs positions respectives rester fidèles à la spiritualité dominicaine qu'ils ont choisie. En 1254, le pape confie au cardinal dominicain Hugues de Saint-Cher le soin de faire un rapport sur la situation des moniales « dominicaines » ; le cardinal est plutôt favorable à ces dernières, et la situation ne tarde pas à se débloquer. C'est Humbert de Romans, qui avait lui-même dirigé un grand monastère de moniales (celui de Montargis²⁵) qui est élu maître général de l'Ordre la même année. Après avoir fait approuver par le chapitre général de Milan en 1255 une réforme décisive (les monastères ne pourront être fondés qu'avec l'autorisation du chapitre général), il est officiellement chargé en 1257 par le pape Alexandre IV de rédiger des constitutions pour les moniales qui seront soumises à la *cura* des frères prêcheurs. L'adoption de ces Constitutions en 1259 –qui resteront, à peu de choses près, les mêmes jusqu'au XX^e siècle - marque enfin la reconnaissance du lien unissant les moniales aux frères prêcheurs²⁶. Il faut toutefois attendre 1267 pour qu'un *modus vivendi* définitif soit trouvé : selon la bulle accordée par Clément IV les frères n'auront à assurer que la *cura* spirituelle des moniales, et ce sans obligation de résidence dans les monastères, où ils peuvent même se faire représenter par des chapelains séculiers. Ainsi se trouve établi le lien officiel, mais très lâche, qui unit les frères aux moniales dominicaines²⁷.

Il est important de mettre en parallèle, comme l'a fait H. Grundmann²⁸, le long parcours des Dominicaines vers le rattachement à l'Ordre des Prêcheurs avec les difficultés qu'ont rencontrées les Clarisses et les Cisterciennes pour se voir elles aussi reconnues par leur ordre

²⁴ FONTETTE (de), M., « Les dominicaines en France au XIII^e siècle », p. 97.

²⁵ Cf. CREYTENS, R. : « Les constitutions primitives des sœurs dominicaines de Montargis ».

²⁶ Selon Humbert de Romans, Dominique aurait bien fondé deux branches, l'une masculine et l'autre féminine, à son ordre. Cf. CARIBONI, G.: « Problemi d'identità. Le prime comunità femminili legate ai predicatori tra distinzione e appartenenza », in *Revue Mabillon*, 2009, n°20, p. 151-172, p. 170.

²⁷ BOP, vol. 1, p. 481.

²⁸ GRUNDMANN, H.: *Movimenti religiosi nel medioevo*, chapitre 5 (en particulier p. 173).

masculin de tutelle. Toutes ces moniales souhaitent se voir accorder la possibilité de vivre religieusement sous la direction de l'Ordre qu'elles avaient choisi et qui leur paraissait en mesure de combler leur soif spirituelle. Le « combat » des moniales dominicaines pour obtenir un statut au sein de leur ordre de tutelle et de l'Eglise n'est donc qu'un aspect d'un mouvement bien plus vaste, qui a touché à l'époque tous les ordres religieux, et même toute la société. Bien que ces femmes aient choisi de vivre dans des monastères et non pas de rester dans le monde, elles font en effet partie du vaste mouvement des *mulieres religiosae* au même titre que les béguines, tertiaires, et autres pénitentes, dont les motivations spirituelles sont les mêmes. C'est peut être d'ailleurs chez les Dominicaines, dont les monastères se multiplient considérablement au sein des villes des Flandres, des pays rhénans, de Toscane et de Lombardie, que cette proximité entre moniales et *mulieres religiosae* a été la plus visible. Dans ces régions, les communautés de Dominicaines se multiplient dans les villes, de la même façon que les communautés de béguines ou de *pinzochere* (pénitentes). A Strasbourg, on trouve sept monastères de dominicaines dès le milieu du XIII^e siècle (en plus du monastère de Clarisses, des maisons de béguines et autres tertiaires), alors que la ville compte moins de vingt mille habitants. Différentes générations de monastères finissent d'ailleurs par s'ajouter les unes aux autres. Pise est au XV^e siècle une ville d'environ dix mille habitants (mais elle en comptait au moins quarante mille au XIII^e siècle) ; on y trouve alors trois monastères de Dominicaines : l'un, extérieur à la ville, a été fondé au XIII^e siècle (Santa Croce), il a donné naissance au XIV^e siècle à deux autres établissements situés à l'intérieur des murailles, San Silvestro (1332)²⁹ puis le monastère observant de San Domenico (1385). Notons que la ville abrite en outre un important monastère de Clarisses (San Martino) et d'autres établissements de moniales ou de semi-religieuses. Moniales, béguines et pénitentes sont simplement rattachées spirituellement au couvent des frères prêcheurs le plus proche.

Au cours du XIV^e siècle, malgré les accords trouvés entre l'Ordre, la papauté et les moniales, la confusion règne. Beaucoup de monastères de Dominicaines n'abritent que de modestes communautés (souvent moins de dix moniales) ; cette situation difficile étant accentuée par les crises démographiques à répétition. Les frères, forts du privilège de 1267, ne s'en occupent pas toujours assidûment, surtout en Italie. Les moniales respectent donc assez peu la clôture, parce que les frères ne les y forcent pas mais aussi parce que, en l'absence de personnel masculin, elles doivent s'occuper elles-mêmes des affaires de leur monastère. A la fin du XIV^e siècle, cette situation devient problématique. Dans une société bouleversée par

²⁹ Sur le transfert d'une partie des moniales de Santa Croce à San Silvestro, à l'intérieur de la ville, en 1332, cf. AAP, Mensa Arcivescovile, Notai, n°8, f. 583r-589v.

une mortalité omniprésente, en quête de repères spirituels, les moniales dominicaines, dont la règle n'est pas toujours bien identifiable pour les laïcs, apparaissent parfois comme le symbole de la décadence. Il faut toutefois se garder de considérer la fameuse « décadence » religieuse du XIV^e siècle, stigmatisée par les Observants, comme généralisée. L'idée de décadence est sans doute avant tout le reflet d'un changement des mentalités à la suite des bouleversements sociaux causés par les crises démographiques, beaucoup plus que d'une réelle « dépravation » des religieuses. D'ailleurs, plusieurs grands monastères, bien gouvernés et forts d'une tradition spirituelle remarquable, ont traversé presque sans encombre les crises du XIV^e siècle. C'est en particulier le cas du monastère colmarien d'Unterlinden, dont les moniales mystiques contribuèrent à faire rayonner la spiritualité dominicaine et en particulier celle des maîtres de la *devotio moderna*³⁰ - Colmar fut d'ailleurs le premier centre de la réforme observante en Teutonie. A l'aube de la réforme qui nous occupe, le statut des moniales dominicaines est donc encore très flou : après un XIII^e siècle marqué par une incessante lutte pour ne pas se voir exclues de l'ordre qu'elles avaient choisi, les moniales subissent le contrecoup des crises du XIV^e siècle, mais aussi de l'incertitude de leur statut, caractérisé par un rattachement partiel (*in spiritualibus* seulement) à l'ordre des Prêcheurs.

B- Moniales ordinis sancti augustini sub cura et secundum instituta fratrum praedicatorum viventium

Telle est la dénomination canonique des moniales dominicaines. Elle révèle, par la complexité même de sa formulation, les difficultés qui se sont posées pour la définition de leur statut. L'aperçu chronologique des deux premiers siècles d'histoire des Dominicaines nous a montré qu'il était impossible de donner une date de fondation précise pour leur « ordre » - il serait peut-être plus correct de dire leur *religio* ? - et que la diversité des monastères était restée importante tout au long du XIV^e siècle. Il ne faudrait pas, néanmoins, nous contenter de ce constat d'incertitude. En effet, constater que les moniales dominicaines ne forment pas un véritable ordre religieux à la fin du Moyen Age, à la différence des Clarisses, c'est en quelque sorte prendre le problème à l'envers : ce sont les Clarisses, premier ordre fondé par une femme et pour des femmes, qui constituent l'exception. Notons que plusieurs autres « ordres » féminins ont suivi le même cheminement que les Dominicaines :

³⁰ Cf. HAMBURGER, J. F., BLONDEL, M., LEROY, C. (dir.) : *Les Dominicaines d'Unterlinden*, Colmar, Musée d'Unterlinden, 2000, 2 vol.

c'est en particulier le cas des moniales rattachées à l'Ordre des ermites de Saint-Augustin³¹. Le modèle des grandes abbayes bénédictines, dont la fondation remonte souvent au Moyen Age central, si ce n'est au haut Moyen Age, et qui dépendent le plus souvent de grandes familles aristocratiques, ne pouvait être utilisé pour répondre à une demande religieuse aussi importante que celle des femmes de la fin du Moyen Age, c'est pourquoi la papauté a entériné l'existence de monastères de moniales rattachés aux nouveaux ordres, sous des conditions précises.

1- Le statut juridique des moniales

Bien que la distinction entre moniales et « tertiaires » ou pénitentes n'ait pas toujours été évidente ni pour les laïcs du XIV^e siècle, ni même pour les historiens du XX^e et du XXI^e siècle, il existe entre elles une différence essentielle : les moniales prononcent en effet des vœux solennels (le plus souvent les trois vœux monastiques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance), tandis que les « tertiaires », elles, ne formulent que des vœux simples. Les moniales, bien que n'étant pas au sens propre des « clercs », puisque ce sont des femmes, bénéficient donc de tous les privilèges (et empêchements) afférents au corps des clercs, ce qui n'est pas le cas pour les pénitentes (une incertitude persistante à leur sujet a conduit certains historiens à les appeler « semi-religieuses »). Cette distinction canonique essentielle se doit d'être visible : pour les religieuses, elle entraîne, en vertu de la bulle *Periculoso*, l'obligation de respecter une clôture stricte, mais elle permet, plus prosaïquement, aussi le port du scapulaire, interdit aux semi-religieuses en tant que symbole de la vie monastique. Les pénitentes dominicaines devaient se contenter d'un simple manteau de couleur noire, d'où leur appellation de *mantellate* dans certaines villes italiennes.

a- Ce qu'elles doivent observer

Les *Moniales Ordinis Sancti Augustini sub cura et [secundum] instituta fratrum praedicatorum [viventes]*³² ont, ainsi que l'indique la formule, une double appartenance : d'une part elles sont fictivement rattachées à un « Ordre de saint Augustin » - ce qui signifie simplement que la règle qu'elles suivent est celle de saint Augustin ; d'autre part, elles sont

³¹ Voir à ce sujet la belle étude de P. PIATTI : *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo. Momenti di storia dell'Ordine eremitano*, Rome, Città Nuova, 2007

³² On trouve aussi *degentes*, ou *viventium*. *Secundum* est parfois omis.

soumises à la « cura » et aux « instituta » des frères prêcheurs, c'est-à-dire que les frères ont la charge de leurs âmes et qu'elles doivent suivre les Constitutions rédigées pour elles par Humbert de Romans en 1259 et approuvées par le Chapitre général de l'Ordre des Prêcheurs.

Les textes qui régissent la vie des Dominicaines sont très proches de ceux qui régissent celle des Dominicains, puisqu'il s'agit de la règle de saint Augustin, qui n'apporte que des prescriptions très générales sur la vie commune, et de Constitutions très fortement inspirées de celles des frères. Humbert de Romans connaissait particulièrement bien les Constitutions des frères dont il avait composé un commentaire³³. Avant 1259, il avait aussi eu l'occasion de rédiger des constitutions particulières pour le monastère de Montargis³⁴ dont il s'est ensuite servi pour la mise au point des Constitutions des moniales. La version la plus ancienne que nous possédions de ces constitutions se trouve dans le *Codex Ruthenensis*, un recueil de manuscrits ayant trait à l'Ordre des Prêcheurs et datant de la fin du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle³⁵. Le manuscrit du *Codex* contenant les constitutions de 1259 date vraisemblablement du début du XIV^e siècle³⁶ ; nous nous servons de cette version, éditée à la fin du XIX^e siècle, pour notre étude³⁷.

Les trente et un chapitres des Constitutions traitent tour à tour de la vie quotidienne des sœurs (offices, nourriture, vêtements...), du fonctionnement de la communauté (réception des novices, élection de la prieure, fonctions des officières...) et de la façon de punir les fautes selon leur gravité (faute légère, moyenne, grave, très grave). Parmi les chapitres qui n'ont rien de commun avec les constitutions des frères, on notera en particulier :

- les chapitres 28 et 29 (*De edificiis* et *De ingressu et egressu domorum*) instaurent des normes précises de stricte clôture. La précision de ces normes est remarquable : elle traduit la volonté, de la part d'Humbert de Romans et des frères en général, de faire de cette norme l'une des caractéristiques principales de la vie des moniales.

³³ Communément appelé le *De officiis* ou *Opera di vita regularis*. Ce commentaire est adjoint aux constitutions des frères dès le XIII^e siècle, et souvent, aussi, aux constitutions des sœurs, avec transposition au féminin des noms et des articles, en particulier en Allemagne du fait du travail de Jean Meyer (cf. JEAN MEYER, *Buch der Reformacio Predigerordens*, éd. P. V. Loë et B. M. Reichert in *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, n° 2 et 3, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1909, introduction).

³⁴ Voir à ce sujet CREYTENS, R. : « Les constitutions primitives des sœurs dominicaines de Montargis » où l'on peut lire la reconstitution du « processus » de construction de la législation dominicaine par Humbert de Romans (cf. en particulier tableau récapitulatif p. 69).

³⁵ Les manuscrits ont été rassemblés par un frère du couvent de Rodez au XVIII^e siècle, d'où le nom du codex. Il est aujourd'hui conservé aux Archives Généralices de l'Ordre des Prêcheurs (AGOP) à Sainte-Sabine (Rome) : série XIV, *Codex Ruthenensis*.

³⁶ Voir PLANZER, D. : « De Codice Ruthenensi miscellaneo in Tabulario Ordinis Praedicatorum asservato » in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1935, n°5, p. 5-123.

³⁷ « Constitutiones sororum », éd. P. Mothon in *Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum*, 1897, vol. III, p. 347-55.

- le dernier chapitre, intitulé *De concessione domorum*, rappelle les décisions prises par le chapitre général de 1255 à propos de la limitation des fondations de monastères. Il y est en effet précisé que nul ne peut fonder un monastère de moniales sans l'accord préalable du Chapitre général *sub poena excommunicationis*. La présence de ce chapitre à la fin des Constitutions des sœurs peut sembler incongrue puisque la fondation d'un monastère ne fait pas à proprement parler partie du fonctionnement interne de la communauté : ce ne sont pas les moniales qui fondent elles-mêmes leur propre monastère (même si dans certains cas, les monastères peuvent être fondés par des femmes qui ont l'intention de devenir moniales). La présence de cet article dans les Constitutions représente vraisemblablement une garantie supplémentaire accordée par Humbert de Romans aux frères qui ne désiraient pas que de nouveaux monastères soient fondés. Ce chapitre ne figure pas, bien entendu, dans les constitutions de Montargis.

Outre la règle de saint Augustin et les Constitutions de 1259, les sœurs suivent aussi des *Ordinationes* ou *Admonitiones* édictées par le maître général ou par leur provincial, et parfois des *temperamenta* accordés par le maître général sur certains sujets précis³⁸. C'est Humbert de Romans qui a prévu la possibilité d'édicter les *Admonitiones*, qui existe aussi pour les frères (elles sont parfois appelées dans leur cas *declarationes*)³⁹. Les maîtres généraux, mais aussi les provinciaux, ont la capacité d'édicter ces règles supplémentaires en tant que supérieurs directs des moniales. Les moniales en effet ne dépendent pas des couvents de frères locaux, mais sont rattachées à l'autorité « hiérarchique » de l'Ordre. On a pu dire qu'il s'agissait d'un rappel du lien unissant Dominique à ses chères filles, mais c'est tout aussi bien une illustration de la place laissée aux moniales dans l'Ordre : soumission à l'Ordre sans participation aux chapitres généraux ou provinciaux⁴⁰. Ces prescriptions servent à compléter les Constitutions, en général à propos de problèmes purement pratiques et lorsque se présentent des cas difficiles pour lesquels la prieure ou le chapitre du monastère ne trouvent pas de réponse.

³⁸ Cf. à ce sujet : CREYTENS, R. : « Les constitutions primitives des sœurs dominicaines de Montargis » et BRETT, E., « Humbert of Romans and the dominican second order », in *Memorie domenicane*, 1981, NS n°12, p. 1-25

³⁹ CREYTENS, R. : « Les constitutions primitives des sœurs dominicaines de Montargis », p. 60.

⁴⁰ Cela contrairement à certaines abbesses cisterciennes par exemple. G. RICHA rapporte, dans ses *Notizie istoriche delle chiese fiorentine* (Florence, Viviani, 1754-1762, 5 vol., tome X, p. 300) que la prieure de San Iacopo a Ripoli avait le pouvoir d'envoyer un représentant au chapitre provincial, en vertu d'un « singularissimo privilegio ». Nous n'avons pas eu l'occasion de vérifier ses dires, mais cela constituerait de toute façon une exception bien peu probable. En revanche, il est tout à fait possible que des frères faisant partie des communautés masculines rattachées aux monastères « prouillans » aient participé aux chapitres provinciaux et même généraux, puisque leurs communautés pouvaient être considérées comme des couvents indépendants.

Dans la province romaine, les sœurs doivent suivre, depuis le XIV^e siècle au moins⁴¹, des *Admonitiones* dont nous avons retrouvé deux versions identiques dans deux documents de provenance et de date différentes. Il s'agit :

1) d'un recueil (mutilé) contenant les Constitutions de 1259 suivies de ces *Admonitiones* à l'usage des sœurs du monastère de San Silvestro de Pise, dont la datation est difficile (première moitié du XV^e siècle ?)⁴².

2) d'un recueil contenant les Constitutions de 1259 vulgarisées, et suivies des mêmes *Admonitiones*, elles aussi en langue vulgaire⁴³. Ce recueil était à l'usage des sœurs de San Sisto de Rome vers le milieu du XV^e siècle. Nous donnons la transcription d'une partie des deux manuscrits (le plus ancien en latin, le second en italien) dans les annexes.

Il est à noter que la version des *Admonitiones* de San Silvestro est plus longue que celle de San Sisto : un paragraphe supplémentaire y met en garde les moniales contre les personnes (faisant partie de la *familia* ou autres) reçues au monastère et qui se retrouveraient en état de péché mortel : ces personnes doivent être renvoyées ; il est en outre précisé que le nombre des membres de la communauté (sœurs de chœur et converses, oblats⁴⁴) doit être limité, et toute entrée soumise à l'approbation du provincial⁴⁵. Les raisons de cette différence nous sont inconnues.

Ces *Admonitiones* n'apparaissent pas en revanche à la suite des Constitutions publiées dans les *Analecta* à partir du *Codex Ruthenensis*, ce qui tendrait à confirmer qu'elles n'ont concerné que la province romaine et/ou qu'elles ont été composées après le début du XIV^e siècle. Elles ont sans doute été suivies par les monastères observants de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence que nous allons étudier dans la suite de cette étude (et pour lesquels je n'ai malheureusement pas retrouvé de recueil législatif de ce type) qui étaient tous deux rattachés à la province romaine, tout comme les monastères de San Sisto de Rome

⁴¹ Emilio Panella signale sur son site internet (www.e-theca.net) l'existence d'un manuscrit provenant du monastère florentin de San Iacopo a Ripoli (ASF, *Corporazioni religiose soppresse da Pietro Leopoldo, San Iacopo a Ripoli*, n°25) contenant la règle de saint Augustin (ff. 2r-12r), les Constitutions des moniales dominicaines (ff. 12r-37r) et les *Admonitiones*, ff. 37r-39r, le tout en langue vulgaire. La datation est incertaine (XIV^e-XVI^e siècle) et nous n'avons malheureusement pas pu consulter ce document.

⁴² Cf. texte et description du manuscrit dans les Annexes, p. 6-7. Il s'agit d'un morceau de manuscrit conservé aux AAP, dossier C80, pochette n°11.

⁴³ Cf. texte et description du manuscrit dans les Annexes, p. 7-8. Ce recueil se trouve aux Archives Généralices de l'Ordre des Prêcheurs (Rome) dans la série XII, ms. n°5.

⁴⁴ Pour la signification du terme d'« oblats » dans le contexte du XV^e siècle, voir les passages qui leurs sont consacrées dans le chapitre 5 (p. 360) et surtout le chapitre 7 (p. 507 *et sq.*)

⁴⁵ Il s'agit des personnes reçues « à perpétuité », ce qui inclut les oblats mais non les serviteurs. Le provincial est ainsi mentionné : *per nos vel per priorem provincialem cui subiacetis*. Cette formulation vague peut laisser supposer que ce dernier article (au moins) n'a pas été édicté par le provincial de Rome, mais peut-être par le maître général, ou, peut-être, par un vicaire de l'Observance.

et San Silvestro de Pise. Ces *Admonitiones* abordent successivement le problème de la possession des biens, de l'application des pénitences, du déroulement des prières et des prêches, des contacts avec le monde extérieur à travers le parloir et la *rota* et, enfin, de la « famiglia » du monastère. Il s'agit, dans l'ensemble, de consignes ne faisant que préciser les Constitutions sur des points qui, manifestement, ont pu poser des problèmes pratiques ou qui ont été omis par Humbert de Romans : par exemple, il y est précisé que les novices doivent, autant que possible, suivre les mêmes constitutions que les sœurs professes, ou encore qu'il n'est pas permis aux sœurs de conserver des objets dans des endroits clos (armoires, coffre), ou bien que lors des confessions, il convient de respecter une certaine discipline pour éviter le désordre. Le premier chapitre de ces *Admonitiones*, en outre, oblige les sœurs à écouter la lecture des Constitutions et de ces mêmes *Admonitiones* plusieurs fois par an en langue vulgaire, afin qu'aucune d'entre elles ne puisse ignorer les articles qu'elles contiennent : on comprend par là que le latin, bien qu'il soit la langue utilisée dans la liturgie, n'est pas compris par beaucoup de moniales. Le dernier chapitre de ces *Admonitiones* traitant de la « famiglia » est particulièrement intéressant : on doit comprendre que par « famiglia », l'auteur entend désigner l'ensemble des personnes qui servent la communauté, qu'il s'agisse d'oblats ou de serviteurs salariés. La présence de ce chapitre dans les *Admonitiones* de la province romaine est peut-être due au fait que certains monastères, comme nous le verrons plus avant, y avait l'habitude de recevoir des oblats, parfois nombreux, alors que leur présence au monastère n'est absolument pas prévue par les Constitutions. Il s'agit peut-être aussi, plus simplement, de remédier à la possibilité de scandale provoquée par un trop grand nombre de servantes (naturellement non tenues au respect de la clôture et donc susceptibles de colporter des rumeurs) dans certains grands monastères.

Notons qu'un autre ensemble d'*Admonitiones* se trouve dans le *Codex Ruthenensis*. Celles-ci ont été composées à la fin du XIII^e siècle, peut-être par le provincial de Teutonie Hermann de Minden. Beaucoup plus précises encore que celles de la province romaine, elles abordent cependant des thèmes voisins, tels que le mode de déroulement des confessions de la communauté⁴⁶.

Les moniales dominicaines doivent donc observer un ensemble de réglementations se composant, du plus général au plus précis, de la règle de saint Augustin, des Constitutions d'Humbert de Romans, et des *Admonitiones* de leur provincial. Elles doivent théoriquement connaître et comprendre cet ensemble de textes (et le traduire si le recueil du monastère est en

⁴⁶ Voir à ce sujet CREYTENS, R. : « Les constitutions primitives des sœurs dominicaines de Montargis », p. 57, note n°60.

latin), l'interpréter, et l'apprendre. A partir des années 1380, les moniales observantes vont ajouter à cet ensemble de textes normatifs des « statuts » supplémentaires, qui vont leur être accordés sous la forme de bulles papales. Ces statuts vont surtout servir à mettre en valeur un point particulier de la législation concernant les moniales dominicaines : la stricte clôture. Pour le reste, les moniales observantes conservent cette réglementation qui reste somme toute très proche de celles des autres moniales comme les Cisterciennes.

b- Deux types de monastères

La confusion qui a régné pendant longtemps au sujet du statut des moniales « dominicaines » n'a pas permis l'apparition d'une législation unifiée avant 1259. Or, beaucoup de temps s'est écoulé entre l'approbation des Constitutions d'Humbert de Romans et la première fondation d'un monastère féminin par saint Dominique à Prouille en 1207. On peut donc légitimement se demander dans quelle mesure les moniales dominicaines, après le règlement définitif de leur situation en 1267, ont suivi une forme de vie réellement inspirée par saint Dominique.

Les premières moniales de Prouille qui ont aussi été, en un sens, les premières disciples du saint, ont bien sûr disposé d'une règle de vie différente des Constitutions de 1259, sans doute proche de la célèbre Règle de Saint-Sixte. Une version de cette règle figure dans une bulle de 1232⁴⁷. Comme son nom l'indique, la Règle de Saint-Sixte aurait pour origine le monastère San Sisto de Rome, que Dominique avait été chargé de fonder par le pape Honorius III en 1219. Sachant que les moniales romaines ont été formées à l'observance de la stricte clôture par des moniales venues de Prouille, et que ces mêmes moniales de Prouille ont déclaré en 1236 au pape Grégoire IX suivre la « règle de Saint-Sixte »⁴⁸, il est très vraisemblable que cette règle ait été composée par Dominique lui-même, ou du moins que la version que nous en possédons s'inspire largement de constitutions qu'il aurait composées pour les monastères de Prouille et de Rome. Il serait inutile de parler plus longuement de cette règle qui a déjà été bien étudiée et qui n'est de toute façon pas celle que les moniales observantes vont suivre. Nous pouvons toutefois faire à ce sujet deux remarques. En premier lieu, il nous faut constater qu'avant 1259, en l'absence d'une règle unifiée, d'un statut clair et d'un rattachement officiel à l'Ordre des Prêcheurs, on ne peut guère parler de « moniales

⁴⁷ A propos de la règle de Saint-Sixte, voir CARIBONI, G. : « Domenico e la vita religiosa femminile. Tra realtà e finzione istituzionale », in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati predicatori, Atti del XLI Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 2004*, Spolète, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2005, p. 327-360.

⁴⁸ Vicaire, M. H. : *Histoire de saint Dominique*, p. 269

dominicaines ». Le rattachement officiel des monastères à l'Ordre se fait donc à partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle sur des critères qui sont essentiellement l'attachement des religieuses à la spiritualité de l'Ordre des Prêcheurs (ou à certains de ses membres) et l'histoire particulière de leurs communautés. En second lieu, il faut bien admettre que si l'on ne connaît pas les intentions de saint Dominique vis-à-vis des moniales, les décisions prises par les frères à leur propos ne sont sans doute pas celles auxquelles il avait pu penser : les constitutions qu'Humbert de Romans donne aux moniales avec l'approbation du chapitre général de Valenciennes n'ont en effet pas été tirées de l'unique législation destinée à des religieuses qui pouvait alors être attribuée à Dominique (la règle de Saint-Sixte) mais bien des constitutions des frères. Même si Humbert de Romans a sans doute voulu ainsi contenter à la fois les frères qui ne désiraient pas voir fonder un ordre de moniales dominicaines et les sœurs qui souhaitaient suivre au plus près la vie des Prêcheurs, le résultat final est tout de même plus proche du « bricolage » institutionnel que d'une réelle fidélité au fondateur.

Cependant, si l'on regarde plus près encore cet imbroglio juridique, on s'aperçoit que le « chaînon » rattachant les moniales au fondateur existe bel et bien. Certaines communautés, les monastères « historiques » que nous avons déjà mentionnés, sont en effet parvenues à maintenir leur tradition purement « dominicaine » et ont échappé, en pratique, au compromis de 1267 qui a placé les monastères de moniales sous la seule direction spirituelle des frères, ces derniers n'ayant plus aucune obligation de résidence dans les monastères. Ces monastères « historiques » sont ceux de Prouille et de San Sisto de Rome⁴⁹. Les moniales de ces deux communautés ont réussi, au cours de la bataille juridique des années 1230/50, à rester rattachées à l'Ordre non seulement *in spiritualibus*, mais aussi *in temporalibus* : leurs monastères ont donc été pleinement « incorporés » à l'Ordre. Les conséquences de cette incorporation sont grandes : les communautés de frères se trouvant au service des moniales dans les monastères (une demi-douzaine de frères) se sont ainsi trouvées confirmées et maintenues. Dans chacun des monastères fondés par saint Dominique se trouvait en effet une communauté de frères placés au service des moniales pour le spirituel comme pour le temporel, sans d'ailleurs que ces frères ne soient dispensés de leur mission de prédication. Ce sont précisément ces communautés masculines rattachées aux monastères féminins que les frères prêcheurs ont voulu supprimer par la suite, de peur que trop d'entre eux ne soient contraints de prendre soin des moniales à plein temps. On n'en trouve aucune mention, d'ailleurs dans les Constitutions de 1259. Les conséquences de cette exception formée par

⁴⁹ Les monastères de Madrid et de Bologne ont tenté, eux aussi, de faire reconnaître leurs droits. Cf. FONTETTE (de), M., « Les dominicaines en France au XIII^e siècle ».

Prouille et Rome sont grandes. En effet, deux types différents de monastères de Dominicaines vont se développer. D'une part, quelques grands monastères qui ressemblent à des monastères « doubles » semblables à ceux des Prémontrés, et dont le fonctionnement est sans doute très proche de ce qu'avait instauré saint Dominique à Prouille au début du XIII^e siècle, puis à San Sisto de Rome en 1219 ; d'autre part, un nombre très important de petites communautés, rattachées seulement spirituellement à l'Ordre, le plus souvent installées dans les villes, et dont la majorité ont été fondées en Italie du centre et du nord et en Teutonie.

On peut, par commodité, appeler les monastères du type de Prouille des « prouillans »⁵⁰. Au sein de ces grands monastères, une importante communauté de moniales vit dans une clôture très stricte tandis qu'une petite communauté de frères gère les biens du monastère et dirige spirituellement les moniales, tout en prêchant. Notons qu'à la différence de certains ordres comme Fontevraud ou l'Ordre du Saint-Sauveur, c'est le supérieur de la communauté masculine, le prieur, qui a l'autorité sur toute la communauté, et non pas la supérieure de la communauté féminine⁵¹. Des trois monastères dont on peut être sûr qu'ils ont été fondés par Dominique, ou du moins avec sa collaboration active (Prouille, San Sisto de Rome, Madrid), aucun n'était dépourvu de la présence d'une petite communauté de frères⁵². Ceux-ci ne restent pas longtemps des cas isolés. Dès la fin du XIII^e siècle en effet, plusieurs monastères sont fondés sur le modèle de Prouille, en Provence, en France, en Aragon. Des moniales sont d'ailleurs, à plusieurs reprises, transférées d'un monastère prouillan à un autre afin d'aider aux nouvelles fondations⁵³. Les « prouillans » sont en général de grands monastères, largement dotés par leurs fondateurs, eux-mêmes souvent membres de familles royales. On peut citer, parmi les plus grands « prouillans » européens (outre San Sisto de Rome) les monastères de Notre-Dame de Nazareth d'Aix-en-Provence, fondé en 1292 par le roi de Sicile Charles II⁵⁴, de Sainte-Agnès de Saragosse, fondé en 1299 par la reine Blanche

⁵⁰ A propos des « prouillans », cf. DUVAL, S. : « Les religieuses, le cloître et la ville (XIII^e-XV^e siècle). L'exemple des moniales dominicaines (Aix-en-Provence, Montpellier) » in *Cahiers de Fanjeaux : Moines et religieux dans la ville (XII^e-XV^e siècle)*, 2009, n°44, p. 495-516. Cette appellation se retrouve dans les actes notariés, même si elle n'existe pas dans les bulles : les notaires parlent souvent, à propos de ces monastères, d'un *Ordo sancte marie de Pruliano*.

⁵¹ Cf. PRIMI, J. : « Le Prouillan montpelliérain: naissance et essor d'un monastère de dominicaines dans une période troublée » in *Mémoire Dominicaine*, 2008, n°23, p. 79-108

⁵² Le monastère de Madrid, cependant, disparaît rapidement de la documentation.

⁵³ Cf. DUVAL, S. : « Les déplacements des religieuses réformatrices. L'exemple des moniales dominicaines au XV^e siècle. » in *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Age. Acte du XL^e congrès de la SHMESP (Nice, 4-7 juin 2009)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 171-176.

⁵⁴ Sur ce monastère, voir l'étude de N. COULET : « Un couvent royal: les dominicaines de Notre-Dame-de-Nazareth d'Aix au XIII^e siècle » in *Cahiers de Fanjeaux : Les Mendiants en pays d'Oc au XIII^e siècle*, 1973, n°8, p. 233-262

d'Aragon, de Saint-Louis de Poissy, fondé en 1304 par le roi Philippe le Bel⁵⁵... A partir de 1259, les moniales de ces monastères prestigieux suivent théoriquement les Constitutions d'Humbert, assorties des « coutumes » de Prouille. Elles ne sont pas différenciées des autres en droit canonique : ce sont des *moniales Ordinis sancti Augustini*..., tout comme leurs consœurs dont les monastères sont soumis au compromis de 1267. Les bulles papales, en précisant si le monastère est gouverné par un prieur ou seulement par une prieure⁵⁶, permettent à l'historien de distinguer facilement les deux types d'organisation (monastère « prouillan » ou non). La place du monastère au sein de l'Ordre est différente pour les grands monastères prouillans. La communauté des frères présente dans un monastère de ce type peut en effet être assimilée à un petit couvent, et donc envoyer des représentants aux chapitres provinciaux et généraux⁵⁷. Appartenir à l'un de ces monastères, pour les frères, ne représente d'ailleurs nullement un frein pour leur carrière. Le prieur a en effet à sa charge un important patrimoine, qu'il doit gérer de façon adroite, et dont les éventuels excédents de revenus peuvent profiter au reste de l'Ordre⁵⁸.

Il faut ainsi, lorsque l'on choisit d'étudier l'histoire d'un ou plusieurs monastères de Dominicaines, se munir de beaucoup de précautions. S'agit-il d'un monastère « ordinaire », non agréé d'une communauté de frères et régi par le compromis de 1267 ? Ces monastères sont indiscutablement les plus nombreux, et les plus liés au monde urbain. S'agit-il, au contraire, d'un monastère « prouillan », et donc très souvent d'un établissement prestigieux abritant une communauté très importante de moniales ainsi que des frères ? Très schématiquement, on pourra noter que la répartition géographique de ces deux types de monastères correspond à une certaine différenciation démographique et politique de l'Europe à la fin du Moyen Age : tandis que les Prouillans se situent pour la plupart dans les régions de gouvernement princier centralisé, en général peu densément urbanisées (Royaumes

⁵⁵ L'*Histoire du monastère Notre-Dame de Prouille*, écrite en 1898 par une moniale anonyme (Grenoble, Baratier et Dardelet), recense la plupart des fondations de monastères ayant bénéficié de l'envoi de religieuses de Prouille et pouvant donc être considérés comme des Prouillans. On n'y trouve pas, en revanche, les monastères fondés à partir d'autres monastères prouillans.

⁵⁶ Les auteurs du *Bullarium Ordinis Praedicatorum* nous aident d'ailleurs à ce sujet : lorsqu'il est fait mention d'un prieur pour un monastère de moniales, ce fait inhabituel donne lieu à une note qui explique que le modèle de ces monastères est celui de Prouille et de Saint-Sixte. C'est le cas par exemple pour le monastère Sainte-Anne de Lucera (BOP, vol. III, bulle du 26 septembre 1458, p. 378), un monastère fondé à partir du grand monastère napolitain de San Sebastiano, lui-même fondé par le roi Charles II et son épouse Marie de Hongrie à partir du modèle de Prouille.

⁵⁷ C'est le cas, par exemple, de la communauté des frères présente au monastère Notre-Dame de Nazareth d'Aix-en-Provence. Cf. COULET, N. « Un couvent royal ».

⁵⁸ Le passage par cette communauté peut faire partie du cursus d'un frère destiné à de plus hautes fonctions. Un prieur doit y faire preuve de sa bonne administration, évaluée par un rapport fait à la fin de son priorat. On peut lire de tels rapports dans les archives du monastère Notre-Dame de Nazareth d'Aix-en-Provence (Archives Départementales des Bouches-du-Rhône, série B, par exemple B. 2617, ff. 229r-230v).

d'Espagne, France, territoires angevins), les autres monastères se sont multipliés dans les régions fortement urbanisées, où l'autorité, en théorie impériale, appartient le plus souvent aux gouvernements des villes : Rhénanie, Lombardie, Toscane. Ces régions urbaines, ce n'est pas un hasard, ont d'ailleurs été parmi les plus touchées par le « mouvement religieux féminin ».

2- Les moniales et les frères

Le caractère « dominicain » des moniales qui forment notre objet d'étude ne repose donc pas réellement sur un projet initial de saint Dominique (si ce n'est pour les trois monastères « historiques ») mais seulement sur le lien, juridique et spirituel, que les moniales entretiennent avec les frères prêcheurs. Les Dominicaines ne sont pas le résultat d'un « projet » né dans l'esprit d'un fondateur ou d'une fondatrice, mais bien plutôt le résultat de la régularisation d'un état de fait : les communautés de femmes fondées au XIII^e siècle qui s'étaient placées sous la protection des frères prêcheurs devaient avoir un statut.

a- Les liens institutionnels entre frères prêcheurs et moniales

Comme nous venons de le voir, les monastères de Dominicaines sont de deux types : les monastères de type « compromis de 1267 », qui ne sont théoriquement soumis aux frères que pour la *cura* spirituelle, et les monastères « prouillans », où les frères doivent résider et s'occuper de toutes les affaires de la communauté. Dans les faits, il serait faux de penser que les frères ont totalement abandonné les monastères non prouillans après 1267. La bulle de Clément IV officialise en fait la possibilité pour les frères d'abandonner la gestion temporelle des monastères, mais elle n'en fait pas une obligation. Par conséquent, de nombreuses situations différentes coexistent, sous le contrôle plus ou moins rigoureux des provinciaux, variant selon la taille des monastères, leur histoire, ou le rang de leurs occupantes... Un tel flou dans la gestion des monastères ne favorise pas l'émergence d'une conscience « d'ordre » chez les Dominicaines, ni même celle d'une discipline – ou observance – unifiée.

Dans le « pire » des cas, certains monastères de Dominicaines ne bénéficient plus du tout de la *cura* des frères, ni dans le spirituel ni dans le temporel. Il arrive en effet que pour de petits établissements, où les frères se sont depuis longtemps fait remplacer par des chapelains séculiers et où la visite annuelle de contrôle prévue par les Constitutions n'est plus respectée

(ce qui arrive fréquemment au XIV^e siècle), le lien avec l'Ordre soit devenu purement théorique. Le monastère, même s'il ne reçoit plus la visite des frères prêcheurs, reste nominalement sous la responsabilité du maître général de l'ordre, et par délégation sous la responsabilité du provincial. Cet état de fait ne semble pas avoir été rare au XIV^e siècle. C'est en grande partie à cause de cela qu'il est difficile aujourd'hui de déterminer si certains petits établissements dont on conserve la trace dans des documents d'archives étaient des communautés de tertiaires ou des monastères de moniales dominicaines. Ce sont en général les bulles qui sont les sources les plus dignes de confiance, et il y a peu de raisons de douter, lorsque l'on trouve à propos de l'un de ces établissements la mention de *moniales ordinis sancti Augustini sub cura fratrum Praedicatorum*, qu'il s'agisse bien de moniales dominicaines. Le chapelain séculier, pour peu que les rentes du petit monastère soient insuffisantes (ce qui est le lot commun des petits établissements au XIV^e siècle), peut en venir à ne plus respecter ses engagements. Les procureurs laïcs, chargés de gérer les biens du monastère, peuvent ne pas être dignes de confiance, et s'approprier certains biens, surtout lorsque la communauté manque de protecteurs laïques. Ces petits monastères sont alors livrés à eux-mêmes, et deviennent rapidement la cause de « scandales » : les moniales ne respectent plus la clôture, aussi bien pour des raisons de relâchement des mœurs que par nécessité économique. Nous avons là une partie du mécanisme de la fameuse « décadence » des monastères au XIV^e siècle⁵⁹. Les petits monastères « décadents » vont pour la plupart disparaître au cours du XV^e siècle, grâce à l'Observance, mais aussi et surtout du fait de leur progressif dépeuplement.

Pourtant, si le compromis de 1267 permet aux frères de ne pas s'occuper des moniales, il ne les oblige pas à les abandonner. De fait, s'il n'existe que très peu de communautés de frères résidant dans les monastères (sauf dans les monastères prouillans), des solutions intermédiaires sont possibles. Les confesseurs principaux des moniales doivent nécessairement être des frères dominicains, et même s'ils ne sont pas tenus de résider dans les

⁵⁹ La décadence des monastères de Dominicaines peut aussi être causée par la mauvaise conduite des frères. Certains d'entre eux ne dispensent plus les sacrements aux sœurs que contre une rémunération importante, d'autres entraînent les religieuses à l'extérieur du cloître et les empêchent d'y retourner. Il arrive que les sœurs demandent alors elles-mêmes à être soumises à la *cura* spirituelle de l'évêque et donc à être séparées de l'Ordre dominicain. C'est ce que A. Barthelmé a constaté pour l'Alsace du XIV^e siècle (BARTHELME, A. : *La réforme dominicaine*, p. 18 et sq). On retrouve dans le BOP plusieurs exemples de cette « décadence », à travers des bulles qui nous montrent des monastères abandonnés à eux-mêmes et en proie aux « scandales ». C'est le cas d'un petit monastère milanais, Santa Maria, proche de la Porta Ticinese, auquel sont consacrées deux bulles en 1398 et en 1400 (BOP vol. II, p. 375 et 398). Malgré la confirmation par le pape du rattachement de ce monastère à l'ordre des Prêcheurs, les frères du couvent local n'entendent manifestement pas s'occuper des quelques religieuses demeurées dans la petite communauté ; celles-ci ne respectent plus la clôture, ne bénéficient plus d'une *cura* spirituelle régulière et rencontrent des problèmes avec les autres institutions religieuses locales (en l'occurrence, les chanoines de la basilique San Lorenzo).

monastères, ni même d'assumer seuls la tâche de confesser régulièrement toutes les moniales, leur rôle est parfois très important. C'est le cas dans la province de Teutonie, où la fonction de confesseur des moniales est très demandée au XIV^e siècle car elle permet à ses détenteurs de passer quelques années de repos auprès d'une communauté monastique, et même, souvent, de disposer d'un appartement individuel prévu pour eux dans le monastère, à l'extérieur de la clôture des moniales⁶⁰. Ces confesseurs principaux, qui peuvent aussi devenir procureurs du monastère et s'occuper donc non seulement des affaires spirituelles mais aussi temporelles de la communauté, sont progressivement appelés « vicaires » : cette appellation démontre qu'ils sont considérés comme les représentants au monastère du supérieur des moniales, c'est-à-dire le provincial (et, au-delà, le maître général). Les vicaires peuvent être considérés comme une institution typique du mouvement de l'Observance dans la mesure où, dans les *Ordinationes* qu'il compose en 1397⁶¹, le maître général Raymond de Capoue prescrit que chaque provincial désigne un « *confessor seu vicarius* » qui puisse ramener les sœurs à l'observance des constitutions, et particulièrement à respecter la clôture. Toutefois, qu'ils aient été appelés vicaires ou non, il est indéniable que de nombreux confesseurs se sont assidûment occupés des monastères de moniales, bien que l'Ordre n'y ait pas été officiellement tenu⁶². L'institution du vicaire permet en tout cas aux sœurs d'avoir un lien direct et quotidien avec la communauté des frères, et de bénéficier d'une assistance spirituelle et temporelle efficace. L'office de vicaire est le plus souvent une responsabilité temporaire. Il s'agit là d'une institution une fois de plus très « pragmatique », et qui n'a pas de réelle valeur juridique⁶³. La prieure reste la supérieure du monastère, même si elle semble être tenue de demander l'avis du vicaire pour les décisions importantes. Du point de vue du droit canon, seul le

⁶⁰ Cf. CREYTENS, R. : « Les convers des moniales dominicaines au Moyen Age » in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n°19, 1949, p. 5-48, p. 37 : Le chapitre provincial de Saxe de 1358 doit ainsi rappeler à l'ordre les frères confesseurs qui, par commodité, se déclarent désormais « fils des monastères » de moniales, et non plus fils de leur propre couvent, ainsi que le prévoit la législation dominicaine. La possibilité pour les frères d'être considérés comme *fili nati* des monastères fut acceptée à la fin du XV^e siècle, mais pour peu de temps.

⁶¹ Cf. passage consacré à ces *Ordinationes*, *infra* p. 79 et *sq.*

⁶² Les sœurs d'Unterlinden, au milieu du XV^e siècle, demandent à leur provincial de ne plus leur envoyer de vicaire, considérant qu'il n'est pour elles qu'une source de dépenses supplémentaires. Cf. HAENN, Y. : *Analyse et commentaire d'un formulaire de lettres du XV^e siècle provenant du couvent des Unterlinden*, mémoire de maîtrise dirigé par Francis Rapp, Université de Strasbourg, 1975, lettre n°15, p. 110.

⁶³ Dans les documents notariés, le vicaire peut être nommé de plusieurs façons : *vicarius, pater, gubernator, protector*... Le mot de « vicaire » est en effet très imprécis, et il reflète, dans le cas présent, le fait que cette fonction n'est pas définie précisément. Il faut remarquer dès à présent que l'usage du mot « vicaire », surtout en français où l'on ne distingue pas le masculin du féminin, peut prêter à confusion. Il existe en effet, dans les monastères de Dominicaines, des vicaires hommes, qui sont les confesseurs dont nous parlons ici, et des vicaires femmes, qui sont des moniales appelées momentanément à remplacer la prieure en titre, pour cause d'incapacité de cette dernière (due à la maladie ou à la vieillesse, le plus souvent). Les vicaires hommes sont appelés ainsi parce qu'ils sont les représentants du maître général, auquel sont théoriquement soumis directement tous les monastères de moniales dominicaines ; les vicaires femmes, en revanche, sont simplement les déléguées de la prieure.

« confesseur » du monastère existe, encore qu'il ne soit quasiment jamais mentionné dans les bulles, et qu'aucun rôle temporel ne lui soit reconnu. Du point de vue du droit civil, le confesseur/vicaire n'est reconnu, le cas échéant, qu'en tant que « syndic » (*syndicus* ou *procurator*) du monastère ; la prieure et la communauté conservant l'entière responsabilité juridique. Nous aurons l'occasion, dans le dernier chapitre de cette étude, d'examiner plus en détail le rôle des vicaires dans les communautés observantes de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence⁶⁴.

De nombreux cas de figures sont donc possibles dans les rapports entre moniales et frères dominicains : depuis le frère qui ne s'occupe que de confesser les moniales jusqu'au vicaire, parfois appelé « gouverneur », qui gère tous les biens temporels du monastère en plus d'en être le supérieur au spirituel. Le dernier cas de figure que nous devons examiner est celui des monastères prouillans, où l'on trouve un prieur assisté de quelques frères. La petite communauté, qui réside au monastère dans un bâtiment qui lui est dédié (parfois appelé *domus prioralis*⁶⁵) détient l'autorité spirituelle et temporelle sur la communauté des moniales. Rien n'empêche cependant que les frères, qui peuvent aussi être occupés à des tâches extérieures au monastère, soient assistés de chapelains séculiers. Etant donné que le prieur a, dans ces monastères, autorité sur toute la communauté (frères, moniales, oblats, serviteurs), les actes juridiques sont formulés en son nom, et non pas, comme c'est le cas pour les monastères non prouillans, en celui de la prieure. Ainsi, tandis que la prieure, dans les monastères non prouillans, a quasiment le pouvoir d'une abbesse et est souvent reconnue comme telle dans les actes juridiques dressés par des notaires non familiers de l'ordre dominicain, elle a un pouvoir beaucoup plus limité dans les monastères prouillans. On peut supposer que cette différence de hiérarchie, ainsi que la présence permanente des frères dans le monastère, influe grandement aussi bien sur la vie quotidienne des sœurs que sur leur vie spirituelle. De fait, les moniales allemandes et italiennes semblent avoir fait preuve de beaucoup plus « d'indépendance » spirituelle que leurs consœurs françaises ou provençales. Mais il faut admettre aussi que le contexte d'ensemble est bien différent dans les villes italiennes ou rhénanes. Les relations entre frères et moniales ne se limitent pas d'ailleurs à des rapports d'autorité et de contrôle.

⁶⁴ Cf. Chapitre 7 p. 490 *et sq* le passage consacré aux vicaires des monastères de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence.

⁶⁵ Cf. DUVAL, S. : « Les religieuses, le cloître et la ville » p. 503.

b- Les liens spirituels entre frères et moniales

L'Ordre dominicain ne possède pas de « deuxième » et de « troisième » ordre ; étant donné que le rapport à la règle chez les Prêcheurs n'a jamais été aussi fondamental que dans l'Ordre franciscain ; le besoin de classification a le plus souvent cédé le pas au pragmatisme⁶⁶. Les historiens de l'Ordre ont coutume de souligner la complémentarité qui existerait dans la « famille » dominicaine, entre des frères soumis à l'itinérance de la prédication et les moniales cloîtrées priant pour eux. Les monastères représenteraient donc la « stabilité » et l'ancrage de l'Ordre dans la vie monastique. Nous avons eu l'occasion de voir, à travers l'histoire mouvementée du rattachement des moniales à l'Ordre, que cette rhétorique n'avait, hélas, rien d'évident pour les frères du XIII^e siècle. Pourtant, la complémentarité entre prêche et prière est bien à la source de l'ordre de saint Dominique. Le fait que les moniales rattachées à l'Ordre des Prêcheurs aient adopté un mode de vie monastique et une stricte clôture dès l'époque de saint Dominique fait d'elles, pour peu que les frères veuillent bien les considérer comme « utiles », de très efficaces « auxiliaires » de prière.

Jourdain de Saxe, le premier successeur de saint Dominique, était tout à fait conscient de cette complémentarité. Il a entretenu avec la fondatrice du monastère Sainte-Agnès de Bologne, Diana degli Andalò, une amitié spirituelle très forte, dont la trace nous est parvenue grâce aux lettres de Jourdain conservées aux Archives Généralices de l'Ordre à Rome⁶⁷. Dans ses missives, le maître général demande constamment aux sœurs de Bologne de prier pour lui et pour la mission des frères. Les sentiments qui l'unissent à Diana semblent être pour lui un tendre refuge qui l'aide à affronter sa mission, et en particulier ses nombreux voyages. Diana, dont nous n'avons pas conservé les lettres, trouvait sans doute dans cette relation toute spirituelle avec Jourdain un moyen de se représenter le monde extérieur et d'orienter sa prière pour la conversion de tous. En voici un exemple :

Carissima, licet me festinare oportuisset in scribendo, aliquid saltem, licet parum, tibi scribere attentavi, per quod tuam dilectionem vel possem aliquatenus excitare. Ita enim medullis cordis mei impressa es, ut tantum oblivisci non valeam, immo ut tui tanto saepius et memoriam agam, quanto cognovi, quod me sine fictione diligas et totis visceribus cordis tuis. Amor siquidem tuus, quem erga me habes, ardentius provocat caritatem meam in te et afficit vehementis mentem meam. [...] Vale, carissima, et

⁶⁶ Cf. la mise au point que fait à ce propos le père G. G. MEERSSEMAN dans *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Rome, 1977, vol 1, p. 388-389.

⁶⁷ Elles ont été éditées par le p. A. WALZ dans les *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum : Beati Iordani de Saxonia epistulae*, vol. XXIII, 1951.

*ora pro me frequenter et fideliter ad Dominum, quia indigeo propter multiplices defectus meos. Raro enim oro et ideo tuas etiam sorores mone, ut defectum meum suppleant in hac parte.*⁶⁸

La tradition de ces amitiés (ou amours) spirituelles, se retrouve dans les lettres de Jean Dominici à ses « filles » du monastère observant de Venise, le Corpus Christi, fondé en janvier 1393. Jean Dominici, qui est vicaire de l'Observance en Italie durant le généralat de Raymond de Capoue, fait aussi office de vicaire dans le monastère des moniales observantes vénitiennes. Il est pour elles un véritable père spirituel, dont elles dépendent d'ailleurs aussi bien spirituellement que matériellement⁶⁹. Au moment de son exil de Venise (1399)⁷⁰, la séparation est difficile. Le monastère était en effet devenu pour lui un « paradis », et les moniales, malgré leurs imperfections, ses filles et ses mères :

*Il mio affetto, tutto in amore sommerso, non sa meglio se medesimo esplicare che dire "o figliuole" e non pare s'avegga della sua grande presunzione che si nota quando arditamente dice "figliuole", ben vorebbe la ragione intellettiva, pensando che siete spose dello imperador del cielo e della terra e io sono sua creatura e disutile servo, ch'io dicessi "o reverende madonne"; ma questo non pensa lo'nfocato amore e dice "o figliuole care [...]. Pareva ch'io m'avessi di Vinegia fatto un paradiso, ben che solo il vostro amore mi ci tenessi, e ogn'altro paese aveva abbandonato*⁷¹.

Jean Dominici, qui a eu aussi des filles spirituelles parmi les laïques⁷², exprime bien dans cette lettre à la fois la perfection qu'il attend des moniales, devenues les épouses du Christ, et le sentiment de tendresse qui les unit à lui. Une des moniales du Corpus Christi, Bartolomea Riccoboni, a composé un nécrologe au début du XV^e siècle. On y découvre que Jean Dominici était non seulement très attaché à ses « filles », mais qu'il était aussi lié à une moniale en particulier, Andriuola Tomasini, qui avait été l'une des fondatrices du monastère (avec sa sœur Elisabetta) et qui était particulièrement instruite (Jean Dominici l'appelle dans ses lettres « la théologienne ») :

Intendendo el padre come suor Andriuolla, la qua iera una di queste do sorelle, era inferma e steva molto grieve, el disse : « E come suor Andriuolla mor, io li andero' dietro de brieve » ; e nui el domandessemo perché, e lui rispoxe e disse : « Perché nui se havemo promesso che chi muor inanzi

⁶⁸ *Beati Iordani de Saxonia epistulae*, p. 14-15.

⁶⁹ « Nui stesemo 5 anni e mezo che'l stete in questa terra come sta li fanciulli al pecto della madre e quando el se parti perdessemo uno gran conforto e remedio spiritual e temporal » (BARTOLOMEA RICCOBONI, *Necrologio del monastero del Corpus Christi di Venezia*, in *Lettere spirituali*, éd. M.T. Casella et G. Pozzi, Fribourg, Editions Universitaires (Spicilegium friburgense, 13), 1969, p. 294-330 (p. 315).

⁷⁰ A cause de son implication dans la procession des pénitents appelés *Bianchi*. Cf. BORNSTEIN, D. : *The Bianchi of 1399 : popular devotion in late medieval Italy*, Ithaca et Londres, Cornell University press, 1993.

⁷¹ JEAN DOMINICI, *Lettere spirituali*, éd. M.T. Casella et G. Pozzi, Fribourg, Editions Universitaires (Spicilegium friburgense, 13), 1969, lettre 8, p. 90-92.

⁷² La plus célèbre d'entre elles est Bartolomea degli Alberti, pour qui il rédigea notamment, en 1401, la *Regola del governo di cura familiare*.

di nui do, impetri gratia da misier Domenedio de tosto andar uno dietro l'altro ». E così fo, ché da può morta suor Andriuola el vivete mesi 3 e zorni 3.⁷³

Au début de l'Observance, les moniales vont en fait réussir à jouer un rôle de premier plan : en mettant visiblement en pratique la « perfection » que les frères attendent d'elles, elles provoquent l'admiration et le « sursaut » dont ils avaient besoin pour se réformer, comme le laisse entendre la Vie de Chiara Gambacorta⁷⁴. La période du premier XV^e siècle, de fait, semble avoir été particulièrement propice à l'exercice de l'autorité féminine⁷⁵.

Les moniales, malgré la longue bataille institutionnelle qui les a opposées aux frères pendant plusieurs décennies, et malgré le compromis final de 1267 qui décharge ces mêmes frères d'une obligation de résidence dans leurs monastères, ont su peu à peu prendre leur place dans l'Ordre dominicain. Religieuses dont la vocation est exclusivement contemplative, elles ne constituent pas seulement un poids pour les frères prêcheurs qui ont voulu, au XIII^e siècle, limiter le nombre de leurs monastères, mais elles sont aussi pour certains d'entre eux un appui spirituel et affectif. Les moniales n'ont cependant obtenu la reconnaissance de leur rattachement à l'Ordre des Prêcheurs qu'au prix de l'application d'une norme particulièrement contraignante, la stricte clôture. En isolant presque totalement les moniales du monde, la clôture fait d'elles les religieuses « parfaites » que les frères admirent (ou rejettent, si la clôture n'est pas respectée). Plus prosaïquement, cette norme a aussi (et surtout) pour fonction de séparer physiquement les moniales des frères, évitant ainsi toute promiscuité susceptible de conduire au scandale et limitant le rôle effectif des frères dans la gestion des communautés.

⁷³ BARTOLOMEA RICCOBONI, *Necrologio*, p. 314-315.

⁷⁴ Cf. *Vita* p. 25.

⁷⁵ « Ainsi, au terme d'un renversement complet de perspectives, celles qui incarnaient, aux yeux des auteurs spirituels de l'époque féodale, la faiblesse physique et morale, se trouvent être, à partir de la fin du XIV^e siècle, les mieux placées dans la perspective du salut », VAUCHEZ, A. : *Les Laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, le Cerf, 1987, p. 254.

II- La stricte clôture

La stricte clôture est un élément indissociable de l'histoire de la vie religieuse féminine, y compris à la fin du Moyen Age. Les XIII^e, XIV^e et XV^e siècles ont certes été marqués par la présence de très nombreuses *mulieres religiosae* non cloîtrées, et cette norme peut apparaître comme étant plutôt caractéristique de la période tridentine. Toutefois, le concile de Trente n'a fait que généraliser, ou tenter de généraliser, la pratique de la stricte clôture, qui n'est pas, à la fin du XVI^e siècle, une chose nouvelle. Pour remonter aux origines de la stricte clôture tridentine, il faut avant tout chercher les raisons pour lesquelles cette norme sévère a pu devenir nécessaire non seulement aux yeux des religieux, mais aussi à ceux des laïcs. Il nous faut donc remonter au « mouvement religieux féminin »⁷⁶, apparu dès la fin du XII^e siècle, qui s'est poursuivi jusqu'à la fin du XIV^e siècle, et qui a changé radicalement la place que les femmes avaient eu pendant les siècles précédents au sein de l'Eglise en général et des ordres religieux en particulier. L'arrivée massive des femmes dans la vie religieuse, dans et hors des monastères, a conduit les ordres religieux à développer de nouvelles normes ; la stricte clôture étant la principale et la plus visible d'entre elles.

A- L'élaboration et la diffusion de la norme

La clôture monastique est dite « stricte » quand elle répond à des normes précises, le plus souvent inscrites dans la règle ou les constitutions que suivent les moniales cloîtrées. Seules les femmes sont soumises à l'observance de la stricte clôture, sauf exception⁷⁷. En effet, si la clôture est une norme monastique classique (le moine doit vivre séparé du monde), elle a pris pour les femmes au cours des siècles un caractère beaucoup plus matériel que spirituel, et finalement beaucoup plus social que religieux. Les normes précises d'enfermement, d'obstruction des fenêtres, de dissimulation des visages, n'ont en effet que peu de justifications théologiques, mais beaucoup de significations sociales. Il ne faut d'ailleurs jamais perdre de vue, lorsqu'on étudie les monastères féminins, que leur fonction sociale est au moins aussi importante que leur fonction purement religieuse puisque les femmes y entrent

⁷⁶ Cette notion a été développée par H. GRUNDMANN, qui parle des *religiösen Frauenbewegungen* (cf. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*).

⁷⁷ Cette exception est constituée, notamment, par la célèbre congrégation bénédictine masculine de Valladolid, fondée par Jean Ier de Castille en 1370. Cet exemple est cité par E. JOMBART et M. VILLER dans leur article « Clôture », in DSAM, tome 2, col. 979-1007 (col. 986).

avant tout pour s'y assurer une vie stable et à l'abri du besoin, qu'elles aient ou non une véritable vocation religieuse.

L'histoire de la clôture monastique a déjà été bien étudiée. Nous disposons de deux articles fondamentaux qui retracent les origines et les normes de la clôture ; le premier par E. Jombart et M. Viller dans le *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*⁷⁸, le second par Jean Leclercq dans le *Dizionario degli Istituti di perfezione*⁷⁹. Les recherches consacrées à la pratique de la stricte clôture au Moyen Age sont toutefois rares par rapport au grand nombre de publications effectuées par les modernistes à ce sujet. Peut-être faut-il invoquer, pour expliquer cette différence, un intérêt moindre des médiévistes pour l'étude de cette norme, mais en réalité ce sont surtout les sources qui font défaut pour la période médiévale, en regard de l'abondance de celles qui existent pour la période tridentine⁸⁰. Les historiennes féministes du courant de la *gender history* ont néanmoins cherché à en savoir plus à ce sujet ; elles ont ainsi contribué à mettre en évidence le fait que la stricte clôture est une norme socio-religieuse révélatrice de la place donnée à la femme dans les sociétés médiévales et modernes⁸¹.

1- Avant le XIII^e siècle

Nous pouvons sans risque affirmer que la stricte clôture moderne est née au XIII^e siècle, puisque le concile de Trente, qui a efficacement généralisé l'application de cette norme, n'a fait que promulguer de nouveau la bulle *Periculosus* de Boniface VIII (1298)⁸². Et c'est bien au XIII^e siècle que se produisent les transformations socio-religieuses qui vont conduire à

⁷⁸ JOMBART, E. et VILLER, M. : « Clôture », cf. note précédente.

⁷⁹ LECLERCQ, J. : « Clausura in Oriente e in Occidente », in Pelliccia, G. et Rocca, G. (dir.) : *Dizionario degli istituti di perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, 1975, vol.2, col. 1166-1174

⁸⁰ Pour la période moderne, plusieurs études de grande qualité ont déjà été faites, notamment par Francesca MEDIOLI (par exemple : « Lo spazio del chiostro. Clausura, costruzione e protezione nel XVII sec. » in Seidel Menchi, S., Jacobson Schutte A. et Kuehn Th. (dir.) : *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologne, il Mulino, 1999, p. 353-373) ou Denise STOCCHETTI : *L'Arcivescovo Alessandro de' Medici e l'applicazione della riforma tridentina nel monastero delle Murate*, Rome, Edizioni di Storia e letteratura, 2007.

⁸¹ Voir par exemple les recherches de K. GILL (« *Scandala*: controversies concerning *clausura* and women's religious communities in late medieval Italy » in Waugh, S. L., Diehl, P. D. (dir.) : *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution and rebellion, 1000-1500*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1996, p. 177-206) ou de J. TIBBETTS SCHULENBURG (« Strict Active Enclosure and its effects on the Female monastic experience (500-1100) » in J.A. Nichols et L. Thomas Shank (dir.) *Distant echoes. Medieval Religious Women*, Kalamazoo, Cistercian publications, 1984, p. 51-86).

⁸² Cf. CREYTENS, R. : « La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini » in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale (Trento, 1963)*, Rome, Herder, 1965, vol. 1, p. 45-84 et MAKOWSKI, E.: *Canon Law and Cloistered Women. Periculosus and its commentators, 1298-1545*, Washington, Catholic University of America press, 1997.

l'élaboration de cette nouvelle législation. On ne peut toutefois considérer qu'au XIII^e siècle la norme de la stricte clôture apparaisse *ex nihilo* ; ses « inventeurs » ont en effet repris en partie des règles élaborées dans les siècles précédents. Ainsi, pour tenter de mieux cerner les origines de la stricte clôture, il faut se demander pourquoi elle n'a pas été imposée à toutes les religieuses avant la fin du XIII^e siècle, ni même été mise en pratique efficacement avant le mouvement de l'Observance à la fin du XIV^e siècle, alors qu'un certain nombre de législations à ce sujet existaient déjà depuis longtemps. Le fait d'imposer des règles d'enfermement à une communauté de femmes non pas simplement parce qu'elles sont religieuses, mais avant tout parce qu'elles sont femmes, fait d'ailleurs appel à des conceptions sociales et morales bien antérieures au christianisme lui-même.

On a coutume d'attribuer à saint Césaire, évêque d'Arles au début du VI^e siècle, la première véritable réglementation de stricte clôture. Celle-ci se trouve dans la règle qu'il rédigea pour le monastère Saint-Jean, fondé dans sa ville en 512⁸³. Il s'agit d'ailleurs de la plus ancienne règle monastique féminine connue. Césaire impose de nouvelles normes de clôture aux moniales arlésiennes parce qu'il estime, d'une part, que la liberté de mouvement des moniales ne doit être une occasion de péché ni pour elles-mêmes ni pour les autres, et d'autre part que la barbarie des temps est un danger considérable pour les communautés de femmes. Les attaques des barbares ont en effet conduit le fondateur à faire déplacer la communauté des moniales, au sein de laquelle se trouve sa sœur Césarie, à l'intérieur des murs de la ville, après que le premier monastère eut été détruit lors d'un siège en 508. Le rapport entre communautés féminines, monde urbain et stricte clôture semble d'ores et déjà essentiel. Il est en effet indispensable de défendre les monastères de femmes face aux possibles attaques d'hommes d'armes ; leur présence à l'intérieur ou près d'une ville peut donc apparaître comme salutaire. Cependant, une communauté monastique ne bénéficie plus, une fois installée au sein d'une aire urbaine, de son isolement « naturel ». La stricte clôture peut donc apparaître comme un moyen de le recréer. Nous allons retrouver, aux XIII^e et XIV^e siècles, le même phénomène : non seulement la plupart des très nombreux monastères féminins fondés au XIII^e siècle le sont dans les villes ou dans leurs proches faubourgs, mais en outre le XIV^e siècle verra la quasi-totalité des monastères féminins existant être rapatriés en ville à cause des troubles politiques et des guerres. L'Observance féminine naît à la fin du

⁸³ Voir l'édition *Règle des Vierges* établie par Adalbert de Vogüé et Joël Courreau : CESAIRE D'ARLES, *Œuvres monastiques. I. Œuvres pour les moniales*, Paris, Le Cerf (Sources chrétiennes 345), 1988. Sur le respect de la stricte clôture dans les monastères de femmes au VI^e siècle, voir JOYE, S. : « Les monastères féminins du haut Moyen Âge : rempart ou prison ? » in CLAUSTRE, J., HEULLANT-DONAT, I. et LUSSET, E. (dir.) : *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 233-247.

XIV^e siècle dans un contexte qui favorise presque exclusivement les monastères urbains ; l'insistance de ce mouvement sur la stricte clôture est donc en partie liée à la situation des monastères en ville. On peut d'ailleurs remarquer que la longue période de dépérissement des villes qui suit le VI^e siècle et perdure jusqu'au XI^e siècle n'est guère favorable aux vocations religieuses féminines.

Durant toute la période comprenant le haut Moyen Age et le Moyen Age central (VI^e – XI^e siècles), les monastères de femmes sont très peu nombreux par rapport aux monastères de moines. Les clercs comme les laïcs s'intéressent peu à ce genre d'établissements, sauf peut-être, brièvement, au VII^e siècle⁸⁴. L'établissement de normes de stricte clôture n'est donc pas, ni pour les uns ni pour les autres, une priorité. Une brève tentative de réforme monastique a lieu sous Louis le Pieux, grâce à la politique menée par Benoît d'Aniane. De nouvelles normes de clôture sont alors imposées aux moniales, mais elles restent pratiquement sans effet⁸⁵. La réforme clunisienne n'accorde presque aucune attention aux moniales. Il faut donc attendre le XII^e siècle pour que les Cisterciens daignent, quoiqu'avec beaucoup de réticences, s'intéresser aux religieuses⁸⁶. En outre, les monastères ou abbayes dont la fondation précède le XIII^e siècle sont très souvent situés en milieu rural, et se trouvent en général insérés dans le système féodo-vassalique. Comment, dans ces circonstances, demander aux moniales et particulièrement aux abbesses de ne pas sortir de leur monastère alors qu'elles doivent, dans une société où c'est le lien personnel qui régit les relations politiques comme les relations économiques, régler en personne les affaires de leur communauté⁸⁷ ? La question de la viabilité économique des monastères de femmes est particulièrement importante, alors que la conjoncture est très fluctuante. Cette question va d'ailleurs être le principal point d'achoppement lors de la promulgation de la bulle *Periculoso* en 1298, qui impose des

⁸⁴ Voir les recensements effectués par J. TIBBETTS SCHULENBURG : « Women's Monastic Communities, 500–1100. Patterns of Expansion and Decline », *Signs*, 14/2, 1989, p. 261-292.

⁸⁵ Ces normes sont difficilement applicables pour deux raisons : d'abord parce qu'elles laissent plusieurs points dans l'incertitude, notamment sur la différenciation entre moniales et chanoinesses, ces dernières, dont le statut est mal défini, refusant de se soumettre à la clôture ; ensuite parce que l'instabilité politique et les invasions vont poser bien d'autres problèmes aux abbayes féminines que l'établissement d'une clôture plus stricte. Il est intéressant de remarquer qu'une copie de cette législation (intitulée *Constitutiones sororum sub regula sancti Augustini viventium*) a été insérée dans la quatrième partie du Codex Ruthenensis (voir *supra* p. 41 n. 35).

⁸⁶ Pour H. GRUNDMANN (*Movimenti religiosi nel medioevo*, chapitre 5), qui s'appuie sur les décisions des chapitres généraux, les Cisterciens ont refusé la *cura* spirituelle des moniales dès le début du XIII^e siècle ; pour J. B. FREED en revanche (« Urban development and the *Cura monialium* in the thirteenth-century Germany » in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 1972, vol 3, p. 311-327), il est inexact de considérer que les Cisterciens ont abandonné les moniales aux ordres mendiants, puisque l'Ordre, malgré les décrets pris à leurs propos, a continué d'incorporer des monastères féminins durant tout le XIII^e siècle. Il faut donc plutôt considérer qu'ordres mendiants et moines cisterciens ont collaboré dans la prise en charge du « mouvement féminin ».

⁸⁷ JOHNSON, P. D. : « La Théorie de la clôture et l'activité réelle des moniales française du XI^e au XIII^e siècle » in *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du Deuxième colloque du CERCOR*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994, p. 491-505

normes de stricte clôture à tous les monastères de moniales. Il semble donc que cette norme n'ait tout simplement pas été adaptée à la société du Moyen Age avant le XIII^e siècle. Que s'est-il passé à ce moment-là pour qu'un tel virage soit pris⁸⁸ ?

2- L'élaboration de la norme au XIII^e siècle

Le regain de faveur dont bénéficie la stricte clôture à la fin du Moyen Age naît de la conjonction entre deux phénomènes : d'une part, un afflux de femmes vers les monastères et, d'autre part, une incapacité (ou une mauvaise volonté) des religieux à les diriger. On peut donc considérer que le phénomène résulte d'un accord entre la papauté d'une part, qui souhaite que les très nombreux établissements de religieuses soient intégrés aux nouveaux ordres religieux, et les frères de ces mêmes ordres d'autre part qui, eux, ne veulent pas que leur mission de prédication soit gênée par les soins qu'ils auraient à accorder aux monastères féminins. Les frères mendiants, ne redoutent pas seulement en effet une possible perte de temps qui réduirait leur disponibilité à la prédication ; ils craignent aussi que des problèmes de morale ne viennent entacher la réputation de leurs jeunes ordres. Il leur faut éviter les scandales et conserver leur crédit auprès des foules. La stricte clôture apparaît alors comme un rempart matériel et moral.

a- Le rôle des Ordres mendiants

Tout semble se jouer en peu de temps, au milieu du XIII^e siècle, alors que les principaux ordres mendiants, les Franciscains et les Dominicains, finissent d'élaborer leurs règles et leurs constitutions. D'autres ordres religieux avaient auparavant montré la voie, car ils avaient été les premiers à prendre en charge les femmes du « mouvement féminin » : il s'agit des Cisterciens, ou encore des nombreux ordres fondés au XII^e siècle ayant donné naissance à des monastères « doubles » : les Gilbertins, Fontevault ou encore Prémontré. Eux aussi, il faut le souligner, avaient développé des normes de clôture très strictes, incluant des dispositifs matériels très élaborés, en particulier dans les monastères doubles⁸⁹. Toutefois, les ordres

⁸⁸ Cf. la périodisation que propose J. LECLERCQ (« Clausura in Oriente e in Occidente ») à propos de l'imposition de la stricte clôture pour les femmes.

⁸⁹ Les Gilbertins ont pris de sévères mesures pour éviter les contacts entre les moniales et les chanoines qui vivent côte à côte dans le monastère double (cf. D. KNOWLES, « Gilbertini » in DIP, vol. 4, col. 1178-1182, col. 1180). Les Cisterciens ont eux aussi très fortement insisté sur la stricte clôture, en particulier à partir des années 1210 : interdiction est faite aux sœurs de sortir du monastère sans autorisation de l'abbé (1213) et de nouvelles normes sont promulguées tout au long du XIII^e siècle. Mais ces normes sont au bout du compte moins sévères que dans les cas des Clarisses et des Dominicaines : les Cisterciens appartiennent en effet à la famille

« doubles » n'ayant jamais connu un grand développement, et les Cisterciens ayant peu à peu reculé face à la prise en charge des communautés féminines⁹⁰, les ordres mendiants sont vite apparus comme le recours idéal pour de plus en plus de femmes ayant une vocation religieuse, le plus souvent issues du monde urbain. Sans revenir sur l'histoire compliquée du rattachement des moniales à l'Ordre dominicain, ni même sur celui des Clarisses à l'Ordre des frères mineurs⁹¹, il importe ici de souligner la convergence des décisions qui ont été prises par les deux Ordres en ce qui concerne la clôture de leurs moniales.

Saint Dominique et saint François avaient tous deux convaincu les femmes qui suivaient leur enseignement de vivre dans la stricte clôture d'un monastère. Dominique avait même mené à bien, nous l'avons vu, la fondation du monastère San Sisto, destiné à réformer le genre de vie des moniales romaines, en leur imposant une stricte clôture, et ce à la place des Gilbertins qui avaient abandonné le projet dont Innocent III les avait initialement chargés. Dès 1254, l'intégration des moniales à l'Ordre des Prêcheurs est en bonne voie grâce à Hugues de Saint-Cher et Humbert de Romans. Au même moment, soit au début des années 1250, Claire d'Assise achève la rédaction de sa règle et la voit approuvée par pape (1253). Son Ordre est ainsi reconnu comme le « second » ordre de la famille franciscaine⁹². A l'issue de ce processus de réglementation et de régularisation des moniales « mendiante » la stricte clôture est imposée aux unes comme aux autres, avec l'aide du pape.

Sainte Claire, fidèle à l'enseignement de saint François sur ce point, intègre à sa règle des prescriptions sur la stricte clôture : les Clarisses sont dès le départ des moniales contemplatives. Elle n'a toutefois jamais renoncé à ce qui lui tenait le plus à cœur, à savoir la pauvreté absolue et volontaire, essence même de la spiritualité franciscaine à laquelle elle avait voué sa vie. Afin de préserver la pauvreté des sœurs cloîtrées, Claire a donc prévu dans sa règle que les monastères de Clarisses vivraient de quêtes, dont certaines sœurs converses (non cloîtrées, donc) seraient chargées. Le pari était risqué : la règle de Claire expose en effet

bénédictine, et le pouvoir de l'abbesse, dans les communautés de Cisterciennes, est plus étendu que celui des supérieures des Clarisses ou des Dominicaines (cf. E. MAKOWSKI, *Canon law and Cloistered women*, chapitre 2).

⁹⁰ En 1220, le chapitre général de l'ordre interdit toute nouvelle incorporation d'un monastère féminin.

⁹¹ Il existe une très vaste bibliographie sur l'histoire des Clarisses. L'histoire de la formation progressive de leur ordre et de leur rattachement aux frères mineurs a notamment été explorée, ces dernières années, par M. P. ALBERZONI (cf. Notamment : « Curia romana e regolamentazione delle damianite e delle domenicane » in *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi* (Bari-Nocci-Lecce, 26-27 octobre 2002 - Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), Münster, 2005 (Vita regularis, Abhandlungen, 25) p. 501-537.

⁹² Cf. OMAECHEVARRIA, I. : « Clarisse » in DIP, col. 1116-1131 ; en particulier col. 1122 pour la comparaison entre les formes de professions religieuses proposées par les différentes règles auxquelles les Clarisses ont promis obéissance au cours du XIII^e siècle.

non seulement des religieuses – même s’il ne s’agit pas des moniales de chœur – aux dangers de la quête, mais elle soumet en outre les communautés à une pauvreté qui menace sans cesse de basculer vers la misère, les sœurs ne pouvant travailler comme les frères franciscains, du fait de la clôture et de leur condition de femmes. C’est en tout cas le point de vue de la papauté : en 1259, Alexandre IV fait ajouter à la règle de sainte Claire (morte en 1253) un vœu de clôture perpétuelle. En 1263, Urbain IV va beaucoup plus loin : il impose une nouvelle règle aux clarisses ; la règle « urbaniste », tout en maintenant la stricte clôture, abandonne la pauvreté franciscaine⁹³ pour lui préférer la pauvreté monastique classique, à savoir l’absence de biens possédés individuellement par les religieux. Il faudra attendre la réforme de sainte Colette pour que s’exprime de nouveau avec force l’idéal de la pauvreté qu’avait tant chéri Claire, uni à un respect total de la stricte clôture. La réformatrice, en plein mouvement de l’Observance, a toutefois préféré ne pas restaurer l’institution des sœurs quêteuses, dont la mission ne lui apparaissait pas adaptée à son époque⁹⁴.

Les Dominicaines se voient elles aussi imposer des normes très précises de clôture. Humbert de Romans, en 1259, fait approuver les Constitutions des moniales soumises à l’Ordre des Prêcheurs ; ces Constitutions contiennent deux chapitres qui réglementent de façon très précise la clôture des monastères : les chapitres 28 (*De edificiis*) et 29 (*De ingressu et egressu domorum*)⁹⁵ ; ces deux chapitres concernent respectivement la clôture matérielle (murs, portes, fenêtres) et la pratique de la clôture (occasions pouvant donner lieu à des sorties ou à des entrées dans le monastère). La réglementation détaillée que les Constitutions de 1259 introduisent à propos des portes et fenêtres, l’interdiction totale d’entrée et de sortie du monastère (sauf exceptions dûment énumérées) qu’elles prescrivent et les précautions qu’elles prévoient à propos de ces entrées exceptionnelles (les sorties ne sont prévues qu’en cas de danger mortel et de fondation d’un autre monastère) sont autant d’éléments qui font de la clôture un élément absolument central de la vie de ces moniales. La sanction contre les

⁹³ Alors que sainte Claire avait obtenu pour sa communauté un « privilège de pauvreté », en 1228.

⁹⁴ LOPEZ, E. : *Culture et sainteté. Colette de Corbie (1381-1447)*, Saint-Etienne, Publications de l’Université de Saint-Etienne (CERCOR, Travaux et recherches V), 1994. Selon les constitutions de Colette, les servantes qui effectuent la quête ne sont plus des converses, mais de simples laïques qui ne doivent pas entrer en contact direct avec les moniales. De même, Colette modifie le rôle de la sœur portière : celle-ci ne doit plus être visible par les visiteurs ; elle doit donc demeurer dans une cellule fermée car « bien qu’au temps de ste Claire cela fût licite et convenable [que la sœur portière se trouve dans une cellule ouverte et sans porte], à l’époque actuelle cependant cela pourrait être dangereux et très nuisible pour les sœurs », cité par E. Lopez, p. 222.

⁹⁵ La règle de Saint-Sixte contient elle-même un chapitre sur la stricte clôture : il est néanmoins très différent de ces deux chapitres (cf. l’édition et traduction de cette règle dans VESELY, J. M. : *Il secondo ordine di San Domenico*, Bologne, Studio domenicano, 1943). Les Constitutions de Montargis ne comportent pas, quant à elles, le chapitre 28, mais contiennent en revanche un chapitre proche du chapitre 29, intitulé *De modo ingrediendi* ; ce chapitre a toutefois été fortement remanié dans la version approuvée en 1259 par le chapitre général. Cette législation particulière de la clôture constitue donc, dans cette forme, une nouveauté. Ces deux chapitres sont reproduits intégralement dans les Annexes, p. 5-6.

religieuses qui enfreindraient la règle de la stricte clôture est « l'anathème », c'est-à-dire l'excommunication. Aucune autre infraction à la règle, pas même le péché de chair⁹⁶, n'est punie de cette manière. La sortie de la clôture n'est d'ailleurs pas mentionnée dans les chapitres réglant les fautes à punir ; il semble qu'Humbert de Romans ait voulu attribuer à cette faute (qui était pourtant dans les faits sans doute beaucoup plus courante que le péché de chair ou les violences perpétrées contre une autre sœur) une peine exceptionnelle, ou en tout cas différente : la clôture est en effet un dispositif conçu comme une protection servant à éviter que toutes les autres fautes ne se produisent. Notons d'ailleurs que l'anathème est ici prévu uniquement contre les sœurs : il n'existe pas encore à ce moment-là de clôture papale punissant d'excommunication *ipso facto* aussi bien les sœurs sortant du monastère que les personnes y entrant. Au milieu du XIII^e siècle, la stricte clôture est perçue plutôt comme un moyen d'ôter aux sœurs une occasion de pécher que comme une protection qui leur est offerte. La méfiance est dirigée avant tout contre les sœurs, et non pas contre les frères ou les laïcs, ce qui changera quelque peu par la suite.

b- Boniface VIII

La fameuse bulle *Periculoso* de Boniface VIII, qui contient l'obligation pour toutes les moniales professes de respecter la stricte clôture (de façon moins stricte toutefois que pour les Clarisses et les Dominicaines), est promulguée en 1298⁹⁷. A ce moment là, un grand nombre de moniales (toutes celles qui dépendent des Ordres mendiants et les Cisterciennes) sont déjà théoriquement soumises au respect de la stricte clôture. Il paraît difficile de nier le rapport qu'il peut y avoir entre la promulgation de cette bulle et l'application progressive des règles de stricte clôture pour les moniales mendiante à partir de la fin des années 1250. Depuis le début du XIII^e siècle (et la fondation du monastère San Sisto notamment) la papauté s'intéresse de près à la rénovation de la vie religieuse féminine. Durant les années 1230/1250, les papes, et particulièrement Grégoire IX, se sont impliqués dans la régulation de cette foisonnante vie religieuse féminine, en soutenant le rattachement des religieuses aux Ordres mendiants, en promulguant des règles nouvelles comme la Règle de Saint-Sixte, en favorisant le culte de nouvelles saintes (sainte Claire, sainte Elisabeth de Hongrie). La bulle de 1298 s'inscrit donc pleinement dans cette politique générale de « reprise en main » des religieuses.

⁹⁶ Cité au chapitre 20, *De graviori culpa*.

⁹⁷ Il s'agit plus exactement d'une décrétale, insérée dans le *Liber Sextus* du *Corpus Juris Canonici*. Il n'est pas sûr que ce texte ait eu une existence indépendante du *Liber Sextus*. La bulle interdit aux moniales de sortir de leur monastère, sauf rares exceptions, et définit ainsi clairement le principe de la stricte clôture féminine ; elle pose aussi le principe du *numerus clausus*.

Elle est pourtant mal reçue par les évêques, car son ton peu nuancé – peut-être dû au caractère autoritaire de Boniface VIII – la rend difficilement applicable sur le terrain. La bulle est souvent perçue comme trop brutale et trop sévère dans ses aspects pratiques. Les difficultés posées par son application peuvent paraître insurmontables.

Elisabeth Makowski a livré une excellente analyse des problèmes juridiques et pratiques posés par la bulle *Periculoso*⁹⁸. Ces problèmes sont de deux types. Premièrement, il apparaît difficile pour bon nombre de canonistes d'imposer la stricte clôture à des moniales qui sont entrées dans la vie religieuse et ont prononcé leurs vœux alors que cette norme n'était pas en vigueur. Cela s'oppose notamment au principe canonique du libre choix, particulièrement important en matière de profession religieuse. De façon sous-jacente, ce problème juridique soulève un problème plus politique : Boniface VIII a pris une décision unilatérale concernant un groupe entier de religieux (de religieuses en l'occurrence) sans recourir à la médiation qu'aurait pu constituer une commission formée par des abbés et des évêques. Ces derniers, chargés de faire appliquer la décision dans tous les monastères de moniales dont ils ont la charge, se retrouvent en porte-à-faux. Notons que le problème va se poser de nouveau après 1566, lorsque Pie V, avec la constitution *Circa Pastoralis*, obligera les tertiaires à vivre elles aussi selon la stricte clôture. A la fin du XVI^e siècle toutefois le pouvoir du pape est beaucoup moins contesté, et les évêques post-tridentins (surtout italiens), sur le modèle de Charles Borromée, sont tout à fait déterminés à faire appliquer ses décisions. Le deuxième problème posé par l'application de la bulle est d'ordre économique. La stricte clôture condamne les monastères de moniales à ne vivre que de rentes, ce qui limite de fait considérablement les possibilités d'accueil des postulantes. Les moniales de stricte clôture ne peuvent en effet que très difficilement se livrer à un travail artisanal ou proto-industriel d'envergure, comme le font les béguines par exemple, puisque leurs contacts avec l'extérieur sont réduits au strict minimum. Elles ne peuvent pas non plus aller mendier, sauf à déléguer quelques converses pour cette activité, mais le produit de leur quête subviendrait difficilement à la survie d'une communauté entière (comme le démontre l'expérience des Clarisses). Les monastères féminins doivent donc être riches de terres (ou d'autres biens, matériels ou non, donnant lieu à des revenus réguliers) ou ne pas être. De la stricte clôture découle donc le principe progressivement appliqué au XIV^e siècle du *numerus clausus* : chaque monastère de moniales ne doit recevoir que le nombre de postulantes que le produit de ses rentes permet de nourrir. Or, ce principe semble aller à l'encontre de la politique de régularisation de la vie féminine

⁹⁸ E. MAKOWSKI : « Canon law and Cloistered women ». L'ouvrage contient aussi une édition de la bulle.

religieuse qui a été celle des papes durant tout le XIII^e siècle : limiter le nombre de moniales revient en effet à pousser de très nombreuses femmes en quête d'une place dans un établissement religieux (ou simplement en quête d'une position économique stable) à devenir des pénitentes ou des béguines. Rappelons que les tiers-ordres, s'ils ne sont pas interdits ni même mal vus par la papauté, ne sont toutefois pas explicitement approuvés ; la bulle *Supra Montem* de 1289 ne représente qu'une approbation très générale visant principalement à attirer dans l'orbite de l'ordre franciscain les nombreux « semi-religieux » qui peuplent alors les villes. De ce paradoxe peuvent ressortir plusieurs constats. Il semble tout d'abord que Boniface VIII n'ait pas souhaité faire de la régularisation de la vie religieuse féminine commencée par ses prédécesseurs une occasion pour les femmes voulant entrer en religion de choisir parmi des statuts variés (comme cela a été le cas pour les hommes, grâce aux ordres mendiants) ; au contraire, la bulle accentue les exigences qui sont demandées aux moniales professes, ne disant rien des autres religieuses. La bulle de 1298, en un sens, définit clairement qui sont les vraies religieuses et leur demande de le manifester avec évidence. Est-ce là l'aboutissement du processus entamé par les ordres mendiants dans les années 1250 à propos de la stricte clôture ? En un sens, oui : les décisions officielles prises par les uns et les autres à propos des religieuses montrent clairement qu'ils distinguaient les moniales, dont ils avaient dû accepter la charge et à qui ils avaient imposé la clôture, des « semi-religieuses », dont ils restaient libres d'accepter la *cura* spirituelle. Rien ne nous permet toutefois d'affirmer que ce processus devait forcément concerner la totalité des religieuses professes, et que des statuts divers et bien définis ne pouvaient pas à ce moment-là être envisagés (comme, par le passé, on avait distingué les moniales des chanoinesses⁹⁹), ni même que les religieuses non cloîtrées (pénitentes, *mantellate*, *pinzochere*) n'auraient pu obtenir dès cette époque une pleine reconnaissance de leur statut, c'est-à-dire leur rattachement officiel à la *cura* d'un Ordre ou de l'Ordinaire¹⁰⁰. La bulle *Periculoso* de 1298 ferme finalement beaucoup de portes. Cette bulle, même si elle s'inscrit dans un climat général favorable à la stricte clôture, demeure donc surprenante. Elle va largement rester d'ailleurs, et jusqu'au concile de Trente, inappliquée.

⁹⁹ Le mode de vie de ces dernières, trop libre, n'a cependant jamais été véritablement approuvé par l'Église. Cf. VALVEKENS, J. B. : « Canonichesse », in DIP, vol. 2, col. 24-27.

¹⁰⁰ La véritable « régularisation » des tiers ordres n'aura lieu qu'au XV^e siècle, cf. Chapitre 2.

3- Diffusion de la norme avant le concile de Trente

Il faut donc distinguer, au sein de notre étude, les monastères concernés par l'application de la stricte clôture à cause de leur règle ou de leurs statuts particuliers (les monastères de moniales clarisses ou dominicaines en particulier), et tous les autres, qui sont théoriquement soumis à la stricte clôture par la bulle *Periculoso* en 1298. Si l'application de la stricte clôture est progressive et difficile pour toutes les communautés, elle l'est plus encore pour celles qui ne sont pas soumises de par leur règle à cette nouvelle norme. Il n'est pas aisé de faire l'étude de l'application progressive d'une norme, dans la mesure où peu de documents mentionnent explicitement les infractions à cette norme¹⁰¹.

Les Clarisses sont sans doute les moniales qui ont le mieux respecté la clôture durant cette période, grâce à l'organisation même de leurs monastères. La petite communauté de frères qui doit assister les moniales en permanence veille, le plus souvent, au respect de la clôture par les moniales. Leur présence n'est pas seulement «dissuasive», elle est surtout immédiatement utile pour la gestion des affaires courantes qui pourraient nécessiter non seulement la sortie de certaines moniales du cloître, mais aussi induire de fréquentes entrevues avec des laïcs (procureurs, marchands, hommes de loi). L'Ordre des Clarisses, appelées parfois *sorores inclusae*, était d'ailleurs reconnu comme étant la plus stricte des religions féminines existantes¹⁰². Les monastères dominicains «prouillans» sont très proches, en ce sens, du fonctionnement des monastères de Clarisses.

Pour les « autres » Dominicaines, dont les monastères sont beaucoup plus nombreux, la question est plus difficile. Nous avons vu en effet que certains petits monastères sont au XIV^e siècle la cause de « scandales » parce que les moniales ne respectent plus (ou pas) la clôture¹⁰³. Pour tous les monastères de Dominicaines, le respect de la clôture dépend en grande partie de l'implication des frères dans la gestion des monastères, aussi bien temporelle que spirituelle. Les vicaires, s'il y en a, sont un remède efficace contre la sortie des moniales pour cause d'affaires à régler en ville. Mais les causes de sorties ne sont pas toutes liées à la vie économique des monastères et l'on voit en particulier des sœurs sortir de leur monastère pour des raisons familiales, en particulier si elles sont nobles. Ce problème concerne tout

¹⁰¹ Sur ce sujet, cf. JOHNSON, P. D. : « La Théorie de la clôture » et L'HERMITE-LECLERCQ, P. : *Le Monachisme féminin dans la société de son temps. Le monastère de la Celle (XI^e-début XVI^e siècle)*, Cujas, Paris, 1989

¹⁰² Ce qui implique, selon le droit canon, qu'une religieuse d'un autre ordre peut devenir clarisse si elle le souhaite puisque cet ordre est forcément plus sévère (*arctior*) que le sien ; au contraire une Clarisse ne peut théoriquement passer à un autre ordre.

¹⁰³ Cf. *supra* p. 50.

aussi bien les monastères des autres ordres. Il est possible que dès la fin du XIII^e siècle des *temperamenta* aient été ajoutés aux constitutions de 1259 pour « adoucir » la règle de la clôture¹⁰⁴. Quant aux autres monastères, sur lesquels il est inutile de trop nous attarder ici, ils ne vont que lentement et partiellement appliquer la bulle *Periculoso*. Dans leur cas, le respect de la stricte clôture ne dépend pas seulement de la bonne volonté des sœurs, mais aussi de celle de leur supérieur régulier ou de l'évêque local qui leur donnera ou non les moyens (exemptions fiscales, procureurs, médiation auprès des autorités civiles et des familles) d'appliquer cette nouvelle norme. La bulle *Periculoso* permet de toute façon aux abbesses de sortir du monastère dans certains cas¹⁰⁵.

En fin de compte, pour les Dominicaines, c'est le mouvement de l'Observance qui va organiser de façon efficace l'application de la stricte clôture dans les monastères de moniales durant le XV^e siècle¹⁰⁶. Les évêques post-tridentins se chargeront de faire appliquer la stricte clôture dans tous les autres monastères¹⁰⁷. La norme édictée au XIII^e siècle a donc mis un temps considérable pour être appliquée efficacement. Est-ce parce que les prélats et les religieux ne se sont pas donnés les moyens de la faire réellement appliquer ? ou bien parce que les religieuses ont résisté opiniâtrement ? ou encore parce que les laïcs n'ont pas, jusqu'au XV^e siècle, manifesté leur opposition à la présence des religieuses hors du cloître ? Toutes ces hypothèses semblent en fait se rejoindre en une cause unique : la stricte clôture n'était sans doute pas considérée, avant le XV^e siècle, comme une nécessité religieuse absolue, et surtout pas comme une norme sociale évidente. Ce n'est que progressivement que la moniale qui sort (occasionnellement) de son monastère est considérée par les laïcs et même par les religieux comme déviante. Les transformations sociales des XIV^e et XV^e siècles, dues aux crises démographiques à répétition, ont certainement joué un grand rôle à ce sujet : la société pré-moderne sépare de plus en plus clairement les religieux des laïcs, laisse moins de place aux semi-religieuses. Notons d'ailleurs qu'à la même époque, les chapitres généraux de l'Ordre des Prêcheurs insistent sur le respect de la clôture dans les couvents de frères, afin de séparer clairement la vie des laïcs de celle des clercs¹⁰⁸ ; même si dans ce cas la « clôture » n'est pas

¹⁰⁴ Cf. BRETT, E., « Humbert of Romans and the dominican second order ».

¹⁰⁵ Notamment pour prêter l'hommage féodal le cas échéant.

¹⁰⁶ En ce qui concerne le monastère de Klingental, il semble que la clôture n'ait pas été appliquée (ou peu) jusqu'à la fin du XV^e siècle (WEIS-MÜLLER, R. : *Die Reform des Klosters Klingental*, p. 32).

¹⁰⁷ Cf. STOCCHETTI, D. : *L'Arcivescovo Alessandro de' Medici e l'applicazione della riforma tridentina*.

¹⁰⁸ Les chapitres généraux de l'ordre dominicain rappellent très régulièrement, durant tout le XV^e siècle, l'importance du respect de la clôture dans les couvents. Cf. les décisions prises à ce propos aux chapitres de Nuremberg (1405), Novare (1465), Le Mans (1491). La clôture à laquelle sont soumis les couvents des frères mendiants est la clôture monastique traditionnelle, qui concerne, en fait, les bâtiments plus que les hommes : il s'agit de ménager un espace dans lequel les laïcs, sauf exception, ne peuvent entrer, et où les frères, tout comme

de même nature que celle qui est imposée aux religieuses. La clôture des moniales devient donc nécessaire dans ce nouveau contexte, et ce d'autant plus que le nombre des postulantes augmente sensiblement. Parmi ces postulantes, on trouve d'ailleurs, à partir du milieu du XV^e siècle, de plus en plus de jeunes filles non mariées ; leur condition de jeunes vierges dont l'honneur doit être efficacement protégé donne encore plus d'élan à l'application de la norme. Dans la deuxième partie de cette étude, qui examinera en détail la composition des communautés observantes de Pise et de Florence, nous nous interrogerons plus précisément sur la valeur sociale de la stricte clôture¹⁰⁹.

B- Les monastères strictement clos

Comment fonctionnent concrètement les monastères strictement clos ? Malgré la barrière hermétique que doit constituer la stricte clôture, il faut que les moniales puissent rester en contact avec leurs confesseurs et leurs vicaires, qui ont en charge leur direction spirituelle et parfois même temporelle. Dans une moindre mesure, elles conservent aussi le droit de communiquer avec leur famille. La stricte clôture n'est donc pas seulement un principe édicté dans les règles religieuses ou dans les bulles, qui sépare idéalement les moniales du reste du monde ; c'est aussi un ensemble de dispositifs matériels et juridiques qui permettent aux moniales de rester enfermées tout en maintenant certains liens indispensables avec le monde extérieur. Nous allons étudier plus précisément les dispositifs prévus dans les Constitutions des Dominicaines.

1- Les dispositifs matériels

Le chapitre sur les bâtiments (n°28, *De edificiis*), est le premier chapitre qui mentionne la clôture dans les Constitutions des sœurs dominicaines. Il précise quelle doit être l'organisation matérielle du monastère par rapport au dispositif essentiel de la clôture. Très peu de monastères médiévaux de Dominicaines ont survécu aux transformations urbaines, nous avons donc hélas aujourd'hui peu d'exemples à notre disposition¹¹⁰.

les moines, doivent s'adonner à la prière et à l'étude. Cette clôture n'empêche pas réellement le frère de sortir, ni même de voyager.

¹⁰⁹ Cf. Chapitre 4.

¹¹⁰ Le monastère d'Unterlinden, à Colmar, reste l'un des plus beaux exemples de monastères de Dominicaines dont l'architecture médiévale a été en grande partie préservée. A propos de l'architecture des couvents de

a- Les bâtiments

Il n'y a pas, dans les Constitutions des moniales dominicaines, de description des différents bâtiments du monastère ; il est sous-entendu que les différentes « officines » (*officinae*) en question sont celles que l'on trouve dans n'importe quel monastère : l'église, le dortoir, le réfectoire, l'infirmierie, le cellier... Le tout s'organise d'ailleurs en général, comme dans n'importe quel autre monastère, autour du cloître (c'est le cas à Unterlinden). Ces bâtiments doivent rester « humbles » et ne pas laisser place au superflu. Le texte des Constitutions insiste en fait uniquement sur la clôture (*clausura*) : il faut qu'elle soit « haute et forte, afin qu'on n'ait l'occasion ni d'y entrer ni d'en sortir »¹¹¹. La « clôture » signifie ici la séparation matérielle d'avec le reste du monde, autrement dit, il s'agit des murs entourant le monastère, qu'ils soient directement ceux des bâtiments ou qu'ils entourent un terrain à l'intérieur duquel se trouvent les bâtiments. La mesure de ces murs n'est pas précisément chiffrée, mais elle doit être assez grande non seulement pour servir de barrière infranchissable et opaque, mais encore pour avoir un effet de dissuasion¹¹². La porte du monastère est un endroit sensible qui doit être clos grâce à un dispositif efficace ; les Constitutions insistent sur le fait que cette porte doit être unique, solide (*unum hostium forte et bonum*) et fermée grâce à une serrure double. Cette porte sera ouverte grâce à une clef ouvrant la serrure extérieure conservée par la prieure (à l'intérieur, donc) et une autre clef, ouvrant la serrure intérieure, conservée par le provincial ou son délégué (à vrai dire, cette conservation « croisée » des clefs ne paraît pas très heureuse puisqu'elle doit conduire à chaque ouverture de porte la prieure et le délégué du provincial à échanger leurs deux clefs...nous ne savons pas si elle a été appliquée).

Outre la porte, il existe plusieurs endroits où la matérialisation de la clôture ne se fait pas uniquement par un mur. Cette clôture passe en effet au travers d'un bâtiment au moins : l'église. Celle-ci est en général double : on y trouve un chœur pour les moniales qui, durant le Moyen Age, se trouve habituellement sur le même plan que l'espace dévolu aux fidèles, le plus souvent dans la continuité de la nef (et non pas, comme ce sera très souvent le cas par la

Dominicaines et de Clarisses, cf. VOLTI, P. : *Les Couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Age*, Paris, CNRS éditions, 2003

¹¹¹ *Clausura sit valde alta et fortis: ita ut egrediendi vel ingrediendi per clausuram oportunitas nulli detur*. Cf. Annexes p. 5.

¹¹² Des dispositions du même type se retrouvent dans les statuts synodaux de Fiesole et Florence publiés par R. TREXLER (*Synodal law in Florence and Fiesole, 1306-1518*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1971). Il s'agit, dans ce cas, des règles s'appliquant aux monastères soumis à l'Ordinaire.

suite, en tribune)¹¹³. L'espace des fidèles est séparé de l'espace des moniales par un mur, qui peut faire penser à un jubé, mais qui n'est percé que de petites fenêtres au travers desquelles on ne peut que très difficilement voir les moniales. Le chapitre 28 décrit ces fenêtres de manière précise. Chacune d'entre elles possède une utilité particulière (pour la communion, pour la confession, éventuellement pour l'adoration¹¹⁴). L'une de ces fenêtres peut aussi servir de parloir dans les petits monastères, si aucun autre endroit n'a été aménagé pour les discussions¹¹⁵. Il semble en effet que le texte des Constitutions privilégie l'église pour l'emplacement des autres ouvertures nécessaires que sont le parloir et le tour. Il s'agit de ne « rompre » le système de la clôture qu'en un seul endroit, en y localisant toutes les « fenêtres ».

La plupart des monastères adoptent cependant une autre solution, pour des raisons évidentes de commodité, et concentrent les dispositifs de communication autres que purement religieux en une zone proche de la porte du monastère, formant ainsi un espace intermédiaire délimité d'un côté par une porte donnant sur la rue et de l'autre par une seconde porte donnant directement dans le monastère. On peut aussi trouver dans cette zone, le cas échéant, le logis du confesseur. Les chambres des converses peuvent aussi, par commodité, se trouver près de cette zone intermédiaire, mais à l'intérieur de la clôture. Dans certains monastères, on y trouve aussi le logement des oblates¹¹⁶. Le tour, dont il est précisément question dans le chapitre 28 (*rota*) doit servir à acheminer les marchandises à l'intérieur du monastère et – moins souvent – à faire passer à l'extérieur le produit du travail des moniales ou tout autre objet vendu, sans que les personnes se trouvant à l'intérieur et à l'extérieur ne puissent se voir. Il s'agit d'un dispositif tournant, construit en bois. Ce tour est actionné par une sœur tourière, souvent converse. Il peut se trouver à côté du parloir, surtout si le monastère ne dispose que d'un seul parloir et d'un seul tour. Le parloir (*locutorium*) se trouve évidemment lui aussi près de la porte (s'il n'est pas dans l'église qui elle-même possède une porte extérieure), au sein de cet espace intermédiaire. Il est a priori unique, sauf si les moniales ont obtenu une licence spéciale du provincial ou de son délégué pour en ouvrir un autre (ce qui semble être fréquent). Les constitutions sont très précises au sujet du parloir : il s'agit en effet du lieu de tous les dangers, là où les sœurs sont presque directement en lien avec le monde

¹¹³ Le dispositif de la tribune résulte principalement de l'application du nouveau rite de la messe après le Concile de Trente. Cf. en particulier GILARDI, C. : « Le chiese delle monache domenicane » in Cavelli Traverso, C. (dir.) : *Monache domenicane a Genova*, Rome, De Luca, 2010, p. 17-26.

¹¹⁴ Les ouvertures prévues pour l'adoration du Saint-Sacrement sont postérieures au XIII^e siècle.

¹¹⁵ Dans le monastère San Domenico de Pise, la clôture de la petite église que les moniales récupèrent en 1385 d'un ancien monastère sert à la fois de parloir et de fenêtre de communion/confession. Cf Chapitre 7 p. 518.

¹¹⁶ Pour le cas du monastère San Domenico et son « chiostro delle commisse », cf. Chapitre 7, p. 506.

extérieur. Pour éviter tout contact (tactile), les constitutions prévoient que le ou les parloirs seront recouverts d'une grille double (la superposition de deux grilles permettant de réduire la largeur des interstices entre les barreaux), ou d'une grille munie de clous pointus, afin qu'aucun contact ne soit possible : *inter exteriores et interiores nullus possit intervenire contactus*. Les Observantes rajouteront à cette grille un voile épais, afin que le « contact » visuel ne puisse pas non plus avoir lieu. Toutes les « failles » de la clôture se trouvent donc normalement regroupées en un ou deux lieux, l'église et l'entrée du monastère. On peut se reporter à des plans plus tardifs pour avoir une idée de l'organisation des monastères¹¹⁷.

b- Les problèmes posés par le milieu urbain

La situation urbaine de beaucoup de monastères de Dominicaines introduit d'autres points de faiblesse dans le dispositif de la clôture étant donné que l'espace dont disposent les moniales pour construire leurs bâtiments est souvent exigu et que le mur de clôture se confond souvent avec les murs de ces mêmes bâtiments. Cela provoque des difficultés, en particulier pour la construction des fenêtres et l'agencement des portes. La hauteur même des bâtiments voisins peut être un problème. A quoi sert une stricte clôture si les voisins ont vue sur le dortoir des sœurs, le cloître et même le jardin ? Notons d'ailleurs que la vue n'est pas seule en cause ; toute une série de bruits peuvent aussi gêner la vie religieuse (cris, musique de fêtes...). Il est vrai que la plupart des monastères se trouvent dans des quartiers d'habitat peu dense, voire dans les faubourgs, mais là aussi des problèmes de voisinage peuvent se poser, notamment en raison des activités marchandes et festives qui s'y déroulent.

On trouve dans les archives des monastères des documents attestant l'existence de procédures judiciaires engagées contre des voisins ayant vue sur l'intérieur des bâtiments claustraux. Les religieuses, par l'intermédiaire de leur prieur ou de leur procureur, demandent aux juges urbains l'obstruction des fenêtres gênantes. C'est notamment le cas au monastère Notre-Dame de Nazareth d'Aix-en-Provence en 1321 : deux frères reçoivent l'obligation de fermer leurs fenêtres, car leur *hospitium* se trouve contre le monastère (« *juxta domus monasterium* »). Ces ouvertures doivent être fermées « *ita quod nulla persona posset respicere per dictas vistas infra dictum monasterium* »¹¹⁸. Les précautions peuvent elles-mêmes se révéler excessives : au monastère du Corpus Christi de Venise, au début du XV^e siècle, les

¹¹⁷ Cf. en particulier les exemples donnés par VOLTI, P. : *Les Couvents des ordres mendiants et leur environnement*.

¹¹⁸ Archives départementales des Bouches-du-Rhône, Aix-en-Provence, 68H1, notice n°114. Cf. DUVAL, S. : « Les religieuses, le cloître et la ville », p. 504.

fenêtres sont tellement petites dans le dortoir qui donne sur la rue qu'elles doivent être refaites pour qu'il ne devienne pas insalubre¹¹⁹.

Les problèmes de voisinage ne s'arrêtent pas, d'ailleurs, aux fenêtres et aux murs : les abords mêmes du monastère doivent être « respectueux » de la vie religieuse qui s'y tient, voire, comme au monastère d'Aix-en-Provence, de la condition élevée de ses occupantes. Il est en effet difficile pour les moniales de tolérer la proximité d'une taverne ou de personnes peu « recommandables », comme les femmes de mauvaise vie : en 1329, celles-ci se voient interdire de pécher (*peccare*) à moins d'une certaine distance du monastère Notre-Dame de Nazareth d'Aix¹²⁰.

Dans l'ensemble toutefois, les monastères strictement clos se sont d'emblée adaptés au monde urbain, puisque les constitutions des Dominicaines (notamment) ont été rédigées à un moment où beaucoup d'établissements étaient déjà situés en ville. La stricte clôture elle-même, nous l'avons dit, est en partie une conséquence de la localisation des monastères de moniales en ville ou près des villes. Les hauts murs entourant les monastères vont devenir familiers des citoyens de la fin du Moyen Age et surtout de la période moderne¹²¹. La stricte clôture entourant le monastère peut tout à fait faire penser à une prison, et certains monastères seront plus tard reconvertis en maisons d'arrêt¹²². Toutefois, contrairement aux prisonniers, les moniales doivent, à l'intérieur de leurs murs, reconstruire une société parfaite du vivre ensemble, qui n'a théoriquement rien à voir avec un monde carcéral. Malgré tout, la clôture reste un dispositif très ambigu, protection et enfermement ne pouvant pas être clairement distingués¹²³.

2- Les relations avec le monde extérieur

Les dispositifs matériels de la stricte clôture doivent permettre aux sœurs d'appliquer ce qui leur est prescrit dans leurs constitutions et leurs statuts. Les règles de clôture n'interdisent jamais « purement et simplement » la sortie du cloître, ne serait-ce qu'à cause des dangers mortels qui pourraient résulter d'une telle interdiction : une fois posé le principe de

¹¹⁹ BARTOLOMEA RICCOBONI, *Necrologio*, p. 306.

¹²⁰ Archives départementales des Bouches-du-Rhône, 68H1, notice n°9. Cf. DUVAL, S. : « Les religieuses, le cloître et la ville », p. 504.

¹²¹ On les retrouve aujourd'hui encore, en particulier dans les villes d'Europe du Sud. Les rues Ghibellina et dell'Agnolo, à Florence, bordées par l'ex-monastère des Murate, sont typiques de cette architecture.

¹²² Voir à ce propos CLAUSTRE, J., HEULLANT-DONAT, I. et LUSSET, E. (dir.) : *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010.

¹²³ Cf. Chapitre 7, p. 522 et sq.

l'interdiction de sortie, elles définissent les rares cas où les moniales ont le droit de recevoir des personnes extérieures et les cas encore plus rares où elles peuvent sortir du monastère.

a- Ce que disent les Constitutions

Le chapitre 29 des Constitutions des moniales dominicaines, intitulé *De ingressu et egressu domorum*, règle avec précision les cas admis pour le franchissement de la clôture par les religieuses ou par les personnes extérieures au monastère. On peut considérer que les sorties du monastère ne sont tout simplement pas autorisées. Le chapitre commence d'ailleurs, nous l'avons dit, par l'anathème prononcé à l'encontre des moniales qui franchiraient la clôture. Deux exceptions sont cependant prévues. Tout d'abord le danger mortel (*periculum mortis*) que peut représenter un incendie, l'écroulement des bâtiments, l'irruption de malfaiteurs dans la clôture ou tout autre événement pouvant entraîner un danger mortel¹²⁴. Cette exception sera reprise dans la bulle *Periculoso* et toutes les réglementations suivantes portant sur la stricte clôture (en y ajoutant souvent le danger de l'épidémie, en particulier après les grandes vagues de peste)¹²⁵. La seconde exception à l'anathème est le cas de fondation ou de réforme d'un autre monastère de Dominicaines. Cette exception ne sera en revanche pas reprise dans les bulles papales. Elle figurait déjà dans les Constitutions de Montargis. Elle résulte, en quelque sorte de la stricte clôture elle-même : les frères ne peuvent pas eux-mêmes, théoriquement, éduquer les moniales ou les futures moniales à la vie en communauté dans un monastère strictement clos ; il faut donc nécessairement des instructrices¹²⁶.

Les cas d'autorisation d'entrée de personnes extérieures dans la clôture sont plus nombreux. L'article 29 cite toute une liste de personnages autorisés à franchir les limites de la clôture, principalement par égard pour leur rang et leur autorité : le roi ou la reine, le pape, son légat ou un cardinal, l'archevêque ou l'évêque, le patron ou la patronne du monastère (c'est-à-dire les personnes qui l'ont fondé ou leurs descendants) ; tous peuvent entrer avec une compagnie « honnête et peu nombreuse ». Le texte précise toutefois qu'il peut en être ainsi uniquement s'il s'agit d'une coutume établie dans le monastère : on voit que cette concession s'adresse ici en priorité aux monastères fondés par de puissants personnages. Le maître

¹²⁴ [...] *nisi propter periculum ignis, vel ruine, vel latronum seu malefactorum, aut similibus eventum qui solent vergere in periculo mortis*. Cf. Annexes p. 5.

¹²⁵ Certains textes hagiographiques (ou simplement des chroniques) suggèrent que des moniales aient pu mourir dans des incendies du fait de l'interdiction qui leur était faite de sortir de leur cloître. Cette interdiction, en de pareils cas, n'a jamais existé.

¹²⁶ Cf. Chapitre 3, p. 194 *et sq.*

général n'a pas voulu donner une autorisation illimitée aux grands personnages d'entrer dans la clôture, mais en leur cédant ce droit il évite toutefois de possibles conflits et préserve les puissantes protections laïques dont profitent certaines communautés de moniales. La permission d'entrer accordée au maître général, au provincial ou à l'un de leurs délégués est en revanche une mesure de contrôle : le supérieur se doit de visiter une fois l'an¹²⁷ le monastère afin de vérifier que la communauté applique correctement les Constitutions et qu'il n'y a pas de problème majeur. Lors de chacune de ces entrées, les sœurs ne doivent pas toutes être présentes : seules la prieure et trois sœurs doivent accueillir les étrangers, et leur parler le moins possible.

Trois autres exceptions sont prévues à l'interdiction d'entrer dans la clôture. Il s'agit cette fois non pas de personnages, mais de circonstances entraînant l'entrée d'une personne extérieure (un ouvrier ou un prêtre) à l'intérieur de la clôture. Sont citées dans l'ordre : la réparation de bâtiments par des ouvriers ; le cas d'une moniale malade ne pouvant aller communier à la fenêtre prévue à cet effet ; et enfin le cas d'une moniale malade devant recevoir l'extrême-onction. Chacune de ces circonstances donne lieu à la mise en place d'un « protocole » d'accueil des ouvriers ou des prêtres dans l'enceinte de la clôture. En ce qui concerne les ouvriers, qui représentent théoriquement un danger plus évident pour la chasteté des sœurs que les prêtres, seules trois sœurs, âgées, doivent accueillir les ouvriers, qui ne peuvent entrer qu'avec l'autorisation du provincial. Si l'une des sœurs parle, les deux autres doivent toujours être en mesure d'entendre ce qu'elle dit¹²⁸. Dans le cas de l'entrée des prêtres devant porter à des sœurs infirmes la communion ou l'extrême-onction, les Constitutions insistent particulièrement sur le cérémonial qui doit alors être mis en œuvre : il importe dans ce cas de mettre en valeur le caractère purement sacramentel de cette intrusion. Le chapitre enfin se conclut sur un avertissement s'adressant à la prieure, lui recommandant d'avoir recours le moins possible à ces exceptions. Notons que les *Admonitiones* que nous avons citées donnent encore plus de détails sur les entrées des prêtres et des ouvriers dans les monastères : cela prouve qu'elles devaient être fréquentes.

b- Pratique de la stricte clôture

Il est très difficile de savoir dans quelle mesure cette législation de la stricte clôture a été réellement pratiquée par les Dominicaines et ce d'autant plus que la perception de la gravité

¹²⁷ « Constitutiones sororum », chapitre 29, cf. Annexes p. 5.

¹²⁸ *Ibidem*.

des infractions à la règle a pu considérablement varier selon les lieux et les époques. On sait en effet que certains monastères ont largement toléré les sorties des moniales qui souhaitaient aller voir leur famille, sans que cela soit perçu comme quelque chose d'immoral ; d'autres laissaient les frères entrer plus souvent dans la clôture que ne le prévoient les constitutions. Malgré tout, les documents attestant d'une pratique concrète de la stricte clôture demeurent rares. Les actes notariés donnent parfois des détails à ce sujet, en particulier lorsque le notaire a affaire au chapitre des moniales, - c'est théoriquement le cas chaque fois qu'il doit rédiger un acte qui concerne l'ensemble de la communauté. Il est alors souvent précisé que les moniales se trouvent derrière la grille du parloir et parfois, comme c'est le cas pour les monastères observants, qu'elles sont en outre cachées par un rideau empêchant le notaire et les témoins de les voir mais pas de les entendre¹²⁹.

Un document daté de 1423 et provenant des archives du monastère observant San Domenico de Pise nous donne une vision précise de la façon dont pouvaient se dérouler ces discussions entre moniales et personnes « extérieures » à travers la grille. Le 20 février, le notaire Iacopo di Pietro Nenti de Ceuli est chargé par dame Pera Ricciardi de notifier aux moniales qu'elle les assigne en justice pour une raison d'héritage. S'étant rendu au monastère avec dame Pera, il écrit alors sur le papier qui a été conservé¹³⁰ qu'il se trouve dans le parloir d'un côté de la grille, les moniales étant assemblées de l'autre côté de cette grille. Le notaire précise qu'elles sont invisibles (*nemo eas videre potest*) mais qu'elles peuvent entendre ce qu'ils disent. Lui et Pera se placent alors de façon à être audibles (*Et taliter quod ipse intus stantes vocem ipse domine pere et mei Jacobi notarii infrascripti poterant exaudire verisimiliter*), et déclarent à « haute et intelligible voix » les raisons de leur venue. La déclaration à haute voix de la teneur de l'acte que le notaire est en train d'établir est indispensable, mais elle n'est pas forcément suffisante : les moniales n'ont peut-être pas bien entendu, ou compris, de quoi il s'agit. Une copie de l'acte est donc passée de l'autre côté par le tour, pour que les sœurs puissent prendre connaissance de ce qui y est inscrit. Ainsi, les moniales ne pourront pas prétendre ne pas avoir été parfaitement mises au courant¹³¹. Après avoir fait tourner le tour dans la direction des moniales, ces dernières déclarent alors à voix

¹²⁹ Les notaires précisent souvent cet état de fait dans leurs actes. Cf. par exemple ASF, NA, 3084 (not. Andrea Boncetani), n°108.

¹³⁰ ASM, Cartella documenti (n°2). Il s'agit d'une copie de l'acte notarié, datée de 1423 (*m.p.*), vraisemblablement effectuée par le notaire lui-même.

¹³¹ *Et ne dicta domina subpriora et moniales predicto monasterii possint aliquam ignorantiam allegare seu pretendere sed ipse moniales constituentur in mala fide coram me Jacobo et testibus infrascriptis ipsa domina Pera dimisit et posuit in rota auditorii dicti monasterii et monialium copiam presentis notificationis et presentationis et denuntiationis cum annis indictione die et aliis publicationibus [...].*

haute qu'elles ont bien reçu les copies de l'acte (*giravit rotam versus dominas moniales ibidem iuxta grates astantes*).

On peut se rendre compte, grâce à cet exemple, des nombreuses difficultés concrètes de communication que pose un strict respect des normes de clôture. Dans l'un des registres de minutes d'actes notariés que nous avons pu consulter à propos du même monastère de San Domenico, on trouve inséré juste avant certains actes dressés dans le monastère, un intercalaire où se trouvent inscrits les noms des moniales, d'une écriture très différente de celle du notaire lui-même¹³². On peut donc supposer que lors des actes importants, ce notaire transmettait aux sœurs de l'autre côté de la grille une petite feuille sur laquelle l'une d'entre elles inscrivait le nom des présentes. L'exemple que nous venons de citer se déroule dans un monastère observant ; rien n'interdit bien sûr de penser que dans d'autres monastères les grilles étaient ouvertes lors de telles séances afin d'en faciliter le déroulement. Là encore, l'observation stricte des constitutions différait sans doute d'un monastère à l'autre.

C'est une tâche bien difficile que de vouloir établir un état des lieux de l'application effective des constitutions des moniales, durant les derniers siècles du Moyen Age, en particulier en ce qui concerne la clôture. Seuls quelques documents épars peuvent nous y aider, sans nous permettre pour autant d'avoir une vision globale du phénomène. Fort heureusement, nous disposons de plus de renseignements en ce qui concerne les monastères d'Observance, et ce notamment, comme nous l'avons vu, grâce à des documents notariés où se trouvent précisées les conditions de l'établissement de l'acte. La consignation de ces informations dans les actes à partir de la fin du XIV^e montre que la clôture pratiquée par les moniales observantes était, pour les contemporains, digne d'être soulignée. On peut donc supposer que d'autres monastères ne respectaient pas, à ce moment-là, la clôture de la même façon. Le mouvement de l'Observance semble donc bien avoir marqué un renouveau de l'application des constitutions et, plus largement, une amélioration de la réputation de piété des religieuses dominicaines. Les Dominicaines observantes n'ont pas toutefois limité leur réforme à la seule application stricte des Constitutions.

¹³² L'écriture est plus grosse, et le stilet utilisé est différent car l'épaisseur du trait et la couleur de l'encre ne sont pas les mêmes que dans les pages du recueil. Rien ne prouve formellement toutefois que ces listes aient été écrites par les moniales elles-mêmes. On retrouve plusieurs de ces feuillets, le plus souvent sans date, dans le registre de Guaspare Massufero (ASP, Fondo dell'Ospedale di Santa Chiara, n°2092) et dans ceux d'Andrea Boncetani (ASF, NA, n°3084, 3086, 3087, 3088).

III- Caractéristiques de la stricte observance des moniales dominicaines

La pratique de la stricte observance, ou *arcta observantia* comme la décrivent certaines bulles papales¹³³, se diffuse chez les moniales dominicaines à partir de la fin du XIV^e siècle. C'est au monastère de San Domenico de Pise que les normes « réformées » de la vie des Dominicaines sont en tout premier lieu mises en pratique, dans les années 1385/87. Les moniales observantes se rattachent ensuite au mouvement de l'Observance dominicaine, même si elles restent relativement indépendantes des frères dans les premiers temps. Chiara Gambacorta est un personnage essentiel de ce mouvement de réforme. Fille unique du seigneur de Pise Pietro Gambacorta, elle a connu, très jeune, Catherine de Sienne, lors de sa venue à Pise en 1375. Restée fort impressionnée par le charisme de la pénitente siennoise, elle a reçu d'elle deux lettres¹³⁴ qui ont fortement contribué à préciser sa vocation religieuse. En 1385, elle obtient de son père qu'il fonde pour elle un nouveau monastère de Dominicaines à Pise, dédié à saint Dominique. Le monastère de San Domenico va devenir l'un des principaux foyers de l'Observance dominicaine, pour les moniales mais aussi pour les frères, durant le XV^e siècle. C'est à partir de ce monastère pisan que vont être élaborés les « statuts » de l'Observance des moniales dominicaines qui nous intéressent ici. Leur étude va nous montrer que ces moniales, disciples de Catherine de Sienne, ont avant tout cherché, par leur nouvelle « observance », à être considérées par leurs confrères comme des héritières de la spiritualité de saint Dominique mais aussi, et peut-être surtout, à être reconnues par leurs concitoyens comme des religieuses respectueuses de la norme de la stricte clôture au point de faire l'admiration de tous.

A- L'insistance sur la stricte clôture

L'insistance sur le respect de la stricte clôture est de loin la caractéristique principale du mode de vie des moniales observantes. Elle est, pour ces religieuses, le moyen idéal d'être reconnues aussi bien d'un point de vue social que du point de vue religieux. L'observance de

¹³³ Expression utilisée notamment dans une bulle d'Eugène IV, datée du 4 janvier 1433, qui exempte les moniales de San Domenico des taxes ecclésiastiques : [...] *licet in Monasterio ipso jam triginta annis elapsis una priorissa cum pluribus monialibus, sub regulari et arcta dicti ordinis observantia, et alias laudabiliter permanserint* [...]. BOP, vol. 3, p. 163.

¹³⁴ Cf. Annexes p. 55-58.

la clôture leur permet en effet de se distinguer sans équivoque non seulement des femmes laïques, mais aussi des *mulieres religiosae* qui ne sont officiellement rattachées à aucun ordre et qui n'ont pas toujours bonne réputation, surtout auprès des autorités urbaines. La clôture leur permet en outre d'obtenir une reconnaissance plus spécifiquement religieuse dans la mesure où elle est, de façon visible, la marque de leur renoncement total au monde. A une époque où l'on rencontre de moins en moins de recluses, ce sont les moniales qui s'emment dans leurs monastères.

1- Raymond de Capoue et la mise en place officielle de l'Observance

Depuis 1380, l'Ordre dominicain est séparé en deux obédiences, le général Elie Raymond ayant choisi de rester fidèle aux papes d'Avignon tandis qu'une grande partie des frères – ceux des provinces italiennes et allemandes surtout – ont préféré Urbain VI et élu un nouveau maître général en la personne de Raymond de Capoue, dernier confesseur de Catherine de Sienne. Dès son élection, Raymond de Capoue commence à parcourir les provinces de son obédience afin de connaître la situation des diverses communautés de frères, en particulier en ce qui concerne l'observance de la règle. Convaincu de la nécessité d'une réforme de l'Ordre, mais aussi préoccupé par le schisme pontifical et celui de son Ordre, il lance en 1390 une réforme progressive, qui rend obligatoire l'existence d'un couvent observant dans chaque province de l'Ordre¹³⁵ mais n'impose pas dans l'immédiat aux autres communautés de réformer leur mode de vie. Il crée deux vicaires chargés de la mise en place de cette réforme, Jean Dominici pour les provinces italiennes, Conrad de Prusse pour la province de Teutonie. Tandis que Jean Dominici fait de Venise le centre de l'observance italienne, Conrad de Prusse établit à Colmar le premier foyer de l'observance allemande. Sans que cela leur soit imposé par Raymond de Capoue, chacun de ces deux vicaires fonde en outre un monastère de moniales qu'il veut exemplaire : à Venise, Jean Dominici fonde en janvier 1393 le monastère du Corpus Christi, tandis qu'à Schönensteinbach, près de Colmar, Conrad de Prusse fonde en avril 1397 le monastère Sainte-Brigitte. Ces monastères attirent très vite un grand nombre de religieuses venues d'autres établissements, ainsi que de nouvelles postulantes. Les moniales y respectent une clôture très stricte, dont la norme se trouve inscrite

¹³⁵ Cf. RAYMOND DE CAPOUE : *Opuscula et litterae*, p. 52-56. Notons que l'autorité de cette lettre a été confirmée par le pape Boniface IX en 1391 (BOP vol. 2, p. 315).

non seulement dans les Constitutions de 1259 mais aussi dans des *Ordinationes* spécifiques que leur donne, en 1397, le maître général Raymond de Capoue¹³⁶.

Après une visite dans les monastères de Nuremberg¹³⁷, le maître général a en effet estimé que les règles de la clôture devaient être complétées par de nouvelles prescriptions. La composition des *Ordinationes* s'inscrit donc pleinement dans le cadre de la rénovation de l'ordre entreprise par Raymond de Capoue ; elle marque l'intégration officielle de la réforme des moniales dans la politique du maître général. Dans le préambule de ces *Ordinationes*, Raymond de Capoue évoque une bulle de Boniface IX confirmant la mission réformatrice du maître général et punissant par l'excommunication les contrevenants aux décisions qu'il prendrait, en particulier par rapport au renforcement de la clôture des monastères¹³⁸. Les *Ordinationes* bénéficient donc automatiquement de l'autorité pontificale (bien qu'elles aient été écrites deux mois après la proclamation de cette bulle). On ne sait pas en revanche avec certitude si elles ont été ou non confirmées par un chapitre général, du fait des lacunes des sources qui sont parvenues jusqu'à nous. Quelques indices nous permettent cependant de le supposer : les actes du chapitre général de Nuremberg (1405) font en effet référence à l'excommunication papale qu'encourent les personnes entrant dans les monastères de Dominicaines : *Intransque monasteria sororum contra sentenciam excommunicationis papalis in precedenti generali capitulo promulgatam penam carceris incurrant*¹³⁹. Les actes du chapitre général précédent, celui d'Erfurt en 1403¹⁴⁰, ne nous sont malheureusement pas parvenus dans leur totalité, et l'on n'y retrouve pas la disposition exacte qui a alors été prise à

¹³⁶ Nous les distinguons des *Admonitiones* dans la mesure où ces règles « supplémentaires » ont été écrites par un maître général à l'intention de toutes les moniales de son ordre. Ce qui les différencie juridiquement des *Admonitiones* n'est pas, toutefois, le fait qu'elles aient été écrites par le maître général (dont les provinciaux sont de toute façon les délégués), mais le fait que ces *Ordinationes* aient pu être octroyées aux monastères non pas par le maître général mais par le pape lui-même, ce qui place les sœurs et tous les contrevenants sous la menace d'une sanction pontificale (cf. note 155). Ces *Ordinationes* peuvent être consultées dans les Annexes, p. 9-11.

¹³⁷ Sur les déplacements de Raymond de Capoue (et sa « carrière ») voir VAN REE, A.W. : « Raymond de Capoue. Eléments biographiques. » in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1963, n°33, p. 159-241

¹³⁸ Il s'agit de la bulle *His quae pro Religionis*, datée du 9 avril 1397 (BOP vol. 2 p. 362) qui, à la demande de Jean Dominici et de Conrad de Prusse, accorde la confirmation apostolique aux décisions qui seraient prises par Raymond de Capoue à propos de l'Observance, en particulier sur la clôture des monastères de moniales, et punit d'excommunication ceux qui s'y opposeraient. La bulle garantit en outre le remplacement des deux vicaires de l'Observance après leur mort ou leur départ, rendant ainsi permanente la fonction de « vicaire de l'Observance ». L'appel au pape pour confirmer ses décisions, faute d'un soutien solide au sein du chapitre général de l'Ordre, est un recours habituel de Raymond de Capoue et de ses vicaires, qui a aussi fait confirmer ses deux vicaires de l'Observance, ainsi que ses décisions concernant les couvents réformés en 1390, par Boniface IX. Après la mort de Raymond de Capoue, toutefois, ces décisions seront remises en question, y compris par le pape.

¹³⁹ *Acta Capitulum generalium Ordinis Praedicatorum*, vol III (1380-1498), éd. B. M. Reichert, Rome et Stuttgart, Institutum Historicum Ordinis Fratrum Praedicatorum (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica VIII), 1900, p. 123.

¹⁴⁰ Il s'agit de chapitres généraux regroupant les provinces de l'Ordre soumises à l'obédience romaine.

ce propos¹⁴¹. Reste que les *Ordinationes* n'ont manifestement pas été imposées à tous les monastères ; seules quelques bulles nous permettent de savoir avec certitude où elles ont été appliquées : à Sainte-Catherine de Nuremberg (mais sans grand succès¹⁴²), au monastère voisin de Rotenburg, au Corpus Christi de Venise et, sans doute, à San Domenico de Pise et à Sainte-Brigitte de Schönensteinbach¹⁴³. Le fait qu'une bulle particulière vienne confirmer l'octroi de ces *Ordinationes* à certaines communautés renforce leur valeur juridique, les plaçant de fait parmi les statuts de ces monastères. Mais en ce qui concerne l'ensemble de l'Ordre, c'est aux provinciaux et aux confesseurs des monastères que Raymond de Capoue a laissé le soin de faire appliquer cette nouvelle réglementation, leur donnant d'ailleurs la possibilité de l'adoucir, selon les lieux et les circonstances. Le contexte du Grand Schisme, indiscutablement, n'a pas aidé à la diffusion de cette nouvelle réglementation, qui n'a pas été confirmée après le concile de Constance.

De même que les *Admonitiones* données par les provinciaux, les *Ordinationes* abordent des problèmes précis rencontrés dans l'application des Constitutions. Elles ont pour objectif principal, ainsi que le dit leur auteur dans l'introduction, et même dans l'intitulé de sa lettre aux provinciaux, le rétablissement de la clôture dans les monastères de moniales dont l'ordre a la charge¹⁴⁴. Ce « rétablissement » de la clôture implique la prescription de nouvelles normes matérielles et fonctionnelles (en particulier à propos des clefs), mais aussi de réformes plus profondes, qui résultent nettement de l'observation à laquelle s'est livré le maître général en Allemagne : ainsi le dernier chapitre (*postremo*) aborde la question du recrutement des moniales dans les grandes familles urbaines. Le thème de l'influence des familles dans la gestion des monastères transparait d'ailleurs dans presque tous les articles de ces

¹⁴¹ Le processus d'extension de cette norme à tous les monastères est de toute façon déjà en cours à ce moment-là : à Udine en effet (1401) les pères du chapitre avaient déjà décidé que tout frère qui serait entré dans un monastère de moniales en-dehors des cas prévus par les constitutions serait soumis, *ipso facto*, à la privation des grâces de l'Ordre. En 1478, au chapitre général de Pérouse, la sentence de l'excommunication (il n'est pas précisé si elle est pontificale) est prévue pour tous les frères qui entreraient dans n'importe quel monastère de l'Ordre : *Denunciamus omnibus et singulis fratribus, quod ingredientes in monasteria sororum ordini nostro subiectarum extra casus in earum constitutionibus concessos sunt ipso facto excommunicati, non obstante consuetudine vel potius perniciose corruptela quacumque ; ea de re hortamur confessores circa huiusmodi monasteria constitutos, quatinus vigilent atque at talia monasteria venientibus huiusmodi penas posito omni timore insinuent. Acta Capitulorum generalium, p. 335*

¹⁴² La réforme de ce monastère a en fait été longue et difficile. Cf. Chapitre 3 p. 198-99.

¹⁴³ Les *Ordinationes* sont octroyées (ou confirmées) par Boniface IX aux communautés du Corpus Christi de Venise, de Sainte-Catherine de Nuremberg et de Rotenburg respectivement le 19 mai et le 10 juin 1398 (BOP vol. 2 p. 373 et 378). San Domenico de Pise a peut-être bénéficié lui aussi d'une telle décision, ainsi que le laisse suggérer une lettre de Jean Dominici (*Lettere spirituali*, p. 167) ; le BOP ne mentionne cependant pas de bulle pouvant confirmer cette supposition. Enfin, il est difficile d'imaginer que Conrad de Prusse n'ait pas fait appliquer à Schönensteinbach une réglementation dont il était lui-même en partie à l'origine ; en outre, la bulle de fondation de ce monastère est fulminée en même temps que la bulle *His quae pro Religionis* (avril 1397, BOP, vol. 2 p. 361) ; elles ont en effet toutes deux été demandées par Conrad.

¹⁴⁴ Cf. Annexes p. 9.

Ordinationes, preuve que Raymond de Capoue avait identifié dans ce « problème » la source des manquements au respect de la clôture¹⁴⁵. Il prescrit aussi, nous l'avons vu, la présence d'un vicaire dans les monastères : il s'agit d'un autre moyen indirect, mais efficace, contribuant à limiter drastiquement les sorties des sœurs ; de fait le vicaire devient un personnage central dans les monastères observants.

2- Les *Statuta monasterii sancti Dominici*

Il est probable que Raymond de Capoue se soit inspiré, lors de la rédaction des ses *Ordinationes*, d'une réforme ayant eu lieu à Pise, dix ans plus tôt, à l'initiative de quelques religieuses¹⁴⁶. Le monastère San Domenico de Pise est fondé en 1385 par des moniales venues du vieux monastère de Dominicaines de la ville, Santa Croce in Fossabanda ; celles-ci décident d'emblée de vivre dans une très stricte clôture. Elles obtiennent du pape, sans doute grâce à l'aide de leur confesseur Domenico da Peccioli, ancien provincial de la province romaine¹⁴⁷, une bulle de clôture en 1387¹⁴⁸. Cette bulle vient s'ajouter aux Constitutions de 1259, auxquelles elle fait référence, et transforme la clôture des religieuses en ajoutant plusieurs éléments, à bien des égards beaucoup plus précis que ceux que les *Ordinationes* proposeront dix ans plus tard.

Selon la teneur de cette bulle, les religieuses pisanes doivent cacher leur visage derrière un voile posé sur leur parloir *ita quod colloquentes se mutuo videre non possint*. Par cet ajout symbolique aux Constitutions, les moniales deviennent totalement invisibles à leurs concitoyens et manifestent ainsi clairement leur volonté de séparation du monde, et peut-être plus précisément de leur famille. La *Vita* de Chiara Gambacorta, écrite vers le milieu du XV^e siècle, précise que la prieure et les religieuses pisanes ont décidé lors de la mise en place de ces nouvelles normes que les sœurs pourraient montrer leur visage seulement deux fois dans leur vie à leurs parents (père, mère, frères et sœurs) : une fois avant leur profession, et la

¹⁴⁵ Cf. Chapitre 3, p. 238.

¹⁴⁶ Dans quelle mesure Raymond de Capoue s'est-il inspiré de la réforme de San Domenico pour ses propres *Ordinationes* ? Nous ne sommes pas en mesure de le savoir ; le maître général était en tout cas parfaitement au courant de ce qui se passait à Pise, étant en contact épistolaire, de même que Jean Dominici, avec Chiara Gambacorta. Cf. *infra* p. 97.

¹⁴⁷ Sur Domenico da Peccioli, cf. Chapitre 2 p. 107.

¹⁴⁸ La bulle se trouve dans les Annexes, p. 12.

deuxième fois après leur prise de voile¹⁴⁹. L'hagiographe prend la précaution d'expliquer cette concession par le fait qu'il s'agit là de « satisfaire les parents » des sœurs.

Le deuxième élément apporté par cette bulle de 1387 est plus important que le renforcement de la clôture par la présence du voile sur le parloir. Le dispositif de la stricte clôture est en effet considérablement renforcé par la peine d'excommunication, encourue *ipso facto* par toute personne qui entrerait dans le monastère ou soulèverait le voile du parloir, cette excommunication ne pouvant être annulée que par le pape lui-même¹⁵⁰. Dans les Constitutions de 1259, l'excommunication existe déjà à propos de la clôture mais elle ne concerne, nous l'avons vu, que les sœurs qui auraient franchi la clôture, et non les personnes extérieures ; elle n'est pas, de plus, placée sous la responsabilité du pape. Or, dans la bulle de 1387, cette excommunication est explicitement dirigée contre les personnes extérieures, et même plus précisément les hommes, clercs ou laïcs, réguliers ou séculiers : *nullus masculus sive laicus sive ecclesiastica persona secularis vel regularis existat septa et clausuras dicti monasterii sub excommunicationis pena quam incurret ipso facto [...]*. Cette forme de clôture est donc clairement une protection de la communauté contre les atteintes de l'extérieur, alors que les Constitutions d'Humbert de Romans s'attachaient beaucoup plus à défendre la clôture interne, c'est-à-dire à l'interdiction faite aux moniales de sortir. La méfiance est, dans cette bulle, dirigée autant contre la fragilité éventuelle des moniales que contre la témérité des hommes qui pourraient entrer, y compris, et peut-être surtout, des religieux ; la peur des « scandales » est désormais omniprésente. La phrase de la bulle de 1387 qui introduit la nouvelle disposition sur la clôture papale résume à elle seule le nouveau contexte qui incite les moniales observantes à se cloître de manière exemplaire : *Nos, attendentes quod mulierum sexus fragilis lubricosa pudicitia et tenera fama est [...]*. La vieille vision cléricale de la femme « lubrique » et « fragile » n'est certes pas abandonnée, mais elle est accompagnée d'une autre considération, au moins aussi importante, celle de la réputation : *tenera fama est*. La réputation des femmes, leur honneur, prend à la fin du Moyen Age de plus en plus d'importance¹⁵¹ ; les moniales observantes, afin d'avoir une bonne réputation, doivent manifester clairement l'exemplarité de leur comportement : le voile posé sur le parloir, tout comme les autres éléments matériels de la clôture, sont les éléments qui rendent visible

¹⁴⁹ *Vita*, p. 24. Pour les différentes cérémonies d'entrée en religion (vestition, profession, vélation) cf. Chapitre 7, p. 460 *et sq.*

¹⁵⁰ Les *Ordinationes* de Raymond de Capoue bénéficient elles aussi de la confirmation pontificale et de la peine d'excommunication. La bulle *His quae pro Religionis* (cf. note 137) ne fait toutefois référence qu'indirectement aux *Ordinationes*, composées postérieurement, et est par conséquent beaucoup moins précise (et sans doute moins efficace) que la bulle de 1387 *Ut inter aeternae beatitudinis*.

¹⁵¹ Cf. Chapitre 2 p. 117 et Chapitre 4, p. 307 *et sq.*

l'invisibilité des moniales ; quant à la protection de la clôture par une peine d'excommunication papale, elle les rend aussi admirables par leur renoncement total au monde qu'irréprochables par la menace qu'elle fait encourir à tout contrevenant.

La bulle de 1387 est complétée en 1426 par une autre bulle de clôture¹⁵². Contrairement à la première, cette seconde bulle ne comporte que des dispositions purement matérielles : il s'agit d'interdire aux frères d'entrer dans le monastère, y compris pour la prise de voile d'une soeur ou pour son enterrement. Dans un cas comme dans l'autre, les frères et les moniales communiqueront uniquement grâce à la *finestrella* ou *portellum*, cette ouverture pratiquée dans le mur de séparation qui traverse l'église afin que les moniales puissent recevoir la communion. Cette bulle peut sembler plus sévère encore que celle de 1387, qui restait assez générale ; son application paraît en effet bien compliquée (le prêtre devra imposer le voile aux religieuses à travers la fenestrelle; il devra bénir le corps des défuntes à travers cette même petite fenêtre); elle est pourtant conforme aux Constitutions de 1259, qui n'autorisent l'entrée des prêtres dans la clôture que pour apporter la communion aux soeurs malades et l'extrême-onction¹⁵³. Cette bulle ressemble en fait aux *Admonitiones*, qui répondent à des situations précises. Les religieuses de San Domenico se sont adressées directement au pape pour obtenir cette réglementation sans doute parce qu'elles estimaient qu'une bulle serait plus efficace, renforcerait encore leur *fama* et légitimerait leur pratique aux yeux des frères. Il est possible, d'ailleurs, qu'elles aient voulu ainsi se prémunir contre les pratiques des frères pisans du couvent Santa Caterina, alors non observants, avec lesquels elles n'étaient pas forcément toujours en accord. La date de 1426 correspond d'ailleurs au moment du départ définitif pour Florence de leur deuxième vicaire, Andrea da Palaia, auquel elles étaient très attachées¹⁵⁴.

Ces bulles, adressées au monastère San Domenico de Pise, vont être appliquées dans d'autres monastères observants. Leur importance est remarquable, car elles ne sont pas issues d'une décision du maître général ou du chapitre général, ni même des vicaires de l'observance. Elles sont le fruit de la réforme lancée à Pise par une communauté de moniales, certes aidées par leur propre vicaire, mais bien décidées à se réformer elles-mêmes, à l'image de leur prieure Chiara Gambacorta qui, d'après son hagiographie, avait fui le foyer familial

¹⁵² Annexes, p. 13

¹⁵³ La prise d'habit est traitée dans le chapitre 14 des Constitutions de 1259. Elle se déroule entièrement au sein du chapitre des soeurs et sans l'intervention d'un prêtre, ce qui semble être une nouveauté apparue ensuite (peut-être par imitation de ce qui se passait dans les autres monastères non dominicains). Aucun chapitre des Constitutions ne traite en revanche de l'attitude à adopter lors des obsèques des soeurs.

¹⁵⁴ Sur Andrea da Palaia, voir Chapitre 3, p. 200 *et sq.*

afin d'entrer dans la vie religieuse¹⁵⁵. Cette réforme est d'ailleurs plus précoce que celle que vont impulser les frères pour eux-mêmes, puisque le monastère de San Domenico est fondé en 1385, la bulle de clôture papale est obtenue en 1387, tandis que la fondation du premier couvent observant de frères à Venise par Jean Dominici n'a lieu qu'en 1391¹⁵⁶.

Dès la fondation du monastère vénitien du Corpus Christi en 1393, le pape Boniface IX, sans doute à la demande de Jean Dominici, déclare que les moniales devront vivre « de la même manière que nos filles bien-aimées du monastère Saint-Dominique de Pise »¹⁵⁷. On sait par un document notarié de 1402 que les moniales vénitiennes pratiquent alors effectivement la clôture « à la pisane », c'est-à-dire en mettant sur la grille de leur parloir un voile les empêchant d'être vues¹⁵⁸. En 1435, le pape Eugène IV confirme de nouveau la concession des bulles de 1387 et 1426 aux moniales du Corpus Christi de Venise¹⁵⁹. Il utilise alors cette formule pour qualifier l'ensemble de ces deux bulles de clôture, ce sont les « *statuta monasterii sancti Dominici* ». Les deux communautés observantes de Pise et de Venise vivent donc, à ce moment-là, exactement selon les mêmes prescriptions (règle de saint Augustin, Constitutions de 1259, *Ordinationes* de 1397, Bulles de clôture spéciale de 1387 et 1426, soit les « statuts » du monastère San Domenico¹⁶⁰).

Les monastères de San Domenico de Pise et du Corpus Christi de Venise sont donc, à la fin du XIV^e et au début du XV^e siècle, « à la pointe » du mouvement de l'Observance dominicaine en Italie. Les papes les citent en exemple dans leurs bulles, lorsqu'ils veulent ramener à l'observance des monastères de Dominicaines. C'est le cas pour le célèbre monastère romain de San Sisto, fondé par saint Dominique, que le pape Boniface IX rappelle à l'ordre dans une bulle datée du 22 octobre 1398¹⁶¹. Jean Dominici ne manque pas, d'ailleurs, d'informer ses chères filles de la célébrité qu'elles ont gagnée auprès du saint père

¹⁵⁵ *Vita* p. 19

¹⁵⁶ Il s'agit en fait de la transformation d'un couvent presque abandonné, San Domenico di Castello, en communauté observante modèle.

¹⁵⁷ [...] *eo modo, quo dilectae in Christo filiae Moniales Monasterii S. Dominici Pisan., dicti Ordinis S. Augustini, sub cura, & secundum instituta huiusmodi, ex indulto Sedis praefatae viventes, vivere tenentur*. BOP, vol. 2, Bulle datée du 20 janvier 1393, adressée à l'évêque de Caorle, p. 335.

¹⁵⁸ Escatochole du document : *Actum Venetiis in monasterio et loco dominarum monialium Corporis Christi ante fenestra parlatorio ubi tiratus est pannus*. Il s'agit de la copie d'un original que je n'ai pas retrouvé: AAP, C80.

¹⁵⁹ BOP vol. 3 p. 34, 36, 38, 40 (4 bulles) et ASV, Corpus Christi, Pergamene, Busta 6, n°9 et 10.

¹⁶⁰ Sur les différentes « *institutiones* » complétant une règle religieuse, voir. MELVILLE, G. : « "Unitas" et "Diversitas". L'Europa medievale dei chiostru e degli ordini » in Cracco, G., Le Goff, J., Keller, H. Et Ortalli, G. (dir.): *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)*, Bologne, Il Mulino, 2006, p. 357-384 (p. 372).

¹⁶¹ BOP, vol. 2, p. 378.

grâce à leur vie exemplaire¹⁶². Par la suite, avec la diffusion de l'Observance, plusieurs autres monastères rattachés au mouvement observant vont adopter tout ou partie de ces statuts. Le monastère San Pier Martire de Florence, fondé en 1419 avec l'aide de religieuses et du vicaire du monastère San Domenico de Pise adopte le mode de vie du monastère pisan. La bulle de fondation du monastère comporte les mêmes prescriptions que celles qui sont contenues dans la bulle de 1387. Rien ne prouve, en revanche, qu'elles aient adopté la bulle de 1426. En 1458, lorsque ces religieuses vont à leur tour réformer le grand monastère florentin de Dominicaines, San Iacopo a Ripoli, le pape concède à cette communauté une bulle qui reprend de nouveau les termes de la bulle de 1387¹⁶³. Les moniales de San Domenico de Pise vont elles aussi réformer d'autres monastères, et notamment celui de Gênes; cette réforme donne lieu, en 1450, à la fondation d'un nouveau monastère d'Observance pratiquant la clôture pisane : le Corpus Christi de Gênes, appelé aussi San Silvestro di Pisa¹⁶⁴. Nous aurons l'occasion de revoir plus en détail la diffusion de ces statuts (Chapitre 3) qui marque la progression du mouvement de l'Observance parmi les moniales italiennes. Notons enfin que la forme de clôture pratiquée par les Dominicaines observantes, du fait de l'excommunication papale qui lui est attachée, sera plus tard appelée « clôture papale » et sera couramment appliquée par les monastères de femmes durant la période moderne.

B- Un retour à la « règle » ?

Les statuts du monastère San Domenico nous font entrevoir toute la complexité de « l'observance » féminine. On voit bien en effet, d'après le contenu de ces bulles, qu'il ne s'agit pas seulement de revenir à la règle (ou aux Constitutions), mais bien plutôt de la compléter et de l'adapter aux conditions socio-religieuses du temps en en soulignant certains aspects – dans ce cas la clôture. La stricte clôture donne sans doute aux contemporains l'impression d'y voir plus clair dans la complexité des formes de vie religieuse féminine, non pas seulement à cause du « désordre » créé par la multiplication des *mulieres religiosae*, mais aussi, et peut-être surtout à cause de la confusion née de la multiplication des petits monastères de religieuses de tous ordres et de toutes observances installés à l'intérieur ou près des villes – notamment dans le cas de l'Italie et de l'Allemagne, alors que les sociétés

¹⁶² [...] ogni volta che'l santo Padre vuole riformare un munistero, fa la bolla e dice : « Comandiamo e ordiniamo le tali monache vivano come le suore del Corpo di Cristo di Vinegia ». JEAN DOMINICI, *Lettere spirituali*, lettre n°30 p. 164.

¹⁶³ BOP, vol. 3, p. 400, bulle du 1er février 1460.

¹⁶⁴ Bulle de fondation dans BOP, vol. 3, p. 278.

urbaines sont elles-mêmes en train de redéfinir leurs repères sociaux. Les moniales observantes réaffirment alors la vocation purement monastique des Dominicaines.

1- Pratique des valeurs monastiques

Outre la clôture, les monastères observants développent un mode de vie qui met à l'honneur la pauvreté, le travail et l'étude. Les Dominicaines reviennent ainsi, en quelque sorte, à l'idéal monastique qui avait été celui de saint Dominique pour les premières moniales de Prouille et de Rome. Soulignons cependant d'emblée que ce mode de vie, avec le grand développement et l'enrichissement des monastères strictement clos à partir des années 1450, ne va pas, ou rarement, perdurer au-delà du XV^e siècle.

a- La pauvreté

La pauvreté n'est pas absolue chez les moniales dominicaines. Il n'y a pas, comme pour les Clarisses¹⁶⁵ de privilège de pauvreté à respecter. Les moniales ont le droit de posséder des terres en commun ; elles vivent donc principalement des rentes que leur procurent leurs possessions terriennes ou leurs avoirs financiers¹⁶⁶. La pauvreté qu'elles pratiquent est donc une pauvreté monastique « classique » qui se limite à l'interdiction de possessions de biens personnels, à un régime alimentaire pauvre en viande et en mets raffinés, à un vestiaire modeste et sans ornement, à une relative absence de commodités dans les logements des sœurs (cellules simples et dortoirs) et leur vie quotidienne (toilette rare...)¹⁶⁷.

En réaction contre des abus devenus presque la norme, les moniales observantes mettent l'accent sur la mise en commun de tous les biens. Les terres et/ou rentes apportées par les moniales lors de leur entrée au monastère sont gérées de façon commune ; il semble que même les dons reçus au cours de leur vie de la part de leurs parents soient gérés par l'économe de la communauté¹⁶⁸. La *Vita* de Chiara Gambacorta, la fondatrice du monastère San Domenico de Pise, insiste sur le désir de pauvreté de la réformatrice¹⁶⁹. De fait, la communauté du monastère San Domenico a vécu des années difficiles, durant lesquelles la pauvreté a sans doute été beaucoup plus subie que choisie, notamment à cause des crises

¹⁶⁵ Pour les Clarisses suivant la règle de sainte Claire, comme les Colettines par exemple.

¹⁶⁶ Cf Chapitre 6.

¹⁶⁷ Sur la vie quotidienne des sœurs observantes, cf. Chapitre 7.

¹⁶⁸ Cf. Chapitre 7 p. 483.

¹⁶⁹ Cf. Chapitre 2 p. 167 et *Vita* p. 22.

politiques qui secouèrent la ville de Pise à partir de 1392 et qui laissèrent le monastère sans protecteur¹⁷⁰. La communauté est alors en pleine expansion, et les bâtiments s'avèrent bien vite trop réduits pour assurer aux sœurs une vie décente ; l'insalubrité du lieu condamne alors la prieure à s'adresser à de riches fidèles du monastère, tel Francesco di Marco Datini, pour mener à bien les travaux nécessaires¹⁷¹. Il semble que la plupart des nouveaux monastères observants soient passés par cette phase de « pauvreté subie ». Le monastère de San Pier Martire de Florence, fondé en 1419, doit faire face, dans les années 1420, à des dettes très importantes¹⁷². Le monastère du Corpus Christi de Gênes, fondé en 1450 subit lui aussi, durant ses premières années d'existence, de graves difficultés économiques¹⁷³. Ces années de pauvreté préoccupante sont dues à l'insuffisante dotation initiale des monastères conjuguée à un fort recrutement de moniales venues aussi bien de la ville où se trouve le monastère que des provinces voisines¹⁷⁴. La situation rentre ensuite dans l'ordre grâce aux exemptions accordées par les autorités civiles et religieuses et surtout à l'entrée dans la communautés de nombreuses moniales riches, porteuses de dots substantielles (dots matrimoniales et dots monastiques¹⁷⁵). A cet égard, il ne semble pas que les monastères de Dominicaines se soient fondamentalement distingués des autres monastères féminins: bien que, durant la première moitié du XV^e siècle, aucun système élaboré visant à exclure les femmes non dotées ne soit en place, dans les faits les moniales observantes sont dans leur grande majorité, aussi bien en Italie qu'en Allemagne, issues de riches familles urbaines (même si, en Italie, elles ne sont pas, en générales, issues de familles aristocratiques). Les femmes n'apportant aucun bien à leur entrée au monastère deviennent converses. La pauvreté n'est donc remise à l'honneur par les moniales observantes qu'en tant qu'elle se définit par l'absence de biens privés. L'insistance sur la stricte clôture les obligeait de toute façon à se constituer un patrimoine relativement important. Il semble que Chiara Gambacorta ait dû, à ce propos, changer de position : sa sympathie pour les idéaux de pauvreté franciscains ne résista pas à l'organisation

¹⁷⁰ Le patron laïc du monastère San Domenico était le père de Chiara Gambacorta, Pietro. Il est assassiné en 1392, ainsi que ses deux fils.

¹⁷¹ Lettre n°3, p. 318-19 ; n°13, p. 330-331 in LAPO MAZZEI, *Lettere di un notaro a un mercante del sec. XIV*, éd. C. Guasti, Florence, Le Monnier, 1880, 2 vol. (vol.2). Voir Annexes p. 60. Pour une analyse plus précise de la « pauvreté » du monastère pisan, cf chapitre 6 et 7.

¹⁷² Cf. Chapitre 6, p. 447.

¹⁷³ MOSTACCIO, S., *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti 1448ca-1534*, Florence, Leo S. Olschki, Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, 1999, p. 57.

¹⁷⁴ Cf. Chapitre 4, p. 331 *et sq.*

¹⁷⁵ Sur les dots, cf. Chapitre 4, p. 285 et 303.

pratique, sous sa direction, d'une communauté d'une trentaine de religieuses soumises à la plus stricte clôture¹⁷⁶.

b- Le travail et l'étude

Le travail manuel est un autre domaine dans lequel les moniales observantes ont cherché à se distinguer. Déjà mis à l'honneur par saint Dominique dans la règle de Saint-Sixte¹⁷⁷, objet d'un chapitre spécifique dans les Constitutions d'Humbert de Romans¹⁷⁸, le travail des moniales n'a pas pour but de faire vivre économiquement la communauté, mais seulement d'éviter aux sœurs une dangereuse oisiveté. Une activité classique des religieuses à la fin du Moyen Age (comme des femmes en général) est le filage de la laine : les religieuses de San Domenico et de San Pier Martire le pratiquent¹⁷⁹. Toutefois, les travaux qui ont une vocation plus spirituelle, comme la copie ou l'enluminure de manuscrits religieux, sont encouragés par les réformateurs. Jean Dominici incite les religieuses du Corpus Christi de Venise à pratiquer ce type d'activité¹⁸⁰. Grâce à son entremise, la copie de manuscrits sacrés devient même une occasion d'échange entre les communautés de Pise et de Venise¹⁸¹. Les moniales du monastère San Pier Martire de Florence s'adonnent elles aussi à la copie de manuscrits¹⁸². Les études de J. Hamburger sur les activités des moniales allemandes dans ce domaine ont amplement démontré combien les moniales recluses étaient passées maîtresses dans l'art d'enluminer et de copier les manuscrits religieux¹⁸³.

¹⁷⁶ Cf. Chapitre 2 p. 167.

¹⁷⁷ Cf. Règle de Saint-Sixte dans VESELY, J. M. : *Il secondo ordine di San Domenico*, p. 150

¹⁷⁸ Il s'agit du chapitre 27 des Constitutions : *De labore*.

¹⁷⁹ Cela est attesté par les livres de comptes. Cf. *Comptes*, f. 36v.

¹⁸⁰ Il donne même comme exemple aux Dominicaines les travaux des moines de San Michele de Murano : *Libros miniare potestis quia bene operamini satis et spatia magna pro nunc dimittatis ne forte peteretis ab abbate Sancti Michaelis de Muriano gradualia sua, in quibus sunt aliqua minia facta cum penna et maxime infra octava resurrectionis et pentecostes et secundum illa exemplaria possetis et vos operari. Provideat ergo venerabilis vicaria ne scriptrices sint otiose et ipsa provideat singulis quid sit scribendum quod sit utile monasterio aut aliud operentur. Omnia que scripsistis placuerunt multum, sed principaliter que de alia vita gloriosa narrantur, que si non perderentur sed scripta conservarentur laudarem. Lettere Spirituali*, p. 113.

¹⁸¹ Cf. Chapitre 2 p. 223. Les Dominicaines de Pise, comme tout monastère nouvellement fondé peut-être, ont un besoin urgent de livres liturgiques. Leur propre travail ne suffit pas à combler leurs besoins (d'autant plus que les religieuses doivent acquérir peu à peu les qualifications que la copie des textes latins requiert), c'est pourquoi elles s'adressent à des intermédiaires pour acheter des livres ; cf. lettre de Chiara Gambacorta à Angelo Albergatore, Annexes, p. 64-65.

¹⁸² Elles copient à la fois des bréviaires (ou psautiers) de bonne qualité, et des *libricini*, petits ouvrages au prix beaucoup plus modique. Cf. *Libro Rosso*, f. 6r et f. 111r par exemple.

¹⁸³ Cf. HAMBURGER, J.: *The visual and the visionary: art and female spirituality in Late Medieval Germany*, New-York, Zone Books, 1998 et, du même auteur, « La Bibliothèque d'Unterlinden et l'art de la formation spirituelle » in Hamburger, J., Blondel, M ; et Leroy, C. (dir.) : *Les Dominicaines d'Unterlinden*, Colmar, Musée d'Unterlinden, 2000 (2 vol.), vol. 1 p. 110-159.

Que cela provienne de leur activité de copiste ou bien de l'éducation qu'elles ont reçue avant leur entrée au cloître, il est en tout cas certain que les moniales observantes lisent et étudient. Certaines d'entre elles sont même particulièrement cultivées, au point de lire et d'étudier la Bible et les Pères en latin ou en grec, voire de parler couramment les langues anciennes¹⁸⁴. Jean Dominici appelle affectueusement Elisabetta Tomasini «la teologa», et se repose sur elle pour expliquer aux autres sœurs moins cultivées la teneur de ses sermons épistolaires. L'auteur du nécrologe du Corpus Christi, Bartolomea Riccoboni, ne manque pas, d'ailleurs, de mettre en valeur les qualités de sœur Elisabeth : « la iera savia della Scriptura sancta, quando la doveva sermonar in capitulo la pareva uno doctor ». Quant aux lettres de Chiara Gambacorta à Margherita Datini, elles sont émaillées de références à ses lectures spirituelles (en particulier à saint Augustin). La prieure incite sans cesse sa correspondante à la lecture qui « ouvre l'âme » :

Ho inteso che sapete legere : usatelo, però che dice santo Agostino, che la lessione amministra alla oratione, empiesi l'anima legendo, e orando, per essa lessione riceve gra'lume inella anima : e tra l'oratione e la lessione siamo amaestrati da Cristo Jesu e Santi sui lo modo che abbiamo a tenere ad aquistare in questa vita la grasia e di là la gloria¹⁸⁵.

L'étonnante culture de certaines moniales a d'ailleurs pu susciter la méfiance chez certains frères, en particulier ceux dont la misogynie nous est bien connue, tel Jean Nider. Une anecdote qu'il nous relate dans le *Formicarium* met en scène une moniale lettrée, vivant très probablement au grand monastère d'Unterlinden de Colmar. Alors que le prédicateur tente d'expliquer aux moniales pourquoi les femmes ne peuvent avoir accès aux études théologiques, en leur commentant les habituelles citations des Pères de l'Eglise sur l'incapacité, et surtout sur la dangerosité de l'esprit féminin, cette moniale lui répond hardiment que si les femmes avaient eu comme les hommes le droit d'écrire et de prêcher, elles leur auraient volontiers rendu la pareille :

Non noviter, sed dudum cum in sacra scriptura talia contra feminas praeavisando virilem sexum audivi, animum meum tale pulsavit dubium : Cur non plus sexus fragilis muniatur in sacris literis, ut sibi à virorum dolis caveant, quam masculinus, quem tamen constat animo esse constantiorem ? Praeterea cum circa monasteriorum nostri ordinis quemdam in Columbaria mentio apud sorores nostri ordinis

¹⁸⁴ La prieure d'Unterlinden Elisabeth Kempf parlait couramment le latin. Cf. *Les Vitae Sororum d'Unterlinden, une édition critique du ms 508 de la bibliothèque de Colmar*, éd. J. Ancelet Hustache, Paris, Vrin, 1931, p. 504 et BARTHOLEMY, C. : « Elisabeth Kempf, prieure à Unterlinden : une vie entre traduction et tradition (Colmar, 1415-1485) » in *Les Dominicaines d'Unterlinden*, p. 167-170.

¹⁸⁵ Lettre de Chiara Gambacorta à Margherita Datini, datée de 1396, in LAPO MAZZEI, *Lettere di un notaro a un mercante*, vol. 2 p. 320. Cette lettre est ici transcrite dans les Annexes, p. 60.

*fieret de beato Iohanne Chrysostomo, et de quibusdam aliis sanctis, qui sicuti dicit scriptura satis inuenerunt contra feminas; audiens hoc sanctimonialis quaedam sciola grammaticae, irascendo dixit: Vos viri multa nimis scriptitando protulistis contra sexum fragilem, si nobis facultas scribendi, et dicendi velut vobis, assuisset, vicem reddidissetis dudum fidelitati vestrae*¹⁸⁶.

Jean Nider veut bien entendu prouver par cette anecdote combien les « femmes savantes » ou *sciolae grammaticae*, peuvent être dangereuses; on peut aussi y voir un exemple de l'assurance que certaines moniales pouvaient acquérir au sein du cloître.

Durant leur noviciat, les moniales qui ne sont pas alphabétisées et qui sont destinées, de par leur condition sociale, à devenir religieuses de chœur, apprennent les lettres, tout au moins les rudiments de la lecture, afin de pouvoir suivre les offices. Les Constitutions de 1259 prévoient cet enseignement. Les converses, a priori, n'y ont pas accès. Une bulle de 1480, adressée à la communauté de San Domenico de Pise, semble toutefois prouver *a contrario* que les converses ont pu elles aussi, pendant un temps au moins, accéder à l'apprentissage des lettres: dans ce document, le pape Sixte IV interdit en effet, à la demande des moniales pisanes, que les converses puissent désormais apprendre les lettres. La bulle n'aurait aucun sens si elle n'avait pas pour fonction de briser un usage existant.

Le taux d'alphabétisation des moniales est alors sans doute incomparablement plus élevé que celui des laïques. On sait d'ailleurs que les moniales possèdent de petites collections de livres, voire, dans le cas de certains monastères allemands, d'importantes bibliothèques. Les monastères féminins sont particulièrement bien fournis en ouvrages religieux, particulièrement ceux des Pères de l'Église et des mystiques de la fin du Moyen Age¹⁸⁷.

Cette propension à l'étude fait-elle partie de l'identité « dominicaine » des moniales observantes? Il est vraisemblable que leurs confesseurs, eux-mêmes dominicains, les aient poussées dans cette voie qui était celle qu'ils pratiquaient eux-mêmes. Il ne faut pas imaginer toutefois que toutes les moniales d'une même communauté aient été des théologiennes accomplies. Les niveaux de culture semblent avoir été très différents d'une moniale à l'autre.

¹⁸⁶ JEAN NIDER : *Formicarium*, Douai, officina Baltazaris Belleri, 1602, Livre III, chapitre 4, p. 205.

¹⁸⁷ Cf. à ce propos HAMBURGER, J.: *The visual and the visionary* (dernier chapitre), EHRENSCHWENDTNER, M. L.: « *Puellae litteratae. The Use of the Vernacular in the Dominican Convents of Southern Germany* » in Watt, D. (dir.): *Medieval women in their communities*, Cardiff, University of Wales Press, 1997, p. 49-71. Les bibliothèques des moniales dominicaines observantes italiennes semblent avoir été beaucoup plus modestes que celles de leurs consœurs allemandes. Ce sont les livres de comptes, en particulier, qui nous renseignent sur la composition de leurs modestes bibliothèques. Cf. DUVAL, S. : « Usages du livre et de l'écrit chez les moniales dominicaines observantes (Italie, première moitié du XV^e siècle) » in Bériou, N., Morard, M. et Nebbiai, D. (dir.) : *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants (XIII^e – XV^e siècle)*, Turnhout, Brepols (Bibliologia), à paraître.

Des différences existent selon les régions tout d'abord : il est possible qu'en Allemagne, pays de langue germanique, l'apprentissage du latin ait été plus poussé qu'en Italie : les religieuses observantes italiennes en effet, sauf exception (Elisabetta Tomasini) connaissent très mal le latin et ne l'écrivent jamais. A l'intérieur des communautés ensuite, ces différences semblent avoir été très fortes : elles s'expliquent par l'éducation reçue par les moniales avant leur entrée en religion, mais aussi par leur goût personnel. On trouve ainsi des religieuses capables de lire les Pères de l'Eglise dans le texte tandis que d'autres ne savent même pas écrire en langue vulgaire. Les capacités des différents membres de la communauté, en tout cas, sont exploitées en conséquence : la culture « pratique » de certaines moniales les conduit à superviser le budget des monastères grâce à une grande aisance dans la comptabilité¹⁸⁸, les prieures rédigent, à l'occasion, des *ricordi* traitant des affaires les plus importantes de la communauté, tandis que d'autres moniales, plus intéressées peut-être par l'histoire et, parfois, par l'actualité, rédigent, telle Bartolomea Riccoboni à Venise, des chroniques servant non seulement à conserver la mémoire de leurs consœurs mais aussi à raconter les événements du temps.

Les moniales observantes, pas plus que les frères observants, n'ont été des ennemies de la culture. Certes, elles ne lisaient sans doute pas les humanistes, mais leur accès privilégié à la culture religieuse écrite leur conférait une autorité spirituelle respectée des laïcs qui venaient auprès d'elles prendre conseil. Plusieurs travaux récents tendent même à montrer qu'une « renaissance » des lettres féminines a eu lieu dans les cloîtres observants durant le XV^e siècle¹⁸⁹.

2- Une observance dominicaine ?

Les caractéristiques que nous venons de mettre en évidence (pauvreté, travail, étude et clôture) ne sont pas l'apanage des seules moniales dominicaines. On ne peut évidemment s'empêcher de penser aux Clarisses. Les moniales dominicaines, en voulant revenir à leur vocation « monastique » ont-elles renforcé leur appartenance incertaine à l'Ordre dominicain ou n'ont-elles finalement fait que s'agréger à un mouvement général de retour des femmes à la vie monastique classique, après la multiplication des « semi-religieuses » ? Cette question est l'une des clefs de lecture de l'ensemble du mouvement observant, qui peut être compris

¹⁸⁸ Cf. Chapitres 6 et 7, en particulier p. 479.

¹⁸⁹ Cf. BARTOLI LANGELI, A. *et alii* : *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*.

comme étant à la fois une tendance générale des ordres réguliers à (re)venir à une vie plus clairement monastique et surtout plus différenciée de la vie laïque, et un moment de questionnement durant lequel chaque ordre redéfinit sa propre identité et son propre fonctionnement.

a- Références aux autres ordres religieux

Le principal trait commun des moniales dominicaines observantes avec les religieuses des autres Ordres religieux féminins de l'Observance est bien entendu la stricte clôture. Depuis les Clarisses de Colette de Corbie au début du XV^e siècle jusqu'aux Carmélites de Thérèse d'Avila au XVI^e siècle, l'instauration ou la restauration de la stricte clôture est le trait fondamental de la grande majorité des réformes observantes féminines. Dans le cas de la réforme observante des Dominicaines, des liens précis peuvent être identifiés avec deux autres ordres au moins, en l'occurrence les Clarisses et les Brigittines.

Le rideau opaque que les Dominicaines de Pise vont apposer sur la grille de leur parloir est une caractéristique des dispositifs de clôture des monastères de Clarisses¹⁹⁰. Il faut sans doute chercher la source de cette inspiration dans le parcours de la fondatrice du monastère, Chiara Gambacorta. Son hagiographe relate en effet qu'après son veuvage à quinze ans, la jeune fille a fui la maison paternelle et un deuxième mariage pour prendre le voile au monastère de clarisses de San Martino à Pise, qui était sans doute à ses yeux le plus strict de la ville et par conséquent le plus digne d'accueillir sa vocation. Rattrapée par ses « parents et amis » et ramenée de force dans la demeure familiale, son père l'enferme pendant plusieurs mois dans une chambre, de peur qu'elle ne s'enfuit de nouveau :

*[Suo padre] non curò all'ora di vederla, ma ben disse loro : che la conosceva di tanto quore, che non resterebbe per questo, che non trovassi modo di nuovo fuggire, dicendo, harebbe ardire andare insino a Roma dove hè un Monasterio d'Osservantia di quell'Ordine.*¹⁹¹

Après cinq mois de réclusion totale, la jeune fille obtient le droit de faire profession religieuse dans le monastère dominicain de Santa Croce in Fossabanda; son père lui promet même de

¹⁹⁰ Ce dispositif se trouve déjà mentionné dans la règle de sainte Claire (cf. *Regole monastiche femminili*, éd. L. Cremaschi, Turin, Einaudi, 2003, p. 404). Ce rideau pouvait toutefois être ôté à l'occasion, sans qu'une peine d'excommunication ne menace les interlocuteurs. Dans la règle d'Urbain IV, en revanche, les prescriptions à propos de la clôture sont extrêmement précises et sévères ; le chapitre XVI prévoit la forme et les dispositifs du parloir : on peut y lire la même phrase que celle qui figure dans la bulle de 1387 : le drap doit être apposé au parloir afin que « les sœurs ne puissent ni voir ni être vues ». Cf. CAROLI, E. : *Fonti Francescane . Nuova edizioni*, Padoue, Editrici francescane, 2004, p. 1969.

¹⁹¹ *Vita*, Annexes p. 20. Il est difficile de savoir à quel monastère l'hagiographe se réfère ici.

fonder pour elle un monastère d'Observance (qui sera celui de San Domenico)¹⁹². Chiara Gambacorta, durant sa brève fugue au monastère des Clarisses a tout de même eu le temps de prendre le voile, et de changer son nom séculier de Tora (Teodora) en Chiara. La réformatrice dominicaine a gardé par la suite ce nom religieux choisi en l'honneur de sainte Claire.

L'Ordre des Clarisses n'a pas été la seule source d'inspiration de Chiara Gambacorta et de ses premières compagnes pour la réforme qu'elles ont initiée. L'identité de la communauté comporte en effet d'emblée une référence au culte d'une sainte alors récemment canonisée, Brigitte de Suède. Chiara Gambacorta, mais aussi l'une de ses compagnes, Maria Mancini, ont vraisemblablement été des admiratrices de la prophétesse suédoise. Dès 1405, l'église du monastère possède un retable représentant sainte Brigitte, ainsi que des scènes tirées de ses Révélations : ce tableau, placé dans la partie externe de l'église, est destiné à familiariser les laïcs avec le culte de cette nouvelle sainte, mais il affirme aussi haut et fort l'attachement des moniales de San Domenico pour elle¹⁹³. Les moniales célèbrent d'ailleurs chaque année, ainsi que le prouve leur registre de compte, la fête de sainte Brigitte¹⁹⁴. Nous aurons l'occasion de revenir sur l'influence particulière qu'a eue la sainte sur le mouvement de l'Observance en général et les moniales dominicaines en particulier (Chapitre 2). Nous pouvons toutefois mentionner dès à présent que les moniales de San Domenico sont restées en contact avec l'Ordre du Saint-Sauveur, fondé par Brigitte, de différentes manières : par l'intermédiaire d'Alfonso de Jaén jusqu'à sa mort en 1389¹⁹⁵, et par celui de Lucas Jacobi, l'un des principaux dirigeants de l'Ordre¹⁹⁶, qui était lié à une moniale en particulier, Domenica de Séville. Cette dernière, qui a fait profession en 1409, a hésité, semble-t-il, entre le monastère San Domenico de Pise et celui du Paradiso de Florence¹⁹⁷ ; elle a d'ailleurs vraisemblablement été envoyée à Pise sur les conseils des frères brigittins de Gênes. Par ailleurs, on sait que les deux communautés de San Domenico de Pise et du Paradiso de

¹⁹² *Vita*, p. 22. La *Vita* déclare aussi qu'à cette occasion un accord, sanctionné par un acte notarié, fut conclu entre les religieuses de Santa Croce et Pietro Gambacorta ; cet accord prévoyait que Chiara Gambacorta aurait quitté la communauté de Santa Croce, en compagnie de quatre autres religieuses, dès que son père aurait mené à bien la fondation d'un nouveau monastère ; les moniales de Santa Croce acceptèrent, sous la condition que ce monastère serait lui aussi dominicain. Nous n'avons pas retrouvé trace d'un tel acte – peut-être n'a-t-il jamais existé.

¹⁹³ Cf. Chapitre 2 p. 137 et ROBERTS, A. : *Dominican women and Renaissance Art. The Convent of San Domenico of Pisa*, Aldershot et Burlington, Ashgate, 2008

¹⁹⁴ Cf. Chapitre 7, p. 459.

¹⁹⁵ Cf. Chapitre 2 p. 133 *et sq.*

¹⁹⁶ Sur Lucas Jacobi, cf. CNATTINGIUS, H. : *Studies in the Order of St. Bridget of Sweden. I. The Crisis in the 1420's*, Stockholm-Göteborg-Uppsala, Almqvist & Wiskell (Acta Universitatis Stockholmiensis 7), 1963.

¹⁹⁷ Domenica de Séville, n°38P. Brigida de Florence (n°22P) avait elle aussi des liens avec le Paradiso. En 1410 en effet, le « gouverneur » du Paradiso, Gregorio di Raniero da Firenze, est nommé procureur par la communauté de San Domenico pour récupérer les avoirs de Caterina/sœur Brigida auprès du Monte florentin (AAP, Ospedali di Santa Chiara, n°2092, not. Guaspere Massufero, f. 91r).

Florence étaient en relation, par l'intermédiaire de Chiara Gambacorta, dans les premières années du XV^e siècle¹⁹⁸. Notons que le notaire Lapo Mazzei, correspondant de Francesco di Marco Datini, a même cru à un moment que Chiara Gambacorta (à moins qu'il n'ait fait allusion à une autre moniale de Pise) s'apprêtait à entrer au Paradiso, abandonnant le monastère pisan¹⁹⁹. Au début du XV^e siècle, la communauté de San Domenico est donc si fortement liée au culte de sainte Brigitte que certains ont pu se demander si ces moniales n'allaient pas devenir brigittines : cette rumeur est probablement infondée, mais elle met bien en valeur le lien entre les premières sœurs réformatrices et les milieux brigittins. De fait, les moniales pisanes n'ont pu qu'être favorablement impressionnées par le rôle assigné par Brigitte aux moniales dans son ordre religieux. La règle de sainte Brigitte met en effet l'accent sur la stricte clôture qui permet la séparation totale entre les moniales et le monde ; elle valorise très fortement la vocation monastique des religieuses, à laquelle elle donne une signification mystique : les moniales d'un monastère brigittin, placées sous la direction d'une abbesse qui personnifie la Vierge, représentent la cour céleste tandis que les frères qui sont à leur service représentent les apôtres. On perçoit bien ici la valeur d'exemplarité qui est donnée à la vie cloîtrée des religieuses : strictement séparée du monde, leur existence doit toutefois avoir une signification pour les laïcs et doit même jouer un rôle pour leur salut. Cette mise en valeur de la vie monastique féminine – qui correspond tout à fait, d'ailleurs, aux idées de Jean Dominici sur son « paradis » de Venise²⁰⁰ – n'a pu laisser Chiara Gambacorta et ses premières compagnes indifférentes. Leur insistance sur la stricte clôture, et surtout sur la visibilité de cette stricte clôture, répond aux mêmes principes de séparation du monde et d'exemplarité. Notons que Conrad de Prusse a souhaité dédier le monastère « modèle » qu'il a fondé à Schönensteinbach en 1397 à sainte Brigitte : en Teutonie aussi la réforme se place donc sous l'invocation de la sainte.

Le lien avec Alfonso de Jaén nous conduit à évoquer une autre influence, beaucoup plus discrète que celle des Clarisses et des Brigittines, que les sœurs réformatrices de San Domenico ne cherchent d'ailleurs nullement à dissimuler. Il s'agit de l'influence du mouvement érémitique qui, à la fin du XIV^e siècle, bénéficie d'une brève remise à

¹⁹⁸ Cf. PIATTOLI, R. : « Un capitolo di storia dell'arte libraria ai primi del Quattrocento : rapporti tra il monastero fiorentino del Paradiso e l'ordine francescano » in *Studi Francescani*, 1932, serie III, n°4, p. 1-21 (p. 4).

¹⁹⁹ *Ben farei a dare alcuna cosa di mia mano ; che so che vale quello che vi disse la Monaca di Pisa : ma voi non ve ne ricordate. Ella viene ora a entrare nel santo monistero di Santa Brisida, che fa messer Antonio.* LAPO MAZZEI, *Lettere di un notaro a un mercante*, vol. 1, p. 120.

²⁰⁰ Cf. *supra* p. 54.

l'honneur²⁰¹. Alfonso de Jaén appartient à l'ordre des ermites de saint Jérôme, alors en pleine expansion en Espagne. En outre, un cousin de Chiara Gambacorta, le bienheureux Pietro Gambacorta, a été, dans les années 1380, le fondateur d'une congrégation rattachée à cet ordre²⁰². Ce Pietro, un peu plus âgé que sa cousine, s'était retiré dans les collines près d'Urbino, où il avait fondé un ermitage (Montebello) qui acquit bien vite une excellente réputation. Il est fort probable que Chiara Gambacorta qui, au même moment, vit en « recluse » dans sa propre chambre après sa fuite manquée à San Martino, ait été influencée par ce cousin dont elle avait certainement entendu parler. Il est curieux, toutefois, que son hagiographe n'y fasse jamais allusion. Reste que l'érémisme masculin, aux débuts de l'Observance du moins, est omniprésent ; il ne s'agit pas de l'érémisme « du désert » tel que l'ont pratiqué de nombreux religieux aux XI^e-XII^e siècles, mais d'un mode de vie qui met en valeur la séparation complète des biens de ce monde, tout en ne refusant pas les contacts avec la société, pour qui il doit être un exemple. Alfonso de Jaén, Pietro Gambacorta, mais aussi Giovanni dalle Celle ou William Flete, tous ermites rattachés à l'ordre de saint Augustin ou de saint Jérôme, ont été des personnages marquants de la première observance, souvent en relation d'ailleurs avec Brigitte de Suède ou Catherine de Sienne. La réclusion des moniales observantes peut faire penser à une volonté de retrouver l'isolement de l'ermitage, même si, pour les femmes, ce mode de vie solitaire n'est pas souhaité par l'Eglise²⁰³. Le lien entre les nombreuses recluses des villes du Moyen Age et les moniales observantes ne doit d'ailleurs pas être sous-estimé : même si ces dernières n'en sont probablement pas pleinement conscientes, elles tendent à « remplacer » ces recluses au sein des villes, leur sacrifice collectif prenant la place de la pénitence individuelle de celles qui sont alors appelées en Italie les « cellane »²⁰⁴.

Les correspondances entre le mode de vie et la spiritualité des religieuses clarisses, dominicaines ou brigittines montrent bien en tout cas que la vie régulière qui se déroule alors dans leurs monastères est sensiblement la même ; elles prouvent aussi que l'esprit de réforme

²⁰¹ Cf. CABY, C. : « Finis eremitarum ? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval » in Vauchez, A. (dir.) : *Ermîtes de France et d'Italie, XI^e-XV^e siècle*, Rome, Ecole Française de Rome (Collections de l'EFR 313), 2003, p. 47-80 (p. 78) et BENVENUTI PAPI, A. : « Eremitismo urbano e reclusione in ambito cittadino », *ibidem*, p. 241-253 (p. 252). L'origine de l'Observance des frères mineurs est d'ailleurs attribuée, par les historiens de l'Ordre, à Paoluccio Trinci, restaurateur de l'ermitage franciscain. Cf. MERLO, G. G. : *Au nom de saint François*, p. 246.

²⁰² Cf. l'article consacré à Pietro Gambacorta dans la *Bibliotheca Sanctorum* (P. FERRARA : « Pietro Gambacorta », vol. 6, p. 26-28) qui est agrémenté d'une petite bibliographie.

²⁰³ Le mode de vie des recluses (qui vivaient en ville pour la plupart) n'a jamais été officiellement approuvé.

²⁰⁴ A la fin du XIV^e siècle, le nombre de recluses à Pise a très fortement diminué. Cf. RAVA, E. : « Eremita in città. Il fenomeno della reclusione urbana femminile nell'età comunale : il caso di Pisa » in *Revue Mabillon*, 2010 (NS n°21), p. 139-159.

qui règne sur les communautés « observantes » ou « réformées » de chacun de ces ordres est tout à fait similaire. Au fond, pour Chiara Gambacorta, pour sœur Domenica de Séville et pour d'autres, le choix de l'Ordre n'a sans doute pas été primordial. Il ne faudrait pas pour autant en conclure hâtivement que tous les monastères de femmes se ressemblent ; mais il est vrai qu'au début du XV^e siècle un monastère de Dominicaines observantes ressemble sans doute beaucoup plus à un monastère de Clarisses observantes²⁰⁵ qu'à un monastère de Dominicaines non réformé.

b- Le rayonnement spirituel des moniales au sein de l'Ordre dominicain

Le mouvement de l'Observance est aussi une occasion pour chaque « ordre » religieux féminin de redéfinir son identité et son héritage spirituel. Les monastères de moniales observantes n'échappent pas à ce phénomène. Dans le cas des moniales dominicaines, l'Observance va être l'occasion non seulement de réaffirmer leur part dans l'héritage spirituel de saint Dominique, mais aussi de renforcer leurs liens avec les frères. Les observants dominicains italiens placent d'ailleurs leur mouvement sous l'égide d'une femme, Catherine de Sienne, qu'ils perçoivent comme étant la mère de l'Observance ; même si elle n'a pas initié véritablement le mouvement, ils estiment que la volonté de réforme leur a été insufflée par ses discours et son action²⁰⁶.

Chiara Gambacorta, elle-même disciple de la sainte siennoise dont elle a reçu deux lettres, s'inscrit dans l'héritage direct de Catherine de Sienne. La réforme qu'elle introduit dans son monastère avec ses compagnes n'est au départ que l'une des initiatives individuelles qui se multiplient dans les premiers temps du mouvement de réforme qui deviendra celui de l'Observance ; la réforme pisane n'est d'ailleurs intégrée qu'a posteriori dans le mouvement « officiel » lancé par Raymond de Capoue en 1390. Chiara Gambacorta, qui est en contact avec le maître général mais aussi avec Jean Dominici, devient dans les années 1390 une figure importante de l'Ordre. Sa réforme est donnée en modèle par Jean Dominici aux moniales vénitiennes²⁰⁷ ; les règles de clôture de son monastère vont devenir les *statuta monasterii sancti dominici*, étendus à d'autres monastères. Mais son influence ne se limite pas aux moniales ; il semble que la réforme lancée à Pise ait eu aussi un effet sur la réforme des frères.

²⁰⁵ Sur l'histoire complexe de l'Observance chez les Clarisses, voir DALARUN, J. *et alii*: *Uno Sguardo oltre* et LOPEZ, E. : *Culture et sainteté*.

²⁰⁶ Cf. Chapitre 2 p. 141 *et sq.*

²⁰⁷ Cf. Chapitre 2 p. 109 *et sq.*

Chiara Gambacorta, prieure de son monastère à partir de 1395, a d'ailleurs compté parmi ses « fils spirituels » de jeunes frères dominicains du couvent pisan de Santa Caterina : parmi eux, Tommaso Aiutamicrosto et Nicola Gettalebraccia²⁰⁸. Ces jeunes frères, qu'ils aient été en contact direct avec Jean Dominici ou par l'intermédiaire de Chiara Gambacorta, sont partis à Venise pour y contribuer à la réforme observante naissante : Tommaso Aiutamicrosto a été le premier prieur de San Domenico di Castello, premier couvent réformé par le vicaire de l'Observance en Italie. En 1398, Thomas de Sienne signale à son ami le *caterinato* Neri Pagliaresi que Chiara Gambacorta leur a encore envoyé à Venise deux jeunes gens, « bone indolis et adaptos ad religionem nostram »²⁰⁹. Au cours de la même année, la prieure pisane demande à Jean Dominici, par l'intermédiaire de Raymond de Capoue, de bien vouloir venir prêcher à Pise pour le prochain carême : elle sait bien en effet quel profit (*magnus fructus*) ses prédications peuvent apporter au développement de la réforme dans sa ville²¹⁰. Le maître général écrit alors à ce sujet à son vicaire, mettant en valeur la possibilité de réformer le couvent Santa Caterina de Pise :

[...] Soror Clara per litteras suas mihi significavit, magna spes est quod Conventus ille Pisanus reducatur ad plenam observantiam regularem, de quo summe gauderem.

La volonté de réforme des moniales s'est ainsi d'emblée inscrite dans une optique de collaboration avec les frères : Chiara Gambacorta vante l'action de Jean Dominici auprès de ses fils spirituels et, plus largement, auprès du couvent Santa Caterina de Pise afin de convertir les frères à l'Observance tandis que la mise en place de la réforme à San Domenico ne s'est pas faite sans la précieuse aide de Domenico da Peccioli, et même, peut-être, sans

²⁰⁸ La notice consacrée à ce dernier dans le nécrologe du couvent Santa Caterina de Pise précise qu'il fut *de intimis filiis Sororis Clarae de Gambacurtis*. In DOMENICO DA PECCIOLI, SIMONE DA CASCINA, *Chronica antiqua conventus Sanctae Catharinae de Pisis*, éd. F. Bonaini in *Archivio Storico Italiano*, 1845, Serie I, Tome 6, 2e partie, vol. 2, p. 397-594 (p. 585).

²⁰⁹ *Leggenda minore di s. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli*, éd. F. Grottanelli, G. Romagnoli, Bologna, 1868, p. 340-41.

²¹⁰ *Ceterum noveris, quod Sanctimonialis foemina, soror scilicet Clara de Gambacurtis iam per geminas litteras me rogavit, quod tibi imponam omnino, ut futura quadragesima praedices in Civitate illa Pisana. Dicit enim, quod magnus fructus ortus et ex praedicationibus factis ibidem, tam per te, quam per provincialem Graeciae Fratrem Thomam, et firmiter sperat, quod maior fructus, et salus animarum provenient, si tu praedicares ibidem in quadragesima supradicta. Ego autem sibi respondi, quod libenter facerem quod petebat, dummodo absentia tua pro isto tempore a Civitate Venetiarum, sanctae congregationi Fratrum et Sororum, ac etiam populo non esset scandalosa, seu multum nocua; et sic tenore praesentium tibi mando, quod videlicet si absque scandalo praedictorum, seu nocumento notabili potes illuc ire ad praedilandum, omnino vadas.* Lettre de Raymond de Capoue à Jean Dominici, in RAYMOND DE CAPOUE, *Opuscula et litterae*, p. 106-108. Le frère Thomas, provincial de Grèce, est Thomas de Sienne. En 1398, Jean Dominici et Thomas de Sienne se sont effectivement rendus à Pise, mais durant l'été ; l'année suivante, Jean Dominici et Tommaso Tomasini vont prêcher le carême à Pise (THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Historia Discipline regularis instaurate in Coenobiis Venetis ordinis praedicatorum, nec non Tertii ordinis de Poenitentia S. Dominici, in civitatem venetiarum propagati*, éd. F. Corner, in *Venetiae Ecclesiae illustratae*, Venise, J. B. Pasquali, 1749, vol. 11, p. 167-234 (p. 199 et 233)).

celle de Jean Dominici lui-même²¹¹. Dans les années 1420, le monastère pisan figure bien en tout cas parmi les établissements connus dans l'Ordre dominicain pour la réforme qui y a été mise en oeuvre, au même titre que les couvents fondés par Jean Dominici ; preuve en est donnée par le testament de Bartolomeo Lapacci de Rimbertyni, dominicain observant, futur évêque de Cortone, daté de 1417²¹².

Plus largement, les premiers monastères observants ont joué le rôle de « centres de l'observance », notamment pour la diffusion de la spiritualité « cathérinienne ». L'un des rôles des moniales observantes est notamment celui de diffuser les œuvres de Catherine de Sienne. C'est frère Thomas de Sienne, dit « Caffarini », qui centralise alors à Venise tout le travail de diffusion et de promotion du culte de la pénitente siennoise. La copie des œuvres cathériniennes s'est peut-être déroulée aussi en Toscane²¹³. Dans la province de Teutonie, le monastère d'Unterlinden figure parmi les plus grands centres de copie d'œuvres religieuses, notamment, pour la période qui nous concerne, en langue vulgaire²¹⁴. Les monastères sont donc d'importants centres de la diffusion de la spiritualité observante.

Le lien entre frères et moniales est aussi renforcé par l'Observance de manière concrète : les monastères observants disposent tous d'un vicaire/confesseur qui, s'il n'habite pas (ou pas toujours²¹⁵) au monastère, est néanmoins très présent. Les deux vicaires de l'Observance se réservent d'ailleurs ce poste dans les deux principaux monastères réformés de leur province : Jean Dominici est le vicaire du Corpus Christi jusqu'à son exil de Venise en 1399, Conrad de Prusse laisse d'abord ce rôle à son ami Jean de Witten puis à son frère

²¹¹ Jean Dominici est entré au couvent de Santa Maria Novella de Florence vers 1373. Ce n'est qu'en 1388 qu'il quitte Florence, où il est né, pour se rendre à Venise où il demeure jusqu'en 1399. Il s'est sans doute rendu à Pise à plusieurs reprises, et notamment en 1375, lors du séjour de Catherine de Sienne dans cette ville, moment où il se lia aux disciples de la sainte (en particulier Raymond de Capoue, peut-être aussi Chiara Gambacorta, toutefois très jeune alors). Il se trouvait donc en Toscane au moment de la fondation de San Domenico, en 1385. On ne sait toutefois pas quels étaient les liens exacts des religieuses pisanes avec lui à ce moment-là. Cf. CRACCO, G. : « Banchini Giovanni di Domenico » in DBI, vol. 5, 1963, p. 657-664.

²¹² KAEPPELI, Th. : « Bartolomeo Lapacci de Rimbertyni (1402-1466), vescovo, legato pontificio, scrittore », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1939, n°9, p. 89-123. Ses legs sont adressés aux établissements réformés : Cortone, Fabriano, Fiesole et San Domenico de Pise : [...] *reliquit amore dei monialibus monasterii et ecclesie sancti Dominici de observantia de Pisis florenos quiquaginta auri quos voluit et mandavit expendi in earum necessitatibus ad discreptionem et conscientiam honesti religiosi fratris Andree de Palaria*.

²¹³ Les sœurs de San Pier Martire vendent des *Libricini* sur « la beata Caterina » (*Libro Rosso*, f. 6r).

²¹⁴ Cf. HAMBURGER, J : « La Bibliothèque de Unterlinden ».

²¹⁵ Les indices à ce propos sont rares dans la documentation. Il ne semble pas, toutefois, que les vicaires aient résidé ordinairement dans les monastères dont ils avaient la charge, notamment parce qu'ils étaient ordinairement occupés à bien d'autres affaires en même temps. Les chapelains, en revanche, pouvaient disposer d'un logement au monastère (en-dehors de la clôture). Le cas de Bartolomeo Dominici, deuxième vicaire de San Pier Martire, est-il représentatif ? La notice le concernant dans le nécrologe de Santa Maria Novella dit en effet à son propos : *Volens autem externorum hominum mores ac molestias fugere ad monasterii nostrarum sororum quod sancti petri martiris dicitur solitudinem secedere statuit*. Il se retira à la fin de sa vie au couvent San Marco. *Necrologio di Santa Maria Novella*, éd. S. Orlandi, Florence, Leo. S. Olschki, 1955, p. 160.

Thomas jusqu'en 1416, puis le remplit lui-même jusqu'à sa mort. A Pise, le frère Andrea da Palaia succède à Domenico da Peccioli, mort en 1407²¹⁶.

Les monastères de moniales sont aussi des relais de la réforme qui s'avèrent essentiels pour toucher la troisième composante de la « famille » dominicaine, les pénitent(e)s ou « tertiaires ». A Venise par exemple, les frères observants comme Thomas de Sienne ou Tommaso Tomasini²¹⁷ incitent les tertiaires en qui ils perçoivent une vocation religieuse forte à devenir des moniales au Corpus Christi de Venise ou à San Domenico de Pise²¹⁸. Si la situation des pénitentes dont ils sont les confesseurs ne permet pas ce changement d'état, ils les incitent simplement à rendre régulièrement visite aux moniales. On assiste donc à un regroupement, non pas géographique (les tertiaires rattachées au mouvement observant vivent alors, comme les autres, chez elles ou en petites communautés²¹⁹) mais spirituel autour d'un centre qui se trouve être le monastère, et dont la clôture impénétrable et sacrée apparaît comme l'accomplissement de la vocation religieuse. Les pénitentes peuvent rendre de menus services aux moniales cloîtrées ; certaines d'entre elles s'établissent dans la proximité immédiate du monastère²²⁰. Il faut d'ailleurs tenir compte du fait que beaucoup des moniales observantes sont en fait des pénitentes qui ont finalement choisi de prononcer des vœux solennels et d'entrer définitivement dans la clôture monastique. A Pise, celle qui a succédé comme prieure à Chiara Gambacorta, la bienheureuse Maria Mancini, est une disciple de Catherine de Sienne qu'elle a rencontrée à plusieurs reprises²²¹. C'est Catherine qui l'a incitée à devenir pénitente dominicaine, jusqu'à ce qu'une révélation divine avertisse Maria Mancini qu'elle devait se faire moniale et entrer dans un monastère d'observance²²². Chiara Gambacorta elle-même avait fréquenté le milieu des pénitentes et des *mulieres religiosae* avant que Catherine de Sienne, par ses lettres, ne la pousse à entrer dans un monastère²²³. A

²¹⁶ Cf. Liste des frères vicaires du monastère San Domenico, Annexes, p. 148.

²¹⁷ Tommaso Tomasini est le frère de Andrioula et Elisabetta Tomasini ; il est parfois appelé « Paruta », du nom de ses parents adoptifs. Tommaso fait profession religieuse chez les Dominicains du couvent San Giovanni e Paolo de Venise à la fin du XIV^e siècle. Très proche de Jean Dominici, il l'accompagne dans plusieurs de ses voyages, puis effectue des études à Oxford et à Paris. Revenu en Italie, il commence une carrière ecclésiastique brillante (il devient successivement évêque de Cittanova, Pola, Urbino, Traù, Recanati, Feltre et Belluno) tout en restant toujours en contact avec le monastère du Corpus Christi, où se trouvent ses deux sœurs et où il a remplacé Jean Dominici en tant que « père spirituel » des moniales. Il y est enterré en 1446. A son propos, cf. THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Processo Castellano*, éd. M. H. Laurent, Milan, Bocca (Fontes Catharinae Senensis historici n°IX), 1942.

²¹⁸ Cf. Chapitre 2, p. 125.

²¹⁹ DUVAL, S. : « *Done de San Domenego*. Moniales et pénitentes dominicaines dans la Venise observante de la première moitié du XV^e siècle » in *MEFRM*, 2010, n°122/2, p. 393-410, p. 397.

²²⁰ Par exemple à Florence, Giovanna di monna Dina, installée près de San Pier Martire. Cf. Chapitre 7 p. 512.

²²¹ Cf. Chapitre 2 p. 152.

²²² Cf. « *Vita* » de Maria Mancini, Annexes, p. 39.

²²³ Cf. Cf. Chapitre 2 p. 150 et Annexes p. 59.

San Domenico de Pise comme au Corpus Christi de Venise, de nombreuses moniales ont d'ailleurs été pénitentes avant d'entrer dans la vie monastique²²⁴.

Grâce à leur réforme exemplaire et précoce, les moniales dominicaines ont renforcé leur lien avec leur Ordre de tutelle. Elles ont apporté leur marque à une réforme qui ne s'appuyait pas uniquement sur un retour à la règle, mais aussi, et peut-être surtout, sur l'élaboration de nouvelles exigences spirituelles adaptées à la pastorale d'une société en quête de repères religieux.

Ce tableau initial présentant les moniales dominicaines depuis la fondation de Prouille jusqu'au premier essor de l'Observance nous a permis de mettre en évidence les traits principaux du mode de vie de ces religieuses : un rattachement lâche et problématique avec l'Ordre des prêcheurs, la pratique d'une clôture prescrite dès l'époque de saint Dominique mais dont la réforme observante renouvelle la forme aussi bien que la fonction, la quête d'une identité liée tout autant à l'Ordre des prêcheurs qu'à la spiritualité féminine typique de la fin du Moyen Age (influence de Catherine de Sienne, des Brigittins, de l'Ordre de sainte Claire). Notre enquête nous a donc révélé toute la complexité de cette *religio* qui va faire l'objet de notre étude dans les chapitres suivants, mais elle a commencé aussi à faire apparaître les enjeux et les ambiguïtés de la réforme observante. A travers l'exemple des Dominicaines, il apparaît clairement que la vie monastique et ses fondements (bien plus qu'une « règle » en particulier) sont effectivement remis à l'honneur par les tenants de la réforme ; on a d'ailleurs souvent reproché aux observants d'avoir « tiré » l'ordre des prêcheurs vers un mode de vie monastique qui ne correspondait pas à sa vocation initiale²²⁵. Cette remise à l'honneur de valeurs issues du monachisme ne correspond nullement cependant à une volonté de s'isoler du monde : l'étude de la stricte clôture est de ce point de vue très intéressante : il apparaît en effet que si les moniales ont voulu visiblement se couper du reste de la société, elles n'ont pas cependant renoncé à y être présentes, et à figurer telles des exemples parfaits du renoncement religieux : par le biais des conversations au parloir ou de la correspondance, certaines d'entre elles, comme Chiara Gambacorta, ont même regroupé autour d'elles de nombreux « fils spirituels ». L'Observance est donc bien loin d'avoir été un simple « retour à la règle » ; il s'agit au contraire d'une réforme fortement implantée dans la société de son temps.

²²⁴ Cf. Chapitre 2 p. 125.

²²⁵ Cf. *supra* Introduction, n. 6 p. 22.

Chapitre 2 : De nouvelles normes et de nouveaux modèles pour l'Observance féminine (1385/90-1461)

Après avoir enquêté sur « la forme » de l'observance féminine (les règles et valeurs remises à l'honneur, les nouveaux statuts promulgués afin de renforcer la clôture), tâchons de pénétrer désormais plus en « profondeur » dans le contenu de ce qui est peut-être avant tout un courant spirituel. Pourquoi les moniales et leurs directeurs spirituels choisissent-ils d'insister sur la stricte clôture ? que signifie la (re)mise en valeur de cette norme au sein d'une société en pleine transformation ? Nous allons tenter de répondre à ces questions dans un premier temps, avant de nous pencher de plus près encore sur le côté « féminin » de cette observance, ainsi que l'annonce, d'ailleurs, le titre général de notre étude. Parler « d'Observance au féminin », ce n'est pas seulement s'intéresser à la réforme ou aux réformes qui sont entrées en vigueur dans les monastères et couvents de religieuses aux XIV^e-XV^e siècles. C'est aussi montrer que la spiritualité qui est à la source de ce courant de réforme provient en partie des discours et des œuvres de deux des plus grandes saintes du Moyen Age, Brigitte de Suède et Catherine de Sienne. En mettant en valeur l'influence de ces deux femmes, nous ne souhaitons pas seulement tenter de leur rendre une place qui leur a souvent été ravie (elles ont trop souvent été considérées comme des exemples typiques de la religiosité « féminine », sans que l'on s'intéresse réellement à leur message), mais nous souhaitons aussi tout simplement d'éclairer et comprendre ce que disent les réformateurs eux-mêmes : les observants dominicains italiens vénèrent, sans l'ombre d'un doute, Catherine de Sienne comme leur mère spirituelle. Que nous révèle cet attachement des hommes comme des femmes à des personnages tutélaires féminins ? En quoi les modèles qui sont proposés aux religieuses s'en sont-ils trouvés changés ? L'étude de ces questions constituera la deuxième partie du présent chapitre. A travers ces deux angles de vue, c'est donc la signification même de la réforme observante que nous allons questionner. Les nouvelles normes proposées et leur insertion dans la société laïque d'une part, les nouveaux modèles imposés et leur diffusion au

sein des communautés religieuses mais aussi auprès des laïcs d'autre part constituent en effet l'ossature même de toute réforme religieuse.

I- La régularisation monastique : objectif imposé ou assumé ?

L'expression « *regolarizzazione monastica* » est utilisée par Anna Benvenuti Papi à propos des pénitentes florentines qui, à partir de la seconde moitié du XIV^e siècle, sont peu à peu obligées d'entrer dans les cadres prévus par l'Eglise et la société laïque pour les femmes prétendant mener une vie religieuse¹. Cette expression est heureuse : elle allie en effet les deux caractéristiques principales de la dynamique en cours à la fin du Moyen Age pour enfin « discipliner » le mouvement religieux féminin. De fait, les réformateurs « régularisent », c'est-à-dire remettent à l'honneur la règle religieuse en en prônant non seulement une plus stricte observance mais encore, s'ils le jugent nécessaire, en la renforçant par des prescriptions supplémentaires (concernant la clôture en particulier); mais « régulariser » c'est aussi tout simplement donner aux religieux (aux religieuses surtout) qui n'en possèdent pas encore une règle officiellement approuvée par le Saint-Siège (c'est le cas des pénitent(e)s dominicains en 1405). En outre, cette régularisation est « monastique » dans la mesure où elle tend à rapprocher tous les modes de vie religieux du mode de vie monastique : ceci est vrai pour les moniales bien sûr, nous l'avons vu : elles doivent, par le respect de la clôture, mais aussi la pratique du travail et de la pauvreté, revenir aux valeurs du monachisme et se distinguer des simples pénitentes ; mais c'est aussi le cas des frères : les Dominicains sont constamment appelés, par les décisions des chapitres généraux du XV^e siècle, à revenir au respect d'une clôture qui souligne, dans leur cas, la séparation claire d'avec les laïcs, ainsi qu'à l'observance de la vie commune et de la communauté de biens. Mais c'est peut-être dans le cas des pénitentes, ou tertiaires, que l'aspect « monastique » de cette régularisation est le plus frappant : au cours des XV^e et XVI^e siècles elles vont en effet se voir imposer un style de vie de plus en plus proche de celui des moniales alors qu'elles n'avaient pas vocation, au départ, à vivre à l'intérieur des cloîtres.

Dans quelle mesure cette dynamique de « régularisation monastique » a-t-elle été consciemment mise en œuvre et prévue par certains religieux ? A-t-elle au contraire été simplement subie, notamment par les religieuses ? Il est bien difficile d'apporter des réponses simples à de telles questions, qui ont surtout pour fonction de nous aider à comprendre quelle fut la nature du mouvement « observant », et le fonctionnement de sa dynamique

¹ Benvenuti Papi, A.: *BENVENUTI PAPI, A.: In castro poenitentiae, Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Rome, Herder editrice, 1990, p.116.

réformatrice. Il faut en effet, pour pouvoir donner quelques hypothèses, remonter aux origines du mouvement de l'Observance, qui débute, pour les Dominicains, dans les années 1380/90. La distinction, dans la dynamique de la réforme, entre projet assumé et projet imposé est tout aussi difficile à cerner (si tant est qu'il y en ait réellement une) : il serait beaucoup trop simple de considérer les frères comme les promoteurs de la réforme et les sœurs comme étant assujetties aux réformes masculines. Se trouvent parmi les sœurs, comme parmi les frères, des réformatrices et des réformées, des « observantes » et des « conventuelles ». Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les débuts de l'Observance sont d'ailleurs marqués, dans l'Ordre dominicain, par une réelle complémentarité entre le rôle des frères et celui des moniales ; même si les premiers restent toujours les directeurs, voire les « gouverneurs » des secondes², les moniales observantes semblent bien loin de n'avoir été que d'obéissantes filles spirituelles. En outre, l'influence de la société laïque sur les modèles de vie religieuse et les réformes à promouvoir est très forte, en particulier pour les femmes³. On ne peut, en effet, séparer le choix de la stricte clôture fait par certaines communautés de moniales du « regard » que pose sur elles la société dans laquelle elles vivent.

A- Significations de la stricte clôture

Pourquoi la stricte clôture ? L'observance féminine ne pouvait-elle se manifester par un autre moyen ? L'idée selon laquelle les religieuses doivent être plus strictement séparées du monde que les religieux était inscrite, nous l'avons vu, depuis le XIII^e siècle, dans les règles et constitutions de plusieurs ordres de moniales, ainsi que dans la bulle *Periculoso*. Même si ces règles ont rarement été appliquées à la lettre, l'image idéale de couvents de femmes strictement séparés du monde a fini par se répandre aussi bien dans les rangs des ecclésiastiques que dans ceux des laïcs, sans doute parce qu'elle correspondait à des aspirations sociales et familiales, liées au contrôle du célibat féminin, en particulier au sein des sociétés urbaines, qui s'étaient développées dans le même temps. Le « choix » de la stricte clôture par les premières moniales dominicaines observantes résulte sans doute de cette conjonction entre normes d'Eglise et régulation sociale. Il est en effet particulièrement important de connaître le contexte dans lequel sont nées les normes de la stricte clôture

² Andrea da Palaia est parfois défini comme *gubernator* des moniales de San Pier Martire dans les documents notariés (par exemple dans ASF, NA, 15592, f.18v, accord avec Tita Mezola). Cf. *supra* note 62 p. 46.

³ Elle l'est aussi, même si cela est beaucoup moins visible, pour les frères : il faut tenir compte dans la réforme observante masculine du regard que portent les laïcs sur les communautés de frères réformés et de la façon dont les frères rencontrent les fortes attentes de ces laïcs.

observante, et en particulier les *Statuta monasterii sancti dominici*, pour pouvoir comprendre le « choix » des premières religieuses observantes. On retrouve, durant les dernières décennies du XIV^e siècle à Pise, plusieurs éléments pouvant expliquer ce choix : la piété particulière des moniales, fondée sur des pratiques inspirées de Catherine de Sienne et des « pénitentes » que certaines d'entre elles ont été avant de faire profession monastique ; la présence de frères dominicains réformateurs, eux aussi fils spirituels de la *mantellata* siennoise, mais souhaitant avant tout renouveler la vie religieuse au sein des Ordres établis ; les mutations de la société urbaine enfin, consécutives à la Grande Peste et aux crises politiques et économiques régionales.

1- Les *statuta monasterii sancti dominici*: voulus par les sœurs, imposés par les frères ?

Dans la *Vita* de Chiara Gambacorta, les moniales sont présentées sans équivoque comme les initiatrices de la réforme de leur monastère, c'est-à-dire de ce que nous avons appelé, à la suite des bulles pontificales, les *Statuta monasterii sancti dominici* :

Volsse la Beata Chiara et l'altre Suore che alla grata si mettessi un panno grosso, et incerato, accio' chè volendo parlare con le gente di fuora, non fusseno viste, nè potessino altrui vedere. Volseno ancora che la porta con tre chiave fussi serrata et che drento nessuno potessi entrare, se non per necessità del Monasterio, altrimenti fusse scomunicato. He ancho i frati potessino entrare se non per caso di necessità cioè per ministrare i sacramenti in caso di morte ; fu al principio dato licentia, per velare le Suore, ma poi visto, che si potea velare senza entrare, quello entrare fu levato : al presente non puo' nè Maestro, nè Provinciale, entrare più che una volta l'anno l'uno di loro, per ben che volessino, et questo è confermato dal Papa con le Bolle. Ordinorno etiam per soddisfare a parenti, che due volte le suore si mostrassino da un piccholo sportello come appare, et questo si facessi come al Padre, Madre, Fratelli, e sorelle carnale, l'una volta, se vogliano li parenti, prima che faccino la professione, et l'altra, poi ch'è velata. Et questo mantenghino per buona usanza, et non mantendo tale usanza, et costume non vogliano le preditte ordinatrice che s'incorri in colpa nè in pena di cosa veruna, perchè solo buona cerimonia et non altro⁴.

Il faut bien s'assurer de lire ce texte hagiographique avec beaucoup de précautions: le rôle assigné aux moniales y est sans doute exagéré. L'extrait cité ici montre en tout cas clairement que l'auteur s'est aidé, pour composer son texte, des bulles de clôture dont il a presque textuellement

⁴ *Vita*, p. 24

repris le contenu, et dont le monastère possédait bien entendu des exemplaires⁵. Or, dans ces bulles, ce sont les sœurs qui sont présentées comme ayant fait la requête au pape de nouvelles normes de clôture ; c'est en effet à la « prieure et aux moniales » qu'appartient la personnalité juridique de la communauté et non, comme nous l'avons vu, aux frères. Le pape déclare donc qu'il a cédé aux supplications de la prieure et des moniales : [...] *dilectarum in christo filiarum abbatissae*⁶, *et conventus Monasterii Sancti Dominici pisan. Ordinis Sancti Augustini, sub cura, et secundum instituta Fratrum Ordinis Praedicatorum viventium, in hac parte supplicationibus inclinati [...]*. Il s'agit toutefois d'une forme de discours conventionnel qui ne correspond pas forcément à la réalité.

Un autre document, antérieur à la *Vita* de Chiara Gambacorta, peut nous informer sur l'élaboration des normes de la stricte clôture du monastère San Domenico par les premières moniales. Il s'agit de la notice concernant la première prieure du monastère, Filippa Albizi da Vico, qui se trouve dans le petit nécrologe rédigé par l'un des confesseur des moniales entre 1385 et 1403 (très probablement Domenico da Peccioli)⁷. Cette notice a très vraisemblablement été écrite en mars 1395 (date de la mort de la prieure) ou peu après :

Venio nunc ad tempus plenitudinem, qua Dominus providit quod istud Monasterium defundatum. Sex illa vice sorores de auctoritate Ordinis de Ordinatione summi Pontificis Urbani Pape VI, meditatio sibi sanctissima fuit divinitus inspirata, sicut, et mihi pariter cogitanti, quo titulo hujus monasterium vocaretur ambo pariter a Deo confirmati elegimus, ut titulo Beatissimi Patris Dominici, nostri Ordinis fundatoris nominaretur, et ecclesia fundaretur, quod praedictus nobilis illustris miles stupenda cordis laetitia incredibili gaudio acceptans, sicut Domini auxilio fundavit, et fecit, cum in civitate pisana non esset ecclesia sub ejus nomine titulata, quo facto providentia divina veniunt. Et ipsa facta vicaria, fuit electa in Priorissam, et Matrem Monasterii et sororum, et celeriter confirmata, de constitutionibus fratrum a papa super eas. [De constitutionibus fratrum], De ingressu fratrum, de silentio stricto, de vita comuni, de negata valde penitus visione, [ante] omnia decrevi [dicere] qualiter rexerit monasterium. A puelli[s] dilectissima, ad mediocles austera discrete, ad seniores quae de seculo jam provectae aetatis ad Ordinem confugerunt, reverens et compatiens fuit totius visceribus caritatis, de Deo, et in Deo confisa, [tam in spiritualium quam] quam temporalium necessitatibus spem in alium non habere [se dicebat]⁸.

Cette notice hagiographique met ici en évidence le rôle de la première prieure qui, grâce à son expérience (la notice nous apprend aussi qu'elle a été mariée deux fois avant de se

⁵ L'hagiographe s'inspire des bulles de 1387 et 1426 composant les *Statuta monasterii Sancti Dominici*. Cf. Annexes p. 12-13.

⁶ Pour « priorissae ». Cet abus de langage est fréquent.

⁷ Cf. Annexes, p. 43 *et sq.*

⁸ Cf. Annexes, p. 47.

réfugier, à l'insu de sa famille, au monastère de Santa Croce) et à sa piété exemplaire, a su diriger la nouvelle communauté de jeunes sœurs qui lui était confiée et établir des statuts conformes aux aspirations de ces sœurs réformatrices. Nous ne trouvons pas ici de mention de Chiara Gambacorta : cela peut paraître assez normal, dans la mesure où l'extrait cité ici est composé en mémoire de la première prieure ; mais cette absence relativise tout de même le rôle qu'a pu alors tenir la jeune fondatrice, et peut nous conduire à penser que la réforme de San Domenico est née non pas de l'autorité d'une seule, mais plutôt de la réunion de plusieurs femmes, aux parcours et aux âges différents, mues par la même vocation religieuse ; parmi ces femmes, les personnalités les plus fortes étaient sans conteste Chiara Gambacorta, Maria Mancini et Filippa di Albizo da Vico. Toutefois, ce qu'il y a de plus remarquable dans cet extrait, ce n'est pas l'absence de Chiara Gambacorta mais plutôt la présence d'un autre personnage, à savoir l'auteur du texte qui n'est autre, à notre avis, que le premier vicaire des moniales, Domenico da Peccioli. Or, ce frère du couvent de Santa Caterina de Pise n'est pas n'importe qui : lors de la fondation du monastère de San Domenico, à laquelle il participe activement, il a déjà accompli une brillante carrière dans l'Ordre des Prêcheurs. Maître en théologie, auteur de plusieurs ouvrages sur les auteurs classiques (Sénèque, en particulier) et sur Augustin (*Commentaire sur la Cité de Dieu*), il avait été, ainsi que le précise son biographe dans la notice qui lui est consacrée au sein du nécrologe du couvent de Santa Caterina⁹, deux fois prieur du couvent de Lucques, trois fois de celui de Pise, prédicateur général, mais aussi provincial de la province romaine. Proche de Raymond de Capoue, il devient, en décembre 1388, son vicaire en Lombardie supérieure¹⁰. A la mort du maître général en 1399, la carrière de frère Domenico semble se ralentir : il est sans doute resté à Pise jusqu'en 1407, date de sa mort. Domenico da Peccioli a aussi été, comme la plupart des réformateurs dominicains italiens, un *caterinato*¹¹. L'influence d'un tel directeur spirituel sur la première communauté des moniales de San Domenico a dû être très forte. Celui-ci ne cache pas, d'ailleurs, dans l'extrait de la notice sur Filippa da Vico que nous avons cité, l'importance de son propre rôle : d'après ses dires, le choix du saint patron du monastère (un choix important, puisqu'il marque le rattachement du monastère à l'Ordre de saint Dominique) a été en partie son œuvre ; bien plus, il semble qu'il ait présidé lui-même à

⁹ Cette notice a été rédigée par Simone da Cascina in DOMENICO DA PECCIOLI, SIMONE DA CASCINA, *Chronica antiqua conventus Sanctae Catharinae de Pisis*, p. 588-589.

¹⁰ Cf. RAYMOND DE CAPOUE, *Registrum litterarum Fr. Raymundi de Vineis Capuani, magistri ordinis 1380-1399*, éd. Th. Kaeppli, Rome, Institutum Historicum Ordinis Fratrum Praedicatorum, (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica XIX), 1937.

¹¹ C'est en tout cas ce qui transparaît du témoignage de l'un de ses fils spirituels, le frère Baronte Dati de Pise, cité par THOMAS DE SIENNE dans le *Processo Castellano*, p. 451.

l'élaboration des nouvelles règles de la communauté et donc des *Statuta*. En outre, c'est à lui que revenait le choix de la première supérieure, qui devait ensuite être confirmé par voie d'élection par le chapitre des moniales et par l'approbation du maître général : Domenico a choisi Filippa Albizi da Vico sans doute parce que Chiara Gambacorta, qui pouvait faire valoir son rôle dans la fondation du monastère, était alors trop jeune. D'après la *Vita* de Chiara Gambacorta, c'est aussi frère Domenico da Peccioli qui a organisé le transfert des sœurs réformatrices depuis leur monastère originel de Santa Croce in Fossabanda jusqu'à leur nouvelle résidence de San Domenico. C'est aussi lui qui, probablement, s'est chargé d'aller demander au pape à Livourne les bulles nécessaires à la fondation officielle du monastère¹². Etant donné sa carrière passée dans l'Ordre des Prêcheurs, il avait sans doute conservé un certain nombre de relations à la curie de Rome. Jusqu'à quel point a-t-il influé sur la mise en forme de ces bulles et donc sur les *Statuta* ? Il est bien sûr impossible de le déterminer et le texte cité ne clarifie pas les choses (si ce n'est sur le choix du saint patron du monastère, très significatif). Il est certain, en tout cas, que Domenico da Peccioli doit être inclus dans le groupe de personnes ayant donné naissance à cette réforme, et que son rôle y a été au moins aussi grand que celui de la petite communauté de femmes dont il a pris la direction spirituelle.

Un dernier point de vue sur ces années d'élaboration des statuts de la stricte clôture observante peut être examiné. Il s'agit d'un point de vue d'importance, celui de Jean Dominici, le vicaire de l'Observance en Italie nommé par Raymond de Capoue, par ailleurs fondateur du monastère du Corpus Christi de Venise. Selon la *Vita* de Chiara Gambacorta, Jean Dominici a organisé le monastère du Corpus Christi de Venise à partir de l'exemple de la réforme de Chiara Gambacorta au monastère San Domenico de Pise¹³. L'auteur insiste même sur la « sainte envie¹⁴ » qui aurait mené Jean Dominici et les autres frères observants à commencer la réforme après avoir pris connaissance de la sainte vie que menaient les Dominicaines réformées à Pise. S'agit-il d'une inversion des rôles destinée à mettre en valeur la figure de Chiara Gambacorta, ou d'un rare témoignage de la fonction essentielle que les moniales auraient eue dans les débuts de l'Observance ? Jean Dominici, dans ses lettres à ses « chères filles » du Corpus Christi, mentionne à plusieurs reprises les sœurs du monastère San Domenico de Pise, qu'il connaît et qu'il admire. Après son exil de Venise à l'été 1399, il se

¹² Comme le fera en 1393 Jean Dominici pour le Corpus Christi de Venise, ainsi qu'il le raconte lui-même dans une longue lettre intitulée *Iter Perusinum* (le pape se trouve alors à Pérouse). JEAN DOMINICI, *Lettere spirituali*, p. 186-193.

¹³ *Vita* p. 25

¹⁴ « santa invidia », *ibidem*.

rend fréquemment auprès des moniales pisanes¹⁵. Il n'avoue cependant jamais avoir commencé son œuvre de réforme grâce à l'influence de Chiara Gambacorta et de ses compagnes. Au contraire, il affirme aux sœurs vénitiennes qu'il a lui-même contribué à réformer le mode de vie des sœurs pisanes :

Solo le donne da Pisa, le quali reputo miglior di voi, nelle quali ho trovato vera obediencia e umilità e mai non contradissono a niuno mio volere, e si ho fatto loro ristignere di molta larghezza usavano prima, e ora mi priegano facci loro avere la vostra bolla vi dà tanto travaglio¹⁶.

Il est tentant d'attribuer plus de crédit à Jean Dominici qu'à l'hagiographe anonyme de Chiara Gambacorta. Il faut toutefois, de même que nous l'avons fait pour l'examen de la *Vita*, recourir aux bulles, et donc aux *Statuta* eux-mêmes, pour interpréter ce passage. La bulle à laquelle Jean Dominici fait ici directement allusion et qui donne apparemment aux moniales vénitiennes beaucoup de souci n'est pas la bulle de 1387, mais une autre bulle, datée de 1398, par laquelle Boniface IX a accordé au Corpus Christi de Venise, sur requête de Raymond de Capoue (et de Jean Dominici lui-même), les *Ordinationes* sur la stricte clôture que ce dernier a composées l'année précédente pour les monastères allemands¹⁷. Or ces *Ordinationes*, comme nous l'avons vu¹⁸, sont dans l'ensemble moins sévères en ce qui concerne la stricte clôture que les *Statuta* (en l'occurrence la bulle de 1387) du monastère de San Domenico. Par ailleurs, le monastère du Corpus Christi avait reçu le privilège de suivre la même clôture que le monastère de Pise dès sa fondation en 1393. On sait aussi que, par la suite, la deuxième bulle des *Statuta*, celle de 1426, lui sera elle aussi concédée. L'examen des bulles confirme donc en grande partie les dires de l'hagiographe de Chiara Gambacorta : le Corpus Christi a été explicitement¹⁹ fondé sur le modèle du monastère San Domenico de Pise. En quoi la bulle de 1398, somme toute moins contraignante, a-t-elle modifié le mode de vie des moniales vénitiennes et, selon les dires de Jean Dominici, celui des moniales pisanes ? La réponse (ou plus exactement, ce que nous pouvons déduire des documents que nous possédons) est complexe. Il nous faut examiner dans le détail le vocabulaire de ces deux séries de statuts sur la clôture. On peut ainsi constater que la bulle pisane de 1387 (de même, d'ailleurs, que celle

¹⁵ Cf. Chapitre 1, p. 98 n. 211. Chiara Gambacorta, à partir de 1400, cite à plusieurs reprises Jean Dominici dans ses lettres aux époux Datini. Cf. Annexes, p. 63.

¹⁶ JEAN DOMINICI, *Lettere spirituali*, p. 167.

¹⁷ Cf. Chapitre 1, p. 80 n. 143.

¹⁸ Cf. Chapitre 1, p. 79 *et sq.*

¹⁹ *Nobis fuit humiliter supplicatum, ut ipsis, & Virginibus, necnon Viduis huiusmodi praefatum Ordinis S. Augustini prositendi, ac sub huiusmodi cura, & secundum dicti Ordinis Fratrum Praedicatorum instituta praefata, eo modo, quo dilectae in Christo filiae Moniales Monasterii S. Dominici Pisan., dicti Ordinis S. Augustini, sub cura, & secundum instituta huiusmodi, ex indulto Sedis praefatae viventes, vivere tenentur, vivendi, ac in dicto Monasterio Corporis Christi perpetuo remanendi, & inibi necessaria, aedificia construendi, licentiam concedere [...] dignaremur.* BOP, vol. 2, p. 335.

de 1426) insiste uniquement sur l'interdiction d'entrer dans le monastère faite à toute personne extérieure, clercs ou laïcs. Toute personne qui entrerait au monastère ou même relèverait le drap du parloir est, selon ces statuts, excommuniée *ipso facto*. Il s'agit d'un ajout aux Constitutions de 1259 – qui restent naturellement en vigueur – où « l'anathème » n'est prévu que pour les sœurs qui sortiraient du cloître²⁰. Or, les *Ordinationes* que Raymond de Capoue a rédigées en 1397 insistent, tout comme les constitutions d'Humbert de Romans, surtout sur la clôture interne : les moniales doivent être empêchées de sortir du cloître. Raymond de Capoue n'ajoute presque rien aux Constitutions de 1259 et reste totalement fidèle à l'esprit dans lequel Humbert de Romans les a rédigées : le danger principal ne réside pas, pour lui, tant dans le monde extérieur que dans les moniales elles-mêmes.

Cum de expressa intentione supra allegati iuris et de principali intento dictarum constitutionum existat, ut sorores nostri ordinis in suis monasteriis perpetuo clause permaneant, volo, ordino et decerno quod nulla soror nostri ordinis quacunq[ue] occasione pretensa preterquam in mortis periculo extra clausuram conventus egredi in posterum presumat²¹.

Cette différence de ton entre les nouveaux statuts de clôture rédigés par Raymond de Capoue et ceux qui ont été accordés par le pape à San Domenico de Pise (et qui auront une postérité bien plus grande) est très intéressante : en effet, si les *statuta* de Pise ont bien été inspirés par les moniales elles-mêmes, il paraît évident qu'elles ont avant tout souhaité être protégées, retirées du monde ; alors que les frères (Raymond de Capoue et Jean Dominici à la suite d'Humbert de Romans), peut-être parce qu'ils voyaient les choses de l'extérieur, se sont avant tout préoccupés de limiter les mouvements des moniales elles-mêmes.

On peut donc imaginer que Jean Dominici fait allusion, dans la lettre que nous avons citée, au respect de cette forme de clôture : il faudrait alors supposer que jusque là, les moniales pisanes et vénitiennes sortaient peut-être de temps à autres pour régler leurs affaires. Jean Dominici aurait mis bon ordre à cela à Pise (*ho fatto loro ristignere di molta larghezza usavano prima*) et voudrait qu'il en soit de même à Venise²². Notons toutefois qu'aucune bulle similaire à celle que Boniface IX accorde en 1398 aux moniales vénitiennes n'a été conservée pour le monastère San Domenico de Pise. Jean Dominici aurait donc bien eu un rôle actif à Pise, mais rien ne prouve qu'il ait influencé la réforme originelle du monastère. Il n'est d'ailleurs mentionné dans aucun des documents contemporains de la fondation du monastère, ni même dans le nécrologe, même si Domenico de Peccioli, le vicaire du

²⁰ Cf. Annexes, p. 5-6.

²¹ Cf. Annexes, p. 10.

²² Toutefois, le terme de « larghezza » est trop vague pour qu'on puisse en déduire quoi que ce soit de précis.

monastère et auteur probable du nécrologe, le connaissait probablement. Le rôle de Jean Dominici fut donc sans doute mineur à Pise. Il faut d'ailleurs replacer cette citation dans le ton général de ses lettres aux moniales vénitiennes, dans lesquelles il recourt souvent au même artifice rhétorique simple : il s'agit de mettre en avant l'estime qu'il porte aux moniales de Pise dont il souligne la « perfection » pour aiguillonner l'amour propre des religieuses vénitiennes, auxquelles il est attaché par un lien d'affection bien plus profond, dans le seul but de faire accepter à celles-ci des normes plus sévères et une obéissance plus totale. Notons que, dans ses propres lettres, Chiara Gambacorta parle elle aussi de Jean Dominici ; elle y manifeste une grande admiration pour lui²³. Il a donc sans doute existé entre eux un rapport de mutuelle admiration, car les autres passages des lettres de Jean Dominici où il parle de « sœur Chiara » sont toujours très respectueux²⁴.

L'examen des diverses sources que nous avons à notre disposition nous conduit donc à un bilan mitigé : les sœurs pisanes ont probablement impulsé elles-mêmes leur propre réforme, mais l'influence des frères a été forte, à différents niveaux : Domenico da Peccioli leur vicaire était auprès d'elles, il les a aidées à fonder le monastère, à intégrer la communauté à l'Ordre des Prêcheurs, à demander les bulles au pape et peut-être même à les formuler. Jean Dominici, dont l'existence est alors tout entière tournée vers la réforme de l'Ordre, a sans doute fait des visites à Pise, surtout après son exil de Venise ; il est fort probable qu'il ait, au cours de ses séjours, tenu aux sœurs pisanes des discours (et des prêches) voisins de ceux qu'il composait pour les moniales du Corpus Christi de Venise, sur l'obéissance et la perfection que les moniales se devaient d'avoir dans leur mode de vie. Il reste néanmoins très difficile d'évaluer l'influence que ces frères ont pu avoir sur les moniales, et ce d'autant plus que l'on sait que, si influence il y eut, elle était réciproque. Chiara Gambacorta était en effet une femme très écoutée ; nous avons eu l'occasion de voir qu'elle avait à Pise des « fils spirituels » qui ont pris part à la réforme observante de Jean Dominici à Venise²⁵. Il serait très exagéré de considérer que la réforme observante initiée à San Domenico de Pise a été une réforme entièrement décidée par les sœurs ; mais il est tout aussi impossible de considérer que celles-ci n'ont fait qu'appliquer des règlements décidés par les frères et voulus par l'Ordre. Il nous faut donc admettre que les règles de stricte clôture caractéristiques du courant de l'observance dominicaine n'ont pas été, en Italie au moins, « imposées » aux religieuses de façon autoritaire, mais bien élaborées avec le concours de certaines d'entre elles, voire sur

²³ Cf. LAPO MAZZEI: *Lettere di un notaro a un mercante*, vol. 2, p. 326.

²⁴ JEAN DOMINICI : *Lettere spirituali*, p. 170: « la santa priora di San Domenico di Pisa ».

²⁵ Cf. Chapitre 1, p. 97.

leur impulsion. N'oublions pas en effet que les sœurs qui ont quitté le monastère non observant de Santa Croce in Fossabanda, à la suite de Chiara Gambacorta et sous la houlette de Domenico da Peccioli, étaient absolument volontaires pour le faire. L'une d'entre elles, d'ailleurs, Giovannina del Ferro, n'ayant pu supporter la nouvelle réglementation, fut autorisée par Raymond de Capoue à retourner dans son monastère d'origine²⁶.

A vrai dire, il n'y a jamais eu, comme ce fut le cas pour les couvents de frères dès 1390²⁷, de politique d'ensemble élaborée par l'Ordre à propos de la réforme des monastères de moniales. Comme toujours, les moniales sont restées en marge. La réforme des monastères de sœurs dans l'ordre dominicain (comme ce fut d'ailleurs le cas pour d'autres ordres) a donc suivi une ligne tout à fait pragmatique : les monastères fondés par les vicaires (le Corpus Christi de Venise et Sainte-Brigitte de Schönensteinbach en Alsace) ont pu fournir des « viviers » de moniales réformées pouvant être envoyées dans les monastères dont la réforme était réclamée par les autorités laïques²⁸ ; le monastère San Domenico de Pise ayant déjà été réformé avant le début « officiel » de la diffusion de l'Observance et avant la fondation des « monastères-modèles » de Venise et Colmar, l'Ordre en a fait un modèle, et a veillé à la diffusion de ses statuts, au gré, là encore, des demandes²⁹. Dans l'esprit des Observants, la réforme des monastères constituait sans doute un complément à celle des couvents de frères, et ce d'autant plus que leur optique de réforme était plus large que celui de leur Ordre, et qu'il fallait proposer aux femmes des modèles de piété. Le lien entre les monastères et l'Ordre était cependant encore trop lâche pour qu'une politique efficace fût lancée.

Il paraît donc sage, à ce stade de notre étude, de conclure que la réforme observante des moniales dominicaines, et la (re)mise en place de la stricte clôture en particulier, a bien été le résultat d'une « collaboration » entre certains frères et certaines moniales engagés dans la réforme ; elle n'a en tout cas pas été l'effet d'une politique générale de l'Ordre qui aurait voulu rétablir la discipline chez les sœurs et les enfermer dans leurs monastères, ce au moins jusqu'aux années 1450³⁰. Le « choix » de la stricte clôture par les observantes dominicaines répond en fait à des motivations plus profondes et sans doute beaucoup moins évidentes.

²⁶ La décision date du 20 juillet 1388. Cf. RAYMOND DE CAPOUE, *Registrum litterarum Fr. Raymundi de Vineis Capuani*.

²⁷ Cf. Chapitre 1 p. 78.

²⁸ Cf. Chapitre 3, p. 207 *et sq.*

²⁹ Cf. Chapitre 3, p. 192 *et sq.*

³⁰ Les Congrégations d'Observance, institutionalisées à partir des années 1450, semblent avoir été plus « sévères » avec les monastères. Toutefois, la plus grande efficacité des congrégations dans la réforme des monastères n'est peut-être due qu'à leur plus grande visibilité en tant qu'« instances de la réforme » et donc à la plus grande facilité avec laquelle les pouvoirs publics pouvaient faire appel à elles, et non pas à un véritable projet général qu'elles auraient appliqué méthodiquement dans ce domaine.

2- La stricte clôture : exigence religieuse ou norme sociale ?

La stricte clôture n'a donc pas été imposée, ou du moins pas directement, aux premières moniales réformatrices. Celles-ci devaient par conséquent avoir quelques bonnes raisons de s'y soumettre volontairement. Considérons en premier lieu les informations dont nous disposons sur les premières moniales de San Domenico de Pise, c'est-à-dire celles à qui a été accordée la bulle de 1387 condamnant à l'excommunication les personnes qui franchiraient la clôture du monastère ou soulèveraient le voile du parloir. D'après une liste de 1385³¹, les premières moniales professes de San Domenico n'étaient que cinq. Ces cinq fondatrices nous sont relativement bien connues. On compte parmi elles Chiara Gambacorta et Maria Mancini, pour lesquelles nous possédons, entre autres documents, deux *Vitae*. Les trois autres sœurs, plus âgées, ont toutes bénéficié d'une notice dans le nécrologe de Domenico de Peccioli : il s'agit de la première prieure Filippa di Albizo da Vico, dont il a déjà été question, de la maîtresse des novices, Andrea de'Porcellini et de Francesca/Cola da Lavaiano. Il faut ajouter à cette liste Agnese de'Bonconti, mentionnée dans la *Vita* de Chiara comme ayant elle aussi été transférée depuis le monastère de Santa Croce en 1385³². Même si nous n'allons pas ici entrer dans les détails de l'analyse sociologique qui nous occupera dans la deuxième partie de cette recherche, il nous faut dès maintenant remarquer que quelques points communs relient entre elles ces religieuses, outre leur volonté commune de vivre dans un monastère plus austère que celui de Santa Croce in Fossabanda, dont elles proviennent toutes³³. Tout d'abord, on peut remarquer que parmi ces six femmes, quatre au moins étaient des veuves (Chiara Gambacorta, Maria Mancini, Filippa da Vico, Andrea Porcellini³⁴) et il est fort probable que les deux autres (Agnese Bonconti et Francesca da Lavaiano), étant donné leur âge avancé lors de leur entrée au monastère, l'aient été aussi³⁵. Ensuite, nous savons que trois de ces six moniales ont connu personnellement Catherine de Sienne en 1375³⁶. En outre, plusieurs

³¹ Pour les listes capitulaires prises en compte, cf. Annexes p. 95. La petite chronique du monastère donne elle aussi une liste des moniales « fondatrices » qui diffère légèrement (on trouve Cola de Lavaiano, n°34P, dans la liste capitulaire, mais non dans la chronique ; inversement, on trouve dans la liste de la chronique Agnese Bonconti, n°2P, mais non dans la liste capitulaire), cf. Annexes p. 45.

³² Agnese Bonconti apparaît toutefois dans la liste capitulaire de 1392. Cf. note précédente.

³³ A l'exception de Francesca/Cola de Lavaiano, qui, d'après le nécrologe, est entrée au monastère de San Domenico en compagnie de sa tante Raniera (elle-même très âgée, et qui était probablement à la charge de sa nièce). Cf. Annexes p. 45.

³⁴ Cf. informations données par les fiches prosopographiques: Chiara Gambacorta n°30P ; Maria Mancini n°64P ; Filippa da Vico n°43P ; Andrea Porcellini n°5P.

³⁵ Cf. note 31 ci-dessus.

³⁶ Cf. lettres de Catherine de Sienne à Chiara Gambacorta, Annexes, p. 55-58 ; cf. « Vita » de Maria Mancini, Annexes p. 37 ; quant à Agnese Bonconti, elle a très probablement rencontré Catherine de Sienne, qui a

d'entre elles ont fréquenté le milieu de *mulieres religiosae* avant d'entrer au monastère : Maria Mancini a longtemps été pénitente dominicaine ; Chiara Gambacorta a fréquenté depuis son jeune âge les milieux des groupes de femmes pieuses que sa tante connaissait³⁷. Le premier groupe des religieuses réformatrices est donc composé de femmes qui ont connu le monde (elles sont toutes veuves ou âgées) et qui aspirent à s'en retirer. Ces femmes ressemblent bien peu aux petites Florentines que l'on envoie alors au monastère dès leur plus jeune âge pour les y laisser toute leur vie ou simplement pour les éduquer³⁸ ; plus largement, elles ne semblent rien avoir de commun avec les jeunes *monache forzate*, que l'on enfermera plus tard contre leur volonté en très grand nombre, de la fin du XV^e siècle jusqu'au début du XVIII^e siècle en Italie et ailleurs en Europe, dans les monastères de stricte clôture pour les écarter du marché matrimonial. Elles ne sont pas non plus des « débutantes » au moment de leur entrée à San Domenico : chacune d'entre elles a vécu des expériences de vie religieuse avant la fondation du monastère d'observance, sous l'habit monastique et/ou le *mantello* des pénitentes. Le fait que la moitié d'entre elles au moins aient connu personnellement Catherine de Sienne montre non seulement qu'elles étaient en quête de conseils pour mieux vivre leur vocation, mais aussi qu'elles s'étaient insérées très tôt dans les réseaux religieux réformateurs. La fondation d'un monastère de stricte clôture s'est très probablement inscrite, pour ces Pisanes, dans la continuité de leur démarche religieuse. C'est cette continuité qui est ici intéressante : on peut supposer que la stricte clôture est apparue à ces femmes comme le moyen le plus sûr (une sécurité aussi bien matérielle que spirituelle) de poursuivre, ou simplement d'accomplir, leur vocation. Ces religieuses, après leur entrée dans le cloître de San Domenico, n'ont sans doute pas changé radicalement leurs pratiques religieuses ; elles ont plutôt cherché un cadre qui soit adapté à ces pratiques.

Quelles pouvaient être, justement, les caractéristiques de leur piété ? Leur familiarité avec Catherine de Sienne, mais aussi, sans doute, avec les écrits de (ou sur) Brigitte de Suède, nous met sur la voie d'une piété qui met en valeur l'ascèse physique et le rapport personnel et direct à Dieu, c'est-à-dire la mystique. Les *Vitae* de Maria Mancini et Chiara Gambacorta

séjourné, en 1375, dans le palais Bonconti ; Catherine de Sienne correspondait en outre avec Nella, veuve de Niccolò Bonconti (CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia, Testi e concordanze*, éd. A. Volpato (*Lettere*) et G. Cavallini (*Dialogo, Orazioni*), Pistoia, Provincia romana dei frati predicatori, centro riviste, 2002: lettres n°151, 161, 319).

³⁷ L'épouse de Gherardo Gambacorta, Niera, était elle aussi une correspondante de Catherine de Sienne (*Opera omnia*, lettres n°155 et 224).

³⁸ Cf. KLAPISCH-ZUBER, Ch., « L'entrée au couvent à Florence au XV^e siècle », in Henriot, P. et Legras, A. M. (dir.) : *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés, IX^e-XV^e siècles. Mélanges en l'honneur de P. L'Hermite-Leclercq*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2000, p. 165-178 et MOLHO, A.: « *Tamquam vere mortua*. Le professioni religiose femminili nella Firenze del tardo medioevo ». In *Società e Storia*, anno XII, n°43 (1989) p. 1-44.

confirment cette idée : les deux religieuses, avant leur entrée à San Domenico, ont intensément pratiqué le jeûne et d'autres exercices physiques d'ascèse, d'abord chez elles, puis au monastère de Santa Croce, séparément des autres sœurs³⁹. Maria Mancini, en particulier, a bénéficié de très nombreuses visions mystiques⁴⁰. La stricte clôture a-t-elle pu être envisagée par ces religieuses comme une ascèse, une privation de liberté (qui devient, étant donné les normes sévères appliquées, presque une ascèse physique) contribuant à leur cheminement vers Dieu au même titre que le jeûne ou la veille ? L'idée peut sembler étrange, et elle n'explique probablement pas à elle seule ce « choix » de la stricte clôture par la petite communauté réunie autour de Chiara Gambacorta. Il ne faut cependant pas oublier que l'enfermement était bien considéré par certaines des *mulieres religiosae* comme une ascèse, comme un don total fait à Dieu : les recluses étaient alors, en Italie, encore très nombreuses. Chiara Gambacorta (comme Catherine de Sienne) a, selon son hagiographe, vécu une réclusion totale dans sa propre chambre pendant cinq mois, période d'intense prière durant laquelle sa vocation se serait affirmée⁴¹. La coïncidence entre le grand recul de la présence des recluses dans les villes et l'essor des monastères de stricte clôture ne doit d'ailleurs sans doute pas être considérée comme un hasard⁴². L'enfermement apporte aussi aux religieuses des bénéfices plus concrets : la séparation stricte du monde est, pour les femmes en particulier, un moyen de s'isoler de leur famille. La « négation » de la famille peut appartenir à un cheminement spirituel⁴³, mais l'isolement est aussi, pour ces femmes, un affranchissement⁴⁴. Celles qui ne souhaitent plus être soumises aux hommes de leur famille (qu'il s'agisse pour elles de refuser un nouveau remariage ou, plus simplement, de pratiquer

³⁹ Cf. *Vita* p. 22.

⁴⁰ Cf. « *Vita* » de Maria Mancini, Annexes, p. 34 *et sq.*

⁴¹ Sur l'idéal de réclusion, qui concerne tout autant, à la fin du Moyen Age, les recluses que les moniales et même les femmes mariées, en particulier en Italie, cf. HASENOHR, G. : « La vie quotidienne de la femme vue par l'Eglise. L'enseignement des "journées chrétiennes" à la fin du Moyen Age » in *Frau und Spätmittelalterlicher Alltag. Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 2. bis 5 oktober 1984*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986, p. 19-102 (p. 70-71). Cet idéal de réclusion féminine a à sa source aussi bien des considérations religieuses (se retirer du « monde ») que des considérations sociales (préserver « l'honneur »). Les auteurs religieux sont plus ou moins conscients de cette imbrication, qu'ils ne considèrent pas comme contradictoire, et dont G. Hasenhor démontre bien qu'elle est plus forte dans les pays méditerranéens (Italie, Espagne) qu'en France. Il y a pourtant, dans une certaine mesure, contradiction : ainsi, les Italiennes, pour que leur honneur soit préservé, se voient fréquemment interdire, par leur mari comme par leur confesseur, de sortir pour se rendre à l'église (cf. *Vita* p. 21).

⁴² L'exemple du processus de fondation du monastère des Murate à Florence est typique de ce processus : des femmes s'étaient murées sur le pont Rubaconte, à Florence ; elles furent cependant contraintes d'adopter une règle religieuse (en l'occurrence, la règle bénédictine) et le monastère de Santa Maria Annunziata dit des « Murate », promis à un brillant avenir, fut fondé en 1424. Cf. la chronique de sœur Giustina Nicolini (1597) conservée à la Bibliothèque Nationale Centrale de Florence (BNCF II II 509).

⁴³ Cf. BENVENUTI PAPI, A. : *In castro poenitentiae*. « La famiglia, territorio negato », p. 171-294.

⁴⁴ Cf. Chapitre 7, p. 523 *et sq.*

en toute indépendance la vocation religieuse à laquelle elles aspiraient depuis longtemps) trouvent au monastère la paix et une paradoxale liberté⁴⁵. Il semble de fait que les *statuta monasterii sancti dominici* aient été composés en grande partie à l'intention des familles des sœurs. La *Vita* de Chiara Gambacorta mentionne d'ailleurs un élément qui n'apparaît pas dans le texte des bulles, à savoir que ces familles, ne pouvant plus voir même le visage de leurs filles, ont demandé à la prieure que deux apparitions à travers la grille leur soit concédées, avant et après la profession. L'hagiographe mentionne cet usage juste après avoir résumé les bulles des *statuta* : « [Les moniales] ordinorno etiam per soddisfare a parenti, che due volte le suore, si mostrassino, etc... ». Les premières religieuses pisanes se sont donc vraisemblablement séparées volontairement du monde, autant dans un esprit de pénitence que pour pouvoir sans doute plus librement accomplir leur vocation.

Il reste toutefois indéniable que, au-delà des motifs « personnels » qu'a pu comporter leur démarche réformatrice, les premières observantes ont voulu avant tout se conformer aux prescriptions de l'Eglise ainsi qu'à certaines normes sociales. La stricte clôture en effet, lorsqu'elle est « matérialisée » par un drap posé sur le parloir, est une norme visible, elle est donc presque un manifeste à l'égard de la société dont on veut se séparer. Les moniales ont donc, en s'enfermant dans une stricte clôture, obéi à des logiques sociales tout autant que religieuses : manifester sa pleine adhésion à des normes très strictes de vie religieuse, c'est aussi indéniablement rechercher une reconnaissance sociale. Le monastère de San Domenico, après quelques années difficiles, a d'ailleurs vu sa réputation se répandre très rapidement⁴⁶. Il existait probablement, à la fin du XIV^e siècle, outre la pression de l'Eglise, une pression sociale pour l'enfermement, la disciplinisation des religieuses⁴⁷. En cette période de crises politiques, religieuses et surtout démographiques, les transformations sociales, en particulier dans les villes, sont très importantes et vont se poursuivre durant tout le XV^e siècle. Le désir d'une Eglise réformée et plus proche des vertus évangéliques, qui se fait jour aussi bien chez les clercs que chez les laïcs, entraîne, ou plutôt va de pair, avec la vision d'une société laïque elle aussi réformée, plus en « ordre », où chacun respecte son rôle. Des prédicateurs observants tels que Bernardin de Sienne vantent auprès des foules le rôle de la bonne épouse,

⁴⁵ Ann Winston-Allen constate: « At the same time that the Observance imposed a stricter rule, it placed some women in positions of authority and created conditions that encouraged literacy production, new networks of exchange between women's cloisters, and a more active role in the late medieval discourse on religious piety and practice ». WINSTON-ALLEN, A.: *Convent Chronicles. Women Writing about Women and Reform in the Middle Ages*. University Park (PA), The Pennsylvania State University Press, 2004, p. 5.

⁴⁶ Cf. Chapitre 4, p. 266 *et sq.*

⁴⁷ Sur le concept historiographique de « discipline », cf Introduction générale, note 3 et ZARRI, G. : « Un percorso di ricerca » in *eadem* (dir.) : *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studia a stampa*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, p. 5-19.

de la bonne mère et de la bonne religieuse⁴⁸. Chiara Gambacorta et ses compagnes vivent à une période où les modèles de sainteté féminine vantant le renoncement des liens terrestres perdurent, mais où déjà l'idée de rôles féminins bien définis se fait jour. Cette morale correspond d'ailleurs aux évolutions économiques qui vont peu à peu bouleverser le marché matrimonial, en particulier pour les riches familles toscanes: on marie de moins en moins ses filles, afin de leur assurer une plus grosse dot et d'éviter un partage du patrimoine. Le remplacement progressif de la majorité de veuves par des « vierges » dans les monastères observants est la conséquence directe de ces transformations sociales. La signification sociale de la stricte clôture finit alors par dépasser la signification religieuse: les monastères strictement clos deviennent des « conservatoires » des filles non mariées dans les villes italiennes. L'honneur des familles repose plus que jamais, au XV^e siècle, dans le comportement des femmes; par conséquent, la stricte clôture peut apparaître comme une assurance de la préservation de cet honneur⁴⁹.

Il est bien difficile de séparer la volonté d'ascèse et de réforme qui a dû présider au premier « choix » des moniales observantes pisanes des implications sociales de leur réforme. La stricte clôture monastique a toujours eu pour but de séparer les femmes célibataires du reste de la société; Chiara Gambacorta et ses compagnes se sont ainsi pliées, consciemment ou non, aux normes sociales qui, en un temps de grand trouble, étaient remises à l'honneur. A la charnière entre deux époques, elles ont choisi de vivre la piété typique des *mulieres religiosae* qu'elles admiraient à l'intérieur du cloître. Anna Benvenuti Papi dit à propos de la réforme de San Domenico de Pise: « Chiara Gambacorti, nuova Caterina, proporrà una rinnovata versione della penitenza femminile ormai decisamente articolata sotto la specie del monastero »⁵⁰.

⁴⁸ Cf. BERNARDIN DE SIENNE: *Opera omnia, Sermones*, Florence, Quaracchi, 1950, 2 vol. (vol. 2).

⁴⁹ « The *casa* was a woman and the woman a *casa*, both receptacles of male honor », KIRSHNER, J.: *Pursuing honor while avoiding sin: the Monte delle Doti of Florence*, Milan, Giuffrè (Quaderni di Studi senesi, 41), 1978, p. 6-7. Cf. Chapitre 4, p. 307 et sq.

⁵⁰ BENVENUTI PAPI, A.: *In castro poenitentiae*, p. 256.

B- Des pénitentes aux tertiaires : la dynamique de la régularisation

L'apparition des monastères dominicains de stricte clôture, et plus particulièrement celui de San Domenico de Pise, serait donc liée à la « reconversion » d'une partie du « mouvement féminin » à la vie monastique. On trouve d'ailleurs, parmi les moniales pisanes, mais aussi les moniales du Corpus Christi de Venise, plusieurs anciennes pénitentes. Ces femmes ont recherché dans la vie monastique une plus grande « perfection⁵¹ » (c'est du moins ce que disent des sources portant probablement la marque des discours prononcés par les réformateurs tels que Jean Dominici ou Thomas de Sienne). Or, la « régularisation » ne touche pas que les moniales, mais aussi les pénitentes, que l'on va progressivement nommer « tertiaires ». Parler des pénitentes/tertiaires dominicaines ne constitue pas à proprement parler un excursus : comme nous l'avons déjà dit, il faut, pour mieux comprendre la dynamique et la signification de l'Observance, considérer le mouvement dans son ensemble. Le rapprochement que nous effectuons entre moniales et pénitentes découle de cette idée : les réformes qui sont appliquées au même moment aux différentes branches de l'ordre dominicain (comme cela se passe d'ailleurs aussi dans les autres ordres religieux) relèvent des mêmes dynamiques qu'il nous faut tenter de mettre en évidence.

Il faut tout d'abord remarquer que le terme de « tertiaire », souvent employé par commodité, ne se retrouve dans les sources, en ce qui concerne les dominicaines, qu'à partir de la deuxième moitié du XV^e siècle. Ce terme fait en effet référence à l'organisation interne de l'Ordre franciscain, divisé en Premier ordre (les frères), Second ordre (les moniales clarisses) et Tiers Ordre (les laïcs). Comme nous l'avons vu, cette organisation n'est pas celle de l'Ordre des Prêcheurs ; les moniales ne sont en effet rattachées que « *in spiritualibus* » aux frères prêcheurs et ne constituent pas par conséquent un véritable « second ordre » ; quant aux pénitentes, elles ne sont elles aussi rattachées à l'Ordre des Prêcheurs que pour la *cura* spirituelle mais, contrairement aux moniales qui bénéficient du compromis de 1267, leur rattachement n'a jamais été confirmé officiellement par le pape avant le XV^e siècle. Le pape Nicolas IV, en 1289, rattache d'ailleurs formellement tous les pénitents à l'Ordre de saint François, dont il avait été lui-même ministre général. Cette décision est avant tout politique⁵² ; elle ne change rien au mode de vie des pénitent(e)s d'obédience dominicaine qui bénéficient

⁵¹ Cf. *infra* p. 126.

⁵² Il s'agissait avant tout de renforcer l'influence des Franciscains face aux Dominicains. Cf. MEERSSEMAN, G. G. : *Ordo fraternitatis*, 2^e partie, Chapitre 5.

alors *de facto* de la *cura* spirituelle des frères prêcheurs. Ces pénitentes (majoritairement des femmes, mais le statut peut tout aussi bien être adopté par des hommes) n'appartiennent donc à aucun ordre, ni officiellement à aucun tiers-ordre. La « régularisation » des pénitentes commence véritablement avec l'approbation en 1405 de la règle de vie de Munio de Zamora révisée par le frère Thomas de Sienne dit « Caffarini », un disciple de Catherine de Sienne⁵³. Thomas Caffarini, dans sa règle, ne parle que de « Pénitents de l'Ordre de saint Dominique », conformément à l'appellation qui était la leur jusqu'alors; il ne lui est peut-être d'ailleurs jamais venu à l'esprit de parler de « tertiaires ». Ce n'est qu'à partir des années 1430/40, alors que les « obédiences » des pénitents aux différents ordres religieux sont désormais plus claires pour tous⁵⁴, que les documents commencent à parler de « tertiaires » dominicaines. On trouve alors cette appellation dans les documents notariés, preuve que l'appellation s'est alors popularisée⁵⁵.

La dynamique de la régularisation est complexe ; nous n'allons en signaler ici que les traits principaux et les enjeux essentiels, dans la mesure où, rappelons-le, l'observance des moniales et la « régularisation » des tertiaires s'inscrivent très largement dans un même mouvement. La genèse de l'*Ordo poenitentiae sancti Dominici* a été magistralement étudiée par Gilles-Gérard Meersseman dans son *Dossier de l'Ordre de la pénitence*⁵⁶. Plus récemment, Martina Wehrli-Johns et Maiju Lehmijoki-Gardner, notamment, ont poursuivi les recherches de l'historien dominicain, qui s'était pour sa part limité au XIII^e siècle⁵⁷. Pour mieux comprendre l'histoire des pénitents dominicains, ces chercheurs ont dû avant tout démonter l'histoire « officielle » de l'Ordre, telle qu'elle avait été diffusée depuis la rédaction par Thomas de Sienne du *Tractatus de Ordine fratrum et sororum de poenitentia*⁵⁸. La première étape de ce travail, accomplie par G. G. Meersseman, a été de démontrer que, contrairement aux affirmations de Thomas de Sienne, il n'y avait aucune filiation entre les

⁵³ Catherine de Sienne était une simple « mantellata », portant la cape noire des Dominicains ; il est donc quelque peu abusif de parler dans son cas de « tertiaire dominicaine ». Son rattachement spirituel à l'Ordre des Prêcheurs ne fait toutefois pas de doute.

⁵⁴ De nombreux autres ordres religieux régularisent leurs tiers ordres au XV^e siècle : les tertiaires de l'Ordre des Ermites de saint Augustin reçoivent l'approbation pontificale de leur règle en 1399, ceux des Servites en 1424, ceux des Carmes en 1476. Cf. BOAGA, E. : « Tiers-Ordres séculiers », in DSAM, tome 15, col. 946-960.

⁵⁵ Cf. DUVAL, S. : « *Done de San Domenego* », p. 395.

⁵⁶ MEERSSEMAN, G. G. : *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIII^e siècle*. Fribourg, Presses universitaires, 1961

⁵⁷ WEHRLI-JOHNS, M. : « L'Osservanza dei domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla « regola di Munio » e sul Terz'Ordine domenicano in Italia e in Germania » in Chittolini G. et Elm K. (dir.), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Bologne, Il Mulino, 2001, p. 287-329; LEHMIJOKI-GARDNER, M.: « Writing Religious rules as an interactive process: Dominican Penitent women and the making of their *Regula* », in *Speculum*, 2004, n°79, p.660-687

⁵⁸ THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Tractatus de ordine fratrum et sororum de poenitentia*, éd. M. H. Laurent, Florence, 1938

pénitents et la « milice de Jésus-Christ » fondée en Italie du Nord par des laïcs proches de l'Ordre des Prêcheurs. En ne dépassant pas le XIII^e siècle, G. G. Meersseman a toutefois considéré un peu vite que la règle de vie composée par le maître général Munio de Zamora en 1286 était bel et bien celle que tous les pénitents rattachés à l'Ordre avait adoptée ; il s'agit, là encore, d'une idée promue par Thomas de Sienne dans son *Tractatus*. M. Wehrli-Johns a démontré en effet que la règle de Munio avait été modifiée par Thomas de Sienne avant l'approbation de 1405, et surtout que rien ne prouvait que cette règle du XIII^e siècle ait été réellement appliquée (et connue) par les pénitents dominicains avant 1405. Pour que sa double démonstration fût valide, Thomas de Sienne se devait en effet de prouver que Catherine de Sienne, d'une part, suivait bien une règle et que, d'autre part, cette règle était celle que suivaient toutes les autres pénitentes : le frère dominicain espérait ainsi non seulement faire reconnaître officiellement la sainteté de Catherine de Sienne (l'approbation de la règle en est une première étape) mais encore faire de l'*Ordo poenitentiae* l'un des éléments essentiels de la réforme de l'Observance.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure la règle de Munio a été réellement appliquée avant son approbation pontificale en 1405, dans la version qu'en a donnée Thomas de Sienne. Aucune étude générale n'a été faite sur ce point⁵⁹. Cette règle était probablement connue des pénitentes de Toscane, puisque c'est à la communauté d'Orvieto qu'elle avait été originellement destinée. Il est cependant troublant de constater que Catherine de Sienne ne fait jamais allusion à une quelconque règle de vie des pénitentes dans aucun de ses textes. Elle semble même penser que les pénitentes n'ont aucune règle à suivre si ce n'est celle qu'elles s'imposent librement à elles-mêmes⁶⁰. On ne peut pas en conclure que Catherine n'ait pas connu la règle de Munio ; mais il faut sans doute considérer que cette règle n'avait pas, pour les pénitentes de la fin du XIV^e siècle, de caractère obligatoire et qu'elle n'était qu'un modèle de vie parmi d'autres⁶¹. L'approbation pontificale de la règle de Munio change quelque peu cet état de fait; elle démontre surtout que les Observants (et le pape lui-même) ont alors montré un regain d'intérêt pour les pénitentes, en partie grâce à Catherine de Sienne. Cette approbation a-t-elle pour autant entraîné une véritable diffusion de la règle de Munio dans toutes les communautés de pénitentes? Rien n'est moins sûr. La règle devenue officielle a en tout cas été suivie par les pénitentes vénitiennes qui, à partir de 1396 et sans doute jusqu'à sa

⁵⁹ Il « suffirait » pour cela de dresser la liste des manuscrits contenant la règle de Thomas de Sienne. Ce dernier a tenté d'en diffuser le texte depuis Venise.

⁶⁰ Cf. *infra* p. 142 *et sq.*

⁶¹ Il existe aussi une autre règle des tertiaires, celle du maître général Hervé de Nédellec, datant de 1321. Thomas de Sienne avait étudié ces deux textes avant de proposer la règle à l'approbation du pape, ainsi que l'atteste le manuscrit ms. T II 8 de la Bibliothèque communale de Sienne (Biblioteca degli Intronati).

mort (vers 1434), se trouvent placées sous la direction spirituelle de Thomas de Sienne, alors rattaché au couvent de San Zanipolo. La communauté vénitienne est alors une « communauté modèle », de même que les monastères de San Domenico et du Corpus Christi sont des modèles pour les moniales.

Qu'apporte l'application de la règle approuvée en 1405 par rapport au mode de vie antérieur des pénitentes ? A première vue, peu de choses réellement nouvelles : la règle n'impose en effet nullement aux pénitent(e)s de vivre en commun dans des couvents, comme cela va être le cas à partir du milieu du siècle, et comporte somme toute des obligations quotidiennes et annuelles sommaires (récitation des heures en commun dans l'église des Dominicains, élection d'un prieur pour les hommes et d'une prieure pour les femmes, tous deux devant être confirmés par le frère dominicain qui a la *cura* de la communauté locale⁶²). Les pénitentes de la communauté « modèle » de Venise ne vivent donc pas de manière fondamentalement différente de Catherine de Sienne et ses compagnes quelques décennies plus tôt. En fait, l'apport principal de la règle approuvée est sans aucun doute la normalisation du rapport entre les pénitent(e)s et les frères prêcheurs qui ont désormais officiellement la responsabilité de leur vie spirituelle (même s'il est rappelé à plusieurs reprises dans la règle, pour éviter les conflits, que les pénitents, en tant que laïcs, doivent aussi se soumettre au clergé paroissial). L'approbation de la règle de l'*Ordo poenitentiae sancti dominici* en 1405 n'a pas eu pour but principal de changer la vie des pénitent(e)s, mais plutôt de clarifier leur statut aux yeux de la société et des autorités ecclésiastiques.

Et de fait, malgré l'important travail effectué par Thomas de Sienne, la régularisation des communautés de pénitentes va finalement suivre une autre voie, qu'il n'avait peut-être pas prévue, lui qui estimait que les trois états de vie de l'ordre dominicain (frères, moniales et laïcs) devaient concourir ensemble à la propagation de l'Observance et de la réforme de la société chrétienne⁶³. Les pénitentes vont en effet être progressivement assimilées aux moniales. Tandis que les pénitentes isolées disparaissent peu à peu ou se retirent de l'espace public⁶⁴, les pénitentes vivant en communauté vont devenir des « tertiaires régulières », c'est-à-dire des religieuses non soumises à la clôture mais dont la règle de vie est de plus en plus

⁶² Cf. LEHMIJOKI-GARDNER, M., *et alii* : *Dominican Penitent Women*, New York, Paulist Press, 2005 (édition de la règle en anglais).

⁶³ Cela est particulièrement visible dans l'*Historia Discipline regularis*.

⁶⁴ Les pénitentes ou « bizzoche » se retirent dans l'espace privé, c'est-à-dire dans la maison familiale et deviennent des « monache in casa ». Cf. ZARRI, G. : *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 2000.

similaire à celle des moniales⁶⁵. Les communautés de pénitentes se transformant en monastères de moniales se multiplient en Italie dès le milieu du XV^e siècle. Citons le cas du monastère Santa Maria Maddalena à Albe, fondé par la bienheureuse Marguerite de Savoie⁶⁶ : d'abord à la tête d'une simple communauté de pénitentes, elle fait peu à peu passer sa communauté à la vie monastique complète, dans les années 1450⁶⁷. A Florence, l'archevêque dominicain saint Antonin, s'il n'impose pas la clôture aux communautés de pénitentes, s'ingénie cependant à les regrouper dans de grands couvents : celui de San Vincenzo, dit d'Annalena, est fondé en 1455 grâce à son amitié avec Annalena Malatesta ; celui de Santa Lucia en 1441⁶⁸. D'autres types de voies « intermédiaires » sont explorées à la fin du XV^e siècle : la plus connue est sans doute celle de la bienheureuse Colomba da Rieti, *nuova Caterina*⁶⁹, fondatrice d'une communauté de tertiaires régulières à Pérouse en 1486, dédiée à Sainte Catherine de Sienne. Fervente admiratrice de la pénitente siennoise, Colomba a voulu mener la même vie que celle de son modèle dans une société où cela n'était sans doute plus possible. « Sainte vivante », prophétesse charismatique, Colomba a composé des constitutions pour une communauté au sein de laquelle les religieuses prononçaient des vœux solennels tout en ne vivant pas dans la stricte clôture – en contradiction évidente, donc, avec la bulle *Periculoso*. Ce paradoxe est clairement dû aux tensions que durent affronter Colomba et ses compagnes : leur souhait de voir reconnaître pleinement leur statut de religieuses (par les vœux solennels) tout en restant libres de ne pas pratiquer la clôture s'opposait déjà aux dynamiques en œuvre aussi bien à la curie que dans l'ordre dominicain. Les constitutions de Colomba sous-entendent, à demi-mot, ces tensions :

Ultimo voleva non se ne andasse fuori del monasterio senza grande necessità et maxime le più giovane et le feste non voleva che se andasse fuori excetto a la chiesa [...] audire el divino officio et le messe et prediche et dettece questo consiglio che noe non ne lassemo mae astringere a la clausura,

⁶⁵ Elles suivent la règle des pénitentes et des constitutions particulières qui régulent la vie en commun. Les Constitutions de Colomba da Rieti, qui refusent la clôture, sont à ce titre particulièrement intéressantes. Cf. CASAGRANDE, G. et MENESTÒ, E. (dir.) : *Una santa, una città. Atti del Convegno storico nel V centenario della venuta a Perugia di Colomba da Rieti* Spolète, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1991, p 142-159.

⁶⁶ Sur Marguerite de Savoie, voir *infra* p. 155 et sq.

⁶⁷ Cf. MOSTACCIO, S. : « Una santa cateriniana tra Savoia e Paleologi ? Caratteri della santità di Margherita di Savoia-Acaia », in *Alba Pompeia*, NS, XVII, Fasc.I, 1996. Les bulles concernant le monastère Santa Maria Maddalena d'Albe et reflétant son évolution se trouvent dans le BOP, vol. 3 (pp. 138, 302, 350, 352).

⁶⁸ Sur le rôle d'Antonin dans la réforme des communautés féminines de Florence, cf. DUVAL, S. : « Sant'Antonino e i monasteri femmili fiorentini : un riformatore ? » in *Antonino Pierozzi (1389-1459). La figura di un santo arcivescovo nell'Europa del XV secolo*, à paraître dans *Memorie Domenicane*, fin 2012.

⁶⁹ L'hagiographe de Colomba da Rieti, Sebastiano Angeli, déclare que « [...] si nella legenda de sancta Catherina da Siena, mutuato el vocabolo, sia opsta suora Colomba, ciò che de essa essenzialmente de customi e de facti ogni cosa se ne verifica totalmente », SEBASTIANO ANGELI: *Legenda volgare di Colomba da Rieti*, éd. G. Casagrande, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2002, p. 155.

*ma che seguitasemo la regula del terzo ordine de S. Domenico como seguito' la nostra madre santa Chaterina*⁷⁰.

A partir du modèle du monastère de Colomba, mais surtout d'autres modèles contemporains plus « classiques », tel celui du monastère de Pistoia⁷¹, les couvents dominicains de « tertiaires régulières » se diffusent en Italie et au-delà des Alpes où ils rencontrent un vif succès dans la première moitié du XVI^e siècle. Toutefois, les autorités de l'Ordre et de l'Eglise ne voient pas d'un très bon œil la diffusion de ces constitutions qui établissent l'existence d'une véritable *via media* entre la vie monastique (avec vœux solennels et clôture) et la vie laïque, qui se déroule dans le monde (y compris celle des anciennes « pénitentes »). Durant le chapitre général de 1498, les frères dominicains recommandent fermement aux tertiaires de se conformer le plus possible au mode de vie des moniales observantes (dont la clôture), bien préférable au leur :

Cum acceperimus in multis provinciis nostri ordinis monasteria monialium adeo collapsa, ut utriusque sexus personis tam viris quam feminis indiscretus ad ea aditus pateat, et ipsarum extra monasterium non sine gravi periculo et scandalo ordinis exitus existat, volumus et precipimus in virtute spiritus sancti ac sub pena excommunicationis et expulsionis a nostro ordine omnibus et singulis sororibus, cuiuscunque condicionis existant, quatenus strictissimam clausuram hostorium et fenestrarum iuxta constituciones ipsarum observent et neminem intromittant, nisi quem constituciones admiserint, hortantes sorores tercii ordinis collegatim et communiter viventes, ut pro moderaciori vita consequenda assuescant vivere secundum constituciones sororum dictarum clausuram, exceptum hiis, que ad clausuram pertinent.

Ils ne demandent pas, toutefois, explicitement, aux tertiaires de vivre dans la clôture. De plus en plus de communautés de tertiaires décident cependant d'adopter totalement le mode de vie des moniales, qui leur permet notamment de prononcer des vœux solennels. Elles se soumettent donc, de fait, au respect de la stricte clôture⁷². Le Concile de Trente réaffirme fortement la nécessité pour les religieux, et surtout pour les religieuses, de se séparer totalement du monde. En 1566, enfin, le pape Pie V, avec la constitution *Circa pastoralis*, oblige toutes les religieuses à vivre dans la stricte clôture, y compris les tertiaires : le

⁷⁰ CASAGRANDE, G. et MENESTÒ, E. (dir.) : *Una santa, una città*, p. 147.

⁷¹ Un couvent de tertiaires régulières est fondé à Pistoia à la fin du XV^e siècle ; comme beaucoup d'autres, il est dédié à sainte Catherine de Sienne. Cette communauté devient vite un centre réformateur puisqu'une sœur de Pistoia est envoyé en 1490 au couvent de pérugin de Colomba da Rieti pour former les sœurs à la vie observante, tandis qu'une autre sœur de Pistoia, Caterina da Cutigliano, fonde avec Camilla Bartolini le couvent Sainte-Catherine-de-Sienne de Florence en 1506.

⁷² C'est le cas du couvent Sainte-Catherine-de Sienne, fondé à Milan en 1497 par Colomba Trucazzari et dont les religieuses choisissent de devenir des moniales en 1505.

« compromis » que constituait le mode de vie des tertiaires régulières entre une vie religieuse pleinement assumée et le non respect de la stricte clôture disparaît.

Etant donné la complexité de ce processus, on peut légitimement se demander si les tertiaires régulières sont les héritières directes des pénitentes de l'*Ordo poenitentiae sancti dominici*. On peut douter que les grands couvents de tertiaires régulières nés à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e, dédiés pour la plupart à Catherine de Sienne, soient réellement issus de l'*Ordo poenitentiae*. Ces couvents sont en effet apparus parallèlement au renforcement de la stricte clôture dans les monastères de moniales, et leur création résulte aussi bien de la volonté des responsables dominicains de « mettre de l'ordre » dans les communautés de tertiaires que de la résistance de beaucoup de religieuses à l'imposition de la stricte clôture, que ce soit pour des raisons personnelles⁷³ et/ou pour des raisons de viabilité économique des communautés⁷⁴. Les couvents de tertiaires régulières se situent à mi-chemin entre les monastères de moniales et les communautés de pénitentes ; en fait, on peut tout simplement considérer que le mode de vie des pénitentes tel que l'avaient pratiqué Catherine de Sienne et ses compagnes a peu à peu disparu. Thomas de Sienne a donc, en un sens, échoué. La règle qu'il a promue n'a sans doute pas eu le succès escompté et les pénitent(e)s ne sont pas devenu(e)s des relais de la réforme religieuse promue par les frères au sein des villes, ou du moins ne l'ont-elles été que pour peu de temps. Le modèle de Catherine de Sienne n'était pas reproductible tel quel dans le contexte socio-religieux du XV^e siècle. Il ne faudrait toutefois pas conclure trop hâtivement que la première observance – celle de Thomas de Sienne et des autres *caterinati* –, favorable à un rôle des religieuses (moniales et pénitentes) dans la diffusion des idées de la réforme, aurait été « pervertie » par une société de plus en plus favorable au confinement des femmes seules. La stricte clôture, nous l'avons dit, a été promue par l'Eglise avant d'être adoptée par la société moderne. Mais surtout, les observants, Thomas de Sienne et Jean Dominici en tête, s'ils admettent que les religieuses peuvent avoir un rôle dans la conversion des laïcs, ont été les premiers à œuvrer pour le rapprochement entre moniales et pénitentes, en vertu de l'idée, qu'ils répètent à l'envi, qu'une moniale, en tant qu'épouse du Christ, a un statut bien préférable à celui des pénitentes : ce statut est plus « parfait », ce qui signifie que celui des pénitentes, ainsi qu'on a pu le dire dans

⁷³ Colomba da Rieti s'est opposée personnellement à l'imposition de la stricte clôture à sa communauté ; de même, Annalena Malatesta, fondatrice du célèbre couvent San Vincenzo d'Annalena en 1455 à Florence, ne l'a pas souhaité pour son établissement.

⁷⁴ La stricte clôture pose un problème réel de viabilité économique pour les communautés qui ne peuvent pas compter sur de riches familles protectrices. Voir à ce sujet STOCCHETTI, D. : *L'Arcivescovo Alessandro de' Medici e l'applicazione della riforma tridentina nel monastero delle Murate*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

l'historiographie récente, n'est qu'un « demi-statut », elles ne sont que des « demi-religieuses » dont la vie n'est pas entièrement offerte au Christ. Notons que les deux réformateurs ne sont pas en cela, nous le verrons, infidèles à leur mère spirituelle Catherine de Sienne. C'est ainsi que de nombreuses pénitentes, filles spirituelles de l'un ou de l'autre (mais aussi de Tommaso Tomasini, lui-même disciple de Jean Dominici⁷⁵) deviennent moniales à San Domenico de Pise ou au Corpus Christi de Venise. Vers 1399/1400, deux membres de la communauté des pénitentes de Venise partent ainsi en direction de la Toscane pour devenir moniales à Pise : il s'agit d'Astrologia Verzoni, qui deviendra sœur Teodora au monastère San Domenico de Pise, puis première prieure du monastère San Pier Martire de Florence⁷⁶, et d'Isabetta Burlamacchi/Micaelis, future sœur Cristina, qui deviendra prieure du monastère de San Domenico à la fin des années 1430⁷⁷ ; cette dernière quitte Venise en compagnie de ses deux dernières filles, dont l'une, Maddalena, deviendra elle aussi moniale à San Domenico⁷⁸. Le parcours de ces religieuses est fort bien documenté : outre les documents des monastères proprement dits où elles sont citées, tout comme dans la liste des pénitentes vénitiennes de la fin du XIV^e siècle⁷⁹, on retrouve leur trace dans les écrits de Jean Dominici aussi bien que dans ceux de Thomas de Sienne. Il apparaît clairement que les deux réformateurs ont convaincu leurs filles spirituelles d'adopter un statut plus « parfait », étant donné qu'elles n'étaient désormais plus tenues par aucun lien matrimonial. Depuis la Toscane où il est exilé à partir de 1399, Jean Dominici poursuit la même politique : il envoie une pénitente proche de Chiara Gambacorta, Agnese Lanfreducci, au Corpus Christi de Venise, où elle prend elle aussi le nom de sœur Teodora. Les deux monastères procèdent ainsi à un « échange de Teodora » et Jean Dominici, dans l'une de ses lettres, décrit avec humour cette situation⁸⁰. Les premiers observants ont donc rapproché considérablement les pénitentes des monastères, qu'elles fréquentent régulièrement, et où elles finissent par entrer définitivement à la faveur d'un appel divin et/ou de la dissolution d'éventuels liens matrimoniaux. La *Legenda* de la

⁷⁵ Cf. *supra* p. 99 n. 216.

⁷⁶ Teodora da Venezia, n°84P

⁷⁷ Cristina Micaelis, n°32P

⁷⁸ Raffaella Burlamacchi 1, n°82P

⁷⁹ S. DUVAL: « *Done de San Domenego* », p. 410

⁸⁰ « Suora Teodora trovasi a Lucca. Era fatta concordia fra suora Chiara ed essa di entrare nel munistero di Pisa ; solo mancava la licenzia di fra Tomaso e mia, a' quali diceva di essere obbligata di ripromesse [...]. Era forte stimolata di mutare abito ed obbedienza. Credo abbi fatto bene e Dio ne sia onorato e voi tutte dovete esser contente ; e se voi avessi voglia di farne vendetta, una suora Nese, overo Agnese, di età quarantacinque, vestita dell'abito nostro, pisana gentile, vera spirituale tutta, del monastero di suor Chiara [...] desidera venire a voi ed essere vostra monaca ; e suor Chiara s'avvede del fatto dice a me : « Voi farete vendetta » ; e impromettovi sarà un buon cambio. » in JEAN DOMINICI, *Lettere Spirituali*, p. 115-116

pénitente Marie de Venise, que Thomas de Sienne rédige en 1402 pour donner un modèle de vie aux pénitentes vénitiennes dont il a la charge, ne dit en réalité pas autre chose :

*Dove attende, devoto lectore, come non solo in nel dicto ricevere del decto habito [della penitenza], ma in tutte le cose che questa dilecta avesse cognosciute esser più accette a Dio e di maggior perfeçione, sento che sença nesun dubio essa con ogni gaudioso fervore avarebbe messe le mani, tenendo di certo che, se non fosse suto el legame del marito, ella per lo suo eccessivo fervore sarebbe, penso, intrata nel monastero del Corpo di Cristo [...]*⁸¹.

Le lecteur (ou plus généralement la lectrice) doit ici comprendre que si Marie n'avait pas été officiellement mariée (la jeune femme avait été abandonnée par son mari), elle aurait prononcé ses vœux solennels au Corpus Christi et atteint ainsi la perfection que son état de pénitente ne lui permettait pas d'atteindre. Pour Thomas de Sienne, l'état de pénitent(e) s'adresse à tous ceux qui, pour une raison ou une autre, ne peuvent embrasser pleinement la vie religieuse : l'*Ordo poenitentiae* est donc un moyen dont doit disposer l'Ordre des Prêcheurs pour convertir les laïcs, puisque tout le monde ne peut pas atteindre la perfection. Nous avons eu l'occasion de mentionner, par ailleurs, que parmi les moniales fondatrices se trouvait un moins une ancienne pénitente, disciple de Catherine de Sienne, Maria Mancini : selon son hagiographe⁸², plusieurs visions lui auraient révélé qu'elle devait cesser sa vie de pénitente qu'elle menait depuis la mort de ses enfants et de ses maris pour se mettre « sotto l'obbedienza », c'est-à-dire entrer dans les ordres. L'exemple de Maria Mancini, disciple de Catherine de Sienne, admiratrice de Brigitte de Suède, compagne de Chiara Gambacorta, est tout à fait révélateur du lien qui existe, au sein du courant observant dominicain, dès la fin du XIV^e siècle, entre les pénitentes et les moniales. Le monastère de San Domenico, modèle de l'observance, n'est-il pas d'ailleurs en lui-même une continuation de la vie pénitente à l'intérieur du cloître? Cette hypothèse, énoncée par Anna Benvenuti Papi⁸³, s'appuie en partie sur la *Vita* de Chiara Gambacorta, au sein de laquelle l'hagiographie mentionne les pratiques ascétiques, très proches de celles de Catherine de Sienne, auxquelles se livraient Chiara Gambacorta et Maria Mancini à Santa Croce avant leur départ pour San Domenico⁸⁴, mais aussi peut-être, implicitement, sur l'hypothèse que nous avons formulée plus haut, à savoir que la pratique de la stricte clôture est en soi une pénitence qui peut être, parce qu'elle soumet

⁸¹ SORELLI, F. : *La Santità imitabile. « Leggenda di Maria da Venezia » di Tommaso da Siena*, Venise, Deputazione di Storia patria per le Venezie (Miscellanea di studi e memorie XXIII), 1984, p. 198. L'autre pénitente dont il est question est Zanetta dalle Boccole.

⁸² Cf. Annexes, « Vita » di Maria Mancini, p. 39.

⁸³ Cf. *supra* p. 117.

⁸⁴ Cf. *infra* p. 167.

la religieuse à une privation de liberté et surtout de libre arbitre, équivalente, voire supérieure, aux privations de nourriture ou de sommeil auxquelles se livraient les pénitentes.

Le mouvement de l'Observance dominicaine, fer de lance de la « régularisation » a donc indiscutablement contribué, et ce dès l'époque de Jean Dominici, à la disparition progressive des pénitentes. Au début du XVe siècle, Thomas de Sienne s'ingénie à faire approuver une règle pour les pénitentes ; il normalise ainsi définitivement leur rapport avec l'Ordre des Prêcheurs. Au milieu du siècle, les couvents de tertiaires régulières font leur apparition ; les observants dominicains, tels Antonin de Florence, y contribuent fortement. Notons que Savonarole, à la fin du XV^e siècle, héritier direct, malgré ses excès, des réformateurs que nous venons de citer, tentera d'aller plus loin : il impose en effet la clôture aux tertiaires que saint Antonin avait regroupées à Santa Lucia de Florence. Même si l'assimilation totale des tertiaires aux moniales n'interviendra pas avant la *Circa pastoralis* de 1566, l'influence des Observants au XV^e siècle dans ce domaine a été déterminante.

Comment articuler cette indéniable volonté de « réguler » la vie religieuse féminine tout en se réclamant d'une sainte, Catherine de Sienne, qui a toute sa (courte) vie bénéficié d'un exceptionnel régime de liberté ? La mère spirituelle des réformateurs italiens est en fait considérée par ses disciples comme une véritable exception, et c'est dans ses discours bien plus que dans le modèle qui a été créé à partir de la *Legenda Major* qu'il faut chercher à résoudre ce qui paraît constituer une ambiguïté du mouvement observant. Tel est l'intéressant problème sur lequel nous allons nous pencher dans la deuxième partie de notre réflexion sur les nouveautés religieuses dont est porteuse la réforme observante et leur signification au sein de l'Eglise et de la société.

II- Des mères spirituelles aux modèles de sainteté féminine

La sainteté féminine, en particulier à la fin du Moyen Age, a fait l'objet de nombreuses études durant ces dernières années. A la suite d'André Vauchez⁸⁵, les chercheurs se sont intéressés aux raisons de l'augmentation, dès le XIII^e siècle, du nombre de saintes, mais aussi à la diffusion de nouveaux modèles de sainteté typiquement féminins, voire à la « féminisation » de la religion chrétienne occidentale⁸⁶. Les saintes femmes dont le culte est promu par les religieux observants s'inscrivent dans ce mouvement général de promotion de la sainteté féminine ; mais leur sainteté de type « prophétique » est aussi liée au contexte de crise profonde que traverse l'institution ecclésiale à la fin du XIV^e siècle et au XV^e.

A partir des années 1370 et jusque dans la première moitié du siècle suivant en effet, alors que les repères moraux et religieux du monde occidental ont été bouleversés par la plus grave crise démographique de son histoire, de saintes prophétesses, puis de saintes guerrières, ont appelé à la réforme, à la pénitence et à la victoire de la Chrétienté sur les hérétiques et les Infidèles. Brigitte de Suède, Catherine de Sienne ou encore Jeanne d'Arc – pour ne citer que les plus connues – peuvent être considérées tout autant comme le remède aux maux de l'Occident que comme l'un de leur symptômes. A la fin du XIV^e siècle, l'autorité féminine peut en effet s'imposer avec d'autant plus de force que les schémas sociaux habituels sont bouleversés. En outre, la tradition chrétienne valorise l'autorité paradoxale des faibles et, ainsi que le rapporte Raymond de Capoue dans sa *Legenda*, « Dieu a choisi le faible pour confondre les forts⁸⁷ ». Les saintes femmes de la fin du XIV^e siècle, bénéficiant à la fois de l'héritage des *mulieres religiosae* et de la force même du paradoxe de leur position, ont pu ainsi être élevées au rang de prophétesses de l'Eglise. Le mouvement de l'Observance, qui naît lui aussi du désordre provoqué par le Grand Schisme et de la perte de valeurs qui en

⁸⁵ VAUCHEZ, A. : *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Editions de l'Ecole Française de Rome, 1981

⁸⁶ DALARUN, J. : « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire. » *La religion faite femme, XI^e-XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2008 ; BORNSTEIN, D. et RUSCONI, R. (dir.): *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Naples, Ligori, 1992

⁸⁷ I Cor, 1, 27. Dans la *Legenda*, cette phrase est une révélation divine qui justifie la mission de Catherine : *Portabisque nominis meis honorem et spiritalia documenta coram parvis et magnis, tam laicis quam clericis et religiosis ; ego enim tibi dabo os et sapientiam cui nullus resistere poterit. Adducam etiam te coram Pontificibus et Rectoribus Ecclesiarum ac populi christiani, ut consueto meo modo, per infirma fortiorum confundere superbiam.* in RAYMOND DE CAPOUE : *Legenda beate Catherine Senensis*, in *Acta Sanctorum, Aprilis*, Anvers, apud Michaelem Cnobarum, 1675, tome III, p. 853-959 (p. 906).

résulte, compte donc parmi ses plus grandes inspiratrices deux femmes, Brigitte de Suède et, surtout, Catherine de Sienne.

A- Deux voix féminines pour la réforme : Brigitte de Suède et Catherine de Sienne

Par delà l'hagiographie, peut-on aujourd'hui encore retrouver le message qui aurait été celui des saintes afin d'en déterminer la portée réformatrice ? Le problème posé est épineux dans la mesure où l'authenticité de leurs écrits est elle-même fortement sujette à caution, puisque ces femmes, étant illettrées, ont dicté la plupart de leurs œuvres à leurs confesseurs. Dans quelle mesure, dès lors, peuvent-elles être considérées comme les véritables auteurs de ces textes ? Catherine de Sienne a dicté ses lettres à plusieurs de ses confesseurs ; le corpus définitif en a ensuite été réuni par plusieurs de ses disciples, qui ont aisément pu écarter ou modifier le contenu de certaines des lettres qu'ils jugeaient inutiles ou ambiguës. Le *Dialogue* a lui aussi été écrit sous la dictée de Catherine, probablement par Etienne Maconi et d'autres de ses secrétaires, puis traduit ensuite et remanié par plusieurs disciples dont Raymond de Capoue⁸⁸. Etant donné le niveau de culture de ces personnes (Raymond de Capoue était docteur en théologie, Etienne Maconi et surtout Neri Pagliaresi étaient des lettrés, issus de grandes familles siennoises), on peut légitimement se demander, ainsi que l'a fait Robert Fawtier, s'il est possible de distinguer au sein de ces textes ce qui doit être réellement attribué à Catherine et ce qui résulte de divers ajouts postérieurs. Quant à Brigitte de Suède dont il sera ici question dans une moindre mesure, on sait bien que ses *Révélations* ont été non seulement mises par écrit mais aussi traduites par ses confesseurs, et en particulier par Alfonso de Jaén, ce qui laisse là encore une assez grande marge de possible « recomposition » des dires de la sainte. Il faut donc tenir compte de ces limites, et avoir à l'esprit que jamais probablement nous ne pourrions savoir quels étaient véritablement le contenu et le niveau théologique des discours que tenaient les saintes ou des textes qu'elles dictaient. Cela ne doit toutefois pas nous conduire à nier la possibilité d'étudier ces écrits en tant qu'authentiques témoignages de la doctrine théologique et morale délivrée par Catherine de Sienne et Brigitte de Suède⁸⁹. Ne perdons pas de vue en effet que ces remarques peuvent

⁸⁸ Sur la genèse du corpus de lettres de Catherine de Sienne et la rédaction des autres textes, cf. FAWTIER, R. : *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*, Paris, Boccard, 1930, 2 vol.

⁸⁹ Cf. SAHLIN, C. L.: *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, Woodbridge, The Boydell Press, 2001, p. 32-33.

en réalité être faites pour une bonne partie des textes de la période médiévale : la notion même « d'auteur » n'était pas alors celle qu'elle est aujourd'hui. Le doute sur la totale authenticité des écrits que nous avons à notre disposition n'est donc pas uniquement lié au fait que Catherine et Brigitte étaient des femmes. Il ne serait d'ailleurs pas incongru de considérer que les confesseurs des saintes, pensant sincèrement que leur message venait de Dieu et non pas d'elles-mêmes (telle est bien la raison pour laquelle ils les écoutaient⁹⁰), ont transmis plutôt fidèlement ces discours. Nous nous limiterons ici à ces considérations sommaires, notre objectif n'étant pas de prouver ou non l'authenticité de ces textes, mais simplement de déterminer de quelle manière ces discours ont pu être reçus et interprétés par les disciples des saintes, puis transformés et pour ainsi dire « digérés » pour en faire par la suite des modèles de la sainteté de l'Observance.

1- Brigitte de Suède et la remise à l'honneur du monachisme féminin

Brigitte de Suède a reçu, entre 1346 et 1349, plusieurs révélations successives dont l'ensemble forme la règle d'un nouvel ordre religieux que le Christ lui aurait demandé de fonder, l'Ordre du Saint-Sauveur (*Ordo Sancti Salvatoris*). Ce nouvel ordre religieux présente bien des caractères originaux. Sa naissance a lieu, tout d'abord, au cours d'une période durant laquelle la fondation de nouveaux ordres religieux n'est pas chose courante (contrairement aux deux siècles précédents) et où le monachisme, a fortiori féminin, ne bénéficie pas d'un encadrement efficace, ni même d'une très bonne réputation au sein de la société. En outre, l'ordre fondé est un ordre double, qui peut faire penser aux fondations du XII^e siècle, telles que Sempringham et surtout Fontevault ; or, la diffusion de ce type d'ordres n'a jamais été encouragée par la papauté, en raison de la proximité entre hommes et femmes que leurs règles induisent – c'est l'une des raisons pour lesquelles, d'ailleurs, l'Ordre du Saint-Sauveur aura

⁹⁰ C'est exactement le sens de la remarque de Raymond de Capoue dans la *Legenda*, à propos de la composition du Dialogue. Il décrit l'état d'extase mystique de Catherine alors qu'elle dictait ses lettres à ses secrétaires : *In quo dictamine hoc fuit singulare et admirandum, quod totum dictamen fuit ab ea prolatum tunc tantummodo, quando ex mentis excessu sensus ejus corporei actu proprio privabantur, quia nec oculi viderunt, nec aures audierunt, nec nares senserunt odorem, nec gustus saporem, nec etiam tactus ad objectum suum moveri poterat pro illa mensura temporis, pro qua erat in illo raptu. Et tamen Domino sic operante, virgo sacra in illa extasi posita, totum illum librum dictavit, ut daretur nobis intelligi, quod liber ille non ex aliqua naturali virtute, sed a sola sancti spiritus infusione processit. Nec dubito quin quilibet intelligens et legens, ac diligenter scrutans sententias libri ipsius, hanc eandem sententiam proferet ipso.* RAYMOND DE CAPOUE : *Legenda beate Catherine Senensis*. p. 937.

tant de mal à se « stabiliser » au XV^e siècle⁹¹. La fondation de l'Ordre du Saint-Sauveur peut donc paraître, à maints égards, incongrue. Les dépositaires de l'héritage spirituel de Brigitte (son dernier confesseur, Alfonso de Jaén, l'un de ses principaux confesseurs suédois, Pierre d'Alavastra et sa fille Catherine) en obtiennent toutefois l'approbation officielle par le pape Urbain VI en 1378, au prix de quelques modifications dans le texte original⁹² et d'une incorporation à l'Ordre de Saint-Augustin⁹³, ramenant la règle de Sainte-Brigitte au rang de simples constitutions – cette incorporation fictive est due à l'interdiction d'approuver de nouvelles règles promulguée au concile de Latran IV.

La fondation de l'Ordre du Saint-Sauveur doit être envisagée comme faisant partie de l'ensemble de l'œuvre de Brigitte : elle apparaît en effet comme étant l'un des éléments principaux, au sein de son discours et de son action, de sa volonté constante de réforme de l'Eglise. L'Ordre est organisé, de fait, telle une image de la perfection céleste qui doit s'adresser à la société tout entière et participer à sa rénovation spirituelle. Dans une communauté brigittine, l'abbesse représente Marie ; elle gouverne la communauté entière composée de plusieurs catégories de religieux qui ont chacune un rôle à la fois fonctionnel et symbolique : la communauté des moniales, qui doit compter soixante membres, se consacre entièrement à la prière et à la contemplation ; treize prêtres représentant les apôtres, ont la charge spirituelle des âmes du monastères, mais doivent aussi prêcher à l'extérieur ; quatre diacres, figurant les quatre pères de l'Eglise latine, ont pour fonction principale la prédication, huit convers, enfin, doivent s'occuper des tâches matérielles lourdes pour la bonne marche de la communauté ; ils représentent, au sein du monastère, les laïcs qui, en tous points, doivent être soumis aux clercs⁹⁴. On trouve donc en tout soixante-douze personnes unies, malgré leurs rôles divers, en une seule communauté qui doit être l'image de la première communauté des disciples du Christ. Notons que l'association entre des moniales contemplatives strictement

⁹¹ En 1422, Martin V interdit la cohabitation entre frères et moniales, et annule la fondation à Gênes d'un monastère de moniales, alors qu'existait déjà un couvent de frères (la *Scala Coeli*). Les monastères déjà fondés obtiennent le droit de demeurer en l'état. En 1424, Martin V sépare officiellement les moniales et les frères en couvents distincts. Eugène IV rétablit le principe des monastères doubles (18 mars 1435, bulle *Licet suscepti*), mais la cohabitation entre frères et moniales ne sera jamais telle que l'avait prévue Brigitte (cf. note suivante). Cf. NYBERG, T. : « Brigidine, brigidini » in DIP, vol. 1, col. 1578-1593.

⁹² Le pape interdit plusieurs fois la cohabitation entre moines et moniales. La forme originelle de la règle, telle que Brigitte l'a dictée à son confesseur, n'a jamais été mise en œuvre : les communautés des frères et des moniales, dans les « constitutions » approuvées par la papauté, vivent séparément et ont chacune leur église. Cf. CNATTINGIUS, H. : *Studies in the Order of St. Bridget*, p. 22. La suprématie de l'abbesse sur les frères (comme à Fontevault) est donc toute théorique.

⁹³ C'est-à-dire que, de même que les Dominicain(e)s, les Brigittin(e)s suivent (en théorie) la règle (ou *Ordo*) de saint Augustin.

⁹⁴ Cf. DE CANDIDO, L. : « Monasteri doppi. Un'idea, un'esperienza, un'interpretazione » in *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi. Saint Bridget prophetess of new ages. Atti dell'incontro internazionale di studio. Proceedings of the international Study meeting. Rome, oct. 3-7 1991*, Rome, Tipografia vaticana, 1993, p. 574-606 (p. 579).

cloîtrées et des religieux, prêtres et diacres, qui les assistent spirituellement tout en exerçant une mission pastorale dans le monde rappelle fortement d'autres fondations antérieures, en particulier celles qui associent des chanoines à des moniales (monastères de l'ordre de Prémontré, de l'ordre de Saint-Gilbert et monastères dominicains prouillans notamment). L'idée selon laquelle, au sein d'un même ordre, il est utile que les moniales se consacrent entièrement à Dieu tandis que des moines, chanoines ou frères restent en contact avec le monde pour y œuvrer à la conversion des laïcs permet de « relier » visiblement la contemplation des moniales avec l'activité pastorale des clercs ; elle permet ainsi, en un sens, de garantir une présence des moniales cloîtrées au sein de la société des laïcs à travers celle de leurs confesseurs. Le monastère brigittin se constitue donc idéalement comme l'image d'une Eglise parfaite, rappelant la communauté chrétienne originelle (les disciples autour de Marie) mais aussi les différents rôles dévolus aux chrétiens dans le cadre de l'Eglise (actifs/contemplatifs ; prêtres/diacres/laïcs). Enfin, il est important de souligner que la règle de l'Ordre place – du moins dans sa version originelle – les femmes au centre du monastère : ce sont les plus nombreuses et le gouvernement de l'entière communauté revient théoriquement à l'abbesse. La fondation de l'Ordre du Saint-Sauveur constitue donc indiscutablement une remise à l'honneur du monachisme féminin, en tant que voie vers la perfection non seulement pour les femmes mais aussi pour la société tout entière.

Brigitte se montre en effet particulièrement attentive à la réforme de l'Eglise qui doit, selon elle, avant tout passer par celle des clercs réguliers et séculiers à qui s'adressent plusieurs de ses Révélations. Le retour au respect de la règle faisant partie intégrante de sa mission, elle n'hésite pas, en 1350, à se rendre dans la grande abbaye bénédictine de Farfa, pour tenter d'y rétablir elle-même l'observance de la règle et y rappeler à l'ordre l'abbé⁹⁵. Brigitte appelle à la rénovation de la discipline religieuse et notamment à la restauration de deux valeurs qui lui tiennent particulièrement à cœur : la chasteté et l'obéissance. De nombreuses révélations parlent, explicitement ou non, de ces deux valeurs fondamentales du monachisme. Ainsi, le mauvais moine de la révélation IV, 142⁹⁶ « a promis de renoncer à soi-même et il suit sa propre volonté ». L'obéissance est définie comme : « une vertu par laquelle les choses imparfaites sont parfaites, et toutes les négligences sont éteintes »⁹⁷. Ces valeurs sont aussi celles que défendra Catherine de Sienne et que l'on retrouvera au cœur de la spiritualité de l'Observance.

⁹⁵ Livre IX, chapitre 105 (*Den Heliga Birgittas Revelaciones extravagantes*, éd. L. Hollman, Uppsala, Almqvist & Wiskell, 1956).

⁹⁶ Pour le livre VI, voir l'édition de B. Bergh (*Revelaciones. Book VI*, Uppsala, Almqvist & Wiskell, 1991).

⁹⁷ Livre VI, chap. 121.

Brigitte rêve donc, et elle n'est pas la seule en cette seconde moitié du XIV^e siècle, d'une Eglise plus pure, qui reviendrait à son état originel. Elle, ou plus exactement ses interlocuteurs célestes, le disent dans ses Révélations. Il s'agit d'un rappel constant, à la fois classique sur le fond mais très incisif dans la forme, à un retour à une église originelle et sans tache. Cette phrase, par exemple, s'adresse au pape Grégoire XI :

*Incipe renovare Ecclesiam meam, quam ego acquisivi meo proprio sanguine, ut renovetur et spiritualiter reducatur ad pristinum statum suum sanctum, quia iam nunc magis veneratur lupanar quam sancta mea Ecclesia*⁹⁸.

Le retour du pape à Rome est d'ailleurs l'un des thèmes dominants de ces révélations prophétiques, qui prennent souvent la forme de lettres adressées au pape et aux prélats. Certaines ont effectivement été lues à Grégoire XI⁹⁹. La force des paroles de Brigitte repose dans le fait qu'elle se présente comme une prophétesse : ce sont le Christ, la Vierge et les saints qui parlent par sa bouche ; mais elle provient aussi du ton même de son discours, véhément, parfois même cru, sans fausse pudeur. Certains philologues ont même supposé que la traduction latine des Révélations par Alfonso de Jaén avait donné lieu à un « adoucissement » de la langue originelle de Brigitte¹⁰⁰. A Rome, où elle passe la dernière partie de sa vie (de 1350 à sa mort en 1373, période interrompue par son pèlerinage en Terre sainte en 1372), la sainte vit entourée de ses confesseurs et entre en contact avec divers religieux favorables à une réforme de l'Eglise, notamment par l'intermédiaire d'Alfonso de Jaén, qui l'a lui-même rejointe après avoir eu vent de sa réputation de sainteté.

C'est ce dernier qui, après la mort de Brigitte, fera le plus pour la diffusion de son œuvre, l'approbation de son ordre et sa canonisation. On lui doit la traduction en latin des Révélations, ainsi que la diffusion des œuvres de la sainte dans toute l'Italie. C'est par son intermédiaire que Chiara Gambacorta et les moniales de San Domenico ont connu sainte Brigitte. Alfonso de Jaén, dont le nom est déjà apparu au cours du chapitre précédent, et dont nous aurons à reparler encore, peut être considéré comme l'un des personnages clefs du début de l'Observance, en particulier féminine : confesseur de sainte Brigitte, principal dépositaire de ses œuvres et ouvrier de sa canonisation, ami de Catherine de Sienne¹⁰¹, il est aussi un

⁹⁸ Livre IV, chap. 142, 15 (*Revelaciones, Book IV*, éd. H. Aili, Uppsala, Almqvist & Wiskell, 1992).

⁹⁹ Cf. PUMA, G. : « Brigitte de Suède et Alfonso de Jaén : une « amitié spirituelle » à la fin du xive siècle » in *Arzanà – Écritures et pratiques de l'amitié dans l'Italie médiévale*, 2010 (n°13), p. 329-364 (p. 341).

¹⁰⁰ SAHLIN, C. L.: *Birgitta of Sweden*, p. 31

¹⁰¹ Catherine parle de lui dans l'une des ses lettres (*Opera omnia*, lettre n°117 : « E per tanto io vi dico: el papa mandò di qua el suo vicario, e ciò fue el padre spirituale di quella contessa che morì a Roma, ed è colui che renunziò el vescovado per l'amore de la virtù: venne a me da parte del padre santo, ch'io dovesse fare speciale orazione per lui e per la santa Chiesa, e per segno mi recò la santa indulgenza »).

conseiller des réformatrices : il connaît Chiara Gambacorta et Maria Mancini¹⁰², avec qui il est resté en contact épistolaire, mais aussi les tertiaires franciscaines de Foligno, qui à la fin du XIV^e siècle, sous l'égide de Paoluccio Trinci et Angelina de Montegiove, tentent de promouvoir un nouveau mode de vie religieux observant¹⁰³. Lui-même a renoncé au siège épiscopal de la ville andalouse de Jaén afin de mener une vie plus pieuse parmi les ermites hiéronymites ; il arrive en Italie vers 1368, et rejoint peu de temps après l'entourage de Brigitte, profondément touché par la puissance prophétique de la princesse suédoise. Il se retire à Gênes à la fin de sa vie, où il tente de fonder un monastère de hiéronymites¹⁰⁴.

Parmi les Révélations qu'Alfonso de Jaén fait circuler en Italie après la mort de Brigitte, celles qui concernent l'établissement de l'Ordre du Saint-Sauveur ont été privilégiées, en compagnie de quelques autres, relatant des miracles ou visions facilement compréhensibles¹⁰⁵. Ces textes rencontrent immédiatement un grand succès en Italie, et particulièrement en Toscane ; leur contenu rejoint en effet les aspirations à la réforme de l'Eglise que le Grand Schisme et les désordres avaient fait naître chez certains religieux ou pieux laïcs. Ainsi Lapo Mazzei, le notaire dévot qui a entretenu une correspondance avec le marchand de Prato Francesco di Marco Datini, avoue à celui-ci, sur un ton dithyrambique, l'admiration qu'il porte à sainte Brigitte après avoir lu des extraits de ses Révélations dans une lettre datée du 13 novembre 1395 dont voici un extrait :

[...] Per quanto ho letto nella Regola ch'ella lascia a'suoi monaci e monache, la somma e l'effetto dell'intenzione del Nostro Signore in questi tempi d'oggi, cioè nella nostra etade, è questa : Ch'egli vede guasta la sua Chiesa, e vede che e'non puo' più sostenere che non provvegga alla salute de'cristiani. E dice, ch'egli intende fare una vigna nuova che renda frutto ; e farla in buona terra, di buoni vitigni, con buoni lavoratori, che renda il frutto suo a Dio. E tutto vuole sia per onore e per gloria

¹⁰² On trouve une copie de cette lettre dans la « Vita » de Maria Mancini (Annexes, p. 40). Maria Mancini s'est adressée à l'ancien confesseur de Brigitte pour lui demander la signification possible d'une effrayante vision qu'elle a reçue. Dans sa réponse, Alfonso de Jaén est rassurant et appelle Maria à se conformer à l'exemple de Brigitte dans ce domaine. Il salue en outre toutes les moniales du monastère, en particulier celles qu'il connaît personnellement, à savoir Chiara Gambacorta et sa belle-mère, Tommasa Doria – nous n'avons pas déterminé quelle religieuse se cache en revanche sous l'appellation de « belle-fille de Pietro Gambacorta ». L'authenticité de cette lettre reste cependant à prouver.

¹⁰³ Cf. SENSI, M. : « Dalle bizzoche alle "clarisse dell'Osservanza" » in DALARUN, J. *et alii*: *Uno Sguardo oltre. Donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana*. Edizioni Porziuncola, Assise, 2007, p. 25-77 (p. 52 *et sq.*).

¹⁰⁴ San Girolamo in Quarto. Sur Alfonso de Jaén, souvent appelé aussi Alfonso de Valdaterra, cf. JÖNSSON, A. : *Alfonso of Jaén. His Life and Works with critical Editions of the Epistola Solitarii, the Informaciones and the Epistola servi Christi*, Lund, Lund University press (Studia et Latina Lundensia 1), 1989.

¹⁰⁵ Cf. PEZZINI, D. : « The Italian Reception of Birgittine Writings » in *The Translation of the works of St Birgitta of Sweden into the Medieval European vernaculars*, Turnhout, Brepols (The Medieval Translator 7), 2000 p. 186-212

della sua santissima Madre. Il perchè e vuole siano nuovi monisteri tutti di Nostra Donna, in luogo di questa vigna¹⁰⁶.

Notons que l'admiration pour les écrits et, plus précisément, pour la règle de sainte Brigitte s'est concrétisée, dans le cas de l'homme politique florentin Antonio degli Alberti, par la fondation d'un monastère de l'Ordre du Saint-Sauveur sur les terres de sa fameuse villa dite du « Paradiso » dès les années 1390¹⁰⁷. A Pise aussi, les écrits de sainte Brigitte circulent. Selon l'hagiographe de Chiara Gambacorta, celle-ci aurait rencontré en personne Alfonso de Jaén au cours de sa réclusion éphémère dans la maison paternelle ; il lui aurait alors remis un exemplaire de la *Vita* de sainte Brigitte, qui aurait fortement marqué la jeune fille et l'aurait conforté dans son aspiration à une vie de perfection religieuse¹⁰⁸. En fait, il ne fait guère de doute que Chiara ait lu non seulement une version de la *Vita* de sainte Brigitte, mais aussi des extraits de ses Révélations, et notamment celles qui concernent l'Ordre du Saint-Sauveur. Alors qu'elle est devenue prieure de San Domenico, elle fait en effet fabriquer, au tout début du XV^e siècle, un retable destiné à l'église externe de son monastère, qui témoigne à la fois de la dévotion des moniales observantes pour sainte Brigitte et de leur volonté de la faire connaître¹⁰⁹. Le retable (cf. reproduction p. 137), dont la scène principale est une Vierge à l'Enfant, montre quasiment sur le même plan, outre sainte Marie-Madeleine et saint Jean l'Évangéliste (?), saint Dominique et sainte Brigitte tenant tous deux un livre symbolisant probablement la règle de leurs ordres respectifs. Sainte Brigitte y est représentée en abbesse, tenant à la main un bâton, symbolisant son pèlerinage en terre sainte (bourdon) mais aussi peut-être son autorité (crosse). Parmi les cinq éléments de la prédelle (aujourd'hui à Berlin, tandis que le polyptyque se trouve à Pise¹¹⁰), Brigitte apparaît deux fois comme écrivant ses Révélations, sous la dictée d'un ange, puis du Christ et de sa Mère (cette seconde représentation figurant peut-être la révélation de la règle). Brigitte apparaît donc indiscutablement sur ce retable comme une femme d'autorité, directement en relation avec la divinité, et digne pour cela d'être vénérée et prise pour exemple. Les moniales de San

¹⁰⁶ LAPO MAZZEI, *Lettere di un notaro a un mercante del sec. XIV*, vol. 1, p. 118.

¹⁰⁷ L'histoire du monastère du Paradiso est complexe. Cf. CNATTINGIUS, *Studies in the Order of St. Bridget* et MIRIELLO, R. : *I manoscritti del monastero del Paradiso a Firenze*, Florence, SISMEL (Biblioteca e Archivi n°16), 2007.

¹⁰⁸ Cf. *Vita*, p. 21.

¹⁰⁹ Ann ROBERTS s'est livrée à une analyse très perspicace de ce programme iconographique : *Dominican women and Renaissance Art. The Convent of San Domenico of Pisa*, Aldershot et Burlington, Ashgate, 2008 et ROBERTS, A. : « Chiara Gambacorta as patroness of arts » in Matter, A. et Coakley J. : *Creative women in medieval and early modern Italy*, Philadelphie, Université de Pennsylvanie, 1994, p. 120-154.

¹¹⁰ Polyptyque (attribué à Giovanni di Pietro di Napoli et Martino di Bartolomeo) : Pise, Museo Nazionale di San Matteo ; prédelle (attribuée à Martino di Bartolomeo) : Berlin, Staatliche Museen, Gemäldegalerie.

Domenico, qui ont commandité ce tableau à l'artiste toscan Martino di Bartolomeo, se sont sans doute en partie identifiées à cette grande sainte qui a appelé avec force à la réforme de l'Eglise tout en fondant un ordre religieux de moniales cloîtrées ; Brigitte, en outre, était veuve, comme nombre de moniales de San Domenico.



Polyptyque du monastère San Domenico, attribué à Giovanni di Pietro da Napoli et Martino di Bartolomeo, 1405 ca, Museo Nazionale di San Matteo, Pise.

Cette « identification » des moniales à la sainte suédoise est peut être encore plus perceptible dans un autre tableau, commandé, toujours, par le monastère durant le priorat de Chiara Gambacorta. Il s'agit d'une représentation de la vision la plus populaire de sainte Brigitte, c'est-à-dire celle de la Nativité (cf. reproduction ci-contre). L'artiste (peut-être Turrino Vanni) a représenté la scène avec une très grande fidélité au texte de la révélation, jusque dans le détail¹¹¹. A gauche de la scène, Brigitte est figurée en spectatrice : cette composition, en faisant participer Brigitte à la scène décrite, suggère bien entendu le « mécanisme » de la vision, mais ne peut-elle pas suggérer aussi l'attitude qui doit être celle de toute religieuse devant le mystère de la Nativité ? Il est bien connu, en outre, que la dévotion à ce mystère était alors particulièrement forte chez les femmes, pour des raisons évidentes. Ce tableau, de dimensions plus modestes que le retable, se trouvait probablement à l'intérieur de la clôture et non pas, comme le retable, dans l'église destinée aux laïcs¹¹². Il n'était donc pas destiné à « publiciser » le culte de la sainte suédoise auprès des laïcs, mais plutôt réservé à la dévotion personnelle des moniales de San Domenico. Brigitte a donc été indiscutablement un modèle et une inspiratrice pour les premières moniales observantes dominicaines.

¹¹¹ Livre VII, chapitre 21 : « Visio, quam habuit domina Birgitta in Bethleem, ubi virgo Maria ostendit ei totum sui partus qualiter ipsa peperit gloriosum filium suum, sicut ipsa virgo promiserat eidem domine Birgitta in Roma, antequam iret ad Bethleem per XV annos, ut patet in primo capitulo ipsius libri ultimi » (BRIGITTE DE SUEDE: *Revelaciones, Book VII*, éd. B. Bergh, Uppsala, Almqvist & Wiskell, 1967).

¹¹² Cf. ROBERTS, A. : *Dominican women and Renaissance Art*, p. 94.



Vision de la Nativité, attribué à Turrino Vanni, début du XV^e siècle, Museo di San Matteo, Pise.

Le discours brigittin de rénovation de l'Eglise, de remise à l'honneur du monachisme et de ses valeurs, en particulier pour les femmes, n'a pu que toucher la fibre réformatrice des premières observantes. La canonisation de Brigitte en 1391 sonne en effet, en quelque sorte, comme une confirmation de leur propre mission. Le culte très visible qu'elles organisent dans leur monastère autour de la nouvelle sainte en est la démonstration. Dans quelle mesure, toutefois, peut-on considérer que Brigitte a inspiré la réforme observante, et plus particulièrement la réforme observante féminine ? Il est en fait difficile de répondre à cette question. Les tableaux du monastère de San Domenico témoignent certes encore aujourd'hui de l'admiration et de la dévotion des moniales pour la sainte suédoise ; en l'absence de livres, ou de témoignages sur les lectures des moniales, il est cependant difficile de savoir dans quelle mesure les Révélations ou la *Vita* de la sainte ont pu les influencer directement. Le tableau représentant la vision de la Nativité tendrait à indiquer que les moniales ont eu accès, directement ou indirectement, aux Révélations. Il est indéniable en tout cas que les moniales ont trouvé en Brigitte, à Pise comme en Alsace d'ailleurs, où la communauté de Schönsteinbach se voue à la nouvelle sainte dès 1397, une représentante « officielle » de toutes leurs aspirations : renouveau de l'Eglise, recherche de la perfection par la voie monastique, autorité spirituelle féminine. L'influence de Brigitte sur les moniales a sans doute été réelle et importante, mais elle a été indirecte, puisqu'elle repose sur le travail de « publicisation » de son œuvre par son principal disciple, ami des moniales de Pise, Alfonso de Jaén.

Dans le cas de Catherine de Sienne, que nous allons étudier maintenant, il ne fait en revanche aucun doute que l'influence exercée sur les moniales ait été directe, puisqu'un certain nombre d'entre elles l'ont connue personnellement. Depuis longtemps, les similarités existant entre Catherine et Brigitte ont frappé historiens et théologiens : les deux saintes ont ardemment œuvré pour le retour du pape à Rome, elles n'ont pas hésité à imposer leur discours aux grands de ce monde (princes et rois), elles ont constamment appelé à la réforme des mœurs de l'Eglise, usant d'une liberté de parole et de mouvement fort inhabituelles pour des femmes de ce temps. Les deux personnages ne sont pourtant pas similaires en tous points et le message cathérinien, souvent moins obscur et plus cohérent que celui de Brigitte, fut plus directement mis en œuvre aussi bien par les réformateurs que par les réformatrices.

2- Catherine de Sienne, mère de l'Observance dominicaine ?

La première caractéristique de Catherine de Sienne est d'être une « sainte vivante ». Cette expression utilisée par G. Zarri à propos des imitatrices de Catherine convient aussi à leur modèle¹¹³. Les « saintes vivantes » sont, en un sens, la manifestation féminine, chrétienne et occidentale d'un type de sainteté « populaire » plus universel. Catherine possède en effet aux yeux de ses fidèles des dons divins spécifiques, des charismes, qui lui permettent d'accomplir des prodiges et justifient sa capacité à parler des choses divines et à exercer son autorité sur ses disciples mais aussi plus largement sur les personnages qui écoutent ses conseils. Ce qui semble faire l'originalité de Catherine, c'est qu'elle accomplit des prodiges plutôt sur son propre corps que sur celui des autres. C'est en forçant son corps à une ascèse extrême, grâce à une force mentale qui apparaît à ses contemporains comme surnaturelle, que Catherine acquiert le statut de « sainte vivante ». Son abstinence quasi-totale de nourriture et de sommeil apparaît de façon visible comme le signe de la grâce divine. Cet aspect de la sainteté « féminine » de Catherine de Sienne, qui va être popularisé par la *Legenda* composée par Raymond de Capoue et, par conséquent, privilégié par les *Catharinae imitatrices* aux XV^e et XVI^e siècles¹¹⁴, a été très bien étudié, notamment par les historiens américains issus du courant de la *gender history*. On doit à Caroline Walker-Bynum la plus fine analyse de cette sainteté des femmes qui se manifeste par le contrôle de leur propre corps, en lien avec le rôle avant tout « naturel » assigné par la société tout entière aux femmes¹¹⁵. L'étude de cette facette de Catherine de Sienne est riche d'enseignements ; elle n'est pas, toutefois, pleinement satisfaisante. Qu'a-t-elle voulu signifier, par cette ascèse extraordinaire ? En quoi cette ascèse a-t-elle pu faire partie d'un message plus large et plus profond, que l'on peut encore aujourd'hui percevoir dans les œuvres de la sainte ?

¹¹³ ZARRI, G.: *Le sante vive : cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Turin, Rosenberg et Sellier, 1990

¹¹⁴ Ce sont les Bollandistes qui, les premiers, se sont aperçus de cette vague « d'imitations » et ont employé l'expression de *Catharinae imitatrices : Ordo Sororum de poenitentia S. Dominici, a solutiori illa, sancta tamen vivendi consuetudine, cum qua magnus suus Patriarcha ipsum instituerat, singulis in sua privatim domo viventibus ; per Sanctam Catharinam Senensem ad collegialis convictus formam perfectionem adductus, lateque per Italiae provincias diffusus, multas egregias Virgines, Catharinae imitatrices, et insigni poenitentia, miraculis ac visionibus illustras protulit: [...]* (SEBASTIANO ANGELI, *De Beata Columba Reatina in Acta Sanctorum, Maii*, Anvers, apud Michaelem Cnobarum, 1685, tome V, p. 319-398, introduction de l'éditeur). Ces érudits sont en effet parvenus à recueillir toute une série de *Vitae* de saintes italiennes de cette époque, se réclamant toutes du modèle cathérinien. On peut citer par exemple, outre Colomba de Rieti, Osanna de Mantoue, Stefania Quinzani, ou encore Caterina Lenzi.

¹¹⁵ WALKER-BYNUM, C.: *Holy feast and holy fast : the religious significance of food to medieval women*, Berkeley, University of California Press, 1987.

Notons d'abord que Catherine a eu, dès son enfance, pour lecture favorite (qu'elle ait pu le lire elle-même ou plus vraisemblablement l'écouter ou en entendre parler) le « best-seller » que fut alors en Toscane et ailleurs la vulgarisation des *Vies des Pères du désert* par Domenico Cavalca¹¹⁶. Les modèles d'ascèse corporelle auxquels s'est référée mentalement la *mantellata* dès sa prime jeunesse n'étaient donc pas forcément féminins¹¹⁷. Certes, les possibilités d'action étant a priori limitées pour les femmes dans la société du XIV^e siècle, Catherine, consciemment ou non, a d'abord fait de son propre corps un instrument pour accéder à la sainteté. Mais elle a aussi, en faisant ce choix, adopté le modèle de vie de ceux qui étaient alors considérés comme les premiers des religieux, comme les modèles absolus de vie consacrée. Sans doute a-t-elle cherché à dépasser sa condition de femme, à dissimuler, par l'anéantissement de son propre corps, ses attributs féminins ; toutefois le « genre » ne suffit pas à expliquer sa démarche : tout comme les Pères du désert, Catherine a voulu se détacher de la matérialité même de son propre corps par le refus des servitudes de l'alimentation et du sommeil. Elle a donc cherché, par cette discipline, à redécouvrir les exercices spirituels qui ont été constitutifs des premières expériences de l'éremitisme et du monachisme chrétien. Catherine, dans sa correspondance, livre d'ailleurs une vision extrêmement lucide de sa propre ascèse : la « macération du corps » n'est pour elle qu'un moyen d'atteindre Dieu, d'autres voies restant possibles selon les dons de chacun. Catherine ne se considère d'ailleurs pas comme un modèle. C'est en ces termes qu'elle s'adresse à Daniella, une tertiaire d'Orvieto :

*Buona è la penitenzia e 'l maciarare del corpo, ma non nel ponere per regola ad ognuno, però che tutti e' corpi non so' aguegliati, e anco perché spesse volte adiviene che la penitenzia che si comincia - per molti accidenti che possono avvenire - si conviene lassare. [...] Convienci dunque fare el fondamento in uccidere e annegare la propria perversa volontà [...] Dogliomi io miserabile, ché non seguitai mai questa vera dottrina; anco ò fatto el contrario, e però mi sento d'essere caduta spesse volte in dispiacere e in giudicio del prossimo*¹¹⁸.

¹¹⁶ Sur la diffusion de cette version des *Vitae patrum* cf. DELCORNIO, C.: *La Tradizione delle « Vite dei Santi Padri »*, Venise, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, 2000 ainsi que, par le même auteur, la récente édition critique du texte: DOMENICO CAVALCA: *Vite dei santi Padri*, éd. C. Delcorno, Florence, SISMEL, 2009.

¹¹⁷ R. Fawtier suppose que ce goût pour l'ascèse selon le modèle des Pères du désert a pu aussi lui être transmis par les compagnons de Giovanni Colombini, et notamment sa nièce Lisa, épouse du demi-frère de Catherine. CANET, L. et FAWTIER, R. : *La Double expérience de Caterina Benincasa*, Paris, Gallimard, 1948, p. 56.

¹¹⁸ Le texte complet est remarquable : Catherine était tout à fait consciente des dangers que représentait une pratique trop poussée de la pénitence : non seulement elle ne pouvait pas être destinée à tout un chacun pour des causes physiques objectives, mais en outre, une trop grande focalisation sur la piété corporelle aurait pu conduire à se détourner de l'ascèse purement mentale, qui est le véritable moyen de connaître Dieu. CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia*, lettre n°65 à Daniella d'Orvieto. On retrouve d'ailleurs la même idée chez Brigitte de Suède (*Revelaciones, Book VI*, chapitre 121).

Les nombreuses accusations auxquelles elle a dû faire face à propos de son ascèse spectaculaire lui ont peut-être inspiré le repentir exprimé dans cette lettre¹¹⁹. Toutefois, c'est ici surtout la subordination de l'ascèse à l'objectif ultime qui reste « l'anéantissement total de notre perverse volonté » qui est remarquable ; il ne faut donc pas, selon Catherine, confondre la fin et les moyens. Catherine rappelle constamment à ses interlocuteurs cet objectif fondamental du religieux qu'est l'abandon total à Dieu. Elle n'est pas, de fait, qu'une « sainte vivante » dont les mérites sont visibles sur le corps ; Catherine a été vénérée par les observants, canonisée par l'Eglise en 1461 puis proclamée Docteur de l'Eglise avant tout pour le message théologique qu'elle a porté, un message caractérisé notamment par son attachement à la « négation de la volonté propre » et par une libre soumission à Dieu.

L'attachement de Catherine aux formes traditionnelles du monachisme et, en particulier, au respect de la règle, est tout à fait cohérent avec son ascèse¹²⁰. La voie monastique est en effet, par excellence, celle du renoncement à la volonté propre¹²¹, puisque la règle incite le moine ou la moniale à l'obéissance totale. L'attitude de Catherine envers le monachisme, et plus largement le monde régulier renvoie finalement à des schémas tout à fait traditionnels : elle met en valeur le bénéfice de la Règle en tant que moyen d'atteindre Dieu de façon plus sûre et moins ardue que par l'ascèse. Reprenant saint Ambroise¹²², elle distingue, dans son *Dialogue*, l'obéissance due par le simple du chrétien qui doit se conformer à l'Evangile de celle du religieux qui doit se soumettre totalement à une règle. Pour elle, l'obéissance « simple » est en réalité la plus difficile et la plus périlleuse car elle expose constamment au péché, tandis que suivre une règle est le moyen le plus sûr d'atteindre le Salut. L'attachement de Catherine à la réformation de la société chrétienne, à la pénitence et à l'amendement de tous passe donc logiquement par la promotion du moyen le plus sûr de parvenir au salut, c'est-à-dire l'obéissance à la règle : la *navicella* (image classique qui revient

¹¹⁹ Selon L. Canet, il y aurait eu deux phases dans la conception de Catherine sur l'ascèse : une première phase d'ascèse totale et excessive, que l'on pourrait aujourd'hui presque qualifier « d'adolescente », suivie, grâce à l'aide de ses confesseurs, mais aussi sans doute la maturité venant, d'une relativisation de cette ascèse physique par rapport à une ascèse plus mentale. Il n'en reste pas moins que Catherine n'a jamais, au cours de sa vie, arrêté ou même modifié sa diète. CANET, L. et FAWTIER, R. : *La Double expérience de Caterina Benincasa*, p. 312.

¹²⁰ Notons, à ce propos, que Catherine a voulu fonder un monastère de moniales près de Sienne en 1377, à Belcaro : Santa Maria degli Angeli. On dispose toutefois de peu d'informations sur cet établissement, a priori d'inspiration plutôt franciscaine. Cf. CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia*, lettre n°112.

¹²¹ Cf. PICASSO, G. : « Santa Caterina e il mondo monastico del suo tempo » in D. Maffei et P. Nardi (dir.): *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiano*, Sienne, Accademia senese degli Intronati, 1982, p. 271-278

¹²² Ambroise distingue entre les *precepta* et les *consilia* de l'Evangile : tandis que les laïcs ne doivent suivre que les premiers, les religieux doivent les premiers et les seconds. Cette distinction a eu une grande postérité, notamment dans le droit canonique. Cf. MELVILLE, G. : « "Unitas" et "Diversitas". L'Europa medievale dei chiostru e degli ordini » in Cracco, G., Le Goff, J., Keller, H. Et Ortalli, G. (dir.): *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)*, Bologne, Il Mulino, 2006, p. 357-384.

constamment dans le *Dialogue*) de l'âme naviguera ainsi sans dommage dans les bras d'un ordre religieux jusqu'à bon port. Le fait que les premiers disciples de Catherine aient été, pour beaucoup, des moniales, des moines ou du moins des religieux réguliers, alors qu'elle-même ne l'était pas, n'est donc pas incongru : ceux qui sont soumis à une règle sont engagés plus avant sur le chemin de la perfection, où ils arriveront plus facilement ; elle-même, a choisi la voie la plus dangereuse, mais elle s'appuie aussi sur les conseils des religieux qui l'entourent. Dans la première lettre qu'elle écrit à sa nièce Eugenia, Catherine décrit ainsi les devoirs de la religieuse et la voie que son âme doit suivre :

*[L'anima] fugge tutte le cagioni che la possino inchinare a vizio o impedire la sua perfezione. Unde ella annega la propria volontà, che l'è cagione d'ogni male, e sottomettela al giogo della santa obediencia, non solamente a l'ordine e al prelado suo, ma a ogni minima creatura per Dio.*¹²³

La « perfection » (*perfezione, perfectione*¹²⁴) est le maître mot de beaucoup d'écrits de Catherine. Il indique ce qui est le but même de la création de l'homme sur terre : l'état de « perfection » que Dieu voudrait que l'homme atteigne et qui correspond à une obéissance parfaite, vertu particulière des religieux réguliers mais qui doit être pratiquée par tous les chrétiens. Ainsi, l'obéissance est une vertu indispensable, fondamentale. Elle n'est toutefois pas une fin en soi (de même, d'ailleurs, que l'entrée dans un ordre religieux) : au bout du compte, le chrétien (dit le *Dialogue*) sera récompensé pour sa charité. Parmi les commandements de Dieu, en effet, celui de l'aimer et d'aimer son prochain est le principal ; or, obéir, c'est se conformer aux commandements de Dieu¹²⁵. L'obéissance est donc nécessaire, mais non pas suffisante ; elle est en fait une clef pour la pratique de toutes les autres vertus, une clef qui ouvre les portes du salut : c'est la « chiave generale » dont parle le *Dialogue*¹²⁶. L'obéissance, dit encore Catherine à Eugenia, n'est pas due simplement au prélat c'est une vertu chrétienne par excellence, qui doit aussi être pratiquée envers « les plus petites créatures de Dieu ». La règle monastique n'est donc, tout comme l'ascèse corporelle (qui est aussi une façon de se dicter une règle à soi-même), qu'un moyen qui n'a d'importance que dans la vertu à laquelle il mène. Dans ses écrits, Catherine n'a d'ailleurs privilégié aucune règle, aucun ordre religieux, ni même, pourrait-on dire, aucun mode de vie en particulier. Le

¹²³ CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia*, lettre n°26. Cette phrase est suivie d'un véritable « manuel » de la bonne religieuse, dont la vertu principale est l'obéissance, qui inclut un parfait respect de la clôture.

¹²⁴ Catherine semble adopter la vision thomiste de la perfection religieuse, vue comme un état, en l'occurrence l'état monastique, et non comme une qualité : « Ainsi, on dit que quelqu'un est au sens propre en état de perfection non du fait qu'il est en acte de charité parfaite, mais du fait qu'il s'oblige pour toujours et avec une certaine solennité à tout ce qui concerne la perfection ». *Somme théologique*, q. 184, cité dans FRANK, K. S. : « Perfection – Moyen Age » in DSAM, tome XII-I, col. 1118- 1131 (col. 1128).

¹²⁵ CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia, Dialogo*, Chapitre CLV.

¹²⁶ CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia, Dialogo*, chapitre conclusif du Traité de l'Obéissance (CLXIV).

Dialogue rend hommage à saint Benoît, saint François et saint Dominique¹²⁷ ; il n'exclut pas, par ailleurs, la possibilité du salut pour les laïcs. Si l'état religieux reste le plus sûr pour atteindre le port, la « cellule intérieure » (*cella interiore*), que Catherine recommande à ses interlocuteurs, et particulièrement à Raymond de Capoue, doit agir comme un palliatif à la cellule monacale pour ceux qui ne peuvent pas entrer au monastère : c'est un moyen de se séparer du monde et de ses tentations, mais aussi de se retrouver face à sa conscience et donc face à ses propres péchés. Catherine prône ainsi la règle la plus intime et la plus universelle qui soit ; « Guarda che tu non esca mai della cella del cognoscimento di te », déclare, à la fin de la révélation du *Dialogue*, le Christ à Catherine.

L'originalité du discours de Catherine de Sienne, qui est peut être aussi l'une des clefs de son succès, repose dans l'association entre, d'une part, un appel très traditionnel au respect de l'obéissance et à la négation de la volonté propre, qui constituent la raison même de la vie monastique et, d'autre part, l'insistance sur l'individualité du parcours de chacun vers le salut. Il y a donc un paradoxe apparent dans ce discours : la volonté propre doit être niée, mais c'est par un acte volontaire que le chrétien doit se soumettre, ou plutôt accepter de recevoir la grâce de Dieu et de lui rendre son amour. En fait, Catherine est en cela parfaitement orthodoxe¹²⁸, et même tout à fait augustinienne¹²⁹. Faire profession religieuse, c'est donner « per dota il libero arbitrio allo Sposo eterno [...] con libertà di cuore »¹³⁰. Pour tous ceux qui ne se sont pas réfugiés à l'intérieur du cloître, la *cella interiore* permet de se reconstruire en esprit un espace de dialogue avec Dieu et de séparation du monde. La *cella* met le fidèle aussi bien face à Dieu qu'à lui-même. Toutes les conditions, tous les statuts, dès lors, sont susceptibles de mener au Salut, même si les laïcs restent, du fait de la faiblesse de la « règle » qu'ils s'imposent eux-mêmes, plus exposés au démon que les autres.

Ce discours cathérinien, tel qu'il nous apparaît dans ses lettres et ses œuvres (le *Dialogue* principalement), mais tel aussi qu'elle devait le tenir à ses disciples quotidiennement, a tout pour inciter à une réforme telle que fut celle de l'Observance : le rappel du rôle profond de la règle religieuse, conjugué à la mise en valeur de l'initiative individuelle et, paradoxalement, de la volonté de chacun à pouvoir se réformer, se convertir. Or l'Observance se présente bien ainsi : c'est un mouvement de retour à la pratique originelle

¹²⁷ CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia, Dialogo*, Chapitre CLVIII: « Francesco e Domenico sono stati due colonne della sancta Chiesa, Francesco con la povertà, Domenico con la scienza » (p. 193).

¹²⁸ Contrairement aux frères du libre esprit, suivis par certaines béguines, qui prétendent que l'âme unie à Dieu n'existe plus en tant qu'individualité.

¹²⁹ L'influence des religieux instruits qui l'entourent (et particulièrement de Raymond de Capoue) n'est bien entendu pas à sous-estimer.

¹³⁰ CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia*, Lettre n°79 à l'abbesse de San Pietro in Monticelli.

et vertueuse de la règle, mais aussi un renouveau spirituel caractérisé par de nouvelles pratiques de dévotion et une nouvelle façon, plus individuelle, de se présenter devant Dieu.

3- Catherine de Sienne et les moniales dominicaines

Le lien entre Catherine de Sienne et les moniales dominicaines est d'abord placé sous le signe du paradoxe. En effet, la *mantellata* siennoise n'a, durant sa vie, été officiellement soumise ni à l'autorité d'un mari, ni à celle d'un prélat. C'est-à-dire qu'elle n'entre pas dans les cadres usuels de la société de son époque : elle n'est qu'une « semi-religieuse ». Cette situation paradoxale n'est pas due seulement à la personnalité et à l'histoire propres de Catherine, elle provient aussi largement du contexte général du XIV^e siècle : la sainte siennoise a vécu dans un monde où l'on désapprouvait la liberté de mouvement des femmes, où l'on se méfiait des *mantellate*, des *pinzochere* et autres béguines ; ces dernières y étaient toutefois nombreuses, elles étaient tolérées et parfois même vénérées. Les béguines avaient été, pour certaines, condamnées pour hérésie, pour d'autres, protégées par le pape¹³¹. En Italie, de nombreuses femmes, canoniquement considérées comme des « pénitentes », appartenaient à des groupes qui s'étaient établis d'eux-mêmes près des églises des frères mendiants sans distinction d'Ordre, et ces *mantellate* étaient soumises à la direction spirituelle des frères non par des liens officiels mais par de simples liens de voisinage et de familiarité¹³². Les grandes abbayes de bénédictines ou de chanoinesses étaient alors réservées aux filles de la noblesse, et les monastères de moniales « mendiante » (c'étaient, dans les villes, surtout des Dominicaines), étaient pour la plupart devenus si petits et si délabrés depuis les crises démographiques que leur réputation (et leur mode de vie) avait souvent fini par se confondre avec celle des diverses *mulieres religiosae* qui peuplaient encore les cités¹³³. Tandis que les hommes pouvaient devenir religieux chez les Chartreux, les Prêcheurs, les Mineurs ou encore s'engager dans la prêtrise, selon leur vocation, l'Eglise continuait à ne proposer officiellement aux femmes qu'une seule voie religieuse possible et honorable : devenir moniale ; alors que le foisonnement des *mulieres religiosae* n'était resté qu'un entre-deux, ni approuvé ni réprouvé.

Tout en profitant de son statut en lui-même paradoxal, Catherine, qui a constamment appelé à la réforme de la Chrétienté et au respect de l'Obéissance dans des schémas

¹³¹ Le concile de Vienne condamne les « mauvaises » béguines en 1317.

¹³² Cf. *supra*, p. 118.

¹³³ Cf. Chapitre 1, p. 38.

traditionnels et pleinement approuvés par l’Eglise, n’a sans doute pas pu ni même voulu appeler à la création de nouvelles possibilités pour les femmes d’accomplir leur vocation. Il faut reconnaître qu’elle a, en cela, été sans doute moins novatrice que Claire d’Assise qui, bien que n’ayant pas pu réaliser complètement ses projets à cause de la stricte clôture imposée à sa communauté, avait au milieu du XIII^e siècle rédigé une règle pour ses consœurs et ainsi donné naissance au premier Ordre religieux fondé par une femme et destiné à des femmes. Mais cette dernière vivait à l’époque où les Ordres mendiants naissaient, où toutes les expérimentations religieuses étaient possibles – quitte à tomber dans l’hérésie ; dans les années 1370, le contexte n’était plus le même.

Catherine de Sienne a été constamment en relation avec des moniales, bien qu’aucune, pour des raisons évidentes, ne l’ait suivi sur les chemins de sa mission. Nous allons tenter de retracer ici ses rapports, nombreux, avec les moniales dominicaines, dans le but de mieux connaître le lien qui les a unies à elle de son vivant, et par quels moyens elle a pu avoir une influence directe sur la réforme qui nous occupe. Notons toutefois que l’influence de Catherine ne s’est évidemment pas uniquement exercée sur les moniales dominicaines, mais sur de nombreux autres ordres, masculins et féminins¹³⁴.

a- Le modèle d’Agnès de Montepulciano

D’après la *Legenda* de Raymond de Capoue, confirmée par certaines lettres de la sainte adressées à des religieuses, Catherine de Sienne a eu une grande vénération pour Agnès de Montepulciano, une moniale morte en 1317¹³⁵. Catherine a admiré avant tout en Agnès son humilité, son obéissance et la simplicité de sa vie passée presque entièrement à l’ombre du cloître – toutes choses qui, en vérité, faisaient apparemment défaut à la *mantellata*. La nièce de Catherine, Eugenia, a fait partie de la communauté de Montepulciano¹³⁶. Dans les années 1370, Catherine se rend par deux fois à Montepulciano, afin de vénérer le tombeau de la sainte moniale. Des miracles se produisent alors, si l’on en croit la *Legenda* de Raymond de Capoue ; ils semblent manifester l’approbation d’Agnès de Montepulciano envers la mission de la *mantellata* qui venait humblement lui baiser les pieds¹³⁷. Le cas d’Agnès de

¹³⁴ L’article portant sur Catherine de Sienne dans le Dizionario degli Istituti di Perfezione énumère les ordres religieux sur lesquels Catherine a exercé son influence : VENCHI, I. : « Caterina da Siena » in DIP, vol. 2, col. 702-716

¹³⁵ Cette religieuse, devenue patronne de la petite ville toscane de Montepulciano, n’a été officiellement canonisée qu’en 1726.

¹³⁶ Cf. *supra* p. 144.

¹³⁷ RAYMOND DE CAPOUE : *Legenda beate Catherine Senensis*, Livre 2, Chapitre XII (p. 934).

Montepulciano comme « modèle » choisi par l'ordre dominicain est très intéressant. Il est en effet impossible de prouver qu'Agnès ait été dominicaine, et même moniale¹³⁸. Apparue dans la seconde moitié du XIII^e siècle, avant la proclamation de la bulle *Periculoso* et à une époque où les ordres mendiants avaient à peine achevé de définir leur rapport institutionnel avec les religieuses, la communauté d'Agnès ne ressemblait sans doute guère aux communautés observantes du siècle suivant. Il s'agissait néanmoins d'un monastère où les religieuses avaient mené une vie assez exemplaire pour que leur fondatrice soit acclamée par le peuple comme une sainte locale, protectrice de la cité, ce qui est déjà en soi tout à fait remarquable. Au moment où Catherine de Sienne rend visite aux moniales du monastère de Sainte-Agnès¹³⁹, la communauté est officiellement rattachée à la *cura* des frères prêcheurs, mais depuis 1353 seulement, soit largement après la mort d'Agnès¹⁴⁰. C'est entre 1363 et 1366 que Raymond de Capoue est chargé de la direction spirituelle des moniales de Montepulciano. Il recollecte alors les informations nécessaires à la rédaction de la *Vita* de la fondatrice : c'est à lui que l'on doit le modèle hagiographique qui a influencé Catherine, puis des générations de moniales dominicaines¹⁴¹. Il est donc plus que probable que ce soit Raymond de Capoue lui-même qui ait orienté la dévotion de la pénitente siennoise vers cette humble religieuse qui fut presque toute sa vie la supérieure d'une communauté. Le futur maître général avait-il, en proposant cet exemple à la vénération de Catherine, l'intention de la rapprocher du monde monastique régulier ? Toujours est-il que lorsque Catherine se rend au monastère de Montepulciano, elle a forcément en tête les épisodes de la vie d'Agnès que son confesseur n'a sans doute pas manqué de lui narrer ; elle découvre alors une communauté vivant dans le respect de la stricte clôture et des constitutions. L'impression produite sur la *mantellata* est très forte ; elle obtient le droit de pénétrer dans l'enceinte de la clôture (peut-être suite à une demande de Raymond de Capoue) et accède ainsi jusqu'au corps non corrompu d'Agnès. Catherine trouve dans cette communauté, et plus particulièrement dans l'*exemplum* que Raymond lui a proposé à travers la vie d'Agnès, l'application concrète de ce qu'elle prône avant toute chose, « l'abdication de notre propre volonté perverse ». La communauté de Montepulciano a peut-être influencé la pensée de Catherine et son discours, au sein duquel la

¹³⁸ Cf. l'introduction à l'hagiographie d'Agnès de Montepulciano par Silvia Nocentini (RAYMOND DE CAPOUE: *Legenda Beate Agnetis de Monte Policiano*, éd. S. Nocentini, Florence, SISMEL, 2001). Agnès de Montepulciano est aussi revendiquée par les Ermites de Saint Augustin.

¹³⁹ Il s'agit d'une appellation populaire qui n'est pas alors officielle, puisqu'Agnès de Montepulciano n'a été canonisée qu'au XVIII^e siècle. Le monastère est en réalité dédié à Sainte Marie (Santa Maria Novella).

¹⁴⁰ D'après un document conservé aux Archives d'Etat de Florence : ASF, Corporazioni religiose sopresse, *Diplomatico*, Montepulciano, Sant'Agnese, 15 novembre 1353. Il s'agit d'une confirmation. Les confesseurs des moniales étaient en effet des frères dominicains depuis de nombreuses années déjà.

¹⁴¹ La canonisation d'Agnès en 1726 a donné lieu à un regain de dévotion à son endroit.

vertu d'obéissance prend peu à peu de plus en plus d'importance, aux dépens de la simple macération du corps.

*c- Tora/Chiara Gambacorta et Caterina/Maria Mancini,
fondatrices du monastère San Domenico de Pise*

Chiara Gambacorta représente sans doute le lien le plus direct entre Catherine et la réforme des moniales dominicaines observantes. Lorsque Catherine de Sienne séjourne à Pise en 1375, la jeune Tora¹⁴² Gambacorta, âgée d'environ douze ans, est déjà l'épouse de Simone Massa, de deux ou trois ans son aîné¹⁴³ - ou s'apprête à le devenir. Catherine a alors été appelée à Pise par le père de Tora, le seigneur de Pise Pietro Gambacorta. Par cette invitation, le « capitaine des masnades et défenseur du peuple » a cédé aux demandes de sa belle-sœur Niera et d'autres épouses des hommes de sa faction¹⁴⁴ qui souhaitaient faire venir la *mantellata* à Pise. Rien n'exclut d'ailleurs qu'il n'ait lui-même souhaité connaître la sainte. Au cours de l'année 1375, la jeune Tora a donc pu rencontrer de nombreuses fois la *mantellata*, qui a résidé au Palazzo Bonconti, l'un des palais les plus proches de celui des Gambacorta¹⁴⁵. La jeune fille est sans doute restée fort impressionnée par les discours de la sainte et par sa piété spectaculaire, caractérisée notamment par la réception des stigmates en avril 1375 dans la petite église pisane de Santa Cristina, située elle aussi tout près du Palazzo Gambacorta. Suite à ce séjour, Tora, qui appartenait déjà, comme nous l'apprend sa *Vita*¹⁴⁶, aux cercles des *mulieres religiosae* pisanes, écrit plusieurs lettres à la prophétesse siennoise. Deux réponses de Catherine ont été conservées dans le *corpus* de ses lettres : l'une date de l'époque où Tora est encore mariée, l'autre mentionne le veuvage précoce de la jeune femme¹⁴⁷. La pénitente siennoise semble avoir été particulièrement attentive à la vocation de Tora Gambacorta ; en effet, les deux lettres qu'elle lui adresse reflètent une compréhension profonde de sa situation, partagée entre ses obligations mondaines et sa vocation religieuse.

Dans sa première lettre, datée de 1375, Catherine recommande à la jeune fille de se séparer – mentalement – des choses mondaines et de s'adonner, dès que possible, à la prière. Connaissant la situation de Tora, fille unique du seigneur de Pise et jeune épouse de treize ou

¹⁴² Il s'agit sans doute d'un diminutif de Teodora, c'était le nom de baptême de Chiara Gambacorta, qui changea de nom lors de sa prise de voile au monastère des Clarisses de San Martino de Pise. Cf. *Vita* p. 19.

¹⁴³ Cf. *Vita* p. 17.

¹⁴⁴ CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia*, lettre n° 149.

¹⁴⁵ Sur la rive sud de l'Arno. Le palais Bonconti n'existe plus aujourd'hui, mais la petite église de Santa Cristina a été préservée.

¹⁴⁶ Cf. *Vita* p. 18.

¹⁴⁷ Cf. Annexes p. 55-58.

quatorze ans, Catherine sait qu'elle n'est pas seulement exposée à toutes les tentations mondaines, mais qu'elle y est même en quelque sorte « soumise », à cause des obligations de représentation liées au pouvoir de son père. Le discours de Catherine à ce propos est simple, clair mais exigeant :

E così mai l'anima non si quieta in queste cose del mondo, perciò che sono tutte meno di sé: elle sono fatte per noi, e non noi per loro; e noi siamo fatti per Dio, acciò che gustiamo el suo sommo e eterno bene. Solo adunque Dio la può saziare; in lui si pacifica e in lui si riposa, però che ella non può volere né desiderare veruna cosa che ella non truovi in Dio¹⁴⁸.

Les recommandations « pratiques » de Catherine à Tora sont celles d'une piété compatible avec son statut de jeune dame : c'est le recours fréquent à l'oraison, qui permet, grâce à un repli sur soi et à un face à face quotidien avec Dieu, d'acquérir la « force » qui permettra à la jeune femme de résister aux tentations et de maintenir son « santo proposito ». Par ce moyen, Tora pourra méditer les peines de Jésus crucifié et finalement recevoir une « lumière surnaturelle » qui lui permettra de marcher sur le chemin de la vérité.

A questo t'invito, dolcissima figliuola: a ponere e fermare el cuore e la mente tua in Cristo crucifisso; lui cercare e di lui pensare, dilettrandoti di stare sempre dinanzi a Dio con umile e continua orazione. La quale orazione io ti do per principale tuo essercizio, che quanto t'è possibile vi spenda entro il tempo tuo [...]¹⁴⁹.

A Tora Gambacorta, comme aux autres personnes qui ont recours à elle malgré l'impossibilité dans laquelle elles se trouvent d'embrasser l'état religieux, Catherine donne une règle de vie simple et une possibilité de salut liée à la « cellule intérieure ».

Catherine écrit une deuxième lettre à Tora Gambacorta peu après son veuvage dont elle lui dit avoir reçu la nouvelle (la lettre est datée du 26 octobre 1378). Le ton de cette deuxième lettre est totalement différent de celui de la première : Tora n'étant plus désormais liée à un époux terrestre, Catherine lui demande, lui ordonne même, de se consacrer à Dieu seul : « Puisque Dieu t'a détachée du monde, je veux que tu te lies à Lui ; épouse le Christ crucifié avec l'anneau de la très sainte foi¹⁵⁰ ». Toutefois, malgré ce ton devenu beaucoup plus autoritaire que dans la première lettre, Catherine reste la *mamma* compréhensive qu'elle était déjà dans la première lettre : elle met en garde Tora des dangers qui l'attendent, des obstacles

¹⁴⁸ Annexes, p. 56.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Unde, poiché Dio t'à sciolta dal mondo, voglio che ti legghi con lui; e sposati a Cristo crucifisso con l'anello della santissima fede*. Annexes, p. 57.

qui vont se dresser devant sa route, en un mot, des résistances farouches qu'elle, jeune femme de quinze ans, va devoir opposer à sa famille, et lui demande d'y résister par la prière :

Io so che tu entrarai ora - o tu se' intrata, che dirò meglio vero - nel campo de le molte battaglie de le demonia - gittandoti molte cogitazioni e pensieri ne la mente tua - e de le creature, che non sarà meno forte battaglia, ma forse più. So che ti porranno innanzi che tu sia fanciulla, e però non stia bene in cotesto stato: quasi reputandoselo a vergogna e' semplici ignoranti, e con poco lume, se non ti ralogassero al mondo. Ma tu sia forte e costante, fondata in su la viva pietra, e pensa che, se Dio sarà per te, veruno sarà contra te.

L' « état » dont parle ici Catherine est l'état de continence (*lo stato de la continenzia*), par opposition à l'état de mariage. Ce que Tora doit en effet empêcher à tout prix, c'est d'être remariée, ce qui est le destin habituel d'une jeune noble de quinze ans. Les recommandations de Catherine à Tora rappellent ce qu'elle-même a vécu avant son entrée chez les pénitentes dominicaines : elle demande à la jeune veuve de s'enfermer dans sa chambre afin de devenir une *abitatrice de la cella* qui fuit les conversations mondaines et s'adonne continuellement à la prière et à des activités manuelles destinées à combattre les dangers de l'oisiveté. Pour autant, Catherine ne demande pas à Tora de devenir comme elle une *mantellata*, et ce pour deux raisons. Premièrement, parce qu'elle sait parfaitement que cet état de « semi-religieuse » ne sera jamais accepté par la famille Gambacorta (« ils penseront que ce serait pour eux une honte s'ils ne te ramenaient pas au monde »). Deuxièmement, parce que l'âme, avec les bras de l'Ordre, navigue plus sûrement vers le port de la vie éternelle :

A conducerti bene sicura al porto di vita eterna, ti consigliarei per tua utilità che tu entrassi ne la navicella de la santa obediencia, però che questa è più sicura e perfetta via, e fa navigare l'anima per questo mare non con le braccia sue, ma con le braccia dell'Ordine¹⁵¹.

L'obéissance à une règle est un moyen beaucoup plus sûr d'atteindre le Salut que de naviguer « avec ses propres bras » ; il vaut mieux en effet renoncer totalement à sa volonté propre, et quitter le monde : cette doctrine est souvent répétée par Catherine, et apparaît dans le Dialogue, nous l'avons vu. Tora Gambacorta obéit à cette injonction de Catherine de Sienne. D'après sa *Vita*, la jeune fille s'enfuit en cachette au monastère des Clarisses de San Martino¹⁵², où elle prend le nom religieux de Chiara, avant d'être récupérée de force par ses

¹⁵¹ Annexes, p. 58. Cette phrase se retrouve presque mot à mot dans le chapitre CLXIII du *Dialogo* (CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia, Dialogo*, p. 202).

¹⁵² Cf. *Vita* p. 19.

« parents et amis¹⁵³ ». Son père (toujours d'après la *Vita*), à la suite de cette fugue, l'aurait ensuite enfermée durant cinq mois dans sa chambre : Chiara a ainsi, tout comme Catherine de Sienne et, avant elle, Diana degli Andalò, vécu une expérience de réclusion totale¹⁵⁴ durant laquelle sa vocation s'est précisée, et où elle a pu dialoguer, grâce à des visions ou simplement grâce à la prière et à des lectures, avec les saints. Après un séjour de quelques années au monastère dominicain de Santa Croce avec lequel son père a trouvé un accord, elle fonde en 1385, en compagnie d'autres moniales, le monastère observant de San Domenico.

Parmi les premières moniales de ce monastère observant se trouve Maria Mancini (qui sera, tout comme Chiara Gambacorta, béatifiée au XIX^e siècle), une autre disciple de Catherine de Sienne. Maria Mancini, appelée dans le siècle Caterina, a sans doute entre dix et quinze ans de plus que Chiara Gambacorta. D'après sa *Vita*¹⁵⁵, elle a été mariée deux fois ; ses deux maris comme ses nombreux enfants seraient tous morts de la peste. Après son deuxième veuvage, elle choisit, contre l'avis de son frère, de devenir pénitente dominicaine. Elle fréquente donc assidûment l'église du couvent des frères prêcheurs pisans de Santa Caterina. Elle aussi, en 1375, rencontre à plusieurs reprises Catherine de Sienne. D'après sa « *Vita* », Catherine de Sienne l'aurait d'ailleurs elle-même convaincue d'adopter le manteau et le mode de vie des pénitentes dominicaines¹⁵⁶ et l'aurait véritablement « initiée » à la vie de pénitente : elle lui aurait appris à dormir sur un lit de planches et à se donner régulièrement la discipline. Après avoir vécu quelques années dans sa maison en tant que pénitente, Maria, obéissant à un ordre divin, est entrée au monastère Santa Croce où elle a retrouvé la jeune Chiara Gambacorta.

Chiara Gambacorta et Maria Mancini ont été respectivement la deuxième et la troisième prieure du monastère de San Domenico, de 1395 à 1429. Les moniales de San Domenico, par l'adoption de statuts extrêmement contraignants, en particulier en ce qui concerne la stricte clôture, ont fait de l'obéissance une vertu véritablement pénitentielle. L'obéissance à une règle exigeante remplace ainsi les pénitences physiques que pratiquait

¹⁵³ Ce qui prouve – s'il ne s'agit pas simplement de la reproduction d'un *topos* hagiographique – que même l'état de moniale ne semblait pas convenir aux Gambacorta. Il est vrai que le mariage d'une fille aurait peut-être procuré à Pietro Gambacorta une nouvelle alliance politique dont il aurait eu grand besoin.

¹⁵⁴ Le chapitre VI de la première partie de la *Legenda Beatae Catharinae Senensis* de Raymond de Capoue insiste sur l'expérience fondatrice de la réclusion volontaire de Catherine dans sa propre chambre. Diana degli Andalò, selon son hagiographe, aurait elle aussi été enfermée par ses parents après avoir été retirée de force du monastère où elle avait fui. Les ressemblances entre les deux *Vitae* sont telles que l'on peut légitimement se demander si l'hagiographe de Chiara Gambacorta ne s'est pas directement inspiré de la *Vita* de Diana degli Andalò. Cf. RONCELLI, A. : « Domenico, Diana, Giordano. La nascita del monastero di Sant'Agnese in Bologna » in FESTA, G. et ZARRI, G. (dir.): *Il velo, la penna e la parola*, p. 71-91.

¹⁵⁵ Cf. Annexes, p. 34-42.

¹⁵⁶ Cf. Annexes, p. 37.

Catherine. En 1411, lorsque Thomas « Caffarini » de Sienne provoque à Venise l'ouverture d'une enquête sur les vertus de Catherine de Sienne et la licéité de son culte¹⁵⁷, il cite les deux religieuses, précisant leurs parcours, et leurs liens avec la *mantellata* :

*Item dico in conventu Pisano ordinis Praedicatorum nunc esse priorem quendam fratrem Symonem de Cascina, sacre theologie professorem, qui in Pisis virginem vidit et consimiliter quam plures dominas que ibidem, virgine mediante, habitum de penitentia B. Dominici susceperunt ; et adhuc in Pisis fore aliquas moniales monasterii S. Dominici et aliorum monasteriorum et quamplures alias utriusque sexus et status personas que ibidem viderunt miranda de virgine vel audierunt. Inter quas una fuit et est dicti monasterii S. Dominici singularis devotionis monialis que dicitur soror Maria, spiritualis in Domino huiusmodi virginis filia, alia vero fuit et est precipue virtutis, sanctitatis et fame, que nunc preest in dicto monasterio S. Dominici sub cura Ordinis fratrum Predicatorum, videlicet soror Clara de Gambacurtis cui de Venetiis transmissa fuit legenda virginis, et dictis duabus dominabus de penitentia B. Dominici transmissus fuit ibidem liber virginis ob reverentiam ejusdem et in prefatum solatium animarum [...].*¹⁵⁸

Au monastère de San Domenico, Chiara Gambacorta, Maria Mancini et les autres moniales entretiennent la mémoire de Catherine de Sienne et font venir de Venise, où se trouve l'actif *scriptorium* dirigé par Thomas de Sienne, la *Legenda* et le *Dialogue*¹⁵⁹. Durant le priorat de Chiara Gambacorta, un tableau représentant le mariage mystique de Catherine de Sienne est commandé. Il est fort probable qu'il ait été exposé dans la partie interne du monastère¹⁶⁰. En privilégiant cette scène, Chiara Gambacorta et sa communauté mettent en valeur le fait que Catherine de Sienne était, au même titre que les moniales consacrées, une épouse du Christ : *Beata Caterina da Siena, sposa di Cristo*, indique en effet la légende du tableau.

¹⁵⁷ Le « processo castellano », du nom de l'évêque qui avait alors sous sa responsabilité de la ville de Venise : l'évêque de Castello. Edition du texte en latin dans THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Processo Castellano*, éd. M. H. Laurent, Milan, Bocca (Fontes Catharinae Senensis historici n°IX), 1942.

¹⁵⁸ THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Processo Castellano*, p. 81.

¹⁵⁹ THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Processo Castellano*, p. 30 et p. 81 (cf. citation ci-dessus).

¹⁶⁰ Cf. ROBERTS, A. : *Dominican women and Renaissance Art*, p. 75-76. Ann Roberts pense que ce tableau était placé à côté de celui qui représentait le mariage mystique de Catherine d'Alexandrie.



Mariage mystique de Catherine de Sienne, artiste inconnu, fin XIV^e/ début XV^e siècle, Museo di San Matteo, Pise.

Dépositaires d'une doctrine et d'un certain rapport à la divinité qui leur avait été directement enseignés par Catherine de Sienne, les moniales réformatrices figurent bien parmi les véritables héritières de la sainte. En outre, le fait que ces moniales aient possédé les œuvres de Catherine (en tout cas le *Dialogue*) prouve qu'elles ont tenté d'entretenir cet héritage et de le transmettre à leurs consœurs.

c- Marguerite de Savoie/Montferrat

Après la mort de Catherine, après la mort même de ses disciples, et en particulier celles de Chiara Gambacorta († 1419) et Maria Mancini († 1429), c'est bien grâce aux lettres et au *Dialogue* que le message cathérinien survit. Le parcours de la marquise de Montferrat, fille d'Amédée de Savoie, prince d'Achaïe, en est sans doute l'exemple le plus remarquable.

La jeune princesse avait été mariée en 1403 à Théodore II Paléologue, marquis de Montferrat, afin de régler un conflit entre le comte de Savoie et ce dernier. Après la mort de son mari en 1418, elle choisit de devenir une simple pénitente dominicaine, et s'installe dans la ville d'Albe avec une petite communauté. Au début des années 1440, elle commence, avec le soutien (ou sur la suggestion) de son confesseur Iacopo da Novara¹⁶¹, à se préoccuper de la fondation d'un véritable monastère dans lequel elle entrerait avec celles de ses compagnes qui seraient prêtes à prononcer des vœux solennels et à vivre dans la stricte clôture. C'est en 1445 qu'une requête est officiellement adressée au pape Eugène IV à ce sujet¹⁶². Le pape concède à la marquise pénitente une vieille abbaye bénédictine, Santa Maria delle Grazie. Ce n'est qu'en 1451 que le rattachement définitif aux frères Prêcheurs, avec soumission directe au maître général, est prononcé par Nicolas V, et en 1456 seulement que le passage du tiers ordre régulier au « second ordre » dominicain (*moniales ordinis sancti augustini sub cura et*

¹⁶¹ L'exemplaire le plus ancien de la *Vita* de Marguerite de Savoie est conservé à Turin (Archivio di Stato, Casa reale, Storia della Real Casa. Savoia. Principi diversi. Beata Margherita). Une version de cette hagiographie a été publiée par Serafino RAZZI dans l'édition de 1588 de ses *Vite dei santi e beati del Sacro Ordine de' Frati predicatori così huomini come donne* (Florence, Bartolomeo Sermartelli) ; l'auteur en est Giovanni Maria Vallisano. L'Archivio Segreto Vaticano conserve une copie du procès en béatification de Marguerite (Congregazione dei Riti, processus, 165, le procès date de 1637, la béatification de 1669) où l'on peut trouver une autre version de la *Vita* datant du début du XVI^e siècle, par le confesseur des moniales d'Albe Tommaso d'Ivrea.

¹⁶² Elle demande au pape que *le sue spirituale figliuole havit(u)ino la facultà di vivere Religiosamente senza mendicità, come exigisse un collegio de donne religiose in tale professione dimandete al prefato Eugenio 4 volere concederli l'Abbatia di sancta Maria de gratie e le sue jurisdictione*. Tommaso d'Ivrea, op.cit. ci-dessus.

secundum instituta fratrum praedicatorum) est confirmé par Calixte III¹⁶³. Le parcours vers la « perfection » est long et aboutit à une vie de moniale dominicaine observante¹⁶⁴.

Le parcours de Marguerite de Savoie est marqué par plusieurs influences décisives¹⁶⁵, dont la plus importante est celle de Catherine de Sienne. La marquise a en effet très tôt entendu parler de la pénitente siennoise ; elle a d'ailleurs fait exécuter pour son propre usage, en 1428, un recueil des lettres de la sainte¹⁶⁶. C'est d'ailleurs à cette date qu'elle commence sa vie de pénitente. Il est fort probable que Marguerite de Savoie soit parvenue jusqu'au bout de son « chemin de perfection » grâce à la méditation de ces lettres, dont nous avons montré plus haut qu'elles appelaient à la soumission à une règle et à l'adoption de la vie monastique¹⁶⁷. Notons que l'intervention de la marquise auprès de son cousin Amédée VIII devenu Félix V pour résoudre le problème du schisme de date rappelle aussi l'engagement de Catherine dans la résolution du Grand Schisme.

Le cas de Marguerite de Savoie, d'abord pénitente, puis moniale, est caractéristique d'une période de transition¹⁶⁸ : durant une bonne dizaine d'années (de 1445 à 1456), la marquise a vécu telle une tertiaire régulière au sein d'un monastère : sa communauté peut être considérée comme une préfiguration des communautés cloîtrées de tertiaires régulières qui vont se

¹⁶³ BOP vol. III p. 302 et p. 350

¹⁶⁴ *Pertanto la Beata Margarita studiosa in argomento le perfezione per consiglio de uno suo confessore domandato Frate Jacobus de Novara dell'Ordine de Predicatori et Maestro in la sacra theologia per haver [...] l'habito di sancto Augustino et deposto el tertio habito de sancto Domenico, in quale habito de sancto Augustino stette un anno e mezzo sottoposta al gubernio apostolico, immediate dimandete ad Eugenius 4 de degnare concederli licentia di prehender l'habito de Sancto Domenico et in quello vivere.* TOMMASO D'IVREA, *Della Beata Margarita*, Archivio Segreto Vaticano, Congregazione dei Riti, Processus 165 (cf. note 161 ci-dessus).

¹⁶⁵ Les hagiographes de Marguerite de Savoie mentionnent une rencontre avec saint Vincent Ferrier, de passage en Savoie dans les années 1401-1403. Il est toutefois difficile de déterminer s'il s'agit là d'une information rapportée par les proches de la bienheureuse ou d'une simple conjecture des hagiographes destinée à rapprocher leur héroïne d'un saint dominicain canonisé.

¹⁶⁶ Ce recueil est conservé aux archives d'Etat de Turin. Cf. FERRERO, E., « Di un codice delle lettere di Santa Caterina da Siena » in *Atti della Real Accademia delle scienze di Torino*, 1880 (n°15), p. 873-890. Nous tirons ces renseignements de MOSTACCIO, S. : « Una santa cateriniana tra Savoia e Paleologi ? ».

¹⁶⁷ « È inoltre probabile che anche la meditazione delle lettere che Caterina aveva indirizzato a devote e religiose spingesse Margherita alla fondazione di un nuovo monastero del Secondo Ordine, piuttosto che entrare con le sue seguaci nel più antico monastero di Santa Caterina : la santa di Siena preferiva infatti la fondazione di nuovi monasteri, in cui si vivesse sin dalle origini secondo i più rigorosi dettami delle Constitutiones, piuttosto che i tentativi i riforma di vecchie istituzioni, rovinata da abitudini ormai inveterate », MOSTACCIO, S. : « Una santa cateriniana tra Savoia e Paleologi ? », p. 61. Voir aussi à ce propos PICASSO, G. : « Santa Caterina e il mondo monastico del suo tempo ».

¹⁶⁸ On peut remarquer la ressemblance entre les parcours de la marquise de Montferrat et de la noble napolitaine Francesca Orsini, réformatrice du grand monastère des SS. Pietro-e-Sebastiano. Une thèse a été consacrée à l'histoire de ce monastère par A. AMBROSIO : *Oratrici nostrae. Un'esperienza monastica nella Napoli di fine Medioevo* (Università degli studi di Palermo, 2001) ; nous n'avons malheureusement pas eu la possibilité de la consulter. On peut toutefois trouver en bibliothèque: AMBROSIO, A.: *Il monastero femminile domenicano dei SS. Pietro e Sebastiano di Napoli. Regesti dei documenti dei secoli XIV-XV*, Salerne, Carlon Editore (Documenti per la storia degli ordini mendicanti nel mezzogiorno n°1), 2003.

multiplier à partir de la fin du XV^e siècle, sous le patronage, d'ailleurs, de Catherine de Sienne¹⁶⁹.

L'influence de Catherine de Sienne sur les moniales dominicaines au cours du XV^e siècle est indubitable. En orientant elle-même les choix religieux de Maria Mancini et de Chiara Gambacorta, elle a semé les premières graines de leur réforme. Toutefois, en lui montrant l'exemple d'Agnès de Montepulciano, son confesseur Raymond de Capoue n'a pas probablement été étranger à l'admiration croissante que Catherine a portée aux moniales. Le message de la sainte siennoise continue en tout cas, au cours du XV^e siècle, à porter ses fruits, comme le prouve l'exemple de Marguerite de Savoie/Montferrat.

Catherine de Sienne peut être considérée comme la « mère » de l'Observance dominicaine en tant qu'elle a été la mère spirituelle de ses principaux artisans, et qu'elle a promu, par son discours, la vertu de l'obéissance, élément central de la spiritualité de l'Observance, qui s'appuie sur la soumission à la règle. Elle n'est toutefois pas la seule inspiratrice de ce mouvement : Brigitte de Suède en est une autre ; le culte qui lui a été rendu dans les dernières années du XIV^e siècle prouve qu'elle a été perçue comme une représentante des aspirations des laïcs et des religieux à la réforme de l'Eglise. Le versant « féminin » de la réforme est ainsi mis en évidence, grâce au rôle de ces deux grandes saintes ; il est bien évident cependant que d'autres inspireurs peuvent être identifiés¹⁷⁰. Quant à ceux qui ont mis en œuvre la réforme, ils apparaissent très majoritairement masculins : dans l'ordre dominicain, excepté Chiara Gambacorta¹⁷¹, les grands noms qui nous occupent sont ceux des hommes (Raymond de Capoue, Jean Dominici, Thomas de Sienne...). Les moniales cloîtrées, pour des raisons évidentes, apparaissent plus difficilement dans l'histoire de la promotion de l'Observance. Comment cette forte influence féminine initiale a-t-elle été intégrée, digérée même, par l'ordre, jusqu'à proposer aux religieuses de nouveaux modèles de sainteté, typiques de l'Observance ?

¹⁶⁹ Cf. *supra* p. 124.

¹⁷⁰ Giovanni Colombini, Paoluccio Trinci, etc...

¹⁷¹ Les réformatrices sont nombreuses dans l'Ordre des Clarisses, cf. DALARUN, J. *et alii* : *Uno Sguardo oltre*. Colette de Corbie est l'une des plus connues d'entre elles.

B- Observance et modèles de sainteté : modèles proposés, modèles fabriqués ?

Le culte de Catherine de Sienne, malgré sa canonisation tardive en 1461, s'est très rapidement diffusé dans l'Ordre dominicain dès le début du XV^e siècle, en priorité parmi les établissements d'observance ou favorables à la réforme. Dans les années 1410, son culte est célébré dans quatre établissements de la lagune vénitienne (les couvents de San Zanipolo, San Domenico di Castello, Chioggia et le monastère du Corpus Christi¹⁷²), mais aussi dans les couvents et monastères de Pise, de Sienne, de Rome, de Lucques, de Pérouse, de Città di Castello et enfin de Nuremberg (selon les dires de Thomas de Sienne, auxquels on ne peut cependant accorder qu'une confiance limitée¹⁷³). Les pénitent(e)s ou les fidèles proches des Dominicains commencent à participer à ces célébrations, comme l'illustrent certains testaments¹⁷⁴ ; à Venise, le culte de Catherine de Sienne donne lieu à de véritables « salons de piété » tel celui d'une noble et pieuse veuve, qui invite régulièrement des amis, proches comme elle des Observants dominicains, à faire des lectures de textes de la sainte et d'autres *beati* et à dîner chez elle, ainsi que le raconte Giovanni Michiel¹⁷⁵ dans le *Processo Castellano*. Parmi les religieux réformateurs, les Dominicains ne sont d'ailleurs pas les seuls à vénérer Catherine. La ville de Venise est indiscutablement à la fin du XIV^e siècle et dans les premières années du XV^e siècle l'un des principaux centres où se rencontrent les religieux réguliers réformateurs de tous ordres, qui allaient devenir les « observants » : outre les Dominicains Jean Dominici¹⁷⁶, Thomas de Sienne, et Tommaso Tomasini Paruta, on peut alors y rencontrer, entre autres, Gabriele Condulmer, futur pape Eugène IV, Ludovico Barbo, futur fondateur de la congrégation bénédictine réformée de Santa Giustina, Lorenzo Giustiniani, futur saint patriarche de la ville, Giovanni Michiel, futur réformateur de l'abbaye bénédictine de San Giorgio Maggiore... Tous se rencontrent par divers canaux (lieux de culte,

¹⁷² THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Processo Castellano*, p. 27

¹⁷³ THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Processo Castellano*, p. 27-29. Il est certain que le culte était pratiqué à Venise, puisqu'il est la cause de la rédaction du « processo Castellano », mémoire visant à le justifier. Pour les autres couvents en revanche, Thomas de Sienne reste dans le vague autant qu'il le peut.

¹⁷⁴ En 1411, Agnesina della Stuppa lègue le revenu annuel de ses *imprestiti* (obligations d'Etat) au couvent de San Zanipolo « per la festa dela beata Chatarina da Siena ». Cf. DUVAL, S. : « Done de San Domenego » p. 398.

¹⁷⁵ THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Processo Castellano*, p. 461. Giovanni Michiel est un ami de Tommaso Tomasini et de Ludovico Barbo. Il a contribué à la réforme de San Giorgio Maggiore de Venise, dont il était abbé. Cf. SAMBIN, P. : « L'abate Giovanni Michiel e la riforma di San Giorgio Maggiore a Venezia » in Maccarrone M., Meersseman, G. G., Passerin d'Entrèves, E. et Sambin P. (éd.), *Miscellanea Gilles-Gérard Meersseman*, Padoue, Antenore (Italia Sacra n°15-16), 1970, p. 483-54.

¹⁷⁶ Jusqu'à son exil en 1399.

Université de Padoue, réunions pieuses) ; le culte de Catherine de Sienne leur est familier, grâce aux efforts de Giovanni Dominici puis de Thomas de Sienne.

Les disciples de Catherine se sont en effet, depuis sa mort en 1380, beaucoup investis dans la propagation du culte de Catherine et dans la diffusion de textes permettant à des hommes et femmes de tous milieux de connaître la sainte. Les « caterinati » ne sont pas tous des Dominicains : issus de la « famiglia » de la sainte, ils sont, sur ses conseils, entrés dans différents ordres religieux où ils vont tenter d'introduire l'esprit de réforme ; certains sont restés laïcs¹⁷⁷. Parmi les textes qu'ils diffusent, ce ne sont pas les œuvres de la sainte qui semblent avoir tenu le premier rôle – en tout cas chez les Dominicains – mais plutôt sa *Vita*, ou *Legenda*. Raymond de Capoue, qui avait été chargé par ses compagnons de la rédiger, l'achève finalement au bout de dix ans d'un travail très discontinu. Il espérait lui-même que ce texte, qui serait désormais appelé la *Legenda Major*, contribuerait à la canonisation prochaine de leur *mamma*¹⁷⁸. De cette légende furent tirés, par Thomas « Caffarini » de Sienne et Etienne Maconi, des « légendes mineures », textes abrégés en latin et en langue vulgaire¹⁷⁹. Thomas de Sienne, estimant que la *Legenda Major* était trop longue pour être proposée telle quelle aux laïcs, jugea aussi qu'elle était trop brève si l'on voulait aboutir à une canonisation : il composa donc en outre un *Supplementum* regroupant des épisodes de la vie de Catherine non mentionnés par la *Legenda*, tirés de nouveaux témoignages et de sources écrites supplémentaires¹⁸⁰. Ce corpus hagiographique, fort important dès le début du XV^e siècle, donna matière à de nombreux sermons que les frères prêcheurs – mais pas seulement¹⁸¹ – s'empressèrent de prononcer dans leurs différentes églises. Quel modèle de sainteté les observants ont-ils défendu à travers Catherine ? Quelle sainte ont-ils voulu proposer à l'Eglise et à la vénération des fidèles, à partir de l'exemple de cette femme qui n'avait été ni religieuse ni veuve ? N'y avait-il pas là, pour ces réformateurs garants d'une certaine « tradition », un paradoxe ?

¹⁷⁷ Parmi eux, il faut citer Etienne Maconi, devenu par la suite prieur général des Chartreux, et Neri di Pagliaresi, resté laïc jusqu'à sa mort en 1406.

¹⁷⁸ Cf. Lettre de Raymond de Capoue à Neri Pagliaresi, cité dans *Leggenda minore di s. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli*, p. 337-338.

¹⁷⁹ Sur les différentes versions de la *Legenda Minor*, voir l'introduction d'Ezio Franceschini à l'édition qu'il en a faite (*Sancta Catharinae Senensis Legenda minor*, Milan, Bocca (Fontes Vitae Catharinae Senensis Historici n°X), 1942.

¹⁸⁰ Le *Supplementum* est toutefois bien peu fiable si l'on veut en tirer des renseignements sur la véritable vie de Catherine. Cf. CANET, L. et FAWTIER, R. : *La Double expérience de Caterina Benincasa*, p. 34 et sq.

¹⁸¹ A Venise, les trois amis Tommaso Tomasini (dominicain), Ludovico Barbo et Giovanni Michiel (bénédictins) vont écouter ensemble le sermon prononcé par le franciscain Angelo Salvetti à propos de Catherine de Sienne. THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Processo Castellano*, p. 462.

1- Catherine de Sienne, une sainte impossible à imiter ?

La canonisation de Catherine de Sienne, voulue par ses disciples, devait obligatoirement passer par la rédaction d'une *Vita* ou *Legenda* qui aurait recueilli les témoignages de ses proches et affirmé, sur la foi de nombreux témoins, ses vertus héroïques. La tâche est assignée à Raymond de Capoue et elle se révèle ardue : à quel modèle préexistant se conformer ? Certes, depuis le XIII^e siècle, les ordres mendiants avaient promu la sainteté de nombreuses pénitentes telles qu'Umiliana dei Cerchi à Florence, Zita à Lucques ou encore Fina à San Gimignano. La réussite des cultes locaux n'avait pas garanti la canonisation officielle de ces femmes, but recherché par nos *caterinati*. Parmi les cinq femmes canonisées dans les derniers siècles qu'André Vauchez a comptabilisées¹⁸², seule Elisabeth de Hongrie est issue d'un tiers-ordre ; elle avait toutefois le grand mérite d'être aussi fille de roi, ce qui la rendait « assimilable » au vieux modèle médiéval de la sainte princesse. Pire, les pénitentes ou béguines avaient été à plusieurs reprises soupçonnées d'hérésie, et certaines d'entre elles, même, avaient été condamnées au bûcher¹⁸³. La canonisation de Brigitte de Suède (1391), une autre princesse veuve, en 1391, aurait pu être plus utile à l'hagiographe, étant donné la similitude des rôles publics des deux saintes ; cette canonisation toutefois, inscrite directement dans le contexte du Grand Schisme et de la propagande politique des pontifes d'obédience romaine, est très contestée dès la fin du XIV^e siècle, au point de devoir être confirmée par deux fois, à cause de l'opposition farouche de docteurs aussi connus et respectés que Jean Gerson au cours du XV^e siècle¹⁸⁴. Catherine, en outre, n'était pas une veuve, elle n'avait même jamais connu la vie mondaine : quelle « excuse » trouver, dès lors, à son état de « semi-religieuse » ? L'entreprise s'annonçait donc ardue pour les *Caterinati*.

Que faire de Catherine ? Il est intéressant de noter que Raymond de Capoue a tenté, dans sa *Legenda*, différentes approches, différentes assimilations tendant à rapprocher Catherine d'autres modèles féminins de sainteté, mais sans réelle conviction. Au cours de l'une de ses visions, Catherine se voit attribuer par le Christ une « protectrice spéciale », en la personne de sainte Marie-Madeleine¹⁸⁵. L'hagiographe fait alors un parallèle entre la Marie-Madeleine

¹⁸² VAUCHEZ, A. : *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, p. 316.

¹⁸³ Marguerite Porète est brûlée à Paris en 1310. Notons que Delphine de Sabran, pénitente et recluse d'obédience franciscaine, dont le procès (1363) était soutenu par les Franciscains spirituels, n'a pas été canonisée.

¹⁸⁴ Brigitte est canonisée une première fois pendant le Grand Schisme, en 1391. Deux confirmations sont prononcées en 1415 puis en 1419.

¹⁸⁵ RAYMOND DE CAPOUE : *Legenda beate Catherine Senensis*, 2^e partie, Chapitre VI.

pénitente, restée « trente-trois ans sur un rocher » (et non pas la Marie-Madeleine pécheresse repentante – cette nuance est importante) et les trente-trois ans de vie de Catherine, entièrement voués à la « contemplation du Très-Haut ». La recherche de modèles de sainteté pouvant faire référence a aussi occupé Thomas de Sienne, confrère plus jeune et plus énergique que le maître général Raymond de Capoue, mais aussi plus brouillon. Ce dernier a exhumé, grâce à ses contacts dans différents couvents de l'ordre, diverses *Vitae* de saintes locales, dont aucune n'avait été pour lors canonisée et dont certaines avaient peut-être même été oubliées : Vanna d'Orvieto, Margherita da Città di Castello, Marguerite de Hongrie – qu'il confond d'ailleurs avec sa consœur Hélène¹⁸⁶. Chacune de ces femmes était morte en odeur de sainteté ; Margherita et Vanna avaient en outre le mérite de pouvoir être considérées comme des pénitentes dominicaines ; quant à Marguerite/Hélène, elle aurait reçu les stigmates¹⁸⁷. Se trouve ainsi rassemblé un matériel hagiographique prêt à être utilisé pour la bonne cause. Le *scriptorium* vénitien de frère Thomas commence, dès la fin du XIV^e siècle, à diffuser ces *Vitae* en même temps que celle de Catherine de Sienne¹⁸⁸.

En fait, Raymond de Capoue, dans sa *Legenda*, a finalement choisi de promouvoir un nouveau modèle de sainteté pour sa mère spirituelle. Plus exactement, il a décidé d'utiliser un thème classique de la théologie depuis déjà plusieurs siècles pour en faire un modèle absolu : Catherine de Sienne se définit avant tout, dans la *Legenda*, comme l'épouse du Christ¹⁸⁹. Il ne s'agit pas, dans le cas de Catherine, d'une allégorie, ni même de l'assimilation théologique classique entre consécration des vierges et mariage : Catherine a réellement épousé le Christ, qui lui a remis, en présence de témoins (la Vierge et des saints), un anneau. Cette scène de mariage est centrale dans la *Legenda*. Elle justifie, en transcendant tous les modèles socio-religieux auxquels Catherine aurait dû se soumettre, toutes les actions postérieures de la sainte : les vœux de Catherine, bien que secrets, sont plus absolus que n'importe quels autres vœux religieux, puisqu'elle les a directement confiés au Seigneur lui-même ; sa condition est à la fois celle d'une véritable épouse (qui a reçu le consentement et l'anneau de la part de son Epoux) et celle d'une moniale (puisque cet Epoux est le Christ). L'épouse du Christ, bénéficiant d'une grâce exceptionnelle, est chargée par son Epoux d'une mission tout aussi

¹⁸⁶ Ces deux moniales ont vécu au monastère de Veszprém. Cf. NOCENTINI, S. : « Lo *Scriptorium* di Tommaso Caffarini a Venezia » in *Hagiographica*, 2005 (n°12) p. 78-144

¹⁸⁷ C'est en fait Hélène qui a reçu les stigmates, mais Thomas de Sienne ne se rend compte de sa confusion qu'en 1409.

¹⁸⁸ Cf. NOCENTINI, S. : « Lo *Scriptorium* » et MESSERINI, E. : « Lo *scriptorium* di fra Tommaso Caffarini » in *Caterina da Siena*, 1968 (anno XIX, n°1), p. 15-21.

¹⁸⁹ Cf. BERIOU, N. : « L'épouse du Christ », in *Catherine de Sienne. Exposition à la Grande Chapelle du Palais des papes*, Avignon, Palais des Papes, 1992, p. 101-119.

exceptionnelle : Catherine ne dépend plus des règles destinées aux simples mortels et ne les enfreint que par la « sainte obéissance » qu'elle doit à son Epoux¹⁹⁰. Raymond de Capoue, en mettant le thème du mariage en valeur, ne veut pas en effet simplement montrer la relation d'amour de l'épouse pour l'Epoux ; nous ne sommes pas encore entrés dans l'âge des grandes mystiques de l'amour, telle Thérèse d'Avila. La relation entre Catherine et son Epoux est en fait une relation très hiérarchisée, dans laquelle la soumission de l'épouse répond à la confiance de l'Epoux : le Christ a mis sa confiance en son épouse Catherine qui doit accomplir la mission qu'Il lui a confiée; réciproquement l'épouse lui a promis l'obéissance, jusqu'à la « négation totale de sa volonté propre ». Cette relation s'inscrit parfaitement dans la morale paulinienne, puis augustinienne¹⁹¹, qui assimile le Christ à l'Epoux et l'Eglise à l'épouse, le rôle du Christ comme du mari étant de chérir son épouse tandis que l'épouse se doit de révéler son mari¹⁹² ; elle est donc conforme au message de Catherine tel que nous l'avons décrit plus haut. C'est en ce sens qu'il faut comprendre « l'échange » de cœurs¹⁹³ qui intervient au sixième chapitre de la deuxième partie de la *Legenda* : Catherine s'annule totalement dans le Christ et n'agit plus que pour et par Lui.

Ce modèle semble nouveau. Il rappelle cependant celui d'une autre sainte, l'une des plus vénérées du Moyen Age, et dont la Légende, dans la version proposée par Jacques de Voragine, a rencontré un très grand succès (ce dont témoigne, dans l'Italie de la fin du Moyen Age, la fréquence du choix de son prénom pour les jeunes filles) : il s'agit bien sûr de sainte Catherine d'Alexandrie, qui épousa le Christ en présence de sa Mère et mourut en martyre au début du IV^e siècle. Il est très étonnant d'ailleurs que Raymond de Capoue fasse si peu de références directes à la sainte d'Alexandrie¹⁹⁴ alors que l'assimilation avec ce modèle de sainteté était tout à fait possible, notamment par le biais du mariage mystique de Catherine d'Alexandrie au moment de sa conversion, mais aussi par son mépris pour les conventions sociales (refus du mariage charnel), ou encore sa capacité surnaturelle à convertir et à prêcher

¹⁹⁰ Selon la *Legenda*, c'est le Christ lui-même qui a ordonné à Catherine d'avoir un rôle dans la vie publique : *Tu igitur absque cunctatione obedias amodo cum te ad publicum decrevero mittere, quia nec te, ubicumque fueris derelinquam, nec etiam propter hoc in futuro dimittam, quin te solito more visitem, et dirigam te in omnibus quae te oportuerit exercere.* RAYMOND DE CAPOUE : *Legenda beate Catherine Senensis*, 2^e partie, Chapitre I, p. 883.

¹⁹¹ Catherine était une grande « lectrice » de Paul, qu'elle cite constamment dans ces lettres. Encore une fois, il faut garder à l'esprit dans ce domaine combien les clercs entourant Catherine ont pu l'influencer, voire reformuler ses écrits.

¹⁹² A partir de l'épître aux Ephésiens (5, 22-33).

¹⁹³ RAYMOND DE CAPOUE : *Legenda beate Catherine Senensis*, 2^e partie, Chapitre VI. Dans le cas de Catherine de Sienna, cet échange de cœur est à comprendre comme un *exemplum* figurant l'annulation totale de la volonté de la sainte, qui est remplacée par celle de Dieu : [Catharina] *singulariter deprecans ut Dominus auferret sibi cor proprium et propriam voluntatem* (p. 898).

¹⁹⁴ Pas même dans le premier chapitre, alors qu'il parle du nom de baptême de la sainte.

la parole de Dieu comme un homme (conversion des cent philosophes). Raymond de Capoue n'a semble-t-il pas voulu faire de celle qu'il considérait comme sa mère spirituelle une seconde Catherine d'Alexandrie ; ou du moins n'a-t-il pas voulu l'assimiler à sa glorieuse sainte patronne de façon trop explicite. Le chapitre final de la *Legenda Major* assimile la mort de Catherine de Sienne à un martyre : la sainte est morte pour l'Eglise, pour laquelle elle a souffert jusqu'au bout. De même que pour la scène du mariage mystique, l'évocation de Catherine d'Alexandrie est aussi évidente qu'implicite. Etait-il besoin de rappeler aux lecteurs (ou aux auditeurs), qui avaient tous en tête la légende de Catherine d'Alexandrie, que la Siennoise, elle aussi épouse du Christ et martyre, avait suivi ses pas ? Le prénom à lui seul affirmait cette ressemblance. Les dévots de Catherine de Sienne (et particulièrement les dévotes) ne s'y sont pas trompés : il est fort probable en effet que les tableaux représentant le mariage mystique de sainte Catherine d'Alexandrie commandés avant 1461 aient servi à vénérer en même temps les deux Catherine. Ainsi, à San Domenico de Pise, le mariage de sainte Catherine d'Alexandrie est représenté sur un panneau de bois plus grand que celui où se trouve figuré le mariage de Catherine de Sienne¹⁹⁵, qui n'était pas, au moment de la commande des œuvres, canonisée. Les moniales ont forcément fait le rapprochement.

En faisant de Catherine l'épouse du Christ – une véritable épouse et non pas simplement une femme consacrée – Raymond de Capoue a toutefois rendu son modèle de sainteté presque inimitable. Catherine avait bénéficié d'une grâce exceptionnelle, qui ne pouvait pas être renouvelée (ou du moins ne le serait-elle que rarement). A cette grâce s'ajoutaient d'autres signes, qui montraient le caractère tout à fait unique de la sainteté de Catherine, en particulier les stigmates, reçus à Pise en 1375¹⁹⁶. Les privations exceptionnelles auxquelles s'adonnait Catherine étaient elles-mêmes des preuves de la grâce surnaturelle qu'elle avait reçue. De simples religieuses, et *a fortiori* de simples pénitentes ne pouvaient donc pas, et même ne devaient pas, prétendre à de telles grâces, même si elles étaient d'une piété parfaite. La mission de Catherine avait été voulue par Dieu pour « confondre les forts » et amener l'Eglise à la pénitence ; elle n'était pas reproductible. Elle représentait un idéal de sainteté, un patronage pour la réforme, mais non un véritable modèle pour de simples femmes. Il faut reconnaître qu'en cela Raymond de Capoue est plutôt resté fidèle à Catherine de Sienne qui a

¹⁹⁵ Cf. *supra* p. 154.

¹⁹⁶ Notons que, contrairement à François d'Assise, les stigmates de Catherine n'étaient pas visibles. De même, la bague que le Christ lui avait offerte en signe de ses épousailles n'était visible que d'elle-même. Ces signes, d'une certaine façon, n'étaient donc destinés qu'à Catherine dans sa relation personnelle avec Dieu. Raymond de Capoue, en choisissant de parler de ces signes, a donc bien effectué un choix pour présenter Catherine au public : il a choisi la mystique.

toujours affirmé qu'elle n'était pas un modèle à suivre¹⁹⁷. Celles-ci, pour être sauvées, devaient emprunter une voie plus sûre, celle du cloître.

2- Des modèles pour toutes

Les Observants dominicains ont promu de toutes leurs forces la sainteté de Catherine de Sienne. Toutefois ils ont aussi promu en parallèle, en particulier pour les femmes, des modèles de perfection plus accessibles. Les religieuses pouvaient en effet prendre Catherine de Sienne pour modèle, mais elles devaient forcément « choisir », parmi les nombreuses caractéristiques de la sainte, ce qui leur convenait, ou réinterpréter certains aspects de sa personnalité pour les faire coïncider avec leur état. Les moniales ont pu ainsi privilégier (comme à San Domenico de Pise) le mariage mystique, qui assimile Catherine à une moniale, ainsi que sa doctrine sur la vertu d'obéissance. Quant aux pénitentes, elles pouvaient imiter Catherine dans ses pénitences, leurs confesseurs étant là pour leur rappeler qu'il ne convenait pas d'aller aussi loin que l'avait fait la *mantellata*. Bien vite, des *beate*, disciples de Catherine de Sienne, sont promues par les Observants comme modèles plus raisonnables pour les moniales et les pénitentes dont ils ont la charge. Les religieuses elles-mêmes, en particulier les moniales, conscientes peut-être de vivre une époque où la ferveur religieuse était exceptionnelle, commencent à consigner par écrit le souvenir des consœurs disparues qu'elles ont admirées, montrant ainsi par leurs écrits comment elles ont peu à peu intégré, mais aussi réinterprété, les modèles qui leur étaient proposés.

a- Marie de Venise, la pénitente

Thomas de Sienne entreprend de faire approuver la règle des pénitents par le pape dès les années 1390. Pour cela, mais aussi pour pouvoir ensuite la diffuser efficacement, il a besoin de prouver par des exemples concrets et pleinement vérifiables non seulement que ce mode de vie mène ses adeptes au salut mais encore qu'il est utile, grâce à l'exemplarité des pénitents aux yeux de la société chrétienne, qu'il contribue au salut collectif. Les *Vitae* de pénitentes que frère Thomas a exhumées (Vanna d'Orvieto, Margherita di Città di Castello) montrent bien l'ancienneté de ce mode de vie et sa capacité à mener à la conversion et au salut mais elles sont trop locales, trop anciennes, trop invérifiables en somme pour être véritablement convaincantes. L'exemple de Catherine de Sienne, bien que récent et connu de

¹⁹⁷ Cf. *supra* p. 142.

tous n'est pas véritablement utile pour frère Thomas : la *mantellata* siennoise, investie d'une mission divine exceptionnelle, a mené une vie bien peu régulière ; il n'était pas question d'en faire un modèle applicable pour l'ensemble des pénitents. Frère Thomas a donc dû combler un manque, et donner à sa règle des pénitents une « illustration pratique » : il a pour cela choisi l'exemple de l'une des pénitentes vénitiennes dont il avait la charge, Maria Sturion.

Fernanda Sorelli a parlé à propos de Maria Sturion, la bienheureuse Marie de Venise, de « sainteté imitable », par opposition à la sainteté inimitable de Catherine de Sienne¹⁹⁸. Maria Sturion (m. 1399) est une jeune femme issue d'une famille vénitienne relativement aisée. Mariée très jeune, elle est rapidement abandonnée par son époux et se retrouve dès lors dans une situation très inconfortable : outre le drame personnel constitué par le départ de son mari sans raison apparente, sa situation l'empêche à la fois de se remarier et d'entrer dans un monastère. La jeune femme rentre alors chez ses parents et, sensible à l'exceptionnel climat de piété qui règne à Venise dans les années 1390, commence à mener une vie de pénitente, sous la direction des frères prêcheurs, qui sont alors à Venise les religieux les plus influents¹⁹⁹. C'est frère Thomas de Sienne qui la guide dans son cheminement spirituel : sous son influence, elle abandonne les mondantés (en faisant, en particulier, le sacrifice de toutes ses robes et parures²⁰⁰), s'adonne à des pénitences corporelles (port du cilice, jeûnes, veilles), et adopte la spiritualité des Observants dominicains : culte de Catherine de Sienne, pratique de l'oraison individuelle, insertion dans une communauté dirigée par l'Ordre (en l'occurrence Thomas de Sienne). Intégrée à la « famille » dominicaine observante de Venise, elle se rend quotidiennement, en compagnie des autres pénitentes à l'église du couvent de San Zanipolo, ainsi qu'au monastère du Corpus Christi²⁰¹. Après environ trois ans seulement d'une vie religieuse exemplaire, elle meurt de la peste. Thomas de Sienne entreprend alors de rédiger la *Vita* de sa pénitente ; contrairement à la *Legenda* de Catherine de Sienne que Raymond de Capoue compose dans les mêmes années, il n'est pas question dans ce texte hagiographique de mortifications exceptionnelles ou de charismes surnaturels : Maria mène une vie religieuse très exigeante, mais ordinaire, ou pour mieux dire exemplaire : elle s'intègre dans une communauté de pénitentes régie par une prieure tout en faisant de sa propre chambre une

¹⁹⁸ SORELLI, F. : *La Santità imitabile*, p. 118-133.

¹⁹⁹ Cf. SORELLI, F. : « Predicatori a Venezia (fine sec. XIV – metà secolo XV) » in *Le Venezie francescane*, 1989, NS n°1, p. 131-157.

²⁰⁰ SORELLI, F. : *La Santità imitabile*, p. 158-159. « [...] prendendo tutti e suoi capucci, vien levando e tagliando da essi con uno meraviglioso fervore di spirito ogni superfluo e vano ornamento mondano ». Sa mère, qui la surprend, ne paraît aucunement perdre son bon sens : « O buona femina, e' che è quello che tu fai ? E se tu non ti vuoi curare di queste cose, perché non pensi tu degli altri proximi tuoi e maximamente de le tue sorori ? ».

²⁰¹ Cf. DUVAL, S. : « Done de San Domenego ».

sorte de cellule monastique ; elle respecte l'enseignement de son directeur spirituel, fréquente les prêches des frères dominicains, mais aussi les moniales du Corpus Christi ; elle s'adonne au culte de Catherine de Sienne dont elle se fait confectionner le portrait²⁰² ; elle fait preuve, enfin, des vertus essentielles de toute bonne religieuse : humilité, obéissance et surtout désir de s'approcher de plus en plus de la « perfection », état qui s'éloigne le plus possible du péché et conduit à une charité toujours plus grande²⁰³. Maria Sturion ne représente pas toutefois un modèle absolu de vie religieuse ; son hagiographe se garde bien d'en faire une sainte « aboutie » : elle est encore, au moment de mourir, en quête de la perfection²⁰⁴. Le texte de Thomas de Sienne laisse percevoir qu'il existe une hiérarchie très claire entre la véritable sainte, Catherine de Sienne, qui a sanctifié, et l'on peut même dire dépassé son statut de pénitente, et celle qui n'est restée au fond qu'une simple pénitente, aussi parfaite qu'elle ait été. Par cette *Vita* de la jeune pénitente Maria, Thomas de Sienne a donc proposé à la communauté des pénitentes de Venise et d'ailleurs un modèle de sainteté « imitable », c'est-à-dire une sorte d'exemple pratique de la règle qu'il allait faire approuver. La *Vita* de Maria Sturion présente l'originalité d'être un texte hagiographique dont l'auteur ne destine pas son héroïne au culte, mais seulement à l'imitation : c'est donc la situation inverse – si l'on se place du point de vue des auteurs – de la *Legenda* de Catherine de Sienne. La sainteté de Maria est pratique, intermédiaire ; c'est un modèle pour toutes les pénitentes.

b- Chiara Gambacorta, la moniale

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter Chiara Gambacorta, fondatrice du monastère de San Domenico de Pise et personnage central pour notre recherche. Sa *Vita* a été rédigée vers le milieu du XV^e siècle, par un ou plusieurs auteurs anonymes, sans doute à partir de témoignages de certaines de ses consœurs, écrits ou oraux. Il ne nous en est parvenu malheureusement qu'une version tardive, de la fin du XVI^e siècle, aujourd'hui conservée aux Archives archiépiscopales de Pise²⁰⁵. Ce texte vient compléter notre tableau hagiographique de l'observance, en présentant un modèle intéressant non seulement parce qu'il concerne une moniale, mais aussi parce que les évolutions qu'il montre par rapport au modèle cathérinien illustrent une certaine maturation du mouvement observant au cours du temps.

²⁰² SORELLI, F. : *La Santità imitabile*, p. 182.

²⁰³ Cf. *supra* p. 144.

²⁰⁴ Elle n'a pas pu, en effet, devenir moniale. Cf. SORELLI, F. : *La Santità imitabile*, p. 198.

²⁰⁵ Cf. Introduction à la *Vita*, Annexes, p. 14-15.

La *Vita* de Chiara Gambacorta comporte deux parties à travers lesquelles sont illustrées des vertus différentes. La jeunesse, le bref mariage de la bienheureuse et son noviciat constituent la phase d'affirmation de la vocation de Chiara marquée par une forte opposition de sa famille (chapitres 1 à 7). On retrouve dans cette première partie une double influence hagiographique : celle de la *Legenda* de Catherine de Sienne (en particulier pour les chapitres sur l'enfance) et celle, plus inattendue mais très nette, de la *Vita* de Diana degli Andalò, fondatrice du monastère Sainte-Agnès de Bologne. La seconde partie (chapitres 8 à 16), qui est sans doute la plus originale, nous présente Chiara Gambacorta comme une prieure dominicaine exemplaire. Ces deux parties ne sont pas formellement séparées et le texte est assez bien conçu pour fournir entre les chapitres une évolution qui donne au modèle présenté une signification intéressante. Cette évolution est particulièrement visible à propos des mortifications que la toute jeune Tora Gambacorta s'impose, sans doute sous l'influence de Catherine de Sienne (qui n'est pas nommée dans le texte), en particulier durant son noviciat au monastère de Santa Croce. Entrée dans ce monastère dominicain après avoir été extraite *manu militari* par sa famille de celui des Clarisses de San Martino, elle y vit, selon le récit de son hagiographe, séparément des autres religieuses, en compagnie d'un petit groupe de moniales elles aussi réformatrices²⁰⁶. Ces moniales qui veulent affirmer leur différence jeûnent quotidiennement au pain, à l'eau et aux herbes crues, portent le cilice sous de vieux vêtements, pratiquent des exercices mystiques qui étonnent la maîtresse des novices. Tout cela agace la communauté des « vieilles » sœurs, qui voient d'un mauvais œil les habitudes austères du groupe des sœurs « réformatrices ». Chiara Gambacorta et ses compagnes sont ici présentées comme des victimes des moqueries et des mauvais traitements des autres sœurs, non « observantes ». Toutefois, la critique est à double tranchant : Chiara Gambacorta et ses compagnes, par leur vie austère et leurs usages « nouveaux » scandalisent leurs consœurs et amènent la discorde dans la communauté. C'est en particulier le cas à propos d'un épisode ayant trait aux chaussures de Chiara :

Era questa gloriosa Sposa di Christo con tanto desiderio di povertà che sempre portava panni vili e rappezzati et il velo grosso e tristo, li calzali rotti che le suore dismettevano si metteva in piedi, et quelli portava in modo che spesso si udiva dire alle suore, che angoscia è questa, per il romore che faceano quelli tristi calzari quando andava²⁰⁷.

L'hagiographe s'ingénie donc à montrer, grâce à la peinture de ces pratiques austères, à la fois le mérite de la jeune fille, qui tente par là d'abandonner tout attachement au monde, et les

²⁰⁶ Cf. *supra* p. 115 et *Vita* p. 22.

²⁰⁷ *Vita* p. 22.

excès auxquelles ces pratiques peuvent mener, en particulier au sein d'une communauté monastique. Il ajoute en effet :

E mai non volse una minima cosa possedere, per l'austerità della santa povertà, che ella tanto amava, in modo che più volte senti dire che quando udiva quella parola che dice il sapiente Salomone, cioè – Divitias et paupertatem ne dederis michi sed tantum victui meo tribue necessaria – diceva, non si poteva in quel tempo con lui accordare per nulla, non parendoli fusse povertà quella, quando avesse la necessità ; ma poi nel ditto quando havea il peso della famiglia grande et delle inferme all'hora, ricordandosi di questa parola dicea, che bene s'accordava con essa.²⁰⁸

Doit-on en outre voir dans cet extrait une pointe contre l'idéal de pauvreté franciscain qui avait aussi été celui de Chiara Gambacorta, passée par le monastère des Clarisses de San Martino, où elle avait reçu son nom religieux ? Le texte semble en effet ici opposer la pauvreté monastique « classique » à une pauvreté plus radicale, qui peut faire penser à celle qu'ont pratiquée et promue le *Poverello* et sa plus fidèle disciple. Selon l'hagiographe de Chiara Gambacorta, les jeûnes non plus ne doivent pas être excessifs : ils conduisent à la maladie, et empêchent la bonne marche de la communauté²⁰⁹. Le fait est qu'en devenant prieure d'une importante communauté, la bienheureuse, selon son hagiographe, cesse la plupart de ses privations, du moins toutes celles qui auraient pu être considérées comme excessives, et se consacre entièrement au bien-être de ses filles, de son ordre et même de sa ville.

Dans la suite de la *Vita*, Chiara Gambacorta est en effet constamment présentée comme une mère veillant au bien-être physique et spirituel de ses filles et de toute la « famille » qui lui a été confiée²¹⁰. Plus qu'une « sainteté imitable », le modèle proposé à travers Chiara Gambacorta s'oppose à une piété ascétique vue comme potentiellement dangereuse, une piété pourtant véhiculée, en partie, par la *Legenda Major*, mais aussi par certains Franciscains. La *Vita* vante les mérites des vertus monastiques et communautaires classiques : la pauvreté modérée et le respect de la règle (qui proscrit elle-même les excès). De même que pour Catherine de Sienne et Maria Sturion, il nous faut donc constater que des choix importants ont été faits par le(s) hagiographe(s), à propos de l'aspect « non mystique » de Chiara Gambacorta. Il est impossible de savoir si l'hagiographe a délibérément gommé certains aspects plus excessifs de la personnalité de Chiara Gambacorta. Un indice peut néanmoins nous être fourni par un autre texte : la *Vita* de la compagne de Chiara Gambacorta

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ Lorsque que Chiara est malade, elle cesse son régime austère et mange de la viande, par obéissance : [...] *non potendo il corpo seguire il fervor dello spirito, comincio a infermare, sicchè costretta per obediencia pigliare il pollo pesto, non potendo mangiare. Vita* p. 22.

²¹⁰ Sur le double sens du mot « familia » ou « famiglia », cf *infra* Chapitre 7, p. 501.

Maria Mancini. Ce texte semble en effet combler à lui tout seul le « vide mystique » qui caractérise la *Vita* de la fondatrice du monastère. Les très nombreuses visions de celle qui a succédé à Chiara Gambacorta au priorat avaient fait l'objet d'un recueil écrit par son confesseur²¹¹ ; ses visions ont ensuite été compilées sous forme de *Vita*, peut-être beaucoup plus tard²¹² ; on peut donc estimer que le texte d'origine – celui des visions – est antérieur à la *Vita* de Chiara Gambacorta, qui n'a pas été rédigée, ou du moins mise en forme, avant le milieu du XV^e siècle. Ce sont les visions mystiques de Maria Mancini, où l'on retrouve une forte influence des *Révélations* de Brigitte de Suède, qui ont conduit les sœurs à entretenir une correspondance avec Alfonso de Jaén : les premières moniales du monastère de San Domenico n'étaient donc en rien étrangères à la mystique et aux manifestations surnaturelles, qui pourtant n'apparaissent à aucun moment dans la *Vita* de Chiara Gambacorta.

D'après son hagiographe, Chiara Gambacorta passe en effet d'une adolescence rebelle durant laquelle elle s'est adonnée à des pratiques quelque peu excessives à une vie adulte dans le cloître, conclue par une longue période de priorat exemplaire. Chiara Gambacorta est décrite avant tout comme une prieure maternelle, une autre *mamma*, veillant avec sollicitude sur les âmes qui lui sont confiées. Le bon gouvernement de toute la « famille » du monastère la préoccupe. Elle est attentive à déterminer le *buon desiderio* des postulantes ou éloigner les tentations des novices :

[...] essendo una suora giovane in grande tentatione, et portando Ella molta compassione, la facea spesse volte a se chiamare, e orando per lei una volta tra le altre, tenendo la ditta suora il suo capo sul petto della priora, piangendo, et ella abbracciandola et per lei pregando, senti quella suora dal petto suo tanto odor'et si mirabile, che ben pareva camera et habitacolo di Spirito Santo.²¹³

Cette attitude maternelle est constante dans toute la seconde partie de la *Vita* : sa présence est un réconfort, « una consolatione » non seulement pour ses moniales, mais aussi pour toutes les personnes qui viennent la consulter : elle a en effet le don d'éloigner les tentations de toutes les âmes en peine.

Toutefois, cette prieure exemplaire n'est pas présentée dans sa *Vita* comme ayant uniquement un rôle au sein de sa propre communauté : le monastère de religieuses cloîtrées qu'elle dirige doit aussi servir d'exemple à la ville ; les moniales, par leur consécration totale à Dieu, doivent être un repère pour la foi des Pisans. La stricte clôture n'empêche pas Chiara

²¹¹ Cf. l'introduction à la « Vita » de Maria Mancini, Annexes p. 34. Les confesseurs de Maria Mancini ont été deux frères du couvent de Santa Caterina à Pise: Iacopo della Seta puis Domenico da Peccioli.

²¹² Cf. note ci-dessus. Il est probable que Serafino Razzi ait été l'auteur du réarrangement du texte à la fin du XVI^e siècle.

²¹³ Cf. *Vita* p. 25.

– et sans doute quelques-unes de ses compagnes – de prêcher à la grille : la bienheureuse est même comparée par l’hagiographe à saint Paul tant ses prêches étaient efficaces²¹⁴. Chiara prêche la bonne parole de conversion :

*Era mirabil cosa audirla parlare di Dio, et non era quasi nessuno che la stesse ascoltare, che non ricevessi mutamento : et molti homini e donne, exempli, et amaestramenti pigliavano, mutavano la loro vita, si che molti si faceano religiosi, et alcuni altri, permanendo in habito secolare, menevano santa vita, stando a suo consiglio, di che havea molti figliuoli, et figlie, in ogni ordine, et ogni stato, pero' che l'intento, et desiderio suo, altro non era, se non la salute delle anime.*²¹⁵

Les conversations spirituelles des moniales au parloir sont ici mises en valeur et non pas dissimulées ; cela illustre non seulement le rôle des moniales au sein de l’entreprise pastorale de la première phase de l’Observance, mais encore le rôle de la prieure au sein de la société pisane. Le caractère « pisan » de la sainteté de Chiara Gambacorta est en effet mentionné à plusieurs reprises²¹⁶, même si l’hagiographe n’en fait jamais un thème dominant de son récit.

La peinture de Chiara Gambacorta en véritable mère spirituelle n’empêche pas par ailleurs l’hagiographe d’insister sur le strict respect de la clôture qui caractérise la communauté qu’elle dirige et qui constitue la caractéristique principale d’une réforme qui aurait entièrement été inspirée par elle (Chiara Gambacorta « conduttrice »). Un exemple – particulièrement violent – est donné à ce sujet dans la *Vita*. Au moment de l’assassinat de son père Pietro Gambacorta et de ses fils par Iacopo d’Appiano, l’un des frères de Chiara, Lorenzo, aurait voulu se réfugier dans l’enceinte sacrée du monastère de sa sœur. Celle-ci refuse alors de lui ouvrir la porte. Pris par les rebelles, il meurt peu de temps après. Cet événement n’est pas totalement invraisemblable : Pietro et ses fils ont bien été assassinés en 1392, alors que Chiara se trouvait à San Domenico (mais elle n’en était pas encore la prieure). Il n’est pas à exclure que, se voyant perdu, l’un des frères de Chiara ait voulu se réfugier au monastère, dont le droit de patronage appartenait aux hommes de la famille Gambacorta²¹⁷. Or, lui ouvrir la porte eût été exposer les sœurs non seulement à la furie des insurgés mais aussi à la cohabitation plus ou moins longue avec un jeune homme²¹⁸. En un mot, cela aurait ruiné les efforts jusque là accomplis pour l’établissement d’une communauté réformée.

²¹⁴ *Questa pare un San Paulo. Vita*, p. 28.

²¹⁵ *Vita*, p. 25.

²¹⁶ En particulier dans la scène qui décrit ses obsèques, *Vita*, p. 29 et Chapitre 7, p. 532.

²¹⁷ Le droit de patronage est cité dans la petite chronique du monastère. Annexes, p. 45.

²¹⁸ La scène a choqué les auteurs qui ont repris et édité la *Vita*, du XVI^e au XX^e siècle, et ont tenté de l’expliquer de manières diverses, en particulier en invoquant l’excommunication qu’aurait encourue Lorenzo. Cela n’est bien évidemment pas convaincant, et il faut comprendre l’épisode comme un *exemplum*, cf ci-dessous. La violence de la scène doit aussi être reliée au contexte des luttes politiques, dont le souvenir est encore vivace au moment de la rédaction de la *Vita*.

Malgré tout, on ne peut s'empêcher de penser que Chiara Gambacorta aurait pu conserver une trace d'amour fraternel et tenter de sauver son frère d'une mort certaine. Catherine de Sienne l'avait bien fait pour ses frères²¹⁹. Il faut peut-être voir dans cet épisode, sans doute exagéré, si ce n'est complètement inventé, un *exemplum* servant à montrer aux jeunes moniales le caractère infranchissable et définitif de la stricte clôture : il ne s'agit pas d'un dispositif que l'on peut lever à tout instant selon les circonstances, il s'agit d'une barrière, aussi bien matérielle que spirituelle, qui sépare pour toujours les moniales du monde, et tout particulièrement de leur famille²²⁰.

Chiara Gambacorta, à travers cette *Vita* rédigée dans les années 1440/50, apparaît donc comme le modèle de la moniale dominicaine observante : la vie monastique de la communauté qu'elle dirige est caractérisée par une pauvreté modérée (contrairement aux Clarisses) et par une très stricte clôture ; toutefois les moniales comme les frères et les pénitentes, participent au projet de réforme dominicaine observante : par leur exemple de piété parfaite, caractérisée par la réclusion complète, elles représentent la consécration totale à Dieu. Loin d'être pour cela tenues à l'écart, elles deviennent pour les laïcs qui viennent leur demander des conseils des interlocutrices pour les « choses spirituelles »²²¹.

c- Les Nécrologes ou la sainteté au quotidien

L'usage des nécrologes est particulièrement développé chez les Dominicaines depuis le XIII^e siècle²²². A chaque décès d'une sœur, une notice plus ou moins longue est rédigée dans un recueil par une moniale, un confesseur ou un chapelain. Ces notices sont intéressantes

²¹⁹ Ainsi que le racontent les *Miracoli*, édités dans LEHMIJOKI-GARDNER, M., *et alii : Dominican Penitent Women*, New York, Paulist Press, 2005, p. 87-104.

²²⁰ Notons qu'un texte conservé dans le *Colletario* (le recueil d'anciennes chroniques du monastère), l'histoire du crucifix miraculeux de Sienne a peut-être été délibérément écartée de la *Vita* de Chiara Gambacorta lors de sa mise en forme (cf. Annexes p. 15). Ce crucifix, conservé encore aujourd'hui au monastère pisan, aurait été apporté aux moniales par Gian-Galeazzo Visconti lui-même depuis Sienne où il menait une campagne militaire (le seigneur de Milan était effectivement en Toscane en 1398) après qu'il eut entendu ce même crucifix lui demander de le porter au monastère de son épouse Chiara. Cette dernière, absorbée dans la méditation, est alors appelée par les anges : « Sta sù e v'alla porta, et aprì che il tuo sposo t'aspetta per entrare et star'teco, et con tue suore presente et future ». La prieure va alors ouvrir les portes du monastère pour accueillir le crucifix sacré. Même si l'ordre d'ouvrir les portes du monastère a été donné par des messagers divins, la contradiction avec l'épisode de la mort de Lorenzo est évidente : les portes du monastère s'ouvrent devant un grand seigneur, alors qu'elles sont restées closes devant le propre frère de Chiara Gambacorta...

²²¹ Cf. Chapitre 7 p. 531.

²²² Pour n'en citer que quelques-uns : *Les Vitae Sororum d'Unterlinden, une édition critique du ms 508 de la bibliothèque de Colmar*, éd. J. Ancelet Hustache, Paris, Vrin, 1931 ; *Necrologio di Santa Maria Novella*, éd. S. Orlandi, Florence, Leo. S. Olschki, 1955 ; DOMENICO DA PECCIOLI, SIMONE DA CASCINA, *Chronica antiqua conventus Sanctae Catharinae de Pisis*, éd. F. Bonaini in *Archivio Storico Italiano*, 1845, Serie I, Tome 6, 2e partie, vol. 2, p. 397-594.

dans la mesure où elles ont été rédigées à usage exclusivement interne. Destinées à garder le souvenir des vertus des premières sœurs d'une communauté, elles véhiculent des modèles de sainteté propres à l'Observance et insistent sur certaines vertus des sœurs liées à l'aspect réformé de leur mode de vie. Elles montrent donc la pénétration, à l'intérieur des monastères, des modèles de sainteté, mais aussi les influences des courants mystiques. Les communautés des deux premiers monastères observants italiens, San Domenico de Pise et le Corpus Christi de Venise, ont rédigé de tels documents.

Chronologiquement, le nécrologe pisan est le plus ancien. Rédigé de 1385 à 1403, probablement en partie par le premier confesseur des moniales, Domenico da Peccioli, il contient huit notices sur les sœurs décédées durant les premières années d'existence de la communauté réformée²²³. Les quatre notices les plus développées et les plus riches relatent la vie de la première prieure, Filippa da Vico, celle de la maîtresse des novices (qui eut Chiara Gambacorta sous sa responsabilité) Iacopa Porcellini, celle de Giovanna, fille de deux oblates, disciples de Chiara Gambacorta, entrée au monastère dès son plus jeune âge, et enfin celle d'une jeune mariée, Iacopa Gettalebraccia, qui entra au monastère San Domenico tandis que son mari entra à la chartreuse de la Gorgone. C'est d'abord la conversion de ces femmes, c'est-à-dire le choix de vie important qu'a constitué leur entrée au monastère qui est mis en valeur par l'auteur des notices. Les veuves sont présentées comme ayant choisi de se retirer d'un monde futile et décevant²²⁴ et les jeunes filles comme ayant décidé de se retirer au monastère avant d'être souillées ce même monde²²⁵. Le thème de la rupture volontaire avec la vie en société est d'autant plus accentué par l'auteur qu'il s'agit pour ces femmes du choix de la réclusion totale, de l'entrée dans un monastère où l'on observe la stricte clôture. Les notices de la première prieure et de la maîtresse des novices insistent sur les vertus des fondatrices – toutes deux veuves – qui surent, grâce à leur expérience de la vie, décider des formes que prendraient leur nouvelle vie monastique à San Domenico. Les jeunes filles peuvent ensuite profiter de ce havre de paix pour mener une vie totalement angélique. Les vertus monastiques traditionnelles sont elles aussi mises en valeur, et particulièrement la pauvreté et l'obéissance²²⁶.

Contrairement à la *Vita* de Chiara Gambacorta, les visions et la mystique ne sont pas exclues de ces notices (qui sont bien antérieures à la *Vita* de la prieure) : l'auteur relate en

²²³ Sa transcription est consultable dans les Annexes, p. 43-50.

²²⁴ C'est le cas d'Andrea Porcellini (p. 46).

²²⁵ C'est le cas de sœur Giovanna, fille de Stefano Lapi (p. 49).

²²⁶ C'est en particulier le cas pour les notices sur Andrea de Porcellini et Filippa da Vico, deux des fondatrices du monastère.

effet longuement une vision de Maria Mancini à propos de la mort de la première prieure, Filippa da Vico. Selon cette vision, la prieure aurait été reçue au Paradis par saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et saint Dominique, ce dernier l'appelant alors « filia vero mea²²⁷ ». Ce que l'on perçoit donc plus que tout autre chose dans ce nécrologe, c'est la volonté d'affirmer le bien-fondé de la réforme et des normes adoptées par les premières moniales. Les vertus mises en valeur par l'auteur du nécrologe, la vision relatée à propos de la première prieure doivent transmettre aux futures nonnes de San Domenico l'idéal de réforme des fondatrices, et justifier la stricte clôture. Malheureusement, la rédaction de ce nécrologe ne contient pas de notice sur Chiara Gambacorta ou Maria Mancini.

Le nécrologe du *Corpus Christi* de Venise, composé par la moniale Bartolomea Riccoboni entre 1393 et 1436, est l'un des nécrologes féminins les plus connus pour le XV^e siècle ; il a en effet bénéficié de plusieurs éditions²²⁸. Ce nécrologe est doublé d'une très intéressante chronique sur la fondation du monastère et les premières années de la communauté, marquées par des dissensions internes dues au Grand Schisme. Comme à Pise, l'auteur du nécrologe met en valeur le cheminement qui a conduit les sœurs à entrer au monastère du Corpus Christi : certaines sont venues d'autres monastères, d'autres sont entrées après avoir entendu un prêche de Jean Dominici. Bartolomea Riccoboni se plaît en outre à rappeler certains détails qui peuvent donner à la vie de la sœur une tonalité héroïque ou tragique : Zanetta dalle Boccole abandonne ses enfants « à la grâce de Dieu » pour pouvoir entrer au monastère ; Honesta di Marchesi, une jeune noble entièrement vouée à la vie mondaine, devient la plus humble des sœurs du monastère. Les vertus monastiques sont constamment soulignées : l'obéissance, l'humilité et même la chasteté des sœurs (pourtant bien peu menacée au sein de la stricte clôture du Corpus Christi) sont, dans chaque notice, mises en valeur selon les mérites particuliers de chacune. Bartolomea Riccoboni est particulièrement attentive à la « patience » des sœurs, en particulier devant la maladie qu'il faut supporter jusqu'à la mort. Tout comme à Pise, la piété mystique et ses manifestations ne sont pas absentes du nécrologe : des visions, des prodiges peuvent se produire. Malgré les remontrances de Jean Dominici²²⁹, il est clair que la piété ascétique et mystique d'inspiration cathérinienne tient, au Corpus Christi, une place très importante. Franceschina da Noal, par exemple, porte le cilice, se donne la discipline et jeûne souvent, tant et si bien qu'elle finit par

²²⁷ *vera filia mea* selon le ms Tantucci-Lupi. Cf. Annexes p. 48.

²²⁸ Cf. Introduction générale, note 6.

²²⁹ Jean Dominici tient à ses « chères filles » du Corpus Christi le même discours ambigu que ses confrères à propos de la dévotion féminine : tout en mettant en valeur les grâces exceptionnelles reçues par Catherine de Sienne, il appelle les religieuses à la modération dans les macérations physiques. Cf. JEAN DOMINICI : *Lettere spirituali*, lettre n°5 en particulier.

tomber malade. Petra de Città del Castello, sœur dévouée aux soins des autres moniales, baise un jour les plaies de l'une de ses « patientes », au point qu'elle tombe malade elle aussi – épisode qui rappelle, bien sûr, celui de sainte Catherine et de la malade Andrea²³⁰. Diamante del Carcere passe souvent la nuit en extase ; elle voit apparaître sainte Ursule qui lui révèle que sa maladie lui permettra d'accéder au martyre.

Ces témoignages nous montrent qu'à l'intérieur des communautés, aux premiers temps de l'Observance et alors que le souvenir de Catherine de Sienne était encore vivace, surtout parmi celles qui l'avaient connue, régnait un modèle de comportement conjuguant piété mystique et vertus monastiques. Les modèles de sainteté développés après ces nécrologes (comme la *Vita* de Chiara Gambacorta) ont gommé certains aspects de cette spiritualité. L'alliance des vertus monastiques et de la piété mystique rappelle, au fond, la tonalité d'un nécrologe féminin dominicain plus ancien et plus fameux : celui d'Unterlinden, les *Vitae sororum*, rédigée par une autre Catherine, Catherine de Gueberschwir²³¹.

Notons que malgré tout le « potentiel » de ces modèles de sainteté observante féminine, leur diffusion semble avoir été bien modeste, surtout si on la compare avec celle de la *Legenda* de Catherine de Sienne, sous ses diverses formes. La *Vita* de Marie de Venise a trouvé une audience parmi les pénitentes vénitiennes dirigées par Thomas de Sienne, qui a lui-même incité ses pénitentes à la lecture de ce texte écrit à leur intention. Les manuscrits non vénitiens contenant ce texte sont par ailleurs bien rares²³². Quant à la *Vita* de Chiara Gambacorta, on n'en trouve trace qu'à Pise, où plusieurs copies ont été réalisées au XVI^e siècle, aujourd'hui toutes conservées aux archives archiépiscopales²³³. Rien ne prouve, donc, que le texte ait été diffusé dans d'autres monastères d'observance au XV^e siècle. Les recherches de Serafino Razzi à la fin du XVI^e siècle ont assuré une nouvelle diffusion à ces textes, quelque peu « réadaptés » pour le public des monastères de la Contre-Réforme²³⁴.

²³⁰ RAYMOND DE CAPUOE : *Legenda beate Catherine Senensis*, 2e partie, Chapitre IV. Catherine va jusqu'à boire l'eau qui lavé les plaies purulentes de la malade.

²³¹ Cf. *Les Vitae Sororum d'Unterlinden*, (éd. J. Ancelet Hustache). Les *Vitae* auraient été écrites à la fin du XIII^e siècle, puis continuées au XV^e siècle après la réforme observante par la prieure Elisabeth Kempf.

²³² Cf. SORELLI, F.: *La Santità imitabile*, p. 134 et sq.

²³³ Cf. Annexes p. 14.

²³⁴ Les *Vitae* de Chiara Gambacorta et Maria Mancini sont éditées dans l'édition de 1588 des *Vite dei santi e beati del Sacro Ordine de' Frati predicatori così huomini come donne* (Florence, Bartolomeo Sermartelli). Dans cette édition, les textes originaux ont été « arrangés » : le mari de Maria Sturion est parti « à la guerre » (en fait, dans la version originale, il l'a tout simplement abandonnée) ; Chiara Gambacorta n'est plus définie, comme dans la version du XV^e siècle, comme la « guide » (*conduttrice*) de la réforme observante...

L'ordre dominicain, et en particulier les premiers observants, semblent pourtant avoir fait preuve d'un grand dynamisme pour propager l'Observance, ses normes et ses modèles. La régularisation monastique, dont l'imposition n'est pas étrangère à l'évolution des normes sociales du temps, a touché aussi bien les moniales que les pénitentes et a mis fin à la situation d'incertitude qui avait caractérisé les rapports institutionnels entre les monastères de moniales, les communautés de pénitentes et la branche masculine de l'Ordre des Prêcheurs aux XIII^e et XIV^e siècles. Les figures tutélaires de Brigitte de Suède, et surtout de Catherine de Sienne ont été mises en valeur par un mouvement qui, quoique porté principalement par des hommes, n'a pas dédaigné de se réclamer de l'autorité de deux grandes saintes. Pour autant, tout cela n'est pas « organisé » dès le départ et ne découle pas d'un projet préconçu : l'Observance se construit tout au long du XV^e siècle, elle évolue, se transforme au gré de son implication à tous les niveaux de l'Eglise mais aussi de la société laïque. Les monastères féminins n'ont jamais été réformés selon un plan précis prévu par le chapitre général, mais au gré des demandes et des initiatives. Les nouveaux modèles de sainteté féminine ont connu une diffusion très limitée, se confondant souvent avec la culture particulière des communautés où ils étaient nés. S'agit-il d'une caractéristique de l'Observance féminine ? Comment la spiritualité, les normes et les modèles de l'Observance se sont-ils diffusés, et ont-ils peu à peu rencontré le succès ? Bon nombre des modèles proposés par les réformateurs, indéniablement (qu'il s'agisse de la sainteté de Catherine de Sienne ou des normes de stricte clôture) ont en effet fini par s'imposer à tous.

Chapitre 3 : Les chemins de la réforme.

Modalités de l'essor de l'Observance féminine jusqu'à la fin du XV^e siècle.

Les modèles et les normes de l'Observance se sont diffusés rapidement en Italie tout comme dans les régions germaniques. Ce sont à la fois les normes juridiques (clôture) et les modèles de piété (mystique et culte de Catherine de Sienne) qui se diffusent et vont de pair. A partir de plusieurs « monastères modèles » tels que San Domenico de Pise ou Sainte-Brigitte de Schönensteinbach, des réseaux de monastères observants se mettent peu à peu en place grâce à des fondations et à des réformes successives. Ces réseaux apparaissent grâce aux déplacements de réformateurs et de réformatrices ; quelques-uns nous sont connus (Jean Dominici, Conrad de Prusse) mais la majorité d'entre eux, et surtout d'entre elles, sont restés dans l'ombre : c'est en particulier le cas des moniales chargées de propager la réforme par leur exemple et leur enseignement dans les nouveaux monastères d'observance. Si leurs noms apparaissent parfois dans les documents, il ne nous reste rien, hélas, de leur méthode. Les écrits « observants » peuvent-ils nous en dire plus sur la manière de réformer les communautés ? Notre questionnement sur la nature de l'Observance en général et sur l'Observance des Dominicaines en particulier en arrive peut-être ici à son point le plus ardu : tandis que les modèles et les normes de la réforme nous sont encore accessibles aujourd'hui grâce aux textes hagiographiques et normatifs, les moyens de leur diffusion sont beaucoup plus difficiles à cerner. Cette diffusion a sans doute emprunté des voies multiples, qui sont d'autant plus difficiles à retracer que l'Observance féminine, réduite en apparence à la seule imposition de la stricte clôture, s'est toujours trouvée intimement liée aux transformations sociales des sociétés urbaines ; ainsi n'entrent pas en jeu seulement les religieux mais aussi les familles et les autorités civiles.

Après avoir tenté de cerner le « contenu » de la réforme, ce sont donc les moyens de sa diffusion que nous allons maintenant examiner. Comme pour tout mouvement religieux ou intellectuel, la diffusion se fait avant tout par deux canaux : l'écrit d'une part, la parole et

l'exemple d'autre part, portés par les réformateurs eux-mêmes. Grâce aux premiers observants, des réseaux de plusieurs types se mettent ensuite en place, ce qui facilite non seulement la diffusion de l'Observance mais aussi, peu à peu, l'imposition générale de certaines de ses normes.

I- Les moyens de la diffusion de l'Observance

L'unité d'un mouvement de réforme qui a parcouru plusieurs ordres religieux et a pris différentes formes selon qu'il était adopté par des frères, des moniales ou des tertiaires, n'est pas facile à trouver, même si les réformateurs observants ont peut-être eu beaucoup plus conscience d'appartenir à un même mouvement que l'on ne pourrait le croire¹. Ainsi, il vaut peut-être mieux définir l'Observance comme « une vague de réformes » et non comme un simple « mouvement » ; des réformes cependant unies par une même volonté de remettre la religion et sa pratique au premier rang d'une société dont les cadres religieux séculiers et les repères moraux ont été totalement bouleversés. L'idée d'une vague de réformes unies par leurs objectifs profonds mais différentes par leur forme doit être gardée à l'esprit pour notre étude de la diffusion de l'Observance. Cette diffusion se fait grâce au concours de réformateurs et de réformatrices qui parcourent différentes régions, prêchent, fondent et réforment des établissements, montrent l'exemple. La diffusion de la réforme observante est d'abord orale, et même visuelle, avant d'être écrite. Toutefois les textes sont aujourd'hui les seuls témoins qui demeurent de la pensée profonde des réformateurs. Il est donc important de rappeler, dans un premier temps, qu'il existe un corpus de textes pouvant être qualifiés « d'observants », et en particulier pour ce qui concerne l'Ordre dominicain.

A- L'Observance par les textes

Des religieux prônant le retour à la règle auraient-ils pu ne pas tenter de définir par écrit leur propre mouvement de réforme? Chez les frères prêcheurs, dès le généralat de Raymond de Capoue plusieurs textes définissent la réforme, ses causes et ses buts. Ils ont été rédigés dès la fin du XIV^e siècle afin, principalement, de répondre aux objections des autorités ecclésiastiques et laïques². Le « retour à l'observance » de la règle ne satisfait bien entendu pas tout le monde ; il n'est d'ailleurs le souhait, à la fin du XIV^e siècle, que d'une minorité. Nous n'entrerons pas ici dans l'étude détaillée de ces textes ; nous signalerons simplement les

¹ Comme à Venise, par exemple, où les réformateurs des différents ordres religieux se connaissent tous entre eux (fin XIV^e/début XV^e siècle). Cf. n. 181 p. 159 et en général tout le *Processo Castellano* de THOMAS DE SIENNE.

² Sur les œuvres « programmatiques » de Jean Nider et Jean Meyer, voir HILLENBRAND, E. : « Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner » in ELM, K. (dir.) : *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenwesen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989, p. 219-271.

plus importants et nous en établirons une typologie sommaire. Il s'agit de mieux comprendre quelles sont, lorsque l'on parle de la « transmission » et de la « diffusion » de ce mouvement de réforme, les idées promues. Si ces textes sont écrits, pour la plupart d'entre eux, par et pour des hommes, ils n'excluent en rien les moniales et les pénitentes, vues elles aussi comme des éléments indispensables de la propagation de l'Observance. Notons que les textes produits par les observant(e)s dominicain(e)s ne représentent en aucun cas une exception. De nombreuses études ont été faites dernièrement sur la littérature observante au sein de l'Ordre des frères mineurs, et particulièrement à propos des Clarisses³, qui ont montré combien les monastères réformés ont été des centres de diffusion d'une culture religieuse de très haut niveau, ayant des liens aussi bien avec les autres religieux qu'avec des laïcs.

1- Les textes polémiques

Notre typologie peut commodément se baser, pour commencer, sur un recueil de textes observants dominicains encore utilisé au XVII^e siècle. Le *De Reformatione Religiosorum*, publié à Toulouse en 1605, est un petit ouvrage destiné à servir à la propagation de la réforme des couvents dominicains de la province d'Occitanie, promue par Sébastien Micaelis⁴. Le réformateur a rassemblé en un seul livret des extraits de textes « classiques » de l'Observance dominicaine : la lettre de Raymond de Capoue au cardinal Philippe d'Alençon⁵, le *libellus* de Jean Nider⁶, la lettre de Jean Uytenhove au duc de Bourgogne⁷ et un traité de Jérôme Savonarole⁸. Chacun de ces extraits vise à expliquer à ceux qui n'appartiennent pas au mouvement, voire qui lui sont hostiles, en quoi consiste

³ Cf. BARTOLI LANGELI, A. *et alii* : *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*; DALARUN, J. *et alii*: *Uno Sguardo oltre* (en particulier, *Idem*, « Il monastero Santa Lucia di Foligno foyer intellettuale » p. 79-112). Sur les Dominicaines, on peut se référer à MOSTACCIO, S. : « L'Osservanza femminile domenicana tra intelletto e contemplazione. Itinerari di pensiero e di manoscritti » in FESTA, G. et ZARRI, G. (dir.): *Il velo, la penna e la parola*, p. 151-162.

⁴ Sur l'Observance en France, cf. LE GALL, J. M. : *Les moines au temps des réformes. France (1480-1560)*. Paris, Champ Vallon, 2001.

⁵ Cf. MORTIER, D. A. : *Histoire des maîtres généraux*, vol. 3, p. 523 : l'auteur publie et traduit des extraits de cette lettre.

⁶ Il s'agit d'un traité sur l'Observance demandé à Jean Nider par son maître général Barthélémy Texier, alors que les entreprises de réforme rencontraient quelques difficultés en Allemagne. Jean Nider le compose entre 1431 et 1432. Le traité est bipartite : la première partie réfute les arguments des opposants à la réforme, la seconde partie expose les idées pratiques du vicaire de l'Observance à destination des réformateurs. Cf. MORTIER, D.A., *Histoire des Maîtres Généraux*, vol. IV p. 237.

⁷ Jean Uytenhove fut, à la fin du XV^e siècle, le vicaire de l'une des plus dynamiques congrégations d'Observance, celle de Hollande. La lettre sur l'Observance, composée en 1471 à l'intention de Charles le Téméraire, est analysée notamment par D. A. Mortier (*Histoire des Maîtres Généraux* vol. 3, p. 446-9).

⁸ Il s'agit de l'*Apologeticum fratrum congregationis Sancti Marci de Florentia*, composé pour défendre la fondation d'une nouvelle congrégation d'Observance en Toscane, dirigée par Savonarole (1493).

l'observance. Ainsi, la lettre de Raymond de Capoue adressée au cardinal Philippe d'Alençon expose et défend la réforme qu'il tente de mettre en œuvre, avec l'appui du pape Boniface IX; Jean Nider, au début des années 1430, s'adresse à un public plus large : il doit avant tout fournir aux religieux réformateurs des arguments, mais aussi toucher indirectement les laïcs par l'intermédiaire des prédicateurs ; Jean Uytenhove, en 1468, s'adresse au duc de Bourgogne Charles le Téméraire, qui lui a demandé d'intervenir sur ses terres pour imposer la réforme ; le traité de Jérôme Savonarole enfin vise ceux qui pourraient s'opposer à la fondation de sa nouvelle congrégation (y compris, donc, d'autres observants). Au fil de ces lettres, traités et chroniques, émerge une vision de l'Observance et de ses buts telle qu'elle a perduré au moins jusqu'au XVII^e siècle : cette réforme est perçue comme nécessaire, juste et indispensable ; elle est destinée non seulement au renouveau d'un ordre religieux mais encore à celui de l'Eglise et de la société chrétienne dans son ensemble ; elle vise en effet à combattre les déviances qui se sont insinuées parmi ceux qui devraient être des guides du peuple chrétien, et qui désormais, ne remplissent plus leur rôle (sur ce dernier point, Savonarole et surtout Nider sont les plus sévères). Ces textes retiennent encore l'attention des réformateurs au XVII^e siècle, mais ils ne forment toutefois qu'un condensé du corpus observant que l'on pourrait établir à partir des différents types de textes issus de l'Ordre dominicain au XIV^e et surtout au XV^e siècle ayant pour sujet la réforme et plus largement « l'Observance ». Formé de textes polémiques, ce recueil laisse en effet de côté plusieurs aspects de la littérature observante, et tout particulièrement les ouvrages destinés à un usage « interne ».

2- Les chroniques

Il est certes un peu artificiel de distinguer les chroniques des textes polémiques, dans la mesure où les plus importantes d'entre elles exposent la marche inéluctable et héroïque des réformateurs et réformatrices et affichent la supériorité indiscutable du mode de vie réformé sur un mode de vie ancien présenté comme décadent. Ces récits chronologiques sont toutefois différents des lettres et des mémoires cités précédemment non seulement par leur forme mais aussi par le public auquel ils sont destinés : les chroniques « prêchent des convertis », certes encore fragiles mais déjà membres de communautés observantes (en particulier les jeunes moniales) et visent la postérité. Le procédé a d'ailleurs été tellement efficace qu'il a entraîné la nécessité, au XX^e siècle, d'un travail de « déconstruction » du discours observant par les

historiens⁹. Mais aujourd'hui encore, que sait-on des opposants à la réforme? Que connaît-on véritablement de la « décadence » des Ordres religieux au XIV^e siècle, si ce n'est le tableau qu'en ont présenté a posteriori les Observants? Les actes de la pratique montrant la faible population des couvents et monastères durant cette période ne suffisent pas à prouver qu'il y ait eu une véritable « décadence », même si les violentes crises politiques et démographiques de la période le laissent supposer. Rien ne nous empêche de penser cependant que la « décadence » ait été en grande partie le résultat d'un changement de regard de la société en général et de certains religieux en particulier sur des comportements autrefois considérés comme peu graves voire comme normaux. Songeons aux pénitentes, et à leur « régularisation » au XV^e siècle. L'historiographie observante, suivie presque sans contestation au moins jusqu'à l'*Histoire des maîtres généraux* de D. A. Mortier, a bien entendu cherché à montrer la réforme comme étant absolument nécessaire.

Parmi les chroniques les plus importantes de l'Ordre, et ce tout particulièrement pour les religieuses, il nous faut citer celle de Thomas de Sienne pour l'Italie et celle de Jean Meyer pour l'Allemagne.

L'*Historia disciplinae regularis* de Thomas « Caffarini » de Sienne¹⁰ est le moins connu des éléments du corpus de textes composé par ce disciple de Catherine de Sienne, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler à de nombreuses reprises (ce corpus comprend aussi la *Vita* de Maria Sturion (1400), les recueils des *Vitae* de plusieurs pénitentes « dominicaines »¹¹ (fin XIV^e), la règle de l'Ordre de Pénitents de Saint-Dominique accompagnée d'un traité sur ce même ordre¹² (début XV^e siècle), ou encore la grande entreprise du *Processo Castellano*, qui l'occupe de 1411 à 1416¹³). Sans doute écrite au début du XV^e siècle¹⁴, cette chronique présente la propagation à Venise de la réforme observante, grâce à la fondation de plusieurs établissements et à la « régularisation » des pénitents. Le fil conducteur est la conception de son auteur selon laquelle l'Observance (qu'il nomme simplement « discipline régulière ») doit être diffusée à tous et avec le concours de tous selon

⁹ Cf. Chapitre 2 p. 119.

¹⁰ THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Historia Discipline regularis instaurate in Coenobiis Venetis ordinis praedicatorum, nec non Tertii ordinis de Poenitentia S. Dominici, in civitatem venetiarum propagati*, éd. F. Corner, in *Venetiae Ecclesiae illustratae*, Venise, J. B. Pasquali, 1749, vol. 11, p. 167-234. Cette édition est malheureusement incomplète (outre qu'elle est très ancienne).

¹¹ Cf. Chapitre 2 p. 161.

¹² THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Tractatus de ordine fratrum de poenitentia sancti Dominici*, éd. M. H. Laurent, Milan, Bocca (Fontes Vitae Catharinae Senensis Historici n°XXI), 1938.

¹³ THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Processo Castellano*, éd. M. H. Laurent, Milan, Bocca (Fontes Catharinae Senensis historici n°IX), 1942

¹⁴ Cf. SORELLI, F. : *La Santità imitabile*, p. 8.

leur état : frères, moniales, laïcs. Cet ouvrage semble avoir été composé par l'auteur à partir de sa propre expérience, de ses propres connaissances et de ses propres voyages. A partir du fil de sa propre vie (sans jamais toutefois faire du récit une autobiographie), Thomas de Sienne tisse des digressions sur divers personnages, monastères et événements particuliers. Cet aspect de l'œuvre la rend à la fois précieuse par la qualité des témoignages qu'elle contient (Thomas n'utilise, outre ce qu'il sait lui-même, que des témoignages directs), et médiocre sur le plan de la composition littéraire. S'appuyant en outre sur des documents qu'il a encore à sa disposition (tels que les bulles, les lettres de Raymond de Capoue envoyées à Jean Dominici pendant son séjour à Venise ou les lettres qu'il a lui-même reçues du maître général) Thomas de Sienne tire un premier bilan de la réforme, et présente une première galerie de saints personnages observants aujourd'hui largement oubliés tels que le frère Niccolò Mussolin ou Niccolò de Ravenne, prieur de San Domenico di Castello à la fin du XIV^e siècle¹⁵.

Le *Buch der Reformacio Predigerordens* de Johannes Meyer¹⁶, confesseur des sœurs du monastère de Schönensteinbach est une chronique plus tardive (vers 1468) mais aussi beaucoup plus « offensive ». Les réformatrices y sont présentées comme de véritables héroïnes tandis que les opposantes à la réforme sont tournées en ridicule, voire décrites comme violentes et dépravées. Les histoires des réformes manquées, des oppositions acharnées de certains monastères à l'imposition d'une réforme non désirée font d'ailleurs souvent penser à certains passages du *Formicarium* de Johannes Nider, dont Meyer s'est inspiré. Ce dernier est cependant moins dur, et surtout moins méfiant que son aîné envers les religieuses (et les femmes en général). Il leur voue en effet – lorsqu'elles sont observantes bien entendu – une véritable admiration et tendrait même (à l'image de l'hagiographe de Chiara Gambacorta et même de Jean Dominici) à en faire les plus parfaites représentantes de la vie religieuse réformée. Johannes Meyer considère le monastère de Schönensteinbach comme le point de départ de toute la réforme des monastères dominicains allemands.

¹⁵ Cf. SORELLI, F. : « Nicolò da Ravenna, domenicano osservante, e la sua famiglia » in Bertazzo, L., Michetti, R. et Tilatti, A. (dir.): *Arbor ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi, amici, colleghi*, Padoue, Centro Studi Antoniani, 2011, p. 595-604.

¹⁶ JEAN MEYER, *Buch der Reformacio Predigerordens*, éd. P. V. Loë et B. M. Reichert in *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, n° 2 et 3, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1909.

3- La correspondance spirituelle

La correspondance est le vecteur privilégié de la diffusion de la piété observante, en particulier pour les moniales strictement cloîtrées. La stricte clôture est d'ailleurs, en un certain sens, une incitation à écrire des lettres. Celles dont nous disposons aujourd'hui ne représentent sans doute qu'une infime partie des nombreuses lettres qui durent être échangées entre les moniales et d'autres religieux/ses (dominicains ou non), entre les moniales et leurs fidèles spirituels (des laïcs cherchant un guide spirituel et/ou des bienfaiteurs), entre les moniales et leur famille. Ces lettres (en principe contrôlées par la prieure) sont riches d'enseignements sur les pratiques religieuses des sœurs et, surtout, sur ce que l'on pourrait appeler leur « culture » religieuse, c'est-à-dire les références à la fois théologiques et hagiographiques qu'elles ont acquises par la lecture de différents auteurs et par les enseignements de leurs confesseurs et de leurs consœurs.

Quelques lettres de Chiara Gambacorta, rédigées entre 1395 et 1410, nous sont parvenues ; principalement celles qu'elle a envoyées aux époux Datini, Francesco di Marco et Margherita, ainsi que deux lettres à un certain « Angelo Albergatore », et une lettre au seigneur de Lucques, Paolo Guinigi¹⁷. Il ne s'agit sans doute que d'une petite partie des lettres écrites par la fondatrice du monastère San Domenico ; elles contiennent aussi bien des prescriptions religieuses de « vie quotidienne » (aller écouter certains prédicateurs, en particulier Jean Dominici, effectuer certaines lectures) que des demandes de soutien économique. On y entrevoit la spiritualité de Chiara Gambacorta, qui insiste avant tout sur le bonheur qu'apporte l'amour qui doit unir le fidèle à Dieu et au prochain et qu'elle personnifie à la manière des poésies pétrarquises (elle l'appelle *Amor*). Chiara Gambacorta était en outre en relation épistolaire avec Raymond de Capoue¹⁸, Jean Dominici¹⁹, Thomas de Sienne²⁰ et avec au moins un autre prédicateur, demeuré anonyme, dont G. Hasenhor-Esnos a retrouvé une lettre²¹.

La rédaction de lettres « spirituelles » se poursuit tout au long du XV^e siècle dans les monastères de moniales. Dans les années 1470/90, sœur Tommasina Fieschi entretient depuis

¹⁷ Pour les lettres de Chiara Gambacorta, cf. Annexes p. 59-64. Le lecteur y trouvera une sélection des lettres que la prieure a adressées aux Datini, ainsi que ses lettres à Angelo Albergatore et à Paolo Guinigi.

¹⁸ Cf. RAYMOND DE CAPOUE, *Opuscula et litterae*, p. 106-108.

¹⁹ Cf. nombreuses lettres de Jean Dominici où Chiara Gambacorta est citée, et en particulier la lettre n°12 (JEAN DOMINICI, *Lettere Spirituali*, p. 106).

²⁰ THOMAS DE SIENNE : *Historia Discipline regularis*, p. 203.

²¹ HASENOHR-ESNOS, G.: « Un recueil inédit de lettres de direction spirituelle du XV^e siècle: le manuscrit Vat. Lat. 11259 de la Bibliothèque vaticane », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Rome, Ecole Française de Rome, 1970, p. 401-500. Ce prédicateur est peut-être Alfonso de Jaén, cf. *infra* p. 228.

son monastère réformé de Gênes²² une correspondance fournie avec plusieurs fils spirituels²³. Pour ces quelques corpus conservés, combien ont été perdus? La difficile conservation du papier et la dispersion inévitable des lettres nous empêchent sans doute aujourd'hui d'avoir accès à toute l'étendue des correspondances des moniales observantes. Malgré tout, quelques témoignages isolés demeurent, comme dans les archives du monastère San Pier Martire. On y trouve notamment une lettre rédigée par deux moniales du monastère à l'une de leurs amies spirituelles²⁴ en 1483. Cette lettre reprend de façon évidente le modèle de la correspondance de Catherine de Sienne, comme le montre en particulier la première phrase:

*Karissima sorella e sposa di Yesu Christo Salute e pace in domino sempiterna. Le inutile serve del signore manda[no] infinite salute alla carita vostra scrivendo nel pretioso sangue suo con desiderio di vedervi fiorita et adornata di tuta virtu sicome albore abbondante de dolci e soavi frutti [...]*²⁵.

On ne peut ignorer que l'influence de Catherine de Sienne, grande épistolière, a pu jouer sur la propension des moniales observantes à entretenir des correspondances spirituelles. La bienheureuse Marguerite de Montferrat/Savoie, qui avait médité les lettres de la *mantellata* siennoise, a elle-même entretenu une correspondance fournie. Du côté des hommes, les lettres de Jean Dominici constituent l'un des corpus les plus importants dont nous disposons²⁶. La majorité d'entre elles sont adressées aux moniales du Corpus Christi de Venise, à qui le vicaire de l'Observance enseigne la voie de la perfection religieuse. Il leur envoie aussi dans ces mêmes lettres de véritables sermons (d'autant plus nécessaires qu'il a été, en 1399, exilé de Venise) aux nombreuses références théologiques et patristiques. Ces lettres sont destinées à être lues et expliquées devant la communauté réunie en chapitre ; Jean Dominici fait pour cela confiance à Elisabetta Tomasini, qu'il appelle « la teologa ».

La correspondance, forme d'écrit particulièrement souple et a priori destinée à rester privée, est l'un des moyens essentiels de la diffusion des normes de comportement et de la « culture religieuse » observante. La dévotion à Catherine de Sienne ou à d'autres saints vénérés par les Observants, les exercices spirituels, les lectures recommandées ainsi que les

²² Tommasina Fieschi devient moniale en 1477 au monastère observant du Corpus Christi de Gênes ; en 1497, elle fait partie des réformatrices envoyées au monastère SS. Giacomo e Filippo.

²³ Cf. MOSTACCIO, S., *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti 1448ca-1534*, Florence, Leo S. Olschki, Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, 1999.

²⁴ Il s'agit sans doute, étant donné l'appellation « d'épouse du Christ », d'une religieuse, peut-être une tertiaire (il est fait allusion, à la fin de la lettre, au « saint collègue » auquel elle appartient). Le document, malheureusement, ne contient pas d'adresse : il s'agit probablement d'une copie de la lettre qui a été effectivement envoyée à sa destinataire.

²⁵ La lettre se trouve à l'ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, dossier 54, pochette 7.

²⁶ Il s'agit, bien sûr, des *Lettere spirituali*.

attitudes à adopter y sont décrites en langage courant (rares sont les lettres écrites en latin pour les religieuses). Les moniales sont aussi bien les destinataires que les auteurs de ces lettres spirituelles. Bien entendu, le taux d'alphabétisation exceptionnellement élevé dans les monastères de moniales facilite grandement cette pratique de la correspondance²⁷. Par son caractère « privé », la correspondance spirituelle occupe une place à part dans notre corpus: non destinées, a priori, à la postérité, ces lettres constituent toutefois l'une des traces matérielles les plus explicites de la diffusion des idées de l'Observance, y compris grâce aux moniales cloîtrées.

Les textes de nature hagiographique dont nous avons parlé au chapitre 2 doivent aussi être considérés, bien entendu, comme appartenant à ce corpus de la « littérature » observante. Les hagiographies, « modèles pratiques » de la vie observante, sont sans doute les textes les plus immédiatement utiles aux réformateurs et surtout aux réformatrices : les modèles proposés doivent être imités par les moniales et différents exemples (*exempla*) peuvent être tirés de ces *Vitae* selon les circonstances, mais aussi selon les prêches (ou discours) du chapelain ou de la prieure. C'est en particulier le cas des hagiographies qui sont adressées quasi-exclusivement à un public monastique, tels la *Vita* de Chiara Gambacorta ou le Nécrologe de Bartolomea Riccoboni. La *Legenda* de Catherine de Sienne, dans ses différentes versions, a joué un rôle plus complexe et moins « interne » aux monastères : elle était en effet avant tout destinée à favoriser la canonisation de la *mantellata*, mais aussi à populariser un culte dont le succès, par voie de conséquence, devait rejaillir sur tout le mouvement observant dominicain.

Textes polémiques, chroniques, lettres et textes hagiographiques forment un corpus original dans lequel apparaissent clairement les comportements et les dévotions promues par les Observants. Peut-on pour autant déceler dans ce corpus une véritable unité idéologique ? Chacun de ces textes, quelle que soit leur nature, se réfère explicitement ou implicitement au respect littéral de la règle et des constitutions, souligne la valeur de la vertu de l'obéissance et considère comme prioritaire la nécessité de la réforme, que cette réforme se réfère à l'Ordre dans son ensemble, ou bien à certaines communautés, ou même à certaines personnes (on parle alors de conversion). Cela constitue-t-il pour autant une « idéologie » ou même plus simplement, une « doctrine » ? L'Observance est une réforme née du contexte troublé de la

²⁷ Les moniales sont fortement alphabétisées non seulement parce qu'elles proviennent principalement des classes riches, mais surtout parce qu'elles apprennent, si nécessaire, la lecture durant leur noviciat. Cf. Chapitre 1 p. 90.

fin du XIV^e siècle, et dont le développement a suivi les bouleversements religieux, politiques et sociaux du XV^e siècle. La remise à l'honneur du respect de la règle et de la vertu d'obéissance en tant que valeur non seulement monastique mais universelle, implique pour les Observants un respect absolu de l'Eglise militante et de ses acteurs, et du pape en particulier. Telle était déjà l'attitude de Catherine de Sienne. Aucune véritable nouveauté théologique ne peut être trouvée dans les écrits des réformateurs, l'Observance n'est pas la Réforme ; nulle idéologie politique marquée non plus, si ce n'est par la négative (les Observants sont, à Bâle, parmi les plus fidèles auxiliaires du pouvoir pontifical). La réforme (comme « retour à la forme première») et l'obéissance sont les maîtres-mots d'une régénération de l'Eglise par l'intermédiaire des Ordres religieux ; elle implique, comme nous l'avons vu, l'imposition de nouvelles normes (la clôture en particulier) et de nouveaux modèles (la moniale parfaite telle qu'elle apparaît dans les écrits de Jean Dominici, le frère observant exemplaire, tel que l'on peut le voir dans la chronique de Thomas de Sienne, mais aussi des modèles qui s'adressent aux laïcs, promus en particulier par Bernardin de Sienne et Jean Dominici, ou encore la figure de l'évêque observant, telle qu'on la croise si souvent au XV^e siècle²⁸). L'Observance, à travers tous les textes qu'elle produit, cherche en fait à se montrer comme la face renouvelée et vertueuse de l'Eglise, celle qu'il faut imiter.

Les œuvres écrites de l'Observance voyagent avec les réformateurs. Pour autant, la transmission des textes est alors probablement secondaire par rapport à celle, orale et exemplaire, que transmettent directement les observants. Les textes que nous venons de citer nous permettent d'entrevoir quel type de discours pouvaient tenir les réformateurs et réformatrices aux religieuses qui leur étaient confiées ; un discours que, malgré les informations dont nous disposons sur les réseaux observants et les déplacements des réformateurs, nous ne pourrions connaître autrement.

B- Réformateurs et réformatrices

La réforme de l'Observance ne se distingue pas fondamentalement des autres réformes monastiques par la manière dont elle s'est diffusée et imposée : la diffusion des nouvelles normes se fait avant tout par l'exemple et donc grâce au déplacement de religieux vers les communautés à réformer. En fait, l'une des véritables originalités de la réforme observante –

²⁸ Cette « figure » mériterait une étude particulière, qui pourrait rassembler Antonin de Florence, mais aussi Lorenzo Giustiniani, Ludovico Barbo (pour les plus connus), ou encore Tommaso Tomasini...

qu'elle soit ou non dominicaine – réside sans doute dans la part importante qu'y ont prise les femmes, et les « ordres » monastiques féminins, en particulier les Clarisses et les Dominicaines, y compris les branches franciscaines et dominicaines des « Tiers-ordres ». Le « mouvement religieux féminin » avait, dès la fin du XII^e siècle, contribué à accentuer considérablement la place des femmes dans l'Église occidentale. La première réforme religieuse d'envergure après la période faste des *mulieres religiosae* devait donc nécessairement tenir compte des femmes dans la vie religieuse régulière ; la rénovation de la vie monastique féminine aux dépens des formes de vie non approuvées était même, nous l'avons vu, l'un des objectifs de l'Observance. Les religieuses ont donc pris une part active dans la réforme des institutions religieuses féminines ; il faut donc parler de réformatrices autant que de réformateurs. Les réformatrices furent d'ailleurs tout aussi présentes dans les cercles restreints des initiateurs et des penseurs de la réforme (Catherine de Sienne, Chiara Gambacorta pour les Dominicaines, Colette de Corbie, Angelina da Montegiove et bien d'autres encore pour les Clarisses²⁹) que dans les « équipes » de réformateurs/trices envoyés dans les communautés aspirant à l'Observance.

La réforme observante (masculine) de l'Ordre dominicain présente la particularité d'avoir été d'emblée officiellement promue par le maître général de l'Ordre, en la personne de Raymond de Capoue (maître de l'Ordre de 1380 à 1399) – du moins pour les provinces soumises à l'obédience romaine. Dès 1390 en effet, le maître général demande aux provinciaux de fonder dans chacune de leurs provinces un couvent d'observance, disposition confirmée par le pape Boniface IX par une bulle du 1^{er} novembre 1391³⁰. Malgré les contestations qui suivirent sous le généralat de Thomas de Fermo, le mode de réforme fut confirmé après la réunion des deux parties de l'Ordre séparées jusqu'en 1418 par le Schisme, et de nouveau confirmées par le maître général Leonardo Dati et le chapitre général de Metz en 1421³¹. Cette réforme progressive, forte du soutien pontifical, a permis aux frères

²⁹ Cf. SENSI, M. : « Dalle bizzoche alle "clarisse dell'Osservanza" » in DALARUN, J. *et alii*: *Uno Sguardo oltre*, p. 25-78.

³⁰ BOP, vol. 2, p. 315. Les actes des chapitres généraux de Ferrare (1391) et Venise (1394) n'ont pas été conservés. Au chapitre général de Francfort en 1397, il est fait allusion aux décisions de Raymond de Capoue et de Boniface IX concernant l'Observance : *Conscienciis et saluti fratrum providere volentes denunciamus fratribus nostri ordinis universis, quod quicumque ordinacionem reverendissimi magistri ordinis super reformatione observancie regularis ordinatam et auctoritate sedis apostolice confirmatam quocumque modo scienter et ex intentione impedierit aut quemcumque fratrem ad perpetuam huiusmodi observanciam se transferre volentem directe vel indirecte publice vel occulte per se vel per alium retraxerit, sententiam excommunicationis ipso facto incurrat, prout in litteris apostolicis super hoc specialiter confectis ac in presenti capitulo coram toto ordine de speciali mandato sanctissimo in Christo patri et domini Bonifacii pape noni plenius continetur*. In *Acta capitulorum generalium* p. 100.

³¹ Cf. MORTIER, D. A. : *Histoire des maîtres généraux*, vol. 3, p. 128-129 et CREYTENS, R. et D'AMATO, A. : « Les Actes capitulaires de la congrégation dominicaine de Lombardie (1482-1531) », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n°31, 1961, p. 213-306.

observants de s'imposer petit à petit au sein de l'Ordre : dans la première moitié du XV^e siècle, des vicaires de l'Observance poursuivent l'œuvre entamée par les deux premiers vicaires (Conrad de Prusse et Jean Dominici) ; on compte parmi eux notamment Antonin de Florence³² ; les congrégations d'Observance, ensuite, font leur apparition, introduisant une dangereuse dichotomie au sein de l'Ordre³³, qui toutefois ne conduira pas, au contraire de l'Ordre des Mineurs, au schisme ; à la fin du XVe siècle, les Observants contrôlent les instances dirigeantes de l'Ordre (maître général et chapitre général). La réforme a donc, finalement, réussi.

Cette relative centralisation de la réforme du côté des frères n'a toutefois pas été la même dans le cas des moniales, dont nous avons eu l'occasion de voir combien la situation était ambiguë. Malgré tout, dès 1397 et la publication des *Ordinationes* par Raymond de Capoue à Francfort en 1397, confirmées peu après par Boniface IX³⁴, le gouvernement de l'Ordre marque son intérêt envers la réforme des établissements féminins. Durant une première période, celle de la fin du XIV^e siècle et des deux premières décennies du XV^e, on assiste à une rencontre entre, d'une part, des initiatives individuelles telles celles de Chiara Gambacorta à Pise (et, dans une certaine mesure, celle de Niccolosa Baroncelli et Margherita Spini pour San Pier Martire de Florence³⁵) et d'autre part les fondations de monastères « modèles » par les deux premiers vicaires de l'Observance, Jean Dominici en Italie et Conrad de Prusse en Teutonie (fondations du Corpus Christi à Venise et Sainte-Brigitte de Schönensteinbach en Alsace). Il est toutefois difficile de savoir si les deux vicaires avaient réellement en tête l'organisation d'une véritable diffusion de la réforme féminine à travers les provinces de l'Ordre dont ils avaient la charge. Contrairement au cas des couvents de frères, les provinciaux n'étaient en effet nullement tenus d'avoir dans leur province un monastère de femmes réformé. Jean Dominici, précocement éloigné de Venise, n'a jamais eu l'occasion de patronner la réforme ou la fondation d'un autre monastère à partir du modèle qu'il avait créé au Corpus Christi. Conrad de Prusse a dirigé une première réforme de monastère issue de sa fondation de Schönensteinbach : celle du monastère de Weyt, dans le diocèse d'Utrecht, voulue par le duc de Gueldre au début du XV^e siècle. C'est après sa mort, toutefois, que la longue série de départs de réformatrices depuis Schönensteinbach vers toutes les provinces de

³² Nommé vicaire de l'Observance pour l'Italie en 1437.

³³ Les congrégations naissent à la fin des années 1450 (1459 pour la célèbre congrégation de Lombardie). La congrégation de Hollande couvre les territoires bourguignons. Il en existe aussi en Allemagne, en Espagne, au Portugal...

³⁴ Cf. Chapitre 1 p. 79 *et sq.*

³⁵ Sur la fondation de San Pier Martire, cf. Chapitre 6 p. 435 *et sq.*

l'aire germanique va véritablement commencer³⁶. A la suite de ces fondations « pionnières » de monastères réformés, la réforme se répand petit à petit, puis de plus en plus vite à partir de la seconde moitié du XV^e siècle : l'une des caractéristiques principales de cette propagation est l'implication des pouvoirs civils : les demandes de réforme de monastères, suscitant l'envoi de réformatrices, émanent le plus souvent au départ des princes ou des gouvernements des cités. Cette dimension n'est toutefois pas absente de la réforme masculine, comme le prouve la lettre de Jean Uytenhove au duc de Bourgogne Charles le Téméraire, que nous avons eu l'occasion de citer déjà, et qui résulte d'une demande de ce duc pour la réforme des couvents de frères dans ses états. Dans la deuxième moitié du XV^e siècle en effet, les pouvoirs laïcs font tout aussi bien appel aux congrégations d'observance pour la réforme des couvents de frères et des monastères de moniales³⁷.

1- Les grands réformateurs

Parmi les principaux réformateurs qui ont œuvré à la propagation de l'Observance féminine, Jean Dominici, Conrad de Prusse et Chiara Gambacorta tiennent donc assurément le premier rôle, aussi bien du point de vue de la chronologie que du point de vue de l'importance de leurs fondations pour la réforme durant tout le XV^e siècle. Pourquoi les deux premiers vicaires de l'Observance ont-ils choisi de fonder les monastères de Schönensteinbach et de Venise ? Cette démarche est typiquement « dominicaine » dans la mesure où elle reflète la nécessité pour ces deux réformateurs d'avoir à leur disposition un modèle d'observance féminine, non pas tant pour diffuser immédiatement la réforme que pour appuyer spirituellement, par la prière et le sacrifice des moniales, les progrès de la réforme masculine en train de s'accomplir³⁸. Cette attitude est particulièrement claire chez Jean Dominici pour qui le Corpus Christi est un « paradis³⁹ », un havre de paix et de sainteté auprès duquel il vient se ressourcer. Il semble que Conrad de Prusse ait lui aussi considéré « son » monastère observant de Schönensteinbach comme un refuge puisqu'il venait régulièrement s'y reposer,

³⁶ Cf. *infra* p. 215 et *sq.*

³⁷ « Presque toutes ces réformes furent demandées par les Princes ou par les Municipales. Ce sont les ducs de Milan, de Ferrare, de Modène qui écrivent au pape pour introduire l'observance dans leurs Etats, ou bien, comme pour l'Aquila, les chefs des Cinq Arts ou corps de métier, ou encore, comme à Chieti, la commune et les citoyens. L'ingérence du pouvoir civil est manifeste. » MORTIER, D. A. : *Histoire des maîtres généraux*, vol. 4, p. 369 (à propos du nord de l'Italie).

³⁸ Le rôle de « soutien spirituel » des moniales à l'œuvre des frères leur a été attribué dès le XIII^e siècle par saint Dominique, et surtout par Jourdain de Saxe, cf. Chapitre 1, p. 53.

³⁹ Cf. Chapitre 1 p. 54.

et qu'il s'y est retiré à la fin de sa vie⁴⁰. On peut même considérer qu'en un sens, c'est dans ces monastères de femmes que les deux réformateurs ont pu pousser le plus loin la réalisation de leur idéal de perfection religieuse. Il faut ajouter à ce duo de réformateurs Chiara Gambacorta et ses premières compagnes, dont les *Statuta* ont joué un grand rôle dans la diffusion de la réforme en Italie. Toutefois, ni Chiara Gambacorta ni ses compagnes ne sont sorties de la stricte clôture de leur monastère pour répandre elles-mêmes la réforme. L'influence des premières moniales observantes et de leur prieure Chiara Gambacorta a été forte, grâce à la diffusion de leur *Statuta*, et à la mention de leur « modèle » dans les bulles pontificales adressées à d'autres monastères⁴¹. Chiara Gambacorta a apporté aide et inspiration à Jean Dominici qui parle d'elle avec beaucoup de respect, ainsi que le montre l'une de ses lettres aux moniales vénitiennes :

Ispechiatevi in Christo vostro sposo ed alcuna volta vi racordi de'savi modi tiene la santa priora di san Domenico di Pisa, sopra la quale già vi scripsi e la dilecta suora Theodora ve ne puo' alquanto informare ; e quello che non sa essa io vi dico : in quel munistero non si mormora, non si fa capanelle, non si sdegnà, non si fa divisione, non si lascia fare ad alcuna la sua volontà⁴².

Ce rapport avec les réformateurs n'était pas limité à la seule réforme des monastères féminins, puisque, on le sait, Chiara Gambacorta a aussi contribué, par l'intermédiaire de ses fils spirituels, à la mise en place des communautés observantes masculines de Venise⁴³. Le fait que sa *Vita* n'ait pas été diffusée en-dehors de Pise illustre toutefois la faiblesse de son rayonnement personnel. Une hagiographie soigneusement composée et diffusée aurait pu servir la cause de la réforme des moniales dominicaines ; les frères toutefois ne se sont pas saisis de cette occasion, pas même Thomas de Sienne qui connaissait pourtant Chiara Gambacorta pour l'avoir rencontrée à Pise⁴⁴. Cet oubli, ou plus exactement cette absence de publicité, illustre bien la place en retrait qu'occupe alors la réforme féminine dans l'esprit de la plupart des frères observants.

⁴⁰ Cf. BARTHELME, A. : *La réforme dominicaine*, p. 43. Conrad se retire à Schönensteinbach en 1416, soit dix ans avant sa mort.

⁴¹ Cf. Chapitre 1 p. 84.

⁴² JEAN DOMINICI : *Lettere spirituali*, p. 170-171.

⁴³ Cf. Chapitre 1 p. 97.

⁴⁴ Cf. THOMAS DE SIENNE : *Historia disciplinae regularis*, p. 199.

2- Le rôle des pouvoirs laïcs

Si Conrad de Prusse, Jean Dominici et Chiara Gambacorta ont créé les modèles des monastères observants en Alsace, à Venise et à Pise, la diffusion de ces modèles doit toutefois beaucoup à d'autres acteurs que les religieux eux-mêmes, c'est-à-dire les pouvoirs laïcs. Bien souvent en effet ce sont les autorités locales (princes, gouvernements urbains) qui sont à l'origine de la demande de réforme ou de fondation d'un monastère de moniales dominicaines. Dans la province de Teutonie, où la diffusion de l'Observance est rapide et précoce, c'est presque toujours le cas⁴⁵. En Italie, le démarrage de la réforme est plus lent ; après les premières fondations (San Domenico de Pise, le Corpus Christi de Venise, San Pier Martire de Florence), il faut attendre les années 1440 pour que l'Observance féminine se diffuse réellement. Là encore, la place des autorités laïques est très importante : à Bergame, c'est le conseil de la ville qui demande la réforme du monastère Santa Marta qui a lieu sous la houlette de la congrégation lombarde en 1451⁴⁶ ; à Gênes, le Corpus Christi est fondé suite à la demande envoyée au pape par les principales familles du gouvernement de la ville en 1444, dont voici un extrait :

*Illa autem pre omnibus aliis emendationis via placebat ut ex celeberrimo illo pisano monasterio Sancti Dominici virgines aliquot in hoc nostrum transferrentur, quarum doctrina et exemplum reliquas et emulationem melioris vitae provocaret, ut ille velut nobilioris arboris accepto surculo meliores fructus ferrent.*⁴⁷

Cette accélération de la diffusion de la réforme des monastères féminins coïncide avec la mise en place des Congrégations d'Observance, et particulièrement la Congrégation de Lombardie, approuvée officiellement par Pie II pape en 1463 : la gestion quasi-indépendante de cette congrégation de monastères réformés par rapport au gouvernement de l'Ordre, concrétisée par l'élection d'un vicaire général à sa tête, permet aux pouvoirs publics de s'adresser directement à un interlocuteur unique lorsqu'ils veulent réformer l'un des monastères se trouvant sur leur territoire⁴⁸.

L'Ordre des Prêcheurs, nous l'avons dit, n'a jamais eu de politique claire concernant la diffusion de la réforme féminine. Mais une fois contactées, les autorités de l'Ordre ne rechignent pas, en général, à donner leur accord. Le rapport institutionnel entre frères et

⁴⁵ Cf. BARTHELME, A. : *La réforme dominicaine*, p. 59 et sq. On peut remarquer que, dans la province de Teutonie, les municipalités interviennent aussi pour faire réformer les couvents de frères.

⁴⁶ BOP, vol. 3, p. 289.

⁴⁷ Extrait de la requête citée dans MOSTACCIO, S : *Osservanza vissuta, osservanza insegnata.*, p. 27.

⁴⁸ Cf. CREYTENS, R. et D'AMATO, A. : « Les Actes capitulaires de la congrégation dominicaine de Lombardie » et MORTIER, D. A. : *Histoire des maîtres généraux*, vol. 4, p. 377-78.

moniales étant plutôt tenu et les moniales étant théoriquement soumises à l'autorité du maître général et non pas du Chapitre général, (sauf pour la fondation de nouveaux monastères), il aurait été de toute manière difficile pour les frères de mettre en place une politique de réforme sur des monastères sur lesquels ils n'avaient en fait qu'une autorité assez marginale. Quant aux maîtres généraux, véritables supérieurs de ces monastères, il serait injuste de dire qu'ils s'en sont désintéressés ; les nombreuses lettres qu'ils ont adressées aux communautés de moniales et qui sont encore conservées dans les archives de ces établissements attestent qu'ils accomplissaient, la plupart du temps, leur devoir de « supervision » des communautés de femmes⁴⁹. En fait, la forte implication des pouvoirs laïcs révèle, s'il était nécessaire, le rôle social des monastères de femmes, particulièrement dans les sociétés urbaines, et l'implication des familles des sœurs dans leur gestion. La vision de plus en plus négative que portent les riches familles urbaines sur les « monastères ouverts⁵⁰ » est due à l'émergence de nouvelles stratégies matrimoniales visant à marier peu de filles afin de conclure des alliances avantageuses (en particulier avec des familles aristocratiques) et afin de préserver le patrimoine familial⁵¹. La « bonne tenue » des monastères devient naturellement plus importante aux yeux des familles riches si l'on y envoie de toutes jeunes filles célibataires, porteuses d'un honneur familial à préserver.

3- Les réformateurs en mission

L'essentiel de l'œuvre de réforme est toutefois à mettre au crédit des religieuses envoyées dans diverses communautés afin d'enseigner à leurs consœurs le nouveau mode de vie « observant », ainsi que des frères qui ont, en général sans obligation de la part de l'Ordre, consacré leur vie à la réforme des moniales.

⁴⁹ Quelques lettres des maîtres généraux sont encore conservées dans les archives des monastères, notamment en Alsace (ADHR, 27H1/3 (Schönensteinbach), et 24H1/5 bis (Unterlinden)).

⁵⁰ « Open monasteries » est une expression tirée de l'historiographie anglo-saxonne. Cf. notamment STROCCHIA, S. T.: *Nuns and nunneries in Renaissance Florence*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2009. J. C. SCHMITT fait lui aussi l'hypothèse des changements sociaux et idéologiques à propos de la disparition progressive des béguines dans les pays rhénans : « Il est fort possible que le type de mentalité que [les béguines] semblaient incarner parut, à partir du début du XV^e siècle, en désaccord avec l'idéologie des bourgeoisies urbaines dont l'influence devenait prédominante. Et par conséquent que les béguines elles-mêmes, ou les femmes qui auraient pu le devenir, aient cherché à mener une autre existence » in SCHMITT, J. C.: *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris, Mouton/EHESS, 1978, p. 149.

⁵¹ Cf. Chapitre 4, p. 303 *et sq.*

a- Les « règles vivantes »

La réforme observante, comme toutes les autres réformes monastiques médiévales, se transmet en effet avant tout par le discours et par l'exemple, grâce à celles qu'un historien de l'Ordre des Prêcheurs du XVIII^e siècle a appelées les « règles vivantes⁵² ». Cette expression résume en deux mots la fonction de ces religieuses exceptionnellement autorisées à sortir de la clôture dans le seul but de devenir un modèle à imiter pour les religieuses se trouvant dans le monastère à réformer. Nous utiliserons cette expression à plusieurs reprises, la préférant aux termes imparfaits de « réformatrices » ou « instructrices ». Le déplacement des religieuses réformatrices ou « règles vivantes » n'est pas propre au mouvement de l'Observance. Il fut sans doute peu pratiqué jusqu'au XIII^e siècle, simplement parce que les monastères de moniales étaient peu nombreux. De plus, l'absence de stricte clôture autorisait que l'instruction des moniales fût faite par les moines dont elles dépendaient. Néanmoins, l'absence de sources et surtout de travaux sur ce sujet nous interdit de conclure de manière certaine à l'apparition du phénomène des réformatrices itinérantes au XIII^e siècle. A partir de la fondation des ordres monastiques féminins dépendant des ordres mendiants, et plus généralement à partir du « mouvement religieux féminin » qui a contribué à faire augmenter considérablement le nombre de vocations féminines, les déplacements de réformatrices ou, plus généralement, d'instructrices, s'est avéré nécessaire et ce dans plusieurs ordres religieux⁵³. Les monastères féminins placés sous la responsabilité des Cisterciens et des ordres mendiants se sont vu imposer la stricte clôture ; c'est paradoxalement cette norme qui, en rendant l'instruction des nouvelles communautés par des hommes théoriquement impossible, implique le déplacement de religieuses réformatrices. Les Constitutions composées par Humbert de Romans en 1259 n'oublie pas de mentionner cette nécessité du déplacement des religieuses ; en effet, dans le chapitre 29 traitant de la stricte clôture, la seule exception tolérée pour la sortie des religieuses du cloître, outre les périls mortels, est le « transfert d'une religieuse dans un autre monastère (*domum*) fondé ou à fonder » :

Circa egressum et ingressum domorum sororum summam adhibere volentes cautelam. Interdicimus sub pena anathematis ne unquam aliqua soror egrediatur clausuram : nisi propter periculum ignis, vel ruine, vel latronum seu malefactorum, aut simillium eventum qui solent vergere in periculo mortis, nisi

⁵² Il s'agit d'Ambrogio Tantucci in *Memorie Istoriche dell'Ordine di San Domenico in Pisa, in due parti, illustrate con molte annotazioni e spiegazioni di molti punti controversi della sagra e profana erudizione. Opera del Pre Maestro Fra Ambrogio Ansano Tantucci da Siena OP.* (Rome, Archivio Segreto Vaticano, Congregazione dei Riti, processus 3205, ms. XVIII^e siècle).

⁵³ Cf. DUVAL, S. : « Les déplacements des religieuses réformatrices ».

*forte de licentia magistri ex causa aliqua transferri contigerit aliquam ad aliam domum faciendam vel factam [...]*⁵⁴

Prouille est naturellement le premier centre à partir duquel ont essaimé les « règles vivantes » dominicaines. Selon Benedetto da Montefiascone, huit religieuses seraient parties de Prouille en 1220 pour instruire les religieuses romaines du monastère San Sisto, fondé par le pape Honorius avec l'aide de saint Dominique⁵⁵. De ce nouveau monastère romain seraient ensuite parties plusieurs religieuses en direction de Bologne, afin d'instruire leurs consœurs du nouveau monastère de Sant'Agnese, fondé par Diana degli Andalò. Parmi ces religieuses se trouvait sœur Cecilia, l'auteur des *Miracula beati Dominici*⁵⁶. Par la suite, d'autres religieuses de Prouille partirent, en 1290, à Aix-en-Provence afin d'aider à la fondation du nouveau monastère Notre-Dame de Nazareth, fondé par Charles II d'Anjou, comte de Provence. Semblablement, des religieuses prouillanes se sont rendues en 1288 à Montpellier pour instruire leurs consœurs d'un nouveau monastère appelé Notre-Dame de Prouille de Montpellier⁵⁷.

Dans le cadre de l'Observance, et particulièrement dans celui des monastères appliquant les *Statuta monasterii sancti dominici*, le paradoxe se renforce encore. En effet, le rôle des règles vivantes est d'autant plus nécessaire que la clôture est plus stricte. Les *Statuta* placent la clôture des monastères sous protection pontificale ; toute sortie ou entrée non autorisée est punie de l'excommunication *ipso facto* ; il faut donc, pour aller réformer une autre maison et franchir la clôture, être munie d'une autorisation pontificale. Notons toutefois que dans le cadre de la province de Teutonie, province où les monastères observants n'appliquent pas les *Statuta*, les déplacements des réformatrices ne nécessitent pas l'autorisation pontificale, mais seulement celle du provincial ou de l'un de ses vicaires, selon les Constitutions. Les noms de quelques-unes de ces règles vivantes italiennes nous sont

⁵⁴ Cf. Annexes p. 5.

⁵⁵ Cf. KOUDELKA, V. J. : « Le monasterium Tempuli et la fondation dominicaine de San Sisto » (citation de B. da Montefiascone p. 65); la source est toutefois sujette à caution. Pour une récente mise au point : J. A. SMITH: « Prouille, Madrid, Rome : the evolution of the earliest Dominican *Instituta* for nuns », *Journal of Medieval History*, 2009, vol. 4, p. 340-352.

⁵⁶ CECILIA da San Sisto: « Die *Miracula Beati Dominici* der schwester Cäcilia. Einleitung und Text », éd. A. Walz, in *Miscellanea Pio Paschini. Studi di Storia ecclesiastica*, n°1, Rome, 1948, p. 291-326.

⁵⁷ Informations tirées de BERNARD GUI : *De Fundatione et prioribus conventuum provinciarum tolosane et provinciae ordinis praedicatorum provinciarum*, éd. P. Amargier, in *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica* XXIV, 1961. Sur le monastère d'Aix voir COULET, N.: « Un couvent royal: les dominicaines de Notre-Dame-de-Nazareth d'Aix au XIII^e siècle » in *Cahiers de Fanjeaux : Les Mendicants en pays d'Oc au XIII^e siècle*, 1973, n°8, p. 233-262. Sur le monastère de Montpellier voir PRIMI, J.: « Le Prouillan montpelliérain: naissance et essor d'un monastère de dominicaines dans une période troublée » in *Mémoire Dominicaine*, 2008, n°23, p. 79-108.

parvenus grâce aux bulles d'autorisation de sortie du cloître⁵⁸. L'exemple de Filippa Doria et de sa compagne Tommasa Gambacorta, chargées d'aller réformer le monastère de Dominicaines de Gênes, est très significatif. Leurs noms apparaissent dans un rescrit autorisant la sortie du cloître datée de 1444 ; or, ces deux religieuses nous sont connues par ailleurs grâce à de nombreux documents des archives du monastère de San Domenico⁵⁹. Le rescrit d'Eugène IV, daté du 25 janvier 1444, précise en préambule les raisons de l'autorisation accordée aux deux moniales :

*Pia res est et Deo accepta ac nobis grata ut ex Monasteriis, quibus regularis observantia viget et comprobatae vite sanctimonia elucet, Moniales ad alia Monasteria, reformatione indigentia, transferantur, ut earum exemplo, ac institutis et horationibus ad laudem divini nominis ad frugem sanctioris vitae, reducantur.*⁶⁰

Malgré la mention dans ce rescrit de l'archevêque de Gênes Giacomo Imperiale, ce sont des membres laïcs du gouvernement de la ville qui sont à l'origine de la demande de transfert de réformatrices de Pise à Gênes⁶¹. Filippa Doria et Tommasa Gambacorta ont toutes deux été longtemps moniales au monastère San Domenico de Pise. Ce sont sans conteste des religieuses expérimentées. Filippa est entrée au monastère avant 1403 (date de sa première mention dans la documentation). Elle est donc, au moment de sortir du cloître, âgée de plus de cinquante ans, sans doute soixante. Née de Stefano Doria et Violante Lercari, elle est apparentée aux plus grandes familles génoises, avec qui elle est restée en contact tout au long de sa vie comme l'attestent des dons réguliers au monastère. Filippa a été, au cours de ses quarante années de vie religieuse, plusieurs fois sous-prieure et même prieure. Elle est accompagnée par Tommasa Gambacorta qui est, elle, entrée au monastère avant 1425. Cette dernière est apparentée aux Gambacorta par son père et à une famille génoise par sa mère. Les deux religieuses arrivent à Gênes vers 1445. Elles sont chargées de réformer le monastère de Santi Filippo-e-Giacomo, peuplé de femmes issues des familles patriciennes génoises. Cependant, les sœurs de ce monastère refusent d'accepter la réforme, soutenues par certains de leurs parents. Filippa et Tommasa doivent donc se réfugier chez leurs parents génois jusqu'à ce que la fondation d'un nouveau monastère observant soit décidée, et finalement

⁵⁸ Pour les « règles vivantes » de la province de Teutonie, cf. JEAN MEYER, *Buch der Reformacio Predigerordens*.

⁵⁹ Tous les documents utilisés pour l'identification de ces deux religieuses sont cités dans leurs fiches prosopographiques respectives: Filippa Doria, n°44P ; Masa Gambacorta, n°68P.

⁶⁰ Rescrit d'Eugène IV daté du 25 janvier 1444. AAP, dossier C80 (copie moderne).

⁶¹ Cf. *supra* p. 196.

effectuée en 1450⁶². Le monastère du Corpus Christi, dit aussi « San Silvestro di Pisa », devient par la suite l'un des centres spirituels majeurs de la ville de Gênes.

Certaines caractéristiques communes des religieuses réformatrices ressortent de cet exemple. Expérimentées, voire âgées, elles ont souvent occupé dans leur monastère d'origine l'office de sous-prieure et/ou de prieure, et ont donc déjà exercé l'autorité. On peut d'ailleurs ajouter qu'elles sont souvent veuves⁶³, ce qui, peut-être, les rend moins vulnérables aux tentations mondaines. Filippa Doria, devenue « règle vivante » retrouve en 1445 sa ville de Gênes, ainsi que sa famille, quittées près de quarante ans plus tôt, mais les parents qui l'accueillent ne sont sans doute pas ceux qu'elle a quittés quarante ans plus tôt. Elle meurt peu de temps après la fondation officielle du nouveau monastère, dont sa compagne Tommasa Gambacorta prend alors la direction. La démarche de Filippa et Tommasa illustre en même temps un autre trait fréquemment attesté : le voyage effectué par les réformatrices est en réalité, bien souvent, un retour dans leur ville d'origine⁶⁴. Le fait d'avoir des liens de famille dans la ville où se trouve le monastère à réformer est en effet important : cela permet aux réformatrices d'être mieux acceptées dans leur nouvelle communauté, mais aussi de trouver des appuis à l'extérieur du cloître en cas de refus de la réforme par leurs nouvelles consœurs⁶⁵.

La mission des « règles vivantes » est en effet loin d'être facile. Tout d'abord, on peut imaginer que pour des religieuses qui ne sont pas sorties du cloître depuis plusieurs décennies, le retour dans le monde peut constituer une sorte de choc. Certes, ces femmes ne sont pas totalement isolées dans leur monastère puisqu'elles peuvent régulièrement apprendre des nouvelles au parloir et recevoir des lettres de leurs parents. La chronique vénitienne de sœur Bartholomea Riccoboni montre bien, à travers les descriptions qu'elle fait de la guerre de

⁶² MOSTACCIO, S : *Osservanza vissuta, osservanza insegnata.*, n. 19, p. 50-55

⁶³ Les moniales qui, en 1420, partent du monastère San Domenico de Pise pour aller fonder le monastère observant de San Pier Martire à Florence sont toutes des veuves : il s'agit d'Andre Tomasi, n° 7P, Niccolosa Baroncelli, n°72P, et Teodora da Venezia, n°84P.

⁶⁴ C'est aussi le cas, par exemple, des moniales qui partent du monastère alsacien de Schönensteinbach pour aller, en 1405, aider à la fondation du monastère de Weyt, au Pays-Bas (Cf. WINNLEN, J. Ch. : *Schoenensteinbach. Une communauté religieuse féminine. 1138-1792*, Alkirch, Société d'Histoire Sundgauvienne, 1993, p. 62), ou encore des religieuses qui partent de Pise vers Florence en 1420 (cf. note précédente).

⁶⁵ Les cas de refus de réforme sont nombreux. Les nombreuses mésaventures des réformatrices sont racontées dans le *Buch der Reformacio Predigerordens* de JEAN MEYER ; certains de ces épisodes sont aussi racontés par JOHANNES NIDER dans son *Formicarium*. Voir aussi MORTIER, D. A. : *Histoire des Maîtres Généraux*, vol. 4.

Chioggia et du Grand Schisme⁶⁶, que les moniales savent parfaitement ce qui se passe à l'extérieur. Il n'en demeure pas moins que les religieuses strictement cloîtrées ne « voient » plus le monde. On conserve peu de traces des précautions prises par les frères et les laïcs lors du transfert des religieuses d'un monastère à un autre. Jean Meyer, dans son *Buch der Reformatio*, mentionne le transfert de sœurs de Schönensteinbach vers Weyt à bord d'un bateau naviguant sur le Rhin doté de cellules individuelles. Mais ce qui fait la difficulté de la mission des règles vivantes, c'est avant tout l'hostilité des communautés qui les accueillent : les religieuses réformatrices ont en effet reçu l'ordre de partir de leur monastère d'origine de la part du pape ou de l'Ordre, qui eux-mêmes ont répondu, en général, à des requêtes des pouvoirs laïcs, mais rien n'assure que les premières concernées, à savoir les moniales qui doivent être réformées, aient été consultées. C'est ainsi que Filippa et Tommasa se sont retrouvées, lors de leur séjour génois, plongées au cœur de problèmes qu'elles avaient probablement voulu quitter en entrant dans le monastère réformé de San Domenico. De fait, leur échec au monastère des Santi Filippo-e-Giacomo n'est pas seulement l'effet du refus obstiné de leurs consœurs d'abandonner leur vie mondaine, c'est aussi la conséquence de logiques d'opposition entre les familles patriciennes, mais aussi entre l'archevêque et certains partis politiques ou religieux⁶⁷. Pour autant, leur mission n'a pas été aussi difficile que celle de certaines réformatrices parties de Schönensteinbach et d'autres monastères allemands, si l'on en croit du moins les récits de Jean Nider et Jean Meyer, qui semblent parfois prendre un malin plaisir à décrire la violence des opposants, et surtout des opposantes, à la mise en place de la réforme observante.

Jean Nider, l'auteur du *Formicarium*, devient en 1427 le vicaire de l'observance pour la province de Teutonie succédant ainsi à Thomas de Retz. Les envois de « règles vivantes » d'un monastère à l'autre sont alors de plus en plus fréquents en région germanique. Depuis le vicariat de Conrad de Prusse et la fondation de Schönensteinbach, il semble d'ailleurs que les frères allemands se soient toujours intéressés de plus près à la réforme féminine que leurs confrères italiens, peu organisés de ce côté-là. La réforme du monastère Sainte-Catherine de Nuremberg a peut-être été l'une des plus mouvementées pour les sœurs chargées d'introduire le mode de vie observant dans la communauté⁶⁸. A la suite d'un ordre reçu de leur provincial,

⁶⁶ Voir à ce propos l'introduction de D. Bornstein à son édition de la chronique de Bartolomea Riccoboni (BARTOLOMEA RICCOBONI: *Life and death in a Venetian Convent. The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436*. éd. D. Bornstein, Chicago, The University of Chicago press, 2000).

⁶⁷ Cf. MOSTACCIO, S. : *Ozzervanza vissuta, osservanza insegnata*, p. 50 et sq.

⁶⁸ Nous donnons ici le récit de la deuxième réforme du monastère, la première (celle qui avait donné lieu à la rédaction des *Ordinationes* par Raymond de Capoue en 1397) ayant finalement échoué.

Nicolas Notel, dix « règles vivantes » partent en novembre 1427 de Schönensteinbach en direction de Nuremberg. Les moniales alsaciennes n'étaient sans doute pas enthousiasmées par l'idée de se rendre à Nuremberg pour tenter de réformer un grand monastère ; Jean Nider a dû lui-même intervenir pour les convaincre, ainsi que le maître général Barthélémy Texier et même une députation envoyée par la Ville de Nuremberg⁶⁹. Plus qu'un refus d'obéissance, cette « résistance » des sœurs de Schönensteinbach dénote peut-être indirectement la difficulté pour elles de désigner celles qui seraient amenées à quitter le cloître (qu'il s'agisse de freiner les ardeurs de celles qui désireraient sortir ou, plus vraisemblablement, de convaincre quelques sœurs expérimentées de quitter le confort du cloître pour se consacrer à une mission de réforme loin d'être gagnée d'avance). Les dix sœurs sont accompagnées dans leur voyage par deux frères et quelques laïcs. Arrivées à Nuremberg, les religieuses alsaciennes se voient refuser l'accès au monastère Sainte-Catherine par leurs consœurs opposées à l'introduction de la réforme. Elles doivent donc être hébergées dans une maison bourgeoise, avant que la situation ne s'améliore. D'après Jean Meyer, les sœurs de Nuremberg usent alors de toutes les ruses possibles pour ne pas avoir à réformer leur mode de vie, et menacent même de frapper les frères à l'aide d'un grand crucifix. Les sœurs de Schönensteinbach entrent finalement dix jours plus tard dans le monastère de Sainte-Catherine, grâce aux interventions de Barthélémy Texier et du Conseil de la ville de Nuremberg. On ignore comment, dans un tel climat d'opposition, les sœurs réformatrices ont pu mener à bien leur mission. Toujours est-il que la communauté de Sainte-Catherine retrouve rapidement son calme et contribue même à la réforme d'autres monastères par la suite.

Parfois, la mission des règles vivantes se termine mal. En 1480, le monastère de Klingental à Bâle n'est pas réformé, malgré l'approbation du pape et le soutien des autorités laïques. Quinze réformatrices étaient pourtant venues tout exprès du monastère d'Engelporten, près de Guebwiller. Après cet échec, les religieuses réformatrices se voient dans l'impossibilité de rentrer dans leur monastère d'origine⁷⁰. Deux d'entre elles sont accueillies à Schönensteinbach en 1482, mais d'autres errent pendant longtemps d'une ville à l'autre avant de trouver finalement un refuge à Stetten, près de Constance.

Même si le dernier exemple évoqué reste exceptionnel, il est certain que la mission des « règles vivantes » est difficile, parfois risquée, en particulier dans la deuxième moitié du XV^e

⁶⁹ Le récit est reporté dans MORTIER, D. A. : *Histoire des maîtres généraux*, vol. 4, p. 225-226 et dans WINNLEN, J.C. : *Schönensteinbach*, p. 63-64 à partir de JEAN MEYER : *Buch der Reformacio Predigerordens*, n°3, p. 60-69.

⁷⁰ Cf. BARTHELME, A. : *La réforme dominicaine*, p. 115 et, sur la réforme du monastère de Klingental en général, WEIS-MÜLLER, R. : *Die Reform des Klosters Klingental*.

siècle, durant laquelle la réforme observante est souvent imposée à des monastères qui sont perçus par les autorités religieuses, et surtout par les autorités laïques, comme décadents. Il est difficile d'imaginer, en l'absence de documents écrits, la façon dont ces religieuses réformatrices s'y prenaient pour imposer à leurs consœurs le nouveau mode de vie réformé. Il est certain que les « règles vivantes » ont dû travailler en commun avec les frères (vicaires, confesseurs) et les chapelains rattachés au monastère. Comment interdire les sorties à des religieuses parfois habituées à quitter l'enceinte du cloître chaque semaine, voire chaque jour, pour voir leur famille ? La plupart du temps toutefois les religieuses les plus réfractaires à la réforme sont envoyées dans d'autres monastères, tandis que les autres accueillent la réforme avec enthousiasme. Dans une seconde phase, la réputation du monastère réformé se diffuse dans la ville et la région, si bien que de nombreuses postulantes se présentent rapidement. C'est donc l'arrivée de nombreuses jeunes moniales n'ayant jamais connu d'autre vie que celle de l'observance qui finit de transformer le visage de la communauté. Ce phénomène peut se constater dans la plupart des monastères ayant bénéficié de la réforme.

b- Les vicaires des monastères : artisans oubliés de la diffusion de la réforme ?

La collaboration entre les sœurs réformatrices et les frères chapelains, confesseurs ou vicaires dans les monastères a bien sûr été primordiale pour la diffusion de la réforme⁷¹. Les frères chargés de la direction spirituelle des moniales ont généralement laissé peu de traces de leur action, à quelques exceptions près (notamment celle de Jean Meyer, auteur du *Buch der Reformacio Predigerordens*). Les deux premiers vicaires de l'Observance, Conrad de Prusse et Jean Dominici ont tous deux été vicaires des moniales de Sainte-Brigitte de Schönensteinbach et du Corpus Christi de Venise. Quant au premier vicaire du monastère San Domenico de Pise, Domenico da Peccioli, il a été pour les premières moniales observantes un véritable père spirituel⁷².

Le second vicaire du monastère San Domenico de Pise, frère Andrea da Palaia, a lui aussi été très impliqué dans la diffusion de la réforme observante. L'exemple de frère Andrea est particulièrement intéressant dans la mesure où ce frère a consacré toute sa vie aux monastères de moniales observantes sans jamais, d'après nos sources, occuper aucun poste spécifique dans les couvents auxquels il a été successivement rattaché (Santa Caterina de Pise

⁷¹ Sur les vicaires des monastères, cf. Chapitre 1 p. 51 et Chapitre 7 p. 490 *et sq.*

⁷² Sur Domenico da Peccioli, cf. Chapitre 2 p. 107.

et Santa Maria Novella de Florence) ni même suivre aucune formation dans un *studium* dominicain, peut-être parce qu'il était notaire – et donc instruit – au moment d'entrer en religion. Son profil ne ressemble pas à celui de ses prédécesseurs que nous venons de citer. Andrea da Palaia fait en quelque sorte partie de la « deuxième génération » de l'observance dominicaine ; il est même très probable qu'il ait fait partie des « fils spirituels » de Chiara Gambacorta à Pise et soit entré en religion sur ses conseils. Nous possédons à son sujet plusieurs types de documents retraçant sa « carrière » de frère confesseur : testament, extrait de chronique, très nombreux actes (ventes, procurations, oblations) dans lesquels il figure comme « procureur » et même « gouverneur » des monastères de San Domenico de Pise et/ou de San Pier Martire de Florence⁷³. Frère Andrea est, par excellence⁷⁴, un réformateur « modeste », c'est-à-dire un homme dont les documents de l'Ordre n'ont pas – ou peu – gardé la trace, au contraire de Jean Dominici ou Conrad de Prusse et qui, en outre, n'a vraisemblablement jamais composé aucun ouvrage littéraire qui aurait pu faire passer son nom à la postérité, mais dont le travail constant a permis la fondation et le développement de plusieurs établissements observants.

Frère Andrea entre en religion en 1400. Une copie de son testament est conservée dans le fonds d'archives du monastère San Domenico de Pise⁷⁴. Ce précieux document nous renseigne sur la condition sociale d'Andrea avant d'entrer en religion : fils de Giovanni, originaire de Palaia, un bourg situé à une quarantaine de kilomètres à l'est de Pise (sous domination pisane, mais sous la juridiction de l'évêque de Lucques), Andrea est issu d'une famille de notaires⁷⁵. Il exerce son métier entre Pise et son village d'origine, situé à une quarantaine de kilomètres à l'est de Pise, dans la direction de Florence⁷⁶. Il noue des relations d'affaires avec de grandes familles pisanes, comme les Del Tignoso⁷⁷. Un legs fait à la fabrique de Santa Maria de Milan laisse imaginer qu'Andrea a quelque peu voyagé⁷⁸. Il n'est

⁷³ Testament : cf. note suivante ; un petit texte lui est consacré dans le *Libro Rosso* des moniales de San Pier Martire, il est reproduit dans les Annexes, p. 51 ; sur le rôle exercé par Andrea da Palaia dans la gestion des biens des monastères, cf. Chapitre 7 p. 494.

⁷⁴ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, document n°142.

⁷⁵ Son père n'est pas signalé dans son testament comme ayant été notaire ; toutefois le cousin d'Andrea Antonio di Dino est lui aussi notaire. Antonio di Dino est cité dans le testament (Andrea lui lègue toute sa documentation notariale) et il deviendra d'ailleurs oblat du monastère en 1407 (ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, document n°168) et procureur du monastère à partir de 1410. Un autre habitant de Palaia (lui aussi cousin d'Andrea ?) apparaît fréquemment dans les documents du monastère, il s'agit de Mone di Piero.

⁷⁶ Un registre contenant des actes dressés par Andrea da Palaia est conservé à Florence (ASF) dans le fonds du Notarile Antecosimiano (n°417). On y trouve des actes datés de 1393 à 1397.

⁷⁷ Il est fait mention, dans le testament d'Andrea da Palaia, d'une *societas* fondée sur le commerce de draps et marchandises diverses conclue avec Piero et Baldassare del Tignoso, dont Andrea est apparemment le relais à Palaia.

⁷⁸ Andrea fait aussi un legs à San Michele in Agnano. Sur cet ermitage, cf. *infra* p. 204.

vraisemblablement pas marié ; il n'a pas d'enfants ; la seule parente qu'il mentionne dans son testament est sa sœur Cara, elle-même mariée, à qui il laisse la totalité de ses biens mobiliers et immobiliers en usufruit en prévision de son veuvage⁷⁹. Son patrimoine immobilier est réduit : il possède à Palaia une maison à rénover, léguée à un parent ou ami appelé Mone di Piero. Cette maison est vraisemblablement celle qu'il a habitée durant sa vie laïque, à moins que sa maison d'habitation ne soit pas mentionnée dans le testament, car comprise dans le legs universel final. La plus grande partie du testament consiste en la répartition de divers objets de la vie quotidienne (tonneaux, ustensiles pour la lessive...) légués à différentes personnes de son entourage. Ces nombreux petits legs nous montrent qu'Andrea a été, à Palaia même, en lien avec au moins deux confréries: les frères de la discipline ou « disciplinati » d'une part, et les « buone cristiane » d'autre part, ce deuxième groupe étant apparemment une association purement féminine. Andrea est donc, au moment d'entrer en religion, un homme plutôt aisé mais non pas riche, célibataire et sans doute encore jeune, exerçant le métier de notaire tout en étant engagé dans diverses opérations commerciales ; c'est aussi un homme pieux ayant noué des relations avec plusieurs sociétés religieuses. Le légataire universel d'Andrea est le monastère San Domenico de Pise ; en 1400, la communauté n'existe que depuis une quinzaine d'années et est alors en plein essor. On ne sera pas surpris de constater que frère Domenico da Peccioli, le vicaire des Dominicaines pisanes, soit le témoin principal de son testament, fait en l'église Sainte-Catherine de Pise en présence d'autres frères prêcheurs et rédigé par Guaspero Massuferi, le notaire du monastère San Domenico. En revanche, il peut paraître étrange qu'aucun legs substantiel ne soit fait aux frères du couvent de Sainte-Catherine, communauté dans laquelle il s'apprête à entrer. Il n'y a pas, toutefois, dans cette version du testament, de traces de la future profession religieuse d'Andrea, si ce n'est le lieu et les témoins⁸⁰. Andrea (ré)apparaît dans les documents des archives du monastère à partir de 1409 en tant que *frater Andrea olim Johannis de Palaria*, du couvent Sainte-Catherine de Pise. L'apparition de frère Andrea sur les actes du monastère à partir de cette époque nous laisse supposer qu'il a alors remplacé, au poste de vicaire, frère Domenico da Peccioli, décédé en 1407. Il n'est pas étonnant que son statut de vicaire ne soit

⁷⁹ Cara deviendra ensuite oblate au monastère San Domenico (elle est citée dans le Catasto florentin, ASF, Fondo del Catasto, registre n°196, f. 604v). Une certaine Giovanna Benini a habité dans la maison d'Andrea ; ce dernier lui laisse la possibilité d'y habiter comme à son habitude. Il s'agit sans doute d'une servante. Ladite Giovanna peut en effet utiliser tous les biens d'Andrea *vita natural durante*, mais seulement selon ce qui « plaira » à *madonna* Cara, la sœur du testateur.

⁸⁰ Nous n'avons malheureusement pas pu faire de recherches à son sujet dans les archives du couvent Sainte-Catherine de Pise. Andrea n'apparaît ni dans le nécrologe du couvent Sainte-Catherine, ni dans celui de Santa Maria Novella. S. Orlandi, toutefois, le signale, cf. *Necrologio di Santa Maria Novella*, éd. S. Orlandi, Florence, Leo. S. Olschki, 1955, vol. 2, p. 151-152.

pas toujours mentionné dans les actes notariés étant donné qu'il ne s'agit pas d'un office reconnu par le droit canonique ou civil. En 1412/13, le frère Clemente di Cristoforo de Santa Maria Novella, procureur (parmi d'autres) du monastère de San Domenico, lui adresse une lettre en le nommant *preposito monasterii sancti dominici de[mor]atur in pisis in sancta katherina*⁸¹ ; *prepositus* est ici un synonyme de vicaire. L'office à la fois spirituel et temporel que frère Andrea remplit auprès des moniales de San Domenico ne transparait pas vraiment dans les actes des notaires pisans ; le plus souvent, il est appelé « syndic et procureur » (ce qui équivaut à ses fonctions de gestionnaire des biens temporels de l'établissement).

A partir de 1417, le vicaire du monastère San Domenico de Pise commence à s'occuper de la future fondation d'un second monastère de moniales observantes à Florence. On retrouve son nom dans la plupart des documents ayant trait à la fondation de ce nouveau monastère, preuve de son implication⁸². En 1419, date officielle de fondation du monastère San Pier Martire, il devient donc officiellement : *vicarium generalem in temporalibus et spiritualibus monasterii sancti dominici ac etiam monasterii sancti petri martirii de Florentia*⁸³. Pendant une dizaine d'années, frère Andrea a donc la charge, en délégation du maître général, d'administrer spirituellement et temporellement deux monastères de moniales, soit, en comptant les novices et les oblats, presque une centaine de personnes, dans deux villes différentes. Dans les années 1420, frère Andrea da Palaia demande son transfert au couvent de Santa Maria Novella de Florence, sans doute par commodité. Il renonce en 1427 à son vicariat pisan⁸⁴ pour se consacrer totalement au monastère San Pier Martire qu'il administre jusqu'à sa mort, en 1439. Il occupe d'ailleurs vraisemblablement un rôle beaucoup plus important à Florence que celui qu'il occupait à Pise : prenant parfois la place de la prieure, il reçoit lui-même les vœux de certains oblats, au nom de la communauté⁸⁵ ; par ailleurs, les notaires le nomment fréquemment *gubernator* et non plus simplement *procurator* ; cette évolution de vocabulaire n'est pas liée à un changement de poste, mais à une adaptation à sa nouvelle communauté, où la première prieure, Teodora de Venise, a manifestement moins de pouvoir que les prieures pisanes⁸⁶.

⁸¹ Cette lettre se trouve insérée dans le registre du notaire Guaspere Massufero : ASP, Fondo dell'Ospedale di Santa Chiara, n°2092, f. 102v.

⁸² Sur la fondation de San Pier Martire, cf. Chapitre 6 p. 435 *et sq.*

⁸³ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, chartrier n°45, bulle n°23, 16 décembre 1419.

⁸⁴ A cette date, il est remplacé à Pise par le frère Iacopo Lanfranchi. Cf. Liste des frères vicaires de San Domenico, Annexes, p. 148.

⁸⁵ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, chartrier n°45, bulle n°36, 23 juin 1423: Michele di Vanni Cantini et son épouse Lapa promettent obéissance *infra manus dicti religiosi viri fratris Andree*.

⁸⁶ Cf. Chapitre 7 p. 489.

L'engagement de frère Andrea en faveur de l'Observance ne s'arrête pas là : des documents notariés révèlent en effet qu'il a aussi contribué à la fondation d'une communauté de frères pénitents de saint Dominique près de Pise. On a d'ailleurs tendance à oublier que l'ordre de la pénitence de saint Dominique, tout comme celui de saint François d'ailleurs, n'était pas uniquement composé de femmes. Les pénitents, même s'ils étaient moins nombreux que leurs consœurs, semblent avoir connu un certain renouveau en Toscane dans la première moitié du XV^e siècle. Un acte de 1436⁸⁷ nous apprend ainsi qu'Andrea da Palaia, ainsi que quelques uns de ses parents, ont confié aux frères pénitents de l'ordre de saint Dominique les églises de San Giusto et de San Leonardo de Roncavelli, à Palaia, dans le diocèse de Lucques, en vertu des droits de patronage qu'ils possédaient sur elle. Ce lieu leur semble adapté aux frères pénitents, puisqu'il était jadis confié à des ermites, et qu'il s'agit d'un lieu désolé (*locum solitudinis*) – ce qui, au passage, nous renseigne sur la vocation érémitique de ces frères. Ils demandent en outre que le prieur de la petite communauté soit le frère Raniero di Guaspere de Pise, dont ils connaissent la bonne réputation, à charge pour la nouvelle communauté de s'approprier les lieux, et surtout de les rénover. Une délégation de frères est apparemment présente lors de la conclusion de l'accord (qui se fait au monastère de San Pier Martire ou juste à côté⁸⁸) ; le notaire décrit en effet le frère Raniero agenouillé devant Andrea, acceptant ainsi la donation de la part du frère dominicain et de ses parents. La présence de frères pénitents dominicains vivant en communauté en Toscane a déjà été remarquée par Stefano Orlandi⁸⁹. Il parle d'une communauté de frères pénitents basée à San Michele in Agnano⁹⁰, dirigée par frère Bartolomeo d'Alessandria⁹¹. Or, ce frère apparaît fréquemment comme témoin dans les actes liés aux affaires du monastère de San Pier Martire⁹², entre 1431 et 1435. Bartolomeo d'Alessandria connaît donc le monastère de San Pier Martire, et est probablement déjà lié à son vicaire, Andrea da Palaia ; c'est de ce lien que découle sans doute la donation de 1436 et la fondation du nouveau couvent (ou ermitage ?) de pénitents dominicains.

⁸⁷ ASF, NA, n°15591, f. 268r.

⁸⁸ C'est-à-dire dans le quartier de la porte de San Piero Gattolino, qui est celui du monastère. Peut-être Andrea da Palaia possédait-il un logement près du monastère.

⁸⁹ ORLANDI, S. : « Il convento di Fiesole dagli inizi alla fondazione del convento di San Marco e successiva separazione dei due conventi (1405-1445) » in *Memorie Domenicane*, 1960, p. 3- 28 et 93-140

⁹⁰ Ermitage situé non loin de Pise, sur les contrefort des Monti Pisani, et rattaché au XIV^e siècle au monastère de San Girolamo in Agnano (Olivétains) et auquel Andrea da Palaia effectue un don dès 1402, cf. *supra* note 78.

⁹¹ Cette communauté existe au moins depuis 1434, date à laquelle le pape concède aux frères pénitents de Saint-Dominique le couvent de San Michele in Agnano, dans le diocèse de Pise (BOP, vol. 3, p. 32).

⁹² Bartolomeo di Giovanni di Alessandria della Paglia, *ordinis poenitentia beati dominici*, apparaît comme témoin lors d'un vote pour une procuration, le 28 février 1432 (ASF NA 20832, f. 51v) ; le 30 septembre 1435 pour une autre procuration (il est alors défini comme *plebano montis fosculi*), ASF NA 15592, f. 19v.

Selon la notice nécrologique qui lui est consacrée dans le « Libro rosso » du monastère de San Pier Martire, frère Andrea da Palaia serait mort le 9 décembre 1439, à l'âge de 69 ans. Cette notice, rédigée une dizaine d'années après sa mort, peut-être par un confesseur ou une moniale du monastère, rend hommage à celui qui fut le « fondateur » du monastère :

Richordo come frate Andrea di Giovanni da Palaia de l'ordine e frati predicatori del chonvento di sancta maria novella di Firenze il quale fu primo ghovernatore e vichario e fondatore di questo chonvento e munistero [...]»⁹³.

Son action pour le monastère est rappelée dans cette notice qui, symboliquement, se trouve placée en tête de ce livre qui regroupe les comptes et les divers « ricordi » ayant trait aux affaires du monastère dans les années 1449-1459. Frère Andrea, ayant consacré sa vie aux moniales, a voulu être enterré « à leurs pieds », c'est-à-dire dans leur église :

Mori chon grande devozione qui al munistero adi VIII^o di dicembre MCCCCXXXVIII e perche mostro e ala fine di disiderare desser sepolto nel detto sito per lo grande afetto e devozione che avea alle dette suore e sue spirituali figliuole dicendo volere esser sepolto aloro pied⁹⁴.

Les sœurs obtiennent du provincial la permission d'enterrer leur vicaire dans leur église. Frère Andrea, qui mentionnait dans son testament de 1400 le souhait d'être enterré dans l'église des frères prêcheurs de la ville où il se trouverait au moment de sa mort, a conclu ainsi une existence entièrement dévouée aux moniales et à la réforme.

L'exemple d'Andrea da Palaia est sans doute remarquable de par l'engagement total de ce frère au service de la réforme des moniales ; il n'est cependant sans doute qu'un exemple parmi d'autres. Que dire des vicaires de Sainte-Brigitte de Schönensteinbach, et en particulier de Jean Meyer ? Celui-ci arrive au monastère dans les années 1450 ; il entame alors la rédaction de son *Buch der Reformatio*, véritable manifeste en faveur de l'Observance féminine destiné prioritairement aux religieuses de langue allemande⁹⁵. Jean Meyer, comme d'autres confrères alors en Teutonie, a alors trois monastères de religieuses à sa charge⁹⁶ ; il y fait donc partie de ces religieux qui se sont « spécialisés » dans la cure spirituelle des établissements féminins.

⁹³ Cf. Annexes p. 51.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Sur Jean Meyer en tant que confesseur/vicaire des moniales de Schönensteinbach, cf. WINNLEN, J. C. : *Schönensteinbach*, p. 66.

⁹⁶ BARTHELME, A. : *La Réforme dominicaine*, p. 73.

C'est donc avant tout par le déplacement des « règles vivantes » et grâce à l'intervention d'hommes tels qu'Andrea da Palaia que l'observance féminine s'est diffusée, bien plus sans doute que grâce aux textes eux-mêmes, destinés avant tout à la justification de la réforme vis-à-vis des personnes « extérieures ». L'action des réformateurs est grandement facilitée, voire conditionnée, par l'implication des pouvoirs civils, nous pourrions même dire « sociaux » afin d'y inclure la dimension familiale, qui interviennent pour demander la réforme de tel ou tel établissement de Dominicaines. La diffusion de la réforme suit donc les chemins empruntés par les règles vivantes, même si ces chemins sont souvent tracés par des pouvoirs extérieurs à l'ordre des prêcheurs.

II- Les réseaux de la réforme

La réforme des monastères conduit peu à peu à la formation de réseaux d'établissements sur lesquels s'appuie la diffusion de l'Observance. Les monastères suivant les *Statuta monasterii sancti dominici* appartiennent à un même réseau de prière mais aussi d'amitié, en particulier du vivant des réformatrices qui, en Italie, ne rentrent pas dans leurs monastères d'origine après leur action de réforme. Il n'y a toutefois jamais eu, comme ce put être le cas pour certains monastères de tertiaires franciscaines par exemple, de congrégations de monastères de Dominicaines⁹⁷. Les monastères pouvaient seulement être rattachés, le cas échéant, à des congrégations de couvents masculins par l'intermédiaire de leurs vicaires/confesseurs (deuxième moitié du XV^e siècle). Mais au bout du compte, les réseaux dans lesquels s'intègrent les monastères réformés sont en fait à la fois plus larges et plus locaux que des congrégations officielles : les moniales tissent en effet des liens spirituels avec de grandes communautés réformées d'autres ordres, tout en restant dépendantes de réseaux familiaux souvent très puissants, et que la réforme n'a pas affaiblis.

⁹⁷ Cf. SENSI, M. : « Dalle bizzoche alle "clarisse dell'Osservanza" » in DALARUN, J. *et alii*: *Uno Sguardo oltre*, p. 25-77.

A- Réseaux de monastères

Au fur et à mesure que la réforme progresse, des réseaux de monastères se créent, liés par les réformatrices ou « règles vivantes » qui restent souvent en contact avec leur communauté d'origine par des liens affectifs et de prière. La circulation des religieuses peut aussi créer des conflits, en particulier à cause des dots.

1- Les réseaux en Europe

A partir des « monastères modèles » de San Domenico de Pise et de Sainte-Brigitte de Schönensteinbach se créent des réseaux de réforme parallèles en Italie et en Allemagne, dès les années 1390. Notre source principale pour ce tour d'horizon des réseaux de monastères est le *Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum*. Cet ouvrage présente l'intérêt exceptionnel de rassembler la grande majorité des bulles adressées à l'Ordre des Prêcheurs, y compris celles qui ont trait aux monastères de moniales, qui ne sont d'ailleurs pas loin d'en représenter la moitié de toutes celles qui y sont recensées. Le langage juridique des bulles nous permet en outre de disposer de critères précis quant au statut des communautés⁹⁸. D'autres sources ont été utilisées pour élaborer cet aperçu des « réseaux » européens des monastères de Dominicaines, en particulier les chroniques⁹⁹.

a- Les premiers monastères observants italiens

Les déplacements de religieuses à partir du monastère San Domenico de Pise, fondé en 1385, commencent dans les toutes premières années du XV^e siècle (1400/1402), lorsque plusieurs pénitentes se déplacent entre Pise et Venise. Ce premier déplacement (réciproque) n'est donc pas à proprement parler une réforme effectuée par des « règles vivantes » : il s'agit plutôt d'un « échange » orchestré par Jean Dominici, Thomas de Sienne et Tommaso Tomasini, que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner et qui implique deux membres de la communauté des pénitentes dominicaines de Venise (Astrologia Verzoni, future sœur Teodora, et Isabetta Burlamacchi, future sœur Cristina) et une pénitente pisane (Agnese

⁹⁸ Cf. Chapitre 1, n. 56 p. 48.

⁹⁹ En priorité celles de THOMAS DE SIENNE (*Historia disciplinae regularis*) et de JEAN MEYER (*Buch der reformacio predigerordens*). Signalons aussi : DIETLER, S.: *Chronique des Dominicains de Guebwiller*, éd. Ph. Legin (dir.), Guebwiller, Société d'Histoire de Guebwiller et du Musée du Florival, 1994.

Lanfreducci, future sœur Teodora). Les relations entre les deux monastères de Pise et de Venise ont donc été étroites, tout au moins du temps où Jean Dominici s'est trouvé en Toscane (après son exil de Venise en 1399 et avant sa nomination comme cardinal par Grégoire XII en 1408). Malgré plusieurs assertions des historiens de l'ordre dominicain¹⁰⁰, je n'ai trouvé aucune trace d'autres mouvements de religieuses entre les deux monastères. Les moniales de Pise n'ont donc pas véritablement servi de « règles vivantes » à Venise ; les *Statuta monasterii sancti dominici*, octroyés par le pape au Corpus Christi dès la bulle de fondation, ont certainement été introduits par Jean Dominici. Agnese Lanfreducci, tout comme Astrologia Verzoni, a pris le nom religieux de « Teodora » à son entrée au monastère du Corpus Christi. Cette symétrie des « dons de Dieu » des noms renforce l'idée d'un échange entre les deux foyers de la réforme. Le parcours des deux Teodora après leur entrée dans les monastères de Pise et de Venise nous est connu grâce à d'autres documents. On retrouve en effet sœur Teodora/Astrologia dans de très nombreuses listes capitulaires pisanes, à partir de 1403. Cette moniale fera partie, en mai 1420, du convoi des « règles vivantes » envoyées à Florence ; nous aurons donc à reparler d'elle. Quant à Teodora/Agnese, on la retrouve aussi bien dans les lettres de Jean Dominici que dans plusieurs documents notariés présents dans les archives de Pise. Ces documents nous révèlent qu'Agnese Lanfreducci, au moment de faire profession au monastère du Corpus Christi, avait légué une terre au monastère San Domenico de Pise. Cette donation, datée de 1402 a été contestée jusqu'en 1414¹⁰¹. Une copie d'un codicille testamentaire fait à Venise à la demande Teodora/Agnese est conservée aux archives archiépiscopales de Pise¹⁰². Ce document présente un grand intérêt pour plusieurs raisons. Daté du 7 août 1402, l'acte précise en effet qu'Agnese Lanfreducci, fille de Bondo Lanfreducci et veuve de Lodovico Tosi est alors en probation au monastère du Corpus Christi, et qu'elle s'apprête d'ici peu à faire profession ; elle affirme avoir changé de prénom lors de son entrée dans le monastère¹⁰³. Margherita Paruta, la mère adoptive des deux sœurs Tomasini (et de leur frère Tommaso) occupe alors le poste de vicaire¹⁰⁴. En outre, ce

¹⁰⁰ A partir de ALBERTI, L. : *De viris illustribus ordinis praedicatorum*, Bologne, J. B. Lapi, 1517, p. 74.

¹⁰¹ La raison de cette contestation est la double vente effectuée par l'ancien propriétaire du terrain : après l'avoir vendu à Agnese Lanfreducci, il l'a vendu une deuxième fois. ASP, Diplomatico del monastero di San Domenico, n°202.

¹⁰² AAP, C 80.

¹⁰³ « Venerabilis et religiosa domina domina Agnes filia condam Domini Bondi de Lanfreducciis de Pisis et uxor relicta condam Lodovici Tosi de Pisis que ingressa est locum et monasterium Corporis Christi de Venetiis Ordinis sancti Augustini, sub regimine et regula Fratrum Predicatorum, asserens et dicens quod in suo introito in dicto monasterio mutatum fuit sibi nomen, et positum hoc nomen Theodora, prout et sicut presentialiter vocatur, et asserens etiam se esse infra tempus probationii et habere intentionem et animus facere de proximo professionem in eodem monasterio Corporis Christi [...]. »

¹⁰⁴ La prieure du monastère, sœur Lucia Tiepolo, est alors très âgée.

document notarié démontre que les *Statuta monasterii Sancti dominici* sont bien appliqués au monastère vénitien, comme l'atteste l'eschatocole :

Actum Venetiis in Monasterio et loco Dominarum Monialium Corporis Christi, ante fenestram parlatoriis ubi tiratus est pannus.

Soeur Teodora/Agnese a-t-elle contribué à cette application des statuts, ou tout du moins, comme semble le dire Jean Dominici dans une autre de ses lettres, témoigné de la rigueur qui règne alors au monastère pisan¹⁰⁵? Il est certain en tout cas que le lien entre les deux communautés a été renforcé par le déplacement de ces deux pénitentes devenues moniales. Jean Dominici dans ses lettres aux moniales vénitiennes cite constamment les moniales pisanes en exemple et même, en un sens, comme modèle à surpasser dans une logique d'émulation entre les deux communautés¹⁰⁶.

Dans les mêmes années, une tentative de réforme semble avoir été accomplie à Lucques, ainsi que l'atteste la copie d'une lettre du maître général Thomas de Fermo adressée à Chiara Gambacorta datée du 31 juillet 1402 et conservée elle aussi dans les Archives capitulaires de Pise¹⁰⁷. Le maître général mentionne dans cette lettre le fait que plusieurs femmes lucquoises désirent prendre l'habit religieux dans un établissement qui suivrait les statuts appliqués à San Domenico de Pise ; il demande donc que la prieure pisane députe à Lucques plusieurs de ses religieuses :

Quoniam divina karitas urget animarum saluti pro viribus intendere semper cum perceperim plures lucanas mulieres desiderare sub habitu regulari et precipue sub vestra disciplina domino famulari virtute et id propter habitudinem vestri monasterii comode nequeat adimpleri earum laudabilis inspirationibus ymo divinis quantum mea interest me volens favorabiliter exhibere. Vobis de cujus religionis zelo multa experientia docente merito plene confido per presentes concedo quatenus cum fueritis requisita et vobis constiterit vere quod in civitate lucana sit aliqua domus juridice apta et ordinata pro monasterio regularis observantie quemadmodum in vestro monasterio laudabiliter observatur. Velintque virgines vel vidue tali religioni se mancipare cum effectu valeatis quatuor de sororibus vestris ad dictam civitatem et locum transmitters debita honestate servata et eas revocare quando vobis videbitur oportunum.

Dans ces mêmes années, la réforme observante est effectivement en train de s'implanter à Lucques, et particulièrement au couvent San Romano, grâce à l'intervention du frère Andrea da Bigulia ; il est d'ailleurs possible que la demande exposée par le maître général à Chiara

¹⁰⁵ JEAN DOMINICI, *Lettere spirituali*, p. 170-171.

¹⁰⁶ Cf. Chapitre 2 p. 109.

¹⁰⁷ AAP, C 80, dossier n°7. Il s'agit des « filze Zucchelli ».

Gambacorta ait été suggérée par ce réformateur¹⁰⁸. Les femmes que mentionne cette lettre étaient donc sans doute liées aux milieux observants de Lucques. La lettre que Chiara Gambacorta adresse à Paolo Guinigi fait allusion à la fondation du couvent de San Romano, ainsi qu'à la demande de Thomas de Fermo¹⁰⁹. Il existe donc, en ce début de XV^e siècle, une volonté commune d'implanter la réforme féminine à Lucques. Pourtant, rien n'atteste qu'un tel monastère ait alors été fondé dans cette ville. Paolo Guinigi a-t-il retiré son soutien à Chiara Gambacorta ? L'accueil, dans le monastère pisan, des femmes de la famille Burlamacchi a-t-il joué un rôle dans ces événements¹¹⁰ ? C'est seulement un siècle plus tard, en 1502, que la réforme observante féminine sera importée à Lucques par les religieuses de San Domenico.

La lettre du maître général confirme en tout cas que dès le début du XV^e siècle le monastère de San Domenico est perçu par les autorités de l'Ordre comme l'un des foyers de la réforme observante. Thomas de Fermo suggère en effet que les moniales observantes pisanes pourraient accueillir et « former » (*dirigere*) d'autres moniales des différents monastères dominicains du diocèse :

Addiciens quod si vestra discretio judicaret de consilio et assensu magistri Andree de Pisis¹¹¹ de aliis nostris monasteriis in diocesi pisana locatis una vel duas sorores fore assumendas et illuc dirigendas facere possitis ad plenum.

Cette proposition ambitieuse n'a semble-t-il pas eu de suite.

Les événements sont beaucoup mieux documentés pour la fondation du monastère San Pier Martire à Florence. Nous aurons l'occasion, au cours de la deuxième partie de ce travail, de revenir de façon plus détaillée sur les circonstances de la fondation de ce nouveau monastère florentin d'Observance¹¹². Il nous faut pour lors souligner le lien essentiel qui l'unit à la première communauté réformée, San Domenico de Pise. C'est en décembre 1419

¹⁰⁸ Andrea da Bigulia (m. 1408) est un frère du couvent de Pise, élu prieur à Lucques où, d'après le nécrologe de Santa Caterina, il réussit à implanter l'observance. Son entreprise échoua cependant au couvent pisan « Posuit et manutenuit Observantias in conventu sancti romani usque ad finem vitae, cum tantâ famâ saecularium, cum tanto honore ordinis, quod odor famae laudabilis effusus est non solum per Ordinem, verum etiam per provincias et contratas remotas. [...] Amabat videre Observantias et religionis bona in suo Pisano conventu » DOMENICO DA PECCIOLI, SIMONE DA CASCINA, *Chronica antiqua conventus Sanctae Catharinae de Pisis*, p. 585. En outre, Domenico da Peccioli a été nommé vicaire du monastère de Lucques en 1389 (RAYMOND DE CAPOUE, *Registrum litterarum Fr. Raymundi de Vineis Capuani, magistri*, p. 90).

¹⁰⁹ Cf. Annexes, p. 65.

¹¹⁰ Cf. Chapitre 5 p. 375.

¹¹¹ Il s'agit peut-être d'Andrea da Palaia. La mention de son nom nous inciterait, au vu du reste du corpus, à dater cette lettre de 1412 plutôt que de 1402.

¹¹² Cf. Chapitre 6 p. 435.

que Léonard Dati, maître général de l'Ordre dominicain de 1419 à 1425¹¹³, reçoit du pape Martin V (ils étaient tous deux présents à Florence cette année-là) l'autorisation de fonder un monastère de religieuses à Florence exempt de l'Ordinaire¹¹⁴. Il est probable qu'Andrea da Palaia, que l'on retrouve à chaque étape de la fondation de ce monastère, soit allé lui-même demander au maître général l'autorisation nécessaire. Le 19 février 1420 la bulle de fondation est publiée : le pape insère dans cette bulle une partie des *Statuta monasterii sancti dominici*, à savoir l'obligation, sous peine d'excommunication, de poser un voile sur le parloir¹¹⁵. Contrairement à la bulle de fondation du Corpus Christi de Venise, on n'y retrouve pas cependant de référence explicite au monastère San Domenico. En mai suivant, le pape autorise plusieurs moniales du monastère San Domenico, qualifiées de *probatas, & expertas in observantia regularis*¹¹⁶ à franchir leur clôture pour aller instruire leurs consœurs florentines. Trois moniales professes partent alors de Pise, dont sœur Teodora/Astrologia de Venise, qui devient vicaire puis prieure du monastère, sœur Niccolosa Baroncelli et sœur Andrea Tomasi, les deux dernières étant florentines. Ces trois sœurs resteront au monastère de San Pier Martire jusqu'à leur mort. Notons que le monastère a été fondé en grande partie grâce aux biens de Niccolosa Baroncelli et d'une autre sœur, future prieure du monastère, Margherita Spini¹¹⁷. Pendant plusieurs années, les moniales de Pise et de Florence ont gardé le même vicaire, en la personne d'Andrea da Palaia. Le monastère San Pier Martire est rapidement devenu lui aussi un centre de diffusion de la réforme : en 1458, à la demande du maître général Conrad d'Asti, sept sœurs quittent ce monastère pour aller implanter la réforme au vieux monastère de Dominicaines de San Iacopo a Ripoli, fondé en 1229 et installé à Florence même depuis 1292, de l'autre côté de l'Arno¹¹⁸. Iacopa Giambonelli, qui était entrée au monastère de San Pier Martire en 1434, en devient alors la nouvelle prieure ; elle réforme le monastère grâce à l'aide de plusieurs compagnes provenant elle aussi de San Pier Martire : Margherita Allegri, Lucia di Arrigo Corsi et quelques sœurs converses. Une bulle de Pie II, en 1460, confère au monastère de San Iacopo a Ripoli la pratique de la clôture selon la bulle

¹¹³ Il avait été nommé, dès 1414, vicaire général pour tout l'ordre durant le concile de Constance, par le pape Jean XXIII. Il fut confirmé en tant que maître général par Martin V en 1418.

¹¹⁴ Bref daté du 16 décembre 1419 (ASF, Fondo del monastero di San Pier Martire).

¹¹⁵ La bulle de fondation se trouve dans le BOP, vol. 2, p. 578 (19 février 1420).

¹¹⁶ BOP, vol. 2, p. 581 (4 mai 1420).

¹¹⁷ Cf. Chapitre 4 p. 295 et Chapitre 6 p. 436.

¹¹⁸ Les archives du monastère San Pier Martire conservent de nombreux documents parlant de ce transfert, à cause du litige qu'il a causé à propos de la dot des sœurs (cf. *infra* p. 225). On en trouve le récit, notamment, dans les *Ricordi* (ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°47, f. 25r et n° 48, f. 26v).

pisane de 1387, c'est-à-dire la protection de la clôture par l'excommunication pontificale *ipso facto* et l'application d'un voile opaque sur la grille du parloir¹¹⁹.

Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner la fondation du monastère du Corpus Christi de Gênes en 1450, effectuée notamment grâce à l'envoi, à partir du monastère San Domenico de Pise, de deux sœurs d'origine génoise, Filippa Doria et Tommasa Gambacorta. La bulle de fondation de ce monastère, datée du 13 mars 1450¹²⁰, répond à une requête de l'archevêque de Gênes et de Filippa et Tommasa. Deux autres bulles sont encore nécessaires (en 1452 et 1453) pour assurer la fondation définitive du monastère ; l'archevêque avait en effet, entre-temps, refusé de concéder aux sœurs pisanes l'église de San Silvestro, mentionnée par le pape dans la première bulle¹²¹. Ces bulles sont adressées à Filippa Doria et Tommasa Gambacorta, preuve que ces moniales sont très engagées dans la fondation de ce nouveau monastère, et fortement soutenues par leurs familles, ainsi que, sans doute, par les frères observants de Gênes, résidant au couvent Santa Maria di Castello, réformé depuis 1441. Les frères observants aussi, à partir de 1435, avaient rencontré beaucoup de difficultés et d'oppositions pour s'établir¹²². En 1497, les moniales du monastère des Santi Filippo-e-Giacomo, qui avaient refusé toute réforme dans les années 1440, se voient finalement imposer l'observance, sous la direction de moniales venues du Corpus Christi voisin¹²³.

En 1458, le maître général Martial Auribelli décide d'envoyer à Naples, pour y apporter la réforme, deux moniales de San Domenico et deux de San Pier Martire¹²⁴. Dans les années 1450 en effet, Francesca Maria Orsini, noble veuve napolitaine, s'emploie à implanter l'Observance féminine dans sa ville. Après la mort de son mari, elle entre dans le tiers-ordre dominicain¹²⁵, avant de devenir moniale au monastère des Santi Pietro-e-Sebastiano de Naples, fondé en 1301. Une fois élue prieure de la communauté, elle impulse une vigoureuse réforme qui fera du monastère l'un des phares de la réforme dans le royaume de Naples. Les moniales pisanes n'ont toutefois apparemment pas été envoyées jusqu'à Naples. Est-ce parce que le monastère napolitain, fondé par Charles II d'Anjou et son épouse Marie de Hongrie, était un « prouillan » et n'avait donc pas, a priori, exactement les mêmes statuts que San

¹¹⁹ BOP, vol. 3, p. 400.

¹²⁰ BOP, vol 3 p. 278.

¹²¹ Sur le processus compliqué de fondation du monastère du Corpus Christi de Gênes, voir MOSTACCIO, S. : *Osservanza vissuta, osservanza insegnata*, p. 50 et sq.

¹²² Cf. KOUDELKA, V. J. : « Pergamene di S. Maria di Castello a Genova O.P. » in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n°45, 1975, p. 5-78

¹²³ MOSTACCIO, S. : *Osservanza vissuta, osservanza insegnata*, p. 59.

¹²⁴ Cf. AMBROSIO, A. : *Il monastero femminile domenicano dei SS. Pietro e Sebastiano di Napoli*, document n°310: lettre de Marziale Auribelli datée du 22 mai 1458.

¹²⁵ Cf. BOP, vol. 3, p. 360-61. Bulles du 6 et du 8 février 1457.

Domenico¹²⁶ ? Ou simplement parce que le long déplacement à prévoir est alors apparu aux moniales pisanes (et à leurs directeurs spirituels) comme trop risqué ? Nous n'avons pas pu trouver de renseignements à ce sujet¹²⁷.

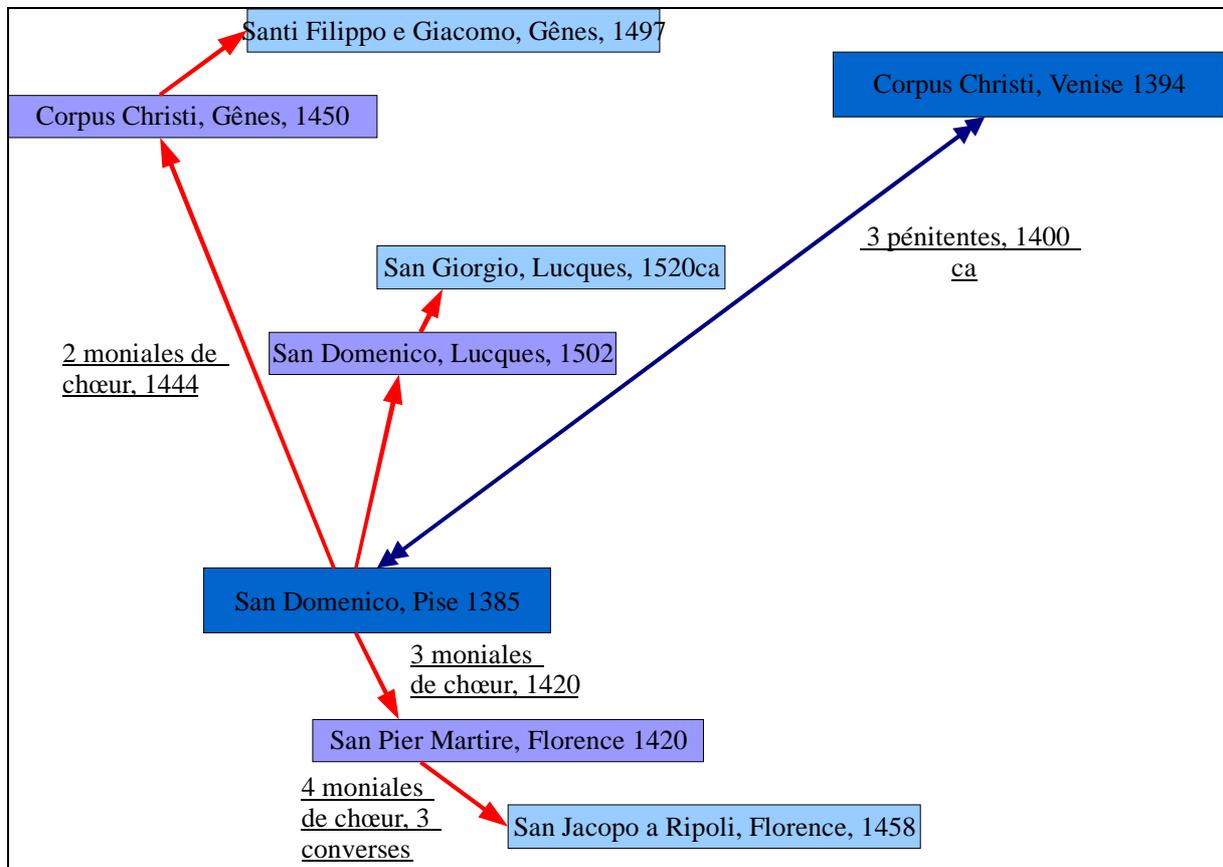
L'ultime réforme à laquelle semblent avoir participé les moniales pisanes est en effet celle d'un monastère beaucoup plus proche du leur, puisqu'il s'agit du nouveau monastère lucquois de San Domenico, fondé en 1500 par des sœurs réformatrices dissidentes du vieux monastère de San Nicolao. En 1520, ces sœurs iront à leur tour instruire leurs compagnes du monastère de San Giorgio, elles aussi finalement séparées de la communauté de San Nicolao, décidément bien difficile à réformer¹²⁸.

¹²⁶ Toujours est-il qu'en 1458, une autre femme de la famille Orsini, Florella, fonde un monastère prouillan à Lucera. BOP, vol. 3, p. 378 (26 septembre 1458). Il y a donc apparemment dans le royaume de Naples un « réseau » de monastères dominicains réformés qui fonctionnent sur le modèle du monastère SS. Pietro-e-Sebastiano et donc sur celui de Prouille. L'« importation » du modèle prouillan à Naples remonte à Charles d'Anjou (cf. Chapitre 1 p. 47).

¹²⁷ Mme Ambrosio, que j'ai interrogée à ce sujet, n'a pas non plus rencontré à Naples de documents prouvant que des sœurs pisanes se seraient rendues au monastère des SS. Pietro-e-Sebastiano. Sur la réforme observante des monastères de Dominicaines, cf. RUGGIERO, G : « Il monastero di Sant'Anna di Nocera » in *Memorie Domenicane*, 1989 (NS n°20), p. 5-165.

¹²⁸ Cf. TAURISANO, I.: *I Domenicani in Lucca*. Lucques, Libreria editrice baroni, 1914. Une chronique composée par les moniales du monastère San Giorgio de Lucques au début du XVI^e siècle a été publiée : *La Cronaca del monastero domenicano di S. Giorgio di Lucca*, éd. M. Coli, Accademia Lucchese di Scienze, Lettere e Arti (Saggi e ricerche 22), Pise, ETS, 2009.

Schéma n°1 : Progression de la réforme en Italie du Nord (Toscane et Ligurie) au XV^e siècle



Cette représentation graphique de la progression de la réforme en Italie du Nord (comme nous l’avons mentionné plus haut, il est probable que la réforme ait suivi, en Italie du Sud, des schémas différents) met en évidence plusieurs éléments intéressants. Tout d’abord, nous avons choisi de faire figurer dans des tons de bleu différents les trois « générations » de monastères réformés. Les deux premiers monastères de la réforme, San Domenico et le Corpus Christi de Venise, tous deux fondés à la fin du XIV^e siècle, sont ainsi mis en évidence grâce à une teinte bleu roi. La deuxième génération, celles des fondations « filles » des premiers monastères observants, se trouvent figurées en bleu moyen : ces monastères représentent en effet les premiers points d’ancrage de l’Observance féminine dans une nouvelle ville : on trouve ainsi San Pier Martire à Florence, le Corpus Christi (San Silvestro di Pisa), à Gênes, San Domenico de Lucques (dont la fondation tardive est à mettre en lien avec la prédication savonarolienne¹²⁹) ; tous ont été fondés selon les statuts de la réforme grâce à la

¹²⁹ Cf. *La Cronaca del monastero domenicano di S. Giorgio di Lucca*, p. 37.

venue de règles vivantes provenant de San Domenico de Pise. En effet, malgré quelques tentatives (en particulier à Gênes), les anciens monastères, fondés au XIII^e ou au début du XIV^e siècle, n'ont pas accepté tout de suite la réforme et ont même pu être des foyers de l'opposition à l'observance. Ils n'ont donc été réformés que dans un troisième temps, grâce à l'envoi de règles vivantes depuis les monastères de « deuxième génération », à la fin du XV^e siècle ou au début du XVI^e siècle (San Iacopo a Ripoli, Santi Filippo-e-Giacomo, San Giorgio¹³⁰). Les flèches rouges figurent les déplacements des règles vivantes ; nous avons précisé, lorsque cela était possible, le nombre de religieuses ayant participé à ce transfert. La double flèche bleue unissant San Domenico de Pise au Corpus Christi de Venise met en évidence le rapport d'influence réciproque qui a uni le monastère de Chiara Gambacorta à celui de Jean Dominici. Il n'y a pas eu, entre ces deux monastères, d'échange de règles vivantes, toutefois, les pénitentes vénitiennes qui sont venues faire profession monastique à Pise et réciproquement ont joué un grand rôle dans la mise en place de la réforme. Notons qu'aucune flèche rouge n'a été figurée à partir du Corpus Christi : nous n'avons, de fait, trouvé aucun renseignement sur d'éventuelle règles vivantes vénitiennes chargées d'aller réformer les monastères des villes avoisinantes. Peut-être s'agit-il d'une particularité du Corpus Christi, nous pensons toutefois que des études ultérieures pourront sans doute mettre en évidence des mouvements de religieuses dont nous n'avons pas nous-mêmes retrouvé la trace. Ce schéma doit en effet être considéré comme une simple ébauche : d'autres travaux sur les monastères féminins viendront sans doute, nous l'espérons, le compléter et peut-être même le corriger.

b- L'Observance dans les provinces germaniques

En ce qui concerne la diffusion de la réforme observante féminine en Allemagne et dans les régions avoisinantes, des travaux plus nombreux ont déjà été effectués¹³¹. En réalité, on peut même considérer que le travail de recensement des œuvres de réforme a déjà été fait dans les années 1460, puisque la chronique de Jean Meyer a justement pour objet les

¹³⁰ En réalité, San Giorgio abrite les sœurs de San Nicolao qui ont voulu, après avoir refusé la première scission (San Domenico, 1500) vivre selon les statuts de la réforme. Nous n'avons pas pu déterminer si, par la suite, le monastère de San Nicolao a lui aussi bénéficié de la venue de réformatrices issues des communautés de San Domenico et/ou San Giorgio.

¹³¹ Le travail de A. BARTHELME (*La réforme dominicaine au XV^e siècle en Alsace et dans l'ensemble de la Province de Teutonie*, Strasbourg, Heitz, 1931), bien qu'ancien (1931), est encore tout à fait valable. On pourra citer aussi HILLENBRAND, E. : « Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner » in ELM, K. (dir.) : *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenwesen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989, p. 219-271 et bien sûr WINNLEN, J. C. : *Schönensteinbach. Une communauté religieuse féminine. 1138-1792*, Alkirch, Société d'Histoire Sundgauvienne, 1993).

différents déplacements effectués par les moniales observantes, provenant en majorité du monastère Sainte-Brigitte de Schönensteinbach. C'est en effet grâce à cette chronique que D. A. Mortier dans son *Histoire des maîtres généraux*, puis J. Ch. Winnlen dans sa thèse sur Schönensteinbach ont pu retracer les grandes lignes de la propagation de cette réforme¹³².

Mentionnons, en quelques mots, les grandes étapes de cette propagation. Les premières réformes effectuées par les sœurs de Schönensteinbach ont eu lieu dans le diocèse d'Utrecht. Selon J. Meyer, de nombreuses jeunes filles de la région désiraient alors devenir dominicaines et partaient vers l'Alsace, emportant avec elles d'importantes dots : ce phénomène aurait poussé les autorités à réformer tout d'abord le monastère de Weyt (1405), puis à fonder celui de Westroye (1407)¹³³. La « grande époque » de l'envoi des réformatrices alsaciennes à travers les provinces de Teutonie et de Saxonie commence toutefois en 1419, date à laquelle les moniales de Schönensteinbach partent réformer la prestigieuse communauté voisine d'Unterlinden à Colmar. A partir de là, l'Ordre dispose de deux communautés réformées dont il peut commodément « extraire » des règles vivantes selon les demandes. Voici quelques-unes des plus importantes étapes de la propagation de cette réforme : en 1428, dix religieuses de Schönensteinbach sont envoyées réformer le monastère de Sainte-Catherine de Nuremberg ; après une réforme difficile¹³⁴, ce grand monastère devient lui aussi un centre de propagation de l'Observance féminine ; la même année, la réforme est implantée à Bâle (monastère An den Steinen) ; après un ralentissement durant les années 1440-50 (dû, notamment, aux ravages des Ecorcheurs en Alsace, qui mirent à sac les monastères¹³⁵), la réforme reprend de plus belle, avec en 1465, l'envoi de réformatrices à Fribourg (Sainte-Marie-Madeleine) et, en 1468, le départ d'autres religieuses de Schönensteinbach vers Wedlingen (Souabe) et, plus proche, à Guebwiller, où est alors fondé le monastère d'Engelporten, dont l'histoire est très particulière¹³⁶. Notons que, contrairement aux réformatrices italiennes, les « règles vivantes » allemandes rentraient, après quelques années passées à instruire leurs consœurs, dans leur communauté d'origine (certaines d'entre

¹³² Il s'agit du volume IV de l'*Histoire des maîtres généraux*. La thèse de monsieur Winnlen est plus complète que l'édition qu'il en a tirée : WINNLEN, J. C. : *Schoenensteinbach, une communauté féminine religieuse, 1138-1792*, Thèse de doctorat sous la direction de M. Gresset, Université de Besançon, 1992.

¹³³ Cf. BARTHELME, A. : *La réforme dominicaine*, p. 42 et BOP, vol. 2, p. 395. On trouve Weyt, Weyten ou Wyg.

¹³⁴ Cf. *supra* p. 198-199.

¹³⁵ WINNLEN, J. C. : *Schönensteinbach*, p. 72

¹³⁶ Le monastère, en 1465, est rénové car il était en ruines. Les frères du couvent voisin, alors en train d'être réformé, lui restituent tous les biens dont leurs prédécesseurs avaient abusivement pris possessions, ainsi que, en outre, les biens qui leur ont été légués ou donnés, avec la permission du maître général, permettant ainsi à la communauté féminine de revivre. Cf. DIETLER, S. : *Chronique des Dominicains de Guebwiller*, Année 1465.

elles ont donc pu réformer plusieurs communautés et devenir de véritables « expertes » de la réforme).

La propagation de la réforme observante a-t-elle été plus rapide et mieux organisée en territoire germanique ? C'est ce que semble montrer le bref aperçu du parcours des règles vivantes alsaciennes que nous venons d'exposer. Il ne faut certes pas oublier que les sources allemandes (et la chronique de Jean Meyer principalement), sont bien plus prolixes à ce sujet que les sources italiennes. Cela ne suffit pas pourtant à expliquer la différence entre ces deux zones de réforme : les déplacements des réformatrices allemandes semblent en effet avoir été beaucoup plus nombreux et même plus habituels, que ceux des réformatrices italiennes. Peut-être est-ce dû au fait que la clôture observée par les sœurs des provinces germaniques n'était pas protégée par une excommunication pontificale *ipso facto*, et ne demandait pas, par conséquent, de bulle d'autorisation de sortie ; toutefois ce problème « bureaucratique » ne saurait expliquer à lui tout seul cette différence, d'autant plus que la diffusion de la réforme a apparemment commencé plus tôt en Allemagne. On peut supposer que dans les provinces de Teutonie et de Saxonie les pouvoirs civils (villes et princes) se sont impliqués plus directement qu'en Italie dans la gestion des monastères, et ont ainsi formulé des demandes plus rapides et plus nombreuses pour la réforme des monastères. Depuis le XIII^e siècle en effet, les monastères de femmes placés sous la responsabilité des frères dominicains ont été plus nombreux en Allemagne que partout ailleurs. Cette profusion de monastères de Dominicaines est due aussi bien au grand nombre de communautés féminines fondées par les frères dès le début du XIII^e siècle qu'au processus de rattachement de nombreux petits établissements de religieuses à l'Ordre dominicain, qui s'est accéléré après 1267¹³⁷. Au début du XVe siècle, la plupart des villes de la province de Teutonie possèdent donc plusieurs monastères de Dominicaines de taille et de prestige différents : leur nombre en lui-même explique que les pouvoirs laïcs allemands se soient plus que les autres préoccupés de la gestion de ces établissements dont ils réclament alors plus d'ordre et de morale, et ce d'autant plus que les nobles et les membres des grandes familles bourgeoises ou patriciennes y placent volontiers leurs filles. Quant à l'Ordre lui-même, il est difficile de dire quelle part de responsabilité il peut avoir dans cette rapide propagation des statuts observants : les provinciaux allemands ont-ils été plus dynamiques que d'autres dans ce domaine ? Rien ne le prouve. Ils ont trouvé en tout cas en plusieurs énergiques réformateurs (Conrad de Prusse, Jean Nider, Jean Meyer...) de solides appuis pour stimuler une réforme féminine qui leur

¹³⁷ Cf. Chapitre 1 p. 37.

apparaissait sans doute indispensable pour la crédibilité et l'efficacité de la réforme masculine.

L'exemple de la province de Teutonie nous rappelle que la répartition des monastères de Dominicaines est bien loin d'être uniforme en Europe depuis le XIII^e siècle : la majorité des établissements de Dominicaines sont concentrés dans certaines régions, et en particulier l'Allemagne rhénane, mais aussi l'Italie du centre et du nord. La réforme observante féminine s'est développée donc en priorité dans ces zones. La polarisation des réseaux de réforme dans les provinces de Teutonie, de Lombardie et dans la province romaine est toutefois largement renforcée par le Grand Schisme¹³⁸. C'est en effet Raymond de Capoue, maître général d'obédience romaine, qui a donné la première impulsion au mouvement. La réforme n'a donc pas touché, au moins jusqu'à la réunion des deux obédiences sous l'autorité d'un seul maître général, les provinces d'obédience avignonnaise¹³⁹. L'Observance n'a d'ailleurs atteint la France qu'à partir de la fin du XV^e siècle, par l'intermédiaire de la congrégation de Hollande. Il ne semble pas que ces contrées, où les monastères de Dominicaines étaient de toute manière plutôt rares, aient été avant cette date le théâtre d'une réforme féminine de premier plan¹⁴⁰. Il est vrai que, dans ces provinces, la plupart de ces monastères étaient des « prouillans », possédant une communauté de frères rattachée à la communauté des moniales¹⁴¹. Cela ne veut pas dire que la clôture et les autres observances y aient été forcément plus respectées, mais cela signifie que les problématiques de réforme n'étaient pas forcément tout à fait les mêmes : pour pouvoir réformer un monastère prouillan en effet, il faut que la communauté des frères comme la communauté des moniales soient prêts à accepter des changements importants dans leur vie quotidienne. La réforme observante n'a pas, en tout cas, uniformisé les deux modèles de monastères.

2- Les relations entre les communautés

Les voyages des réformatrices ont tissé des liens entre les communautés, ainsi que le prouvent encore aujourd'hui les quelques lettres qui ont été conservées dans les archives des

¹³⁸ Pour la diffusion de la réforme observante dominicaine en Lombardie, cf. FASOLI, S. : *Perseveranti nella regolare osservanza*, Milan, Edizioni Biblioteca Franciscana, 2011.

¹³⁹ En 1418, lors de la confirmation de maître Léonard Dati à la tête de tout l'Ordre par Martin V.

¹⁴⁰ Il s'agit principalement de la France et de l'Espagne. La réforme s'y implante énergiquement à partir de la fin du XV^e siècle.

¹⁴¹ Cf. Chapitre 1 p. 47.

monastères, mais aussi les documents relatifs aux longues procédures visant à récupérer les dots des moniales entrées dans une communauté puis parties en réformer une seconde.

a- La pratique de la correspondance

Les relations entre deux communautés de stricte clôture passent avant tout par le biais de la correspondance écrite. La stricte clôture favorise en effet l'écriture des lettres. Malheureusement, ces missives souvent écrites sur du papier de faible qualité ne nous sont parvenues qu'en très petit nombre. Nous avons pu retrouver, dans les archives du monastère de San Pier Martire de Florence, deux lettres illustrant les relations privilégiées entre un monastère « réformateur » et un monastère « réformé ».

Le monastère de San Domenico de Pise était fortement lié au monastère San Pier Martire de Florence à cause de l'envoi de trois de ses religieuses en 1420 dans le but d'instruire la nouvelle communauté au mode de vie observant. La relation qu'entretenaient à distance les sœurs des deux communautés est bien visible dans l'une des lettres présentes dans les archives du monastère San Pier Martire. Cette lettre, datée du 24 avril 1443¹⁴², adressée aux moniales du monastère San Pier Martire de Florence¹⁴³, est signée par les sœurs Filippa [Doria] et Tommasa [Gambacorta], qui partiront à Gênes un an plus tard¹⁴⁴. Après une longue salutation rappelant le temps de Pâques, les auteurs font référence aux précédentes lettres envoyées : *Karissime in Christo e precordiali madri e sorelle ne di passati vi scrissi risposte delle vestre amorse lettere crediamo labbiate avute*. La correspondance entre les deux communautés semble donc avoir été habituelle. Il n'était sans doute pas difficile de confier ces lettres à des religieux ou à des familiers qui effectuaient régulièrement le voyage entre Pise et Florence. La familiarité du ton de cette lettre, ainsi que la nature des problèmes évoqués (plutôt ordinaires) viennent renforcer l'idée selon laquelle cette lettre serait l'unique survivante d'une correspondance fournie. Si elle n'est pas due au hasard, la conservation de cette lettre trouve sans doute son explication dans le premier problème évoqué, à savoir la confirmation de la concession *vita durante* d'une maison située à Montefoscoli à un tenancier:

Scrivio questa per avisarvi del fatto dessa casa di quel tenitore di montefoschuli come noi siamo contente che in vita sua lui se la godi el monastero nongli dara briga come nona fatto in sino a qui [...]

¹⁴² Cf. Annexes p. 68.

¹⁴³ L'adresse, au dos de la lettre, mentionne la prieure et la sous-prieure de San Pier Martire.

¹⁴⁴ Cf. *supra* p. 196. Ces deux religieuses sont alors les seules à porter ces prénoms dans la communauté.

La mention de Montefoscoli renvoie sans doute aux nombreuses possessions que le monastère de San Domenico y détient¹⁴⁵. Nous n'avons pas pu éclaircir toutefois le lien exact qui unit le tenancier en question aux deux monastères. Filippa et Tommasa font ensuite allusion à la visite d'une pieuse femme, Vita, au monastère de Pise :

Adesso advisiamovi come stata da noi mona Vita non mi ricordo il soprano acci monstrato tantamore e tanta carita che troppo in christo di dolce e singulare dilectione cialegate e per suo amore la sua figliola che costi vogliamo sia nostra cara sorella in christo e cosi li dite da nostra e che ori per noi e salutata in christo.

Manifestement, cette femme appelée Vita a donc aussi pour habitude de rendre visite aux soeurs de San Pier Martire. Les deux auteurs enchaînent ensuite directement sur les salutations, qui sont particulièrement longues, et citent nommément neuf religieuses, tandis que les autres, qu'elles ne nomment pas sont « écrites dans leur cœur » (*tutte laltre che in scritto non nominiamo ma necuori nostri sono scritte*). La première sœur citée, Andrea (Andrea Tomasi) est la seule survivante du convoi des « règles vivantes » parties de Pise en 1420 ; cette religieuse a donc connu plusieurs des moniales qui vivent encore à cette date à San Domenico, dont Filippa Doria. L'abondance des prénoms cités et le ton tendre employé par les auteurs laissent entrevoir la relation familière qu'entretenaient les moniales de Pise et de Florence. La fin de la lettre nous donne un aperçu de la manière dont étaient rédigées ces missives:

Altro nondiciamo che io suor Tomasa in singulari servizio vi priego mi facciate fare una taula da scrivere lif... 1 circa da anni ostrentato pero cantince lo vicario nostro de venire dicosta e pagheralla. Gratia dei vobischum. La priora e tutte in Christo vi confortano special[mente] suor Giovanna bolognese nostra.

Suor Filippa e suor Tommasa vostre in Christo.

C'est donc sœur Tommasa qui tient la plume; il est possible que sœur Filippa, qui est plus âgée qu'elle et qui fut, en son temps, prieure du monastère¹⁴⁶, lui ait dicté une partie de la lettre. La pauvre Tommasa n'a cependant pas d'écrivoire et demande à ses consœurs de Florence de lui en fournir un, par l'intermédiaire de leur vicaire qui viendra la payer. Si sœur Filippa et sœur Tommasa sont les signataires de la lettre, la participation des autres sœurs à la rédaction apparaît bien dans les salutations: le choix des prénoms des sœurs florentines cités résulte donc sans doute de la consultation des sœurs pisanes.

¹⁴⁵ Cf. Chapitre 6 p. 411 et 415.

¹⁴⁶ Cf. Liste des prieures, Annexes, p. 148.

Le cas des monastères de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence est exceptionnel dans la mesure où ces deux monastères ont eu pendant de longues années le même vicaire. Toutefois on retrouve d'autres exemples de ces liens d'amitié dans d'autres lettres. Une deuxième lettre conservée dans les archives du monastère San Pier Martire¹⁴⁷ peut nous donner une idée des relations qui pouvaient perdurer entre deux communautés après une phase de réforme et ce même si, comme dans le cas présent, les deux communautés ont été en conflit pendant plusieurs années¹⁴⁸ à propos de la dot des réformatrices. Cette lettre est datée du 18 août 1477; elle est adressée à une religieuse de San Pier Martire par la prieure du monastère de San Iacopo a Ripoli. On se souvient en effet que plusieurs sœurs de San Pier Martire avaient été envoyées, en 1458, au monastère de San Iacopo a Ripoli, situé lui aussi à Florence, afin d'y implanter le mode de vie observant¹⁴⁹. Parmi elles se trouvaient sœur Margherita Allegri et Lucia di Arrigo Corsi, devenue ensuite prieure¹⁵⁰. En août 1477, sœur Margherita – qui, à l'instar des autres « règles vivantes » italiennes, n'est jamais retournée dans sa communauté d'origine – est alors sur le point de mourir. La prieure du monastère, sœur Lucia, en avertit par lettre sa sœur Lena, qui se trouve encore à San Pier Martire¹⁵¹. Après avoir décrit la maladie de Margherita, sœur Lucia dresse un portrait élogieux de sœur Margherita, en faisant un modèle d'observance :

[...] veramente estata vera religiosa et con molta perfettione dicarita humilta et obedientia et molto grandemente se afatica in vigillie digiuni et orationi che mai una volta saperdonato di non si levare almatutino danto maximo exemplo alle giovani. Erami di grande subssidio nello spirituale et nel temporale et dovella era presente potevo stare cogli occhi chiusi.

Les lettres avertissant les familles de la mort de l'une des leurs au monastère en des termes élogieux vont devenir un genre classique au XVI^e siècle avec la multiplication des monastères de stricte clôture destinés aux femmes de la haute société. En 1477 toutefois, l'usage ne s'en est pas encore réellement répandu, et la lettre de Lucia reste très personnelle:

Ora piacie al sommo bene yesu benedicto di privarmi del suo gratioso aviuto e di trarmi lochio ritto Convenmi aver patientia perche a dio piace di privarmi di tanta consolatione Non vo scripto prima perché avevo speranza che di questo male seneriavessi per qualche tempo secondo che' medici mi porgevano Allei nonne manchato niente a avuto dogni bene secondo chella sua infermita arichiesto siche confortatevi. et abbia buona buona patientia comeio insieme E preghate e fate pregare idio per

¹⁴⁷ Cette lettre est elle aussi transcrite dans les Annexes, p. 70.

¹⁴⁸ Cf. *infra* p. 224.

¹⁴⁹ Cf. *supra* p. 211.

¹⁵⁰ Lucia Nicolai Arrighi, n°31F ; Margherita Allegri, n°33F.

¹⁵¹ Lena Allegri, n°28F.

lei che ne siate obrigate e raccomandatela agli altri vostri parenti perché qua non vengano Non altro per questa che le lacrime mabondano intal modo che non posso piu scrivere.

L'émotion qui se dégage de cet extrait n'est sans doute pas due au seul talent littéraire de sœur Lucia. On sent en effet poindre ici un sentiment de désespoir devant la perte inéluctable d'une amie avec qui elle avait vécu pendant trente ans, d'abord dans le cloître de San Pier Martire puis dans celui de San Iacopo a Ripoli. La foi de sœur Lucia et la conscience de son propre péché la conduisent cependant à invoquer la « patience » (*patientia*) dont elle doit faire preuve, c'est-à-dire le fait de supporter la souffrance qui lui est envoyée par Dieu. Cette lettre présente un style (et une écriture) bien supérieur à ceux de la lettre de 1443, écrite quasiment sur le mode de la conversation. Il faut dire que les circonstances sont bien différentes.

Doit-on la conservation de cette lettre à la beauté de sa composition ou bien – cette hypothèse est malheureusement plus réaliste – au fait qu'elle annonce la mort de l'une des sœurs parties à San Iacopo a Ripoli et donc, pas conséquent, le retour de ses biens dotaux dans le patrimoine de San Pier Martire¹⁵²? Toujours est-il que ce document nous offre un bien rare témoignage des sentiments qui pouvaient unir entre elles certaines religieuses, et en particulier les réformatrices, confrontées ensemble aux mêmes difficultés.

Les lettres ont aussi beaucoup circulé en pays germanique, comme l'atteste le recueil du monastère d'Unterlinden, conservé aux Archives de Colmar et étudié notamment par Yvette Haenn¹⁵³. Ces lettres démontrent, en particulier, que la pratique des « cadeaux spirituels » était particulièrement prisée par les sœurs : elles décrivent en effet des objets qui, en général, ne sont pas effectivement envoyés, mais dont la description est un prétexte à des recommandations spirituelles et morales diverses, adaptées au destinataire de la lettre (chaque partie de l'objet décrit représentant en général symboliquement l'une des vertus recommandée par les sœurs)¹⁵⁴. L'une des sœurs de ce prestigieux couvent, réformé en 1418 par une délégation de religieuses venues de Schönensteinbach, a regroupé en un recueil un grand nombre de missives envoyées à diverses personnalités, en particulier des protecteurs du monastère, mais aussi à d'autres communautés de Dominicaines, entre 1457 et 1462¹⁵⁵. Les

¹⁵² Sur les modalités de l'accord passé entre les deux monastères à propos des dots des réformatrices, cf. *infra* p. 225.

¹⁵³ HAENN, Y. : *Analyse et commentaire d'un formulaire de lettres du XV^e siècle provenant du couvent des Unterlinden*, mémoire de maîtrise dirigé par Francis Rapp, Université de Strasbourg, 1975.

¹⁵⁴ A propos des lettres et des cadeaux dans les monastères allemands, cf. SIGNORI, G. : « Wanderers between worlds : Visitors, letters, wills and gifts as means of communication and exchanges between cloisters and the world » in HAMBURGER, J. et MARTI, S. (dir.) : *Crown and veil. Female monasticism from the fifth to the fifteenth century*, New York, Columbia University press, 2008, p. 259-273.

¹⁵⁵ La datation est celle d'Y. Haenn.

lettres de « consolation » font aussi partie de leur répertoire comme l'atteste cette lettre destinée à consoler une autre communauté de moniales dominicaines de la perte de leur confesseur bien aimé. Son style est toutefois beaucoup moins personnel, et beaucoup plus convenu, que celui de la lettre de Lucia Corsi étudiée précédemment.

[...] A cause de cela, très chères Mères en Jésus, soyez consolées; que votre cœur soit fortifié; attendez en bonne confiance et avec patience le Seigneur, car toute chose aide au mieux pour ceux qui aiment Dieu. S'il le fallait, je voudrais bien être quelque temps chez vous pour vous servir et pour vous consoler; je voudrais bien administrer ce que je saurai et pourrai, car je sais que vous êtes attristées jusqu'au plus profond de vous-mêmes et que vous ne pouvez pas vous consoler entre vous. Toutes mes chères consœurs vous plaignent fidèlement et demandent que toutes les larmes que nous versons avec vous vous consolent. Pourtant, Dieu le Seigneur qui a voulu cela pour le meilleur, peut vous procurer la consolation. Consolez-vous vous-mêmes en vous disant que nous nous retrouverons tous un jour dans la Joie Eternelle, pour ne plus nous quitter dans l'éternité¹⁵⁶.

b- Les dons

L'écrit occupe de toute façon une grande place dans la vie recluse des moniales, puisque l'une de leurs activités les plus courantes est la copie de livres religieux¹⁵⁷. Certaines communautés échangent d'ailleurs des manuscrits, comme preuve de leurs liens et de leur affection mutuelle. C'est en particulier le cas des monastères San Domenico de Pise et du Corpus Christi de Venise. Jean Dominici a orchestré ces dons mutuels, comme l'attestent plusieurs de ces lettres : le 5 juillet 1400¹⁵⁸, Jean Dominici, qui avait lui-même demandé à ses « filles » du Corpus Christi d'apprendre à écrire et même à illustrer les manuscrits liturgiques, leur annonce qu'il a commencé à copier un antiphonaire aux frais des sœurs de Pise, qui leur sera prochainement envoyé. En échange, les sœurs vénitiennes doivent orner pour leurs consœurs pisanes un office de l'Avent¹⁵⁹. On sait par ailleurs que les sœurs de Pise possèdent vers 1415 un exemplaire de la *Legenda* de Catherine de Sienne, et sans doute un volume du *Dialogue*¹⁶⁰, qui ont peut-être été en partie copiés par les sœurs du Corpus Christi.

Au-delà des échanges de cadeaux, il arrive aussi que les communautés se viennent en aide mutuellement. C'est en particulier le cas des monastères San Domenico de Pise et San

¹⁵⁶ HAENN, Y. : *Analyse et commentaire d'un formulaire de lettres du XV^e siècle* lettre n°21, p. 118. Nous n'avons pas vu le document original.

¹⁵⁷ Cf. Chapitre 1 p. 88.

¹⁵⁸ JEAN DOMINICI : *Lettere spirituali*, p. 131 (lettre n°19).

¹⁵⁹ Cf. FREULER, G. : « Andrea di Bartolo, fra Tommaso d'Antonio Caffarini, and Sienese Dominicans in Venice » in *Art bulletin*, 1987, n°69, vol. 4, p. 570-586.

¹⁶⁰ Cf. Chapitre 2 p. 153.

Pier Martire de Florence : bien que San Domenico soit le monastère le plus prestigieux, et le plus ancien des deux, il est aussi le plus pauvre¹⁶¹. Les sœurs de San Pier Martire prêtent donc à plusieurs reprises de l'argent à leurs consœurs pisanes, ainsi que l'atteste l'un de leurs registres de *ricordanze*, le *Libro rosso* :

Le donne del munistero di san domenicho di pisa deono avere adi primo di gennaio [1450] fior. 86 soldi 15 di presto e quali danari glianno a pagare per le dette donne quando potesono e paresse loro de dagli e sono per resto di cio che anno avere del detto munistero per insino a detto di¹⁶².

Il est important de noter ici que le prêt – une somme importante – ne doit être remboursé que quand les moniales pisanes le pourront. Les autres mentions de prêts dans ce même registre sont en général loin d'être aussi conciliantes. Les sœurs florentines ont en fait coutume de donner (et non de prêter) des sommes moins importantes à leurs consœurs Pisanes, de même qu'elles le font avec les frères observants de San Domenico de Fiesole, manifestement dans le besoin eux aussi. On retrouve d'ailleurs symétriquement la trace de ces dons dans le registre de comptes du monastère de San Domenico¹⁶³.

c- Conflits

Il ne faudrait pas, toutefois, imaginer que les relations entre les communautés de Dominicaines réformées n'étaient faites que de sentiments d'amitié et d'estime réciproque. L'aspect financier des relations que nous venons d'évoquer est en effet à l'origine de conflits qui se sont répétés en diverses occasions et au cours desquels les communautés n'ont pas hésité à réclamer à leurs consœurs, en faisant appel aux diverses autorités de l'Ordre et de l'Eglise, le paiement de sommes potentiellement dues. La cause de ces conflits est invariablement la même : qui doit conserver la dot des moniales parties réformer une autre communauté, leur monastère d'origine ou bien celui dans lequel elles se trouvent désormais ?¹⁶⁴ Sachant que les « règles vivantes » commencent en général leur œuvre réformatrice à un âge déjà avancé, et qu'elles ont, en outre, une espérance de vie plutôt longue, le problème est épineux. Plusieurs cas de conflits de ce type sont connus; il ne semble pas qu'une véritable jurisprudence ait été adoptée par les maîtres généraux. Les dots – qu'il s'agisse de véritables dots offertes par les parents au monastère lors de l'entrée au monastère

¹⁶¹ A propos de l'économie des monastères, cf. Chapitre 6.

¹⁶² *Libro Rosso*, f. 84r.

¹⁶³ *Comptes*, Juillet 1454, f. 55r.

¹⁶⁴ Etant donné que les moniales allemandes ne demeuraient pas, en général, pour le restant de leur vie dans la communauté qu'elles avaient eu à réformer, il est possible (nous n'avons pas eu, toutefois, le loisir de consulter assez de sources à ce propos) que de tels conflits aient été évités dans les provinces germaniques.

de leur fille ou bien simplement du patrimoine qu'une veuve lègue au monastère au moment de sa profession religieuse¹⁶⁵ - doivent, d'une manière ou d'une autre, être partagées entre les deux communautés, ce qui se fait généralement par le biais de la distinction entre possession des biens et usufruit de ces mêmes biens pendant la vie de la moniale. C'est encore dans les riches archives de San Pier Martire que l'on trouve la trace d'un long conflit entre ce même monastère et celui de San Iacopo a Ripoli, réformé en 1458 par sept moniales provenant de la communauté observante. Le conflit se règle en deux temps : ce sont tout d'abord les biens de la nouvelle prieure du monastère de San Iacopo, sœur Iacopa Giambonelli, qui avait fait profession au monastère de San Pier Martire en 1434, qui sont répartis entre les deux communautés (1461) : les biens restent propriété du monastère de San Pier Martire, où Iacopa a fait profession, mais durant tout le temps de sa vie à San Iacopo, les revenus de ces biens iront à la communauté qu'elle dirige désormais (y compris les années 1458-1461 : la décision suppose donc le règlement d'arriérés par les sœurs de San Pier Martire aux sœurs de San Iacopo a Ripoli). Pour régler cette affaire, il a été fait appel au maître général, et même au pape Pie II¹⁶⁶. En 1465 un accord concernant les biens des six autres religieuses est trouvé grâce à un arbitrage effectué par deux frères dominicains de Santa Maria Novella : la communauté de San Pier Martire est alors tenue de payer, en remplacement des biens conservés, quatre cents liras aux moniales de San Iacopo a Ripoli ; dans le cas des dots relativement importantes de deux moniales professes (l'une est Margherita Allegri et l'autre, une femme de la famille Rondinelli¹⁶⁷), elles sont exactement partagées en deux¹⁶⁸. Il est intéressant de souligner que cette même communauté de San Pier Martire n'a pas réussi, à propos du transfert des religieuses de San Domenico en 1420, à obtenir les remboursements souhaités. D'après le *ricordo* que l'on trouve à ce propos dans le *Libro Rosso*¹⁶⁹, et qui a été

¹⁶⁵ La dénomination courante de « dot » pour les entrées au monastère, outre qu'elle n'est pas canonique, ne correspond pas à la réalité, qui est beaucoup plus complexe : même si le monastère reçoit des biens (mobiliers ou immobiliers, matériels ou financiers) à l'entrée d'une nouvelle postulante, les modalités de ces acquisitions varient beaucoup selon le lieu (et donc le droit en vigueur), l'époque et la situation familiale de la postulante. Il n'y a aucune uniformité du système au XV^e siècle. Nous étudions ce problème dans le Chapitre 4 (condition matrimoniale des postulantes) et le Chapitre 6 (composition des « dots »).

¹⁶⁶ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°46, 15 juin 1459.

¹⁶⁷ Margherita Allegri, n°33F. Nous n'avons pas identifié formellement celle qui, dans les *ricordi*, est désignée comme ayant appartenu à la famille Rondinelli, mais il s'agit probablement de Marietta d'Antonio, n°36F.

¹⁶⁸ Le compte-rendu de cet accord se trouve notamment dans le registre de *Ricordi* datant de 1470 (ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n° 47, f. 25r).

¹⁶⁹ *Anchora arebbe detto munistero di sancto domenico di Pisa adare al dicto munistero di sancto piero martire parchi centinaia di fiorini e quali ebbono tutto el tempo che suora Niccholosa [Niccolosa Baroncelli, n° 72P] visse in dicto munistero di san piero martire. In pero che di ragione era detta suora Nicholosa usufruttaria della sua dota che furono fiorini tremila la quale s'apparteneva adetto munistero di san piero martire durante la vita sua in esso. Della quale non ebbe mai alcuna cosa. Per non volere contendere chome di ragione poteva adomandare el munistero di sancto piero a quello di san domenico di pisa pilglisi per esempro suora Iacopa che ando a ripoli e detto munistero di ripoli usufrutto la sua dota in mentre che visse. E similmente dovea dare detto munistero di sancto domenico di pisa gli usufrutti della dota di suora Andrea [Andrea Tomasi, n°7P] la*

écrit après 1458, il apparaît que les moniales florentines n'ont en réalité jamais insisté sur ce sujet et n'ont pas voulu entrer en conflit avec leurs consœurs pisanes. Il semble, en outre, que la question ne se soit pas posée en 1420. Le monastère de San Domenico, origine du monastère San Pier Martire, n'est donc pas considéré de la même manière que celui de San Iacopo, lui-même réformé par les moniales observantes florentines.

Que ce soit par le biais de lettres affectueuses ou bien de conflits au contenu très terre à terre, il est certain que les Dominicaines observantes avaient maintes occasions de se tenir en contact les unes avec les autres et, en tout cas, de prendre conscience de leur appartenance commune à l'Observance, et sans doute de leur différence par rapport aux autres monastères de Dominicaines. Du côté des Clarisses, on retrouve la même tendance des monastères réformés, en particulier chez ceux qui ont choisi d'appliquer la règle de sainte Claire et non plus la règle d'Urbain IV : la correspondance entre les deux grandes réformatrices qu'ont été Eustochio Calafato de Messine et Cecilia Coppoli de Foligno atteste l'existence de ces relations¹⁷⁰.

B- Réseaux de prière, réseaux de l'Observance

L'une des caractéristiques principales du mouvement de l'Observance, nous l'avons dit, est d'être un mouvement impliquant l'ensemble du monde régulier. Une dynamique de réforme commune a entraîné des religieux issus de différents ordres religieux et de différents milieux, dès la fin du XIV^e siècle, à militer pour la réforme de l'Eglise à travers le renouveau des ordres réguliers. Les moniales ont elles aussi pris part à ces réseaux réformateurs. Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner, à ce propos, les efforts de Chiara Gambacorta visant à la réforme de l'Ordre dominicain¹⁷¹. Les réseaux de prières existant entre, d'une part, des monastères de moniales dominicaines observantes et, d'autre part, des établissements religieux masculins sont une autre preuve de l'existence de relations entre communautés observantes de différents ordres et, peut-être, de l'existence d'une certaine conscience commune des observants d'appartenir au « bon côté », celui des religieux réformés. Quelques

quale venne dal munistero di santo domenico al munistero di sancto perio martire che furono fiorini secento e detto munistero non ebbe mai alcuna chosa. Libro Rosso, f. 83v.

¹⁷⁰ SENSI, M. : « Dalle bizzoche alle "clarisse dell'Osservanza" » in DALARUN, J. *et alii*: *Uno Sguardo oltre*, p. 74.

¹⁷¹ Cf. Chapitre 2 p. 96-97.

lettres, rares, nous démontrent aussi que des moniales étaient en relation épistolaire avec certains religieux en particulier, œuvrant pour la réforme de leur ordre ou de l'Église.

Dans le cas du monastère San Domenico de Pise, des relations spirituelles officielles – c'est-à-dire la participation de la communauté des sœurs aux bénéfices spirituels¹⁷² d'une autre communauté – sont tissées avec plusieurs ordres religieux dès le priorat de Chiara Gambacorta, à titre communautaire ou personnel. En 1417, le prieur des Chartreux de Lucques concède à Chiara Gambacorta une participation perpétuelle aux bénéfices de sa communauté, encore existante aujourd'hui¹⁷³. En 1420, ce sont les Olivétains¹⁷⁴ qui concèdent aux sœurs pisanes une participation à leurs bénéfices spirituels. Notons que les Chartreux et les Olivétains sont parmi les seuls ordres à ne pas avoir connu de réforme durant l'époque de l'Observance, les premiers parce que l'austérité de leur règle avait, semble-t-il, empêché qu'une décadence générale ne s'installât dans leurs rangs, les seconds parce qu'ils étaient déjà issus d'une réforme interne à l'ordre bénédictin durant la première moitié du XIV^e siècle¹⁷⁵. La vocation monastique des Dominicaines est ainsi réaffirmée par ces « alliances ». Il est intéressant de noter que ces deux ordres étaient parmi ceux que Catherine de Sienne révérait le plus, pour la sainteté des mœurs de leurs moines et leur refus des contacts avec le monde¹⁷⁶. Les Chartreux étaient d'ailleurs bien connus des sœurs pisanes depuis que l'une d'elles, Iacopa Gettalebraccia, était entrée au monastère en même temps que son mari entré à la Chartreuse de la Gorgone, située sur une île au large de Livourne. Thomas de Sienne, dans son *Historia disciplinae regularis*, relate ces événements¹⁷⁷, qui nous sont aussi connus grâce au petit nécrologe de San Domenico¹⁷⁸. D'après la lettre contenant le privilège de

¹⁷² Ces bénéfices spirituels sont liés aux prières, jeûnes, privations et bonnes actions diverses auxquelles les membres d'un ordre s'adonnent pour la rémission des péchés de l'humanité.

¹⁷³ Il s'agit vraisemblablement de la Chartreuse de Farneta. N. ZUCHELLI (*La beata Chiara Gambacorta*, Pisa, F. Mariotti editrice, 1914, p. 154) cite un document que nous n'avons pas retrouvé et dont voici un extrait : *Quia ex relatione predilecti nostri in Cristo filii domini Jeronimi de Castilione olim prioris domus nostri ordinis cartusienensis, prope Lucam, [...] vobis concedimus in vita vestra, pariter et in morte, plenam participationem omnium missarum, horarum, psalmodiarum, vigiliarum, abstinentiarum, eleemosinarum, disciplinarum, ceterorumque spiritualium donorum que auctore Deo fiunt et fient in posterum.*

¹⁷⁴ ZUCHELLI, N. : *La beata Chiara Gambacorta*, p. 155. Là encore, nous n'avons pas retrouvé le document. Ces deux parchemins qui, aux dires de N. Zucchelli, se seraient trouvés dans les archives du monastère en 1914, ont dû être rangés séparément des autres lors du transfert des archives à San Marco de Florence.

¹⁷⁵ « Il termine [Osservanza] indica, in sede storica, il moto di riforma verificatosi tra la seconda metà del sec. XIV e il primo trentennio del sec. XVI all'interno di quasi tutti gli ordini religiosi della Chiesa occidentale, eccettuati cioè i Certosini e gli Ordini di recente istituzione come gli Olivetani e i Gesuati ». FOIS, M. : « Osservanza, congregazioni di osservanza », in DIP, vol. 6, col. 1036-1057 (col. 1036).

¹⁷⁶ Catherine envoie douze lettres aux Olivétains, ordre fondé près de Sienne et auquel elle est particulièrement attachée. Quant aux Chartreux, ordre où elle envoie son cher disciple Etienne Maconi, ils sont pour elle « la proiezione concreta e vitale di quella "cella del cognoscimento di sè" ». VENCHI, I. : « Caterina da Siena » in DIP, vol. 2, col. 702-716.

¹⁷⁷ THOMAS DE SIENNE : *Historia disciplinae regularis*, p. 203.

¹⁷⁸ Il se trouve copié en Annexes, p. 43-50 (p. 50).

participation aux bénéfices spirituels concédé par le prieur Chartreux de Lucques à Chiara Gambacorta, ce serait l'un des amis de la prieure, Jérôme de Châtillon (*Jeronimus de Castilione*), alors moine dans cette Chartreuse, qui serait à l'origine de cette concession. Chiara Gambacorta aurait-elle, à l'image de Catherine de Sienne, envoyé quelques-uns de ses « fils spirituels » dans les ordres monastiques ? La *Vita* affirme que tel fut bien le cas, sans donner toutefois d'exemple précis¹⁷⁹. Le 17 mai 1417, c'est le ministre général de l'Ordre franciscain qui écrit à Chiara Gambacorta pour concéder à la communauté des sœurs de San Domenico la participation aux bénéfices spirituels de tout son ordre¹⁸⁰.

Les relations de la communauté, et particulièrement de la prieure Chiara Gambacorta, avec d'autres ordres religieux sont aussi attestées par l'existence d'une lettre « spirituelle » adressée à Chiara Gambacorta et retrouvée par G. Hasenhor-Esnos à la bibliothèque vaticane¹⁸¹. Cette lettre, écrite par un religieux alors en lien avec les milieux brigittins et vraisemblablement domicilié à Gênes¹⁸², est un long exposé sur la difficile mission de prélate que Chiara a assumée en devenant prieure de sa communauté. L'auteur mentionne la « caritativa dilectione che Iesù Cristo benedecto fra voi e me à congiunto », et fait allusion à d'autres lettres échangées entre eux¹⁸³. Cet auteur anonyme n'est pas le seul religieux à entretenir des rapports suivis avec la communauté de Chiara Gambacorta : on sait en effet que l'ancien confesseur de Catherine de Sienne, l'Espagnol Alfonso de Jaén, était lui aussi en relation épistolaire avec la communauté¹⁸⁴. Notons qu'à cette époque, l'ancien évêque de Jaén vit justement à Gênes, où il est bien évidemment resté en relation avec les frères de l'Ordre de sainte Brigitte. On peut fort bien supposer, dès lors, que l'auteur anonyme de la lettre découverte par G. Hasenhor-Esnos soit tout simplement Alfonso de Jaén¹⁸⁵.

Au monastère de San Pier Martire, les relations avec les autres communautés religieuses ont pour origine les liens familiaux de certaines sœurs. En 1456, sœur Brigida Nobili reçoit une lettre de son frère, prieur de l'abbaye camaldule de San Savino près de

¹⁷⁹ *Vita* p. 25.

¹⁸⁰ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°147bis.

¹⁸¹ HASENOHR-ESNOS, G.: « Un recueil inédit de lettres de direction spirituelle du XV^e siècle ».

¹⁸² *Ibidem*, p. 408 et sq.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 486.

¹⁸⁴ Cf. Chapitre 2 p. 134.

¹⁸⁵ G. Hasenhor-Esnos relève dans son enquête que l'auteur avait des relations avec l'ordre brigittin, ce qui était bien évidemment le cas de Alfonso de Jaén/Valdattera, et qu'il était connu à Gênes puisque le recueil en question a été copié pour des Génois, or Alfonso de Valdattera a habité à Gênes jusqu'à la fin de sa vie en 1389, où il aurait voulu fonder un monastère de Hiéronymites (cf. JÖNSSON, A. : *Alfonso of Jaén*).

Pise¹⁸⁶. Cette lettre spirituelle, dont le sujet principal est la vertu de l'obéissance¹⁸⁷, démontre que ce moine maintenait une correspondance régulière avec la communauté de sa sœur, qu'il tenait en grande estime. Après avoir développé un long discours sur la vertu de l'obéissance émaillé de citations patristiques, il déclare en fin de lettre :

Dispensato e negligente preseuntuoso e malinvente che appie del foglio maveggo dellerrore mio, volendo ammaestrare che prima chome [trou] scripta nellibro divita eterna e non tanto presumendo a [tache d'encre] avoi fare per la fratellanza ma etiamdio non considerando lavostra navicella avere tali patronesse che per sa[trou : vie?]ta e per isperienza e eta e doctrina sarebbono cossinentissime e lavostra e la mia menare aporto di salvatione. Ma che farò. Nasconderò io la mia imperitia e presumptione? No. Ma humiliandomi alle loro discrezioni pregherrò che perdonino allamia simplicita, che quanto piu manifesto sia loro el mio errore, tanto piu chome charitative pregherranno per la mia inconvenientia. Allequali noi alla priora e a suora lacopa strettamente miracomandate e a voi e a tutte laltre che per me bisongnoso cordialmente faccino orationi. Mandovi due fazzoletti granti e certi pezzi di grana che mi lascio sabbato mattina la marietta andando in villa. Altro per ora nonmachade senon che dinuovo vi ... to come infermo e pigro che facciate fare per me oratione.

Certes, la maladroite éloquence de ce paragraphe a pour fonction principale de mettre en valeur la modestie de l'auteur avant même de complimenter les sœurs ; toutefois nous pouvons remarquer que cette attitude de respect et même d'admiration d'un directeur spirituel envers les « épouses du Christ » est la même que celle qu'adoptait Jean Dominici dans ses lettres aux sœurs du Corpus Christi¹⁸⁸.

Il faut attendre 1485 pour trouver dans les archives du monastère de San Pier Martire une concession de participation aux bénéfices spirituels d'un autre ordre religieux. Celle-ci est concédée par la congrégation bénédictine réformée de Santa-Giustina, par dom Gaspard, son président. D'après ces documents¹⁸⁹, les moniales dominicaines participeront à tous les bénéfices spirituels de la communauté, et plus particulièrement à ceux de Santa Maria de Florence, c'est-à-dire la Badia Fiorentina, réformée dans les années 1430 par dom Gomez, un abbé portugais ami personnel de Ludovico Barbo¹⁹⁰. Bien que tardive par rapport à notre étude, cette participation démontre la continuité des liens spirituels entre les divers éléments

¹⁸⁶ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°54. La souscription de la lettre (*ex monasterio santi salvini, vestro fratello don Antonio priore*) nous a conduit à identifier (c'est un hypothèse) la communauté du frère de Brigida Nobili avec l'abbaye de San Savino, près de Pise (bénédictins).

¹⁸⁷ C'est aussi le sujet principal de la lettre du religieux anonyme (ou Alfonso de Jaén) à Chiara Gambacorta.

¹⁸⁸ Cf. Chapitre 1 p. 54.

¹⁸⁹ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°46, 13 mai 1482 et 8 mai 1485. Le premier document est adressé uniquement à « soeur Barbara », dont le frère est moine à la Badia.

¹⁹⁰ Sur dom Gomez, voir DOMINGUES DE SOUSA COSTA, A. : « Don Gomes, reformador da abadia de Florença, e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV » in *Studia Monastica* 1963 (n°5) p. 59-164

réformés des ordres religieux. Nous n'avons pas retrouvé, en revanche, de participation aux bénéfices spirituels qui auraient été accordés par les sœurs dominicaines à d'autres communautés ou ordres religieux. Toutefois, les prieures n'étant pas les véritables supérieures de leurs communautés (ce sont les maîtres généraux), il est fort douteux qu'elles aient été à même d'en accorder.

En Teutonie, les réseaux que les Dominicaines entretenaient avec les autres ordres religieux ont été établis dès le XIII^e siècle, grâce à l'important rayonnement spirituel de grands établissements tel qu'Unterlinden de Colmar. L'Observance a toutefois donné un nouveau souffle à ces réseaux et à la réputation des moniales. Le monastère de Schönensteinbach, « phare de l'Observance¹⁹¹ » obtient ainsi en 1452 la participation aux bénéfices spirituels de la congrégation des Franciscains réformés¹⁹², dirigés par Jean de Capistran. Les Dominicaines alsaciennes ont aussi été liées par la prière aux frères chartreux, de même que leurs consœurs pisanes¹⁹³. En 1464 enfin, les frères et sœurs du monastère brigittin de Gnadenberg établissent des liens de prières avec les Dominicaines dont le monastère est dédié à leur mère spirituelle¹⁹⁴. Le très beau recueil de lettres des sœurs d'Unterlinden nous renseigne sur la dimension et l'importance des réseaux développés par les Dominicaines alsaciennes. Parmi ces cinquante-deux lettres, plusieurs sont destinées à d'autres religieux (dont d'autres Dominicaines)¹⁹⁵.

L'existence de ces réseaux spirituels entre les monastères de Dominicaines observantes et d'autres établissements religieux, monastiques et/ou réformés, tous masculins, démontre le respect dont ont vite bénéficié ces religieuses dans le monde régulier. Ainsi, les monastères strictement clos de Dominicaines observantes ont entretenu des relations non seulement entre eux, mais aussi avec les autres ordres religieux, et particulièrement avec ceux qui étaient alors engagés eux-mêmes dans la réforme observante. Toutefois, les réseaux religieux n'ont sans doute pas été les plus « immédiatement » utiles pour les Dominicaines, qui devaient aussi assurer leur position, en particulier économique, grâce à des réseaux laïcs influents, en général composés des familles des moniales.

¹⁹¹ WINNLEN, J. C. : *Schönensteinbach*, p. 60

¹⁹² ADHR, 27H1/1.

¹⁹³ WINNLEN, J. C. : *Schoenensteinbach*, (thèse), p. 88

¹⁹⁴ WINNLEN, J. C. : *Schönensteinbach*, p. 69

¹⁹⁵ Cf. HAENN, Y. : *Analyse et commentaire d'un formulaire de lettres du XV^e siècle*.

C- Réseaux de laïcs, réseaux de familles

Comme tous les établissements religieux, et particulièrement les monastères féminins, les monastères de Dominicaines observantes doivent, pour s'installer, bénéficier d'un soutien de la part de la population laïque, soutien qui leur permet d'obtenir une première dotation et de s'intégrer aussi bien dans l'Eglise locale que dans les cadres politiques laïcs – en l'occurrence, dans le cas des Dominicaines, ce sont en général les cadres des gouvernements urbains. Comme nous l'avons déjà signalé, l'influence des pouvoirs laïcs sur les monastères féminins, et particulièrement sur leur éventuelle réforme, est particulièrement forte au XV^e siècle. Elle résulte de la préoccupation de la part des membres des gouvernements urbains de mieux contrôler les établissements féminins, pour des raisons de morale publique comme d'honneur privé, puisqu'il s'agit souvent pour les membres de ces gouvernements de trouver pour leurs filles célibataires un refuge sûr. Les réseaux d'appui, et même de protection, des monastères de Dominicaines observantes sont en général faits de puissantes familles urbaines, nobles ou non, dont plusieurs représentantes se trouvent dans le cloître. Il existe cependant quelques cas, en particulier en Allemagne, de soutiens individuels qui méritent d'être soulignés.

1- Les protecteurs

Les monastères de moniales dominicaines observantes ont parfois bénéficié du soutien de quelque grand personnage, laïc ou ecclésiastique, veillant à sa dotation et à sa protection.

L'exemple le plus remarquable est sans doute celui de la protection qu'offrit Catherine de Bourgogne, fille de Philippe le Hardi et épouse de Léopold IV de Habsbourg, duc d'Autriche, au monastère de Schönsteinbach. Les Habsbourg sont alors les principaux seigneurs de la Haute-Alsace, et Catherine de Bourgogne, sœur de Jean sans Peur, doit servir la politique de son frère qui désire s'implanter en Alsace. La duchesse est une femme pieuse, admiratrice de la vie monastique. Elle décide de prendre sous sa protection personnelle le monastère de Schönsteinbach dont elle facilite le passage à l'ordre dominicain – peut-être sous l'influence de son confesseur dominicain¹⁹⁶. D'après la chronique de Jean Meyer, Catherine de Bourgogne et son mari ont honoré le monastère de leur présence le jour de l'entrée solennelle des religieuses dominicaines dans leur nouvel enclos monastique, le 11 novembre

¹⁹⁶ WINNLEN, J. C. : *Schönsteinbach*, p. 44.

1397¹⁹⁷. Selon le frère dominicain, qui écrit une cinquantaine d'années plus tard, ils ont alors tous deux pris part à la procession qui a conduit les moniales au monastère, puis la duchesse et sa suite sont restées dans le monastère pour se restaurer, séparément toutefois des moniales, désormais enfermées dans la stricte clôture¹⁹⁸. Le chroniqueur raconte ensuite que Catherine de Bourgogne aurait voulu mettre à l'épreuve le respect de la clôture par les religieuses en faisant valoir son droit à pénétrer dans la clôture¹⁹⁹, droit dont finalement elle n'aurait pas usé, mais seulement après s'être assurée que les moniales ne l'auraient laissée entrer qu'en vertu de l'obéissance - on peut toutefois douter de l'authenticité de cette anecdote, tant elle semble avoir une valeur d'exemplarité pour les moniales. Par la suite, Catherine de Bourgogne n'a pas cessé de gratifier le monastère de divers privilèges ; elle rend de nouveau visite à la communauté en 1424, en compagnie de l'évêque de Besançon qui concède pour l'occasion une indulgence de quarante jours aux religieuses. Le testament de la duchesse comporte lui aussi un legs important au monastère de Schönsteinbach²⁰⁰. La protection des ducs d'Autriche a sans nul doute été très utile au monastère alsacien, qui a ainsi pu non seulement s'assurer l'attribution de rentes importantes, mais aussi bénéficier d'un soutien efficace contre les nombreux procès qui lui ont été intentés au début du XV^e siècle, notamment par l'ordre des Augustins, auquel il avait auparavant appartenu. La protection personnelle du monastère par les Habsbourg, établie par le duc Léopold dans sa charte de fondation de 1396²⁰¹, a été transmise à ses successeurs tout au long du XV^e siècle ; cette puissante protection n'a toutefois pas évité aux religieuses d'être régulièrement menacées par les mouvements de troupes ou des bandes de mercenaires. Les Dominicaines de Schönsteinbach ont en effet dû quitter cinq fois leur monastère entre 1415 et 1468²⁰², ce qui démontre combien l'existence de monastères de femmes en-dehors de murs urbains était alors périlleuse.

En Italie du Nord, les patronages de monastères observants ne sont ni aussi prestigieux ni aussi efficaces que celui que nous venons de décrire. Le monastère de San Domenico de Pise, bien que placé initialement sous la protection du seigneur de Pise Pietro

¹⁹⁷ WINNLEN, J. C. : *Schönsteinbach*, p. 41.

¹⁹⁸ L'espace de la clôture monastique ne couvre pas tout l'enclos du monastère : on peut supposer que la duchesse se trouvait alors dans l'une des zones « intermédiaires » caractérisant cet enclos : l'église, la cour d'entrée ou une partie du jardin.

¹⁹⁹ Les Constitutions de 1259 accordent aux gens de pouvoir et aux patrons des monastères le droit d'entrer dans la clôture des moniales. Catherine de Bourgogne, en plus d'être leur dame, est la fondatrice du monastère des Dominicaines. Cf. Annexes p 542 et 544.

²⁰⁰ WINNLEN, J. C. : *Schönsteinbach*, p. 49-50.

²⁰¹ ADHR, 27H 1/1.

²⁰² La région est continuellement traversée par les groupes armés liés aux conflits en cours ; les religieuses fuient devant les Suisses en 1415, devant les Bourguignons en 1428, les Armagnacs en 1438, les Ecorcheurs en 1444 (les religieuses sont absentes du monastère jusqu'en 1446, et se dispersent dans différents monastères), les Suisses de nouveau en 1468. Cf. WINNLEN, J. C. : *Schönsteinbach*, p. 70.

Gambacorta, se retrouve bien vite sans protecteur, puisque ce dernier est assassiné en 1392. Au cours des années 1430 et pendant tout le reste du XV^e siècle, les moniales de San Domenico n'hésitent pas à s'adresser aux Médicis, dont on connaît l'engagement (en particulier celui de Côme l'Ancien) en faveur de l'Observance dominicaine ; de nombreuses lettres des prieures et religieuses pisanes aux membres de la grande famille florentine ont été conservées²⁰³. Les Médicis, de fait, font parvenir quelques subsides au monastère. Il ne s'agit pas pour autant d'une véritable protection et encore moins d'un patronage. Le monastère de San Pier Martire, quant à lui, est fondé en partie grâce aux dons d'un homme alors important dans le milieu politique, mais aussi culturel et religieux, de Florence : Niccolò da Uzzano. Le patronage des Uzzano ne se poursuit pas, toutefois, au-delà de la période de fondation. La renonciation de Niccolò et de son frère Angelo da Uzzano à leurs droits de patronage²⁰⁴ peut même laisser imaginer que cette protection était indésirable (une hypothèse renforcée par le fait que Margherita Spini, fondatrice elle aussi, fait rédiger un acte de la même teneur et renonce elle aussi à ses droits²⁰⁵). Au bout du compte, aucun des premiers monastères de Dominicaines observantes italiennes ne semble avoir bénéficié d'une protection spécifique de la part d'une famille noble ou d'une personnalité en particulier, même si les autorités laïques et ecclésiastiques, ainsi que la plupart des grandes familles, leur sont largement favorables.

Le patronage des monastères de Dominicaines par de grands nobles ou même par des rois n'est pourtant pas une chose inhabituelle. De très nombreux exemples existent, en particulier en France (Poissy), dans les possessions de Charles II d'Anjou (monastères d'Aix-en-Provence, de Naples), en Aragon (Barcelone)²⁰⁶. La plupart de ces exemples datent néanmoins des XIII^e et XIV^e siècles, et se rattachent au réseau de monastères prouillans. L'observance dominicaine féminine n'a en fait pu compter que marginalement sur le soutien des grands ; elle est avant tout un mouvement issu des sociétés urbaines, et s'appuie sur certaines familles patriciennes, d'origine nobiliaire ou non, qui font alors partie des gouvernements urbains.

²⁰³ Ces lettres ont été étudiées par L. MIGLIO : « Lettere al monastero. Scrittura e cultura scritta nei conventi femminili toscani del '400 » in Avarucci, G., Borraccini Verducci R. M. et Borri G. (dir.) : *Libro, Scrittura, Documento della civiltà monastica e conventuale nel Basso Medioevo (secoli XIII-XV), Atti del convegno di studio (Fermo, 17-19 settembre 1997)*, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999, p. 133-164

²⁰⁴ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, 24 août 1421.

²⁰⁵ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, 13 février 1420 (*m.f.*).

²⁰⁶ Cf. Chapitre 1 p. 47 : ce sont des monastères « prouillans » pour la plupart.

2- Les réseaux de familles

Les réseaux sur lesquels s'appuient le plus directement les monastères sont indiscutablement ceux des familles des moniales, dont beaucoup ont entre elles des liens de parenté. Les monastères de Dominicaines observantes ne diffèrent pas en cela des autres établissements religieux féminins, bien au contraire : la stricte clôture renforce même, d'une certaine manière, le rôle des familles qui souhaitent mettre leurs filles – et donc leur honneur – à l'abri des tentations mondaines. L'importance de ces réseaux familiaux est telle que, nous l'avons mentionné, les réformatrices ou « règles vivantes » doivent avoir, si possible, des liens de parenté avec des familles de la ville où elles se rendent, afin de faciliter l'implantation de la réforme et de pouvoir se ménager des protections en cas de difficulté ; c'est ainsi que cela s'est déroulé à Gênes²⁰⁷. Nous aurons, dans la deuxième partie, l'occasion d'étudier en détail la formation des réseaux actifs à San Domenico de Pise et à San Pier Martire, et en particulier le cas des nombreuses religieuses « étrangères » présentes dans la communauté pisane (dont beaucoup de Génoises)²⁰⁸. Le fait que les religieuses « étrangères » aient été nombreuses au monastère de San Domenico représente toutefois un cas exceptionnel, dû à la conjonction de deux phénomènes : la situation économique et démographique catastrophique de Pise dans la première moitié du XV^e siècle d'une part et le grand prestige de la communauté réformée de Chiara Gambacorta d'autre part. Cette situation a le mérite de faire ressortir de façon très claire, pour ne pas dire évidente, le rôle des réseaux familiaux dans la gestion des monastères de Dominicaines. En général, le phénomène est moins visible, mais il n'en est pas moins fort.

Au Corpus Christi de Venise, fondé en 1393 par Jean Dominici et les sœurs Tomasini, les filles de familles patriciennes sont très nombreuses. Si l'on prend pour base de calcul le classement établi par S. Chojnacki sur les familles appartenant au patriciat vénitien²⁰⁹, les filles de patriciens représentent 31% du total des moniales professes recensées dans les listes capitulaires de 1395 et 1397²¹⁰. La proportion peut sembler forte ; elle reste toutefois fort basse en regard de celles que l'on peut constater dans le cas des vieux monastères bénédictins : 79% des moniales d'origine patricienne recensées par Silvia Carraro dans son

²⁰⁷ Cf. *supra* p. 196.

²⁰⁸ Cf. Chapitre 5, p. 325.

²⁰⁹ CHOJNACKI, S.: « In search of the Venetian patriciate: Families and Factions in the Fourteenth century » in J. R. Hale, *Renaissance Venice*, Londres, Faber, 1973, p. 47-90

²¹⁰ DUVAL, S. : « *Done de San Domenego*. Moniales et pénitentes dominicaines dans la Venise observante de la première moitié du XV^e siècle » in *MEFRM*, 2010, n°122/2, p. 393-410, p. 404.

étude sur le monastère de San Lorenzo²¹¹ proviennent de familles patriciennes ; le taux est de 70% selon Irmgard Fees pour le monastère de San Zaccaria²¹². La fondation du monastère du Corpus Christi n'est donc pas, au départ l'affaire des grands nobles vénitiens : même si la première prieure de la communauté est Lucia Tiepolo, les véritables fondatrices, outre Jean Dominici, en sont les sœurs Tomasini, deux orphelines issues d'une riche famille marchande (peut-être originaire de Lucques), recueillies par le couple Paruta, eux aussi marchands. Leur mère adoptive, Margherita Paruta, entre elle aussi au monastère à la mort de son mari Marco ; elle y occupe le poste de vicaire de la prieure pendant de longues années²¹³ : c'est elle qui gouverne le monastère au nom de la prieure, alors trop âgée. Le réseau des Tomasini/Paruta a été d'une importance cruciale pour le monastère du Corpus Christi : en effet, le frère d'Andriuola et Isabetta, Tommaso, était lui aussi un fidèle de Jean Dominici. Après avoir fait profession religieuse au couvent de San Zanipolo, il entame une carrière ecclésiastique brillante qui l'amènera à devenir, en 1440, évêque de Feltre²¹⁴. Tommaso Tomasini est le second père spirituel du Corpus Christi (après Jean Dominici, bien sûr) ; son engagement auprès des moniales leur permit, en outre, de rénover et d'agrandir leur monastère ; tant et si bien que, dans la chronique de Chiara Riccoboni, Tommaso Tomasini est appelé père, protecteur et *magno benefactor nostro*²¹⁵. D'autres riches marchands, alliés à une famille noble originaire de Trévise, les Da Noal, ont constitué un fort réseau d'appui pour les Observants vénitiens.

²¹¹ CARRARO, S. : *Società e religione nella Venezia medievale. Il monastero di San Lorenzo di Castello*, Tesi di Laurea dirigée par A. M. Rapetti et A. Rigon, Università Ca' Foscari di Venezia, 2008, p. 50.

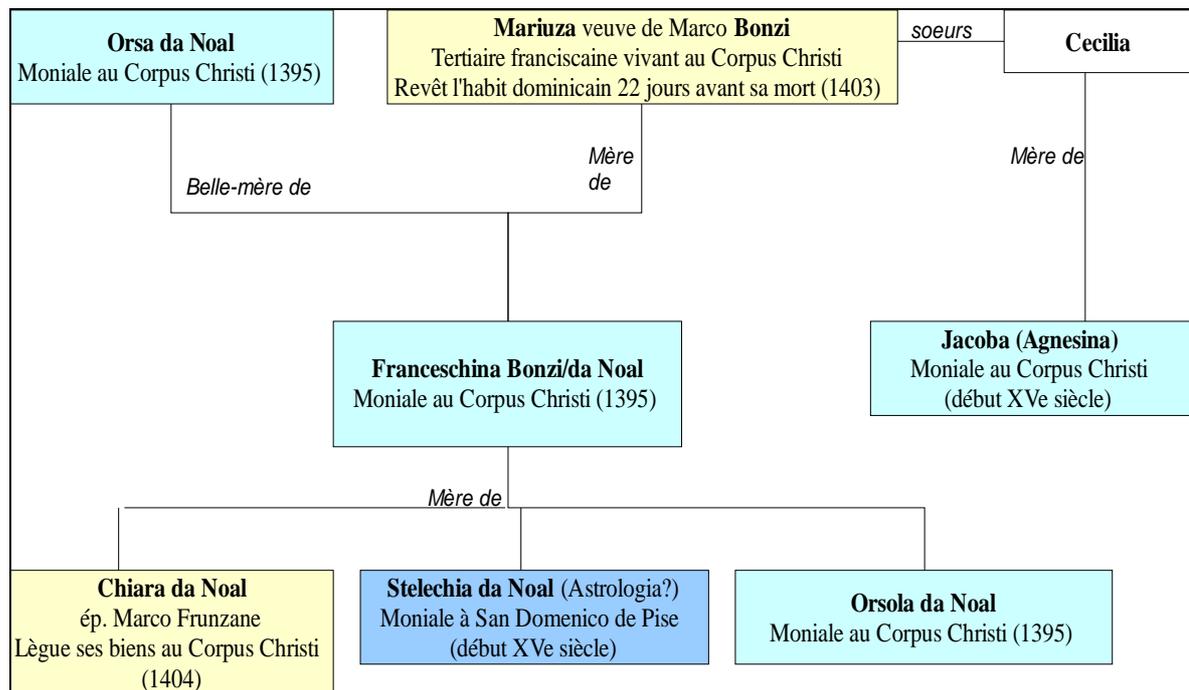
²¹² FEES, I.: *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venise, Centro tedesco di studi veneziani, 1998, p. 41-43.

²¹³ BARTOLOMEA RICCOBONI, *Necrologio*, p. 305-306.

²¹⁴ Cf. Chapitre 1 p. 99.

²¹⁵ ASV, Corporazioni Religiose soppresse, Corpus Domini, Cartacee Busta 1 (« L'Antichità ravivata »). L'autre protecteur du monastère, Fantin Dandolo, évêque de Padoue, n'a pas droit à autant de reconnaissance de la part des moniales.

Schéma n°2 : Les religieuses vénitiennes issues de la famille Da Noal²¹⁶



Le petit réseau vénitien ici mis en évidence est intéressant à plus d'un titre. Tout d'abord, sa physionomie sociale (de petits nobles associés à de riches marchands) est très voisine de celle des réseaux familiaux qui soutiennent les monastères de Pise et de Florence²¹⁷. Ce n'est sûrement pas là un hasard : il faut donc supposer que les monastères de Dominicaines observantes offrent, dans la première moitié du XV^e siècle, un modèle de piété et de vie religieuse féminine qui convient à ces classes sociales qui, même si elles n'appartiennent pas forcément à la haute aristocratie, possèdent un fort pouvoir économique et politique. Le mouvement de l'Observance dominicaine touche tout particulièrement la catégorie des riches marchands, qui sont instruits et à la recherche d'une piété nouvelle dans laquelle ils puissent s'engager. On trouve d'ailleurs parmi les fidèles de Chiara Gambacorta et de Jean Dominici le marchand Francesco Datini ; quant aux époux Paruta, cités plus haut, ils sont eux-mêmes des laïcs fortement engagés dans le mouvement réformateur dominicain à Venise²¹⁸ ; en outre, de

²¹⁶ Le schéma se lit de haut en bas. Nous avons différencié les couleurs selon la condition des femmes mentionnées : jaune clair pour les laïques, vert clair pour les moniales du Corpus Christi, bleu pour la moniale de San Domenico ; quant à Cecilia, elle n'a aucun lien connu avec l'Observance. Cet arbre familial a été reconstitué grâce aux divers documents que nous avons pu consulter dans les archives vénitiennes. Si l'existence de toutes ces femmes et leur condition est mentionnée clairement dans les documents, ce n'est pas toujours le cas de leurs liens de parenté, d'où une certaine incertitude à propos de deux d'entre elles (Stelechia et Jacoba/Agnestina).

²¹⁷ Cf. Chapitre 5 p. 366-367.

²¹⁸ Ils sont les parents adoptifs de Andriuola, Elisabetta et Tommaso Tomasini Paruta.

nombreuses pénitentes, telles Maria Sturion, sont elles aussi issues de cette catégorie sociale. Ce petit réseau nous montre, en outre, que les familles qui soutiennent les Observants ne se contentent pas de s'engager en faveur d'un seul établissement : on trouve parmi les femmes Da Noal, des pénitentes, des moniales à Venise et à Pise. A Venise en effet, il semble que ce soit le mouvement observant dominicain lui-même qui, durant les dernières années du XIV^e siècle, obtient le soutien, et même l'engagement, de plusieurs membres de riches familles. Le cas de la famille Tomasini est exemplaire, puisque les trois enfants de ce couple de marchands morts précocement se sont consacrés à l'Observance. La famille Mussolin de Ravenne a elle aussi apporté sa pierre à la réforme observante dominicaine avec deux moniales au Corpus Christi (la mère et la fille) et un fils entré chez les frères prêcheurs et mort en 1398 en odeur de sainteté²¹⁹. Une branche de la famille Michiel se distingue aussi par son soutien à l'Observance : Marco, fils de Giovanni Michiel, rédige en effet un testament en faveur du Corpus Christi en 1395 ; son épouse Cristina fait de même en 1403. Leur fils Giovanni entre lui aussi dans les ordres, et devient un réformateur bénédictin très actif, sous le nom de Teofilo²²⁰. Certaines familles vénitiennes ont donc fortement contribué à l'expansion de l'Observance dominicaine ; il faut voir là les résultats de l'extraordinaire dynamisme des frères prêcheurs à Venise menés par Jean Dominici à la fin du XIV^e siècle²²¹.

Dans les provinces germaniques, il semble que les réseaux de familles sur lesquels reposent les communautés de moniales dominicaines observantes aient suivi les mêmes schémas qu'en Italie. L'étude sociale est toutefois plus difficile pour les monastères germaniques ; nous n'avons en effet pas retrouvé dans les archives alsaciennes de listes capitulaires pour les monastères de Schönsteinbach et Unterlinden. La raison de cette absence repose sans aucun doute dans la faiblesse de la pratique notariale dans l'aire germanique par rapport aux régions italiennes. J. Ch. Winnlen livre toutefois une succincte analyse sociale de la première communauté de Schönsteinbach²²² : parmi les treize religieuses ayant composé la première communauté et celles qui ont peuplé le monastère dans les décennies suivantes, il semble que l'on trouve en particulier des membres de la bourgeoisie urbaine et de la petite noblesse locale. Fait remarquable, dont l'on pourra se rappeler par la suite, notamment lors de l'étude détaillée de la communauté de San Domenico de Pise, un grand nombre de ces religieuses ne sont pas alsaciennes ; certaines d'entre elles,

²¹⁹ Cf. THOMAS DE SIENNE : *Historia Disciplina Regularis*, p. 204-205 et SORELLI, F. : « Nicolò da Ravenna, domenicano osservante, e la sua famiglia ».

²²⁰ Cf. SAMBIN, P. : « L'abate Giovanni Michiel e la riforma di San Giorgio Maggiore a Venezia ».

²²¹ Cf. SORELLI, F. : « Predicatori a Venezia (fine sec. XIV – metà secolo XV) ».

²²² WINNLEN, J. C. : *Schönsteinbach*, p. 40-44.

en particulier celles qui sont issues de familles bourgeoises, n'ont en effet pas hésité à quitter leur ville d'origine pour pouvoir prononcer leur vœux dans un monastère d'Observance dont la réputation s'est rapidement propagée en territoire germanique.

3- Anciens et nouveaux réseaux

Pourtant, même si les sources notariées manquent, la réalité et la composition sociale des réseaux familiaux soutenant les monastères en terre germanique nous sont connues par d'autres documents, notamment par les chroniques et les bulles. Ces documents apportent d'ailleurs un éclairage différent sur le rapport entre les familles et l'Observance : on y perçoit mieux en effet l'affrontement qui a eu lieu dès les premières tentatives de réforme de Raymond de Capoue et de Conrad de Prusse entre certains réseaux familiaux qui se sont opposés à la mise en place du mode de vie observant et d'autres qui ont soutenu activement cette initiative²²³.

Le premier document que nous pouvons mentionner à ce sujet remonte aux origines de l'Observance féminine puisqu'il s'agit des *Ordinationes* rédigées par Raymond de Capoue en 1397 à Francfort, originellement destinées aux moniales de la province de Germanie²²⁴. Le dernier chapitre ou appendice (*postremo*) de ces *Ordinationes* contient une prescription sur le recrutement des postulantes, et vise clairement à limiter l'influence de certaines familles, de certains « clans » même pourrait-on dire, sur les monastères : le maître général conseille en effet aux religieuses de recruter en alternance une postulante d'origine nobiliaire et une postulante d'origine bourgeoise (*civissa*) afin d'éviter, dit-il, que des « inimitiés » ne se développent dans le cloître.

Cum in monasteriis nostris, presertim in opidis et civitatibus sitis, frequenter dissensiones et displicentie inter filias nobilium et filias civium solent accidere super noviciarium receptione, ita quod nobiles renuunt recipere de civibus filie civium nolunt admittere de nobilibus, sed potius, ut a plerisque conquestum est, iste vellent alias de monasterio finaliter extirpari, unde frequenter nonnulla monasteria inimicitias et nocumenta nunc nobilium nunc civium graviter pertulerunt, ad hoc malum simpliciter auferendum et ad favorem gratiam et defensionem ipsis monasteriis tam civium quam nobilium perpetue acquirendum, et maxime ad pacem, unionem et concordiam ipsis sororibus ad invicem

²²³ A. Weis-Müller met bien en évidence, dans son étude sur Klingental, l'opposition de ces réseaux ou « partis ». Elle parle d'ailleurs, à ce propos, des « alte Klingentalerinnen », en majorité opposées à la réforme, et des « neue Klingentalerinnen », qui y sont plutôt favorables. Parmi les premières, qui vont finalement avoir le dessus, on trouve des représentantes des principales familles patriciennes de la ville de Bâle. WEIS-MÜLLER, *Die Reform des Klosters Klingental*, p. 196.

²²⁴ Cf. Chapitre 1 p. 79 et Annexes, p. 9-11.

procurandam, volo, ordino et decerno quod in sigulis huiusmodi monasteriis recipiantur amodo tot de filiabus nobilium in terra, quot filie civium in civitatibus vel oppidis; ita quod post unam nobilem recipiatur una civissa et post illam civissam iterum nobilis [...].

S'il s'agit bien sûr avant tout de conserver la paix à l'intérieur du cloître, le but de cette législation est aussi de permettre aux frères de conserver un tant soit peu de pouvoir de contrôle sur les communautés. Ces derniers rencontrent en effet des difficultés face à des communautés devenues le refuge de femmes qui sont toutes issues des mêmes familles et du même « clan » nobiliaire ou bourgeois. Au sein de l'ordre dominicain comme au sein d'autres ensembles religieux, certains monastères sont en effet de véritables « annexes » de certaines familles, et ont fini par échapper totalement au contrôle des frères. Ces communautés sont souvent source de scandales auxquels les frères n'ont pas les moyens de remédier. Tel est bien l'objet de la supplique que les Dominicains ont adressée au pape Boniface IX en 1405 et à laquelle le pape a répondu favorablement. La bulle « *Justis et honestis*²²⁵ » autorise les frères à dénoncer au tribunal de l'Ordinaire les moniales dominicaines désobéissantes protégées par leurs parents et amis.

Justis, et honestis supplicum votis libenter annuimus, illaque prosequimur favoribus opportunis; exhibita siquidem Nobis nuper pro parte vestra, petitio continebat, quid saepe contingit, nonnullas Moniales sub cura et secundum Instituta vestri Ordinis degentes, diversa enormia, excessus, et crimina, in animarum suarum periculum, et scandalum plurimorum comittere, propter quae Moniales ipsae per vos secundum observantiam regularem, ac huiusmodi Instituta, graviter essent corrigendae et etiam puniendae. Cum autem, sicut eadem petitio subjungebat, Moniales ipsae interdum adeo sint protervae, et induratae, quod ipsarum consanguineorum, et amicorum potentiam perhorrescentes, eas juxta observantiam et Instituta huiusmodi corrigere non audetis, quare pro parte vestra Nobis fuit humiliter supplicatum, ut providere super hoc de opportuno remedio dignaremur. Nos igitur, huiusmodi supplicationibus inclinati, vobis, ut quotienscunque Moniales huiusmodi excessus, et crimina pro tempore committentes, ut praefertur, propter potentiam consanguineorum et amicorum suorum huiusmodi, corrigere, ac punire non possitis, vosque Moniales ipsas pro huiusmodi excessibus, et criminibus corrigendis, et puniendis, locorum Ordinariis denuntiaveritis, ipsi locorum Ordinarii, easdem Moniales juxta exigentiam excessuum, et criminum huiusmodi, et alias juxta observantiam, et Instituta regularia dicti Ordinis, auctoritate Apostolica corrigere, et punire possint, eadem auctoritate tenore praesentium indulgemus.

La formulation de la bulle met bien en évidence l'opposition qui a éclaté entre les frères dominicains et la « puissance » (*potentia*) des parents et amis des religieuses dont ils ont la

²²⁵ BOP, vol. 2, p. 478.

cure spirituelle. La réforme observante doit donc, au départ, s'opposer à des réseaux familiaux puissants qui protègent tout autant qu'ils s'approprient certaines communautés de religieuses. On comprend mieux, dès lors, la violence des réactions qui ont eu lieu lors de la réforme – ou de la tentative de réforme – de beaucoup d'anciens monastères ; des heurts plus ou moins violents ont en effet opposé les moniales hostiles à la réforme et celles qui y étaient favorables, mais aussi leurs familles respectives. L'observance féminine, en imposant la stricte clôture, s'oppose à des usages très répandus qui veulent que les religieuses puissent se rendre dans leurs familles pour toutes les grandes occasions ainsi que pour assister des parents malades (il ne faut pas imaginer que les religieuses sortaient du cloître uniquement, comme le sous-entendent les observants, pour se divertir)²²⁶. Ainsi à Nuremberg, lors de la difficile réforme du monastère Sainte-Catherine²²⁷, le Conseil de la ville était divisé en deux camps, certains conseillers, sans doute parents de moniales, étant opposés à cette réforme, d'autres, aspirant à l'instauration de la stricte clôture, y étant favorables. A Gênes, l'échec de la réforme du monastère San Filippo-e-Giacomo par Filippa Doria et Tommasa Gambacorta est dû aux mêmes raisons : bien que certains membres des éminentes familles patriciennes de la ville aient demandé cette réforme, d'autres réseaux, auxquels l'archevêque apporte d'ailleurs son appui, s'y sont opposés et ont soutenu dans leur révolte les sœurs ne voulant pas appliquer la stricte clôture. Il est possible que ces oppositions entre réseaux familiaux à propos de la gestion des monastères de femmes correspondent à des oppositions politiques au sein des gouvernements urbains.

Le soutien des grands réseaux de « parents et amis » à la réforme observante ne va donc pas de soi. L'opposition des familles à la réforme dans certaines villes est même assez forte pour faire échouer son installation. Deux conceptions de la vie religieuse féminine s'opposent en fait fondamentalement : l'une, ancienne et plutôt nobiliaire, voit les monastères de femmes comme des lieux de retraite honorables dont les occupantes, malgré leur profession monastique et leur renoncement au monde, continuent d'appartenir à la famille et au clan ; elles ne doivent donc pas, par conséquent, demeurer invisibles. L'autre, promue par les religieux(es) de l'Observance et soutenue par la nouvelle et puissante classe des marchands et des banquiers, perçoit les monastères de femmes comme des forteresses²²⁸ dont

²²⁶ Saint Antonin, par exemple, reproche aux Brigittines du Paradiso de sortir pour aller soigner leurs parents malades. Cf. ANTONIN DE FLORENCE : *Lettere di Sant'Antonio precedute dalla sua vita scritta da Vespiano (da Bisticci) fiorentino*, Florence, Barbera, 1859, p. 171.

²²⁷ Cf. *supra* p. 199.

²²⁸ Ann Roberts cite à ce propos les célèbres humanistes Leon Battista Alberti et Filarete, qui définissent chacun dans leurs traités sur l'architecture la forme d'un monastère de femmes idéal, où il serait absolument impossible d'entrevoir les religieuses, tels des « forteresses ». La cité idéale des humanistes contient donc des monastères

les occupantes, ayant pour toujours renoncé au monde, se consacrent totalement à Dieu ou, du moins, démontrent par leur invisibilité leur consécration totale à Dieu et, par là même, l'utilité de leur vocation pour le reste de la communauté et de la famille. C'est évidemment la deuxième conception qui va peu à peu l'emporter sur la première. Il est cependant un point fondamental sur lequel toutes les classes sociales s'accordent, et ce contre les religieux (qui s'en accommoderont tout de même plutôt bien) : la vocation des femmes destinées au cloître n'est pas au centre des préoccupations des familles. Seules les premières générations de religieuses observantes paraissent avoir, dans leur majorité, fait un choix relativement libre en ce qui concerne leur vocation²²⁹.

Si le mouvement de l'Observance a incontestablement réussi – ce qui n'était pas une mince affaire – à mettre la stricte clôture au centre de la vie religieuse féminine, il n'a pas, toutefois, réduit l'influence des réseaux de familles sur les monastères de femmes. La stricte clôture n'affaiblit en effet les liens entre moniales et familles qu'en apparence : elle rend en réalité d'autant plus important le soutien économique et politique des familles que les moniales ne peuvent plus, ou presque, intervenir directement dans la gestion de leurs biens et dans leurs rapports avec les autorités. Le contrôle du recrutement des postulantes par certaines familles et, plus largement, par certaines classes aux intérêts économiques et politiques communs – en particulier les riches marchands dans le cas des Dominicaines – ne cesse pas avec l'Observance ; il ne fait que se renouveler.

Cette étude sur la diffusion de l'Observance nous a permis de souligner la complexité des chemins empruntés, au propre comme au figuré, par la réforme et les réformateurs. Les textes que nous avons identifiés comme faisant partie du « corpus » observant sont pour la plupart des textes de « propagande », qu'ils soient destinés à des personnalités extérieures aux ordres religieux (princes, cardinaux) ou à des membres des communautés réformées ; ce n'est pas sur eux, en réalité, que reposent principalement les progrès de l'Observance. Une réforme qui prône officiellement le retour à un respect authentique de la règle se doit en effet avant tout de convaincre par l'exemple : réformateurs et réformatrices ont donc dû montrer l'exemple par leur propre mode d'existence, qu'il s'agisse des grand(e)s réformateurs/trices engagés sur différents « fronts » à la fois (frères, moniales, pénitent(e)s) ou des simples

strictement clos ; c'est l'un des indices de leur « modernité ». Cf. ROBERTS, A. : *Dominican women and Renaissance Art*, p. 58-59.

²²⁹ Cf. Chapitre 4.

« règles vivantes » qui ont réussi (en général) à enseigner à leurs consœurs un nouveau mode de vie (et en particulier le respect de la clôture) selon des modalités particulières qui, pour l'essentiel, nous sont inconnues. Les Observants, quel(le)s qu'ils soient, accordent, presque par définition, une valeur fondamentale à l'exemple : les religieux réformés se doivent en effet d'être « exemplaires » à plus d'un titre : exemplaires pour leur confrères et consœurs à qui ils enseignent (voire imposent) un nouveau mode de vie, mais aussi vis-à-vis du reste de l'Eglise et surtout des laïcs qui peuvent ainsi découvrir en eux le visage renouvelé d'une Eglise alors perçue comme décadente.

Conclusion de la première partie : Les Observantes après 1461 : perspectives.

En 1461, Catherine de Sienne est canonisée par Pie II ; son culte, désormais approuvé par l'Eglise, devient visible. La dévotion envers celle dont on connaît surtout, grâce à la *Vita* de Raymond de Capoue, le parcours mystique, se répand rapidement, en particulier auprès des jeunes dévotes. Paradoxalement, Catherine de Sienne se trouve désormais cantonnée pour longtemps à une place de patronne d'un « tiers-ordre » auquel elle n'a appartenu que marginalement, et dont elle n'a jamais connu la vie communautaire telle qu'elle existe à la fin du XV^e siècle dans les très nombreux couvents qui portent son nom. Son lien avec les moniales et, plus largement avec l'idéologie observante, continue d'être affirmé, mais l'Observance n'a plus autant besoin du haut patronage de la *mantellata*: la puissante Congrégation lombarde est indépendante du reste de l'Ordre des Prêcheurs depuis 1463, et d'autres congrégations sont peu à peu fondées partout en Europe sur le même modèle ; les Observants vont ainsi progressivement parvenir à imposer leurs vues à tout l'Ordre, évitant un schisme. L'autorité morale de l'Ordre des Prêcheurs rayonne de nouveau au début du XVI^e siècle, sous l'impulsion, notamment, de Thomas de Vio, dit Cajetan.

L'Observance dominicaine, durant un siècle, a donc fortement évolué. Dans les années 1390, notre point de départ, les représentants de ce mouvement réformateur étaient aussi peu nombreux qu'ils étaient déterminés, agissant au milieu d'une immense majorité de religieux « conventuels » (ou, plutôt, devrait-on dire « traditionnels ») et dans le cadre du grand Schisme ; à la fin du XV^e siècle, leurs héritiers, désormais appelés sans hésitation « observants », ont conquis une place dominante dans l'Ordre dominicain, et leur action consiste avant tout à éliminer peu à peu les situations de communautés non observantes dès lors considérées comme déviantes. Toutefois, malgré l'institutionnalisation du mouvement à travers les congrégations, l'Observance conserve encore une force réformatrice et idéologique très forte, toujours liée à un besoin de renouveau de l'Eglise en liaison avec la société chrétienne tout entière. L'exemple de Jérôme Savonarole, héritier direct des grands réformateurs du siècle précédent, qui a poussé la logique réformatrice jusqu'à la prise de pouvoir, le prouve tout à fait. Dans d'autres ordres que celui des Dominicains, et dans

d'autres zones de l'Europe qui n'avaient pas encore été touchées par ce grand mouvement spirituel (France, Espagne), d'importantes réformes ont lieu durant le XVI^e siècle, et de grands saints s'y illustrent (chez les Carmes, en particulier). Le surgissement de la Réforme luthérienne est d'ailleurs, pour l'Eglise catholique, l'occasion d'une remise en valeur profonde de la vie régulière, rejetée par les Protestants¹.

Quant à la réforme observante féminine dominicaine, elle tend à se limiter à l'imposition de la clôture aux monastères encore « ouverts » et à l'assimilation progressive des tertiaires aux moniales ; l'époque des fondations nouvelles et de la mise en place de communautés modèles comme celles de San Domenico de Pise, du Corpus Christi de Venise ou de Sainte-Brigitte de Schönensteinbach est révolue depuis longtemps et la phase de l'imposition progressive, par de vaillantes « règles vivantes », de la réforme aux monastères non observants touche à sa fin. La stricte clôture apparaît d'ailleurs de plus en plus comme une évidence. Les grandes familles soutenant la réforme des monastères de femmes l'ont plébiscitée, la considérant comme nécessaire à la préservation de la virginité de leurs filles et de l'honneur de leur famille. La « dot » demandée à l'entrée des monastères augmente, à partir de la fin des années 1450, de façon exponentielle, ainsi que l'attestent les registres du monastère florentin de San Pier Martire². De ce fait, la composition sociale des monastères devient de plus en plus uniforme, laissant de côté toutes celles dont les familles ne peuvent fournir la somme demandée à l'entrée du monastère, malgré le système de la dot-pension³. Avec la réaffirmation du pouvoir d'une noblesse renouvelée en Italie, les monastères de Dominicaines, qui continuent d'accueillir en priorité des filles issues des classes marchandes riches, sont condamnés à jouer les seconds rôles derrière les prestigieux établissements de Bénédictines, mais aussi de Clarisses, qui accueillent depuis longtemps les aristocrates et qui retrouvent, durant l'époque moderne, tout leur lustre. Dans ce contexte de grands bouleversements sociaux, il est intéressant de mettre en valeur une évolution dans la perception, et même dans la pratique, de la stricte clôture : tandis que les premières moniales observantes voyaient dans ce dispositif un moyen de pratiquer une austérité et une pénitence

¹ Doit-on considérer que l'Observance a joué un rôle dans l'apparition de la Réforme ? Le problème est complexe. On peut estimer, d'une part, que les Observants ont effectivement contribué à diffuser largement auprès des laïcs des exigences radicales pour le renouveau de l'Eglise, exigences qui n'ont pas été satisfaites ; mais il faut aussi souligner, d'autre part, qu'ils ont toujours été, au moins jusqu'à Savonarole (encore que ce dernier ne se soit pas opposé à la papauté en tant que telle), les premiers et les plus solides soutiens de la hiérarchie de l'Eglise. Leurs thèses fondamentales, par ailleurs (l'obéissance et la mise en valeur de l'Eglise régulière) sont tout à fait opposées (au moins dans la forme) à la doctrine luthérienne, qui rejette les ordres religieux.

² Ces augmentations sont particulièrement visibles dans ASF, Fondo del Monastero San Pier Martire, n°48 (*Ricordi* 1479-1545).

³ Cf. *infra* p. 306.

supplémentaire, les familles – et très vite les frères dominicains eux-mêmes – y voient de plus en plus un moyen de séparer totalement les moniales de la société, afin d'éviter toute tentation et donc tout péché qui pourrait naître de la présence de femmes célibataires au sein de la société. Alors que la stricte clôture des premières observantes n'excluait pas les discours spirituels au parloir – et, en un sens, les rendait même nécessaires – la stricte clôture telle qu'elle se diffuse par la suite inclut de plus en plus de restrictions à ces discours, ainsi qu'un contrôle sévère de la correspondance. Les moniales perdent ainsi une grande partie de l'autorité morale qu'elles pouvaient exercer sur une partie de la société urbaine par l'intermédiaire de leurs « fils spirituels » pour ne devenir, dans le meilleur des cas, que des créatures angéliques sujettes à d'impressionnantes extases mystiques. C'est ce dernier type de clôture que les décisions du concile de Trente puis, surtout, celles de Pie V influencées par Charles Borromée, vont imposer aux religieuses, tertiaires comprises. L'évolution et le succès de l'Observance féminine sont donc fortement ancrés dans les transformations sociales du XV^e siècle, ainsi que le montre l'imposition de la stricte clôture. Bien que la réforme masculine n'ait pas été ici notre principal sujet d'études, nous pouvons toutefois émettre l'hypothèse qu'il en fut de même pour les frères : la mise en évidence de la séparation entre clercs et laïcs, la rénovation de la vie commune et le renouveau de l'implication des réguliers dans la pastorale dédiée aux laïcs constituent en effet tout autant une œuvre de réformation interne à l'Ordre qu'une réponse aux besoins d'une société dont les structures et les valeurs évoluent alors considérablement. L'Observance constitue donc, en un sens, et malgré son apparente forme très « médiévale » (une réforme faisant appel à des modèles du passé), la partie de l'Eglise qui s'avance le plus vers la « modernité » : les Observants ont en effet cherché à renouveler la place de l'Eglise régulière, et même de l'Eglise en général, au sein d'une société en plein bouleversement. Malgré les remarques négatives que l'on a pu faire à son sujet, ce mouvement fait donc partie intégrante de cette période de transition que l'on a coutume d'appeler « Renaissance ».

**Deuxième partie : San Domenico de Pise
et San Pier Martire de Florence : deux
communautés de moniales observantes
entre 1385 et 1461.**

*Disidero che sì viviate, che sapiate godere di qua e di là del divino amore. Niuno altro godere è vero,
se non questo.*

Chiara Gambacorta, Lettre aux époux Datini, 1397

Qui sont les femmes qui entrent dans les monastères d'Observance entre la fin du XIV^e siècle et le milieu du XV^e siècle ? En nous posant cette question, nous ne quittons pas notre première problématique - Qu'est-ce que l'Observance ? - ; nous la développons, et pour ainsi dire, nous la précisons. En effet, s'interroger sur l'identité des moniales qui sont entrées dans les premiers monastères d'Observance et tenter de mettre en évidence des points communs entre ces femmes, c'est aussi se mettre en quête des raisons qui les ont conduites, elles-mêmes et/ou leur famille à choisir ces monastères. Jusque dans les années 1460, les établissements observants ne bénéficient pas encore du prestige lié à l'ancienneté ; de plus, les religieuses y vivent selon des normes visiblement différentes de celles que mettent en pratique les autres établissements religieux féminins du temps. En un mot, les monastères d'observance ne sont pas encore pleinement intégrés aux réseaux « classiques » de recrutement des moniales, reliant certaines familles à certains établissements religieux. Faire profession dans un monastère observant ne relève donc pas, dans les cas des moniales que nous allons étudier, d'une tradition familiale ou d'un usage répandu, mais d'un engagement lié à des phénomènes nouveaux : une piété plus exigeante, mais aussi la constitution de nouveaux réseaux socio-politiques entre des familles dont les femmes n'entraient jusqu'alors que rarement en religion, ou bien dans des communautés différentes. En prenant l'exemple de deux monastères de Dominicaines, nous ne prétendons pas, certes, faire le tour de la question ; il nous semble cependant que l'étude détaillée de ces deux établissements, liés par une histoire commune et dont les fonds d'archives sont tout à la fois très bien conservés et tout à fait comparables, peut donner un ancrage social à l'analyse du phénomène de l'Observance – c'est un angle de vue sous lequel il a rarement été traité jusqu'à maintenant.

Qu'entend-on par « identité » des moniales ? Il s'agit d'abord, bien entendu, de leur nom. Les noms des moniales, inscrits sur les listes capitulaires des actes notariés ont constitué la base de notre recherche prosopographique. Une moniale qui figure sur une liste capitulaire est professe¹, religieuse de chœur et a bien entendu voix au chapitre. Les noms de ces femmes comportent en eux-mêmes beaucoup de précieuses informations : tout d'abord leur filiation, ensuite leur rang social, mais aussi certaines de leurs dévotions particulières (grâce au prénom religieux qu'elles ont adopté lors de leur profession²), sans oublier leur provenance

¹ Ou s'apprête à le devenir. Quelques incohérences, de ce point de vue, peuvent être notées dans les dates figurant dans la prosopographie.

² Par exemple pour les sœurs appelées « Brigida », la référence à Brigitte de Suède est certaine.

géographique³. Les listes capitulaires nous ont ainsi fourni les noms de cent trente-huit religieuses ayant vécu dans les monastères de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence. Dans le cas de Pise, ce sont trente-trois listes capitulaires, allant de 1385 à 1458 (1386 à 1459 *m.p.*), que nous avons pu retrouver dans les sources et utiliser pour notre recherche prosopographique ; dans le cas de Florence, nous disposons de quarante listes, allant de 1421 à 1463⁴. A partir de ces listes, nous avons tenté de rassembler le plus d'informations possibles sur chacune des moniales de chœur professes mentionnées.

L'identité, en effet, ce n'est pas seulement un nom ; bien d'autres informations sur les moniales nous ont ensuite été fournies par l'ensemble des documents contenus dans les archives des monastères mais aussi par les actes notariés retrouvés dans les registres présents aux archives d'Etat de Florence et de Pise. Les testaments, actes de profession, de procuration ou encore certaines procédures judiciaires nous ont apporté beaucoup d'informations sur ces femmes, et particulièrement sur leur vie avant le monastère : nom du ou des maris qu'elles ont pu avoir, noms de leurs éventuels enfants, richesses personnelles, lieux de résidence... Etant donné la dispersion des sources et leur variété, l'informatique a été d'un grand secours pour regrouper certaines informations⁵. Bien évidemment, la moisson d'informations n'a pas été la même pour toutes les moniales, et si certaines nous sont très bien connues, d'autres demeurent beaucoup plus mystérieuses, voire fantomatiques. Ces dernières sont toutefois peu nombreuses et n'ont semble-t-il vécu dans les monastères que très peu de temps⁶. Précisons en outre que lors de la tenue des chapitres dans les monastères de San Domenico et San Pier Martire – au contraire d'autres monastères non observants – la quasi-totalité des moniales est présente⁷. Bien entendu, les converses, qui sont des moniales professes mais qui n'ont pas voix au chapitre, seront très peu prises en compte dans notre étude ; nous n'avons retrouvé que de rares documents les mentionnant. Même si elles étaient peu nombreuses⁸, il est clair

³ Les provenances des sœurs ne sont indiquées que sur les listes pisanes. Peut-être s'agit-il d'une habitude notariale locale, mais cela est plus probablement lié au grand nombre de religieuses « étrangères » présentes au monastère.

⁴ Pour le détail des listes capitulaires utilisées, cf., pour Pise, Annexes p. 95 et pour Florence, Annexes p. 127.

⁵ Etant donné le petit nombre d'individus et l'imperfection des données, je n'ai pas utilisé de logiciel de traitements des données. L'ordinateur est toutefois bien utile pour retrouver les différentes occurrences de noms ou de prénoms dans les fichiers séparés. J'ai pu ainsi faire de nombreux recoupements.

⁶ C'est en particulier le cas de plusieurs moniales qui n'apparaissent que sur une ou deux listes capitulaires et qui n'ont laissé aucun document d'archive sur leur compte. Ces moniales « fantômes » sont restées peu de temps au monastère, où elles sont probablement entrées alors qu'elles étaient déjà âgées.

⁷ A San Pier Martire, les notaires précisent que « toutes » les moniales sont présentes au chapitre, et de fait je n'ai pas trouvé, dans les documents, de mention d'une moniale qui ne soit pas citée dans les listes capitulaires. A Pise, on constate quelques irrégularités, parfois explicitement mentionnées (cf. Ursula di Matteo, n°87P), toutefois les absences sont très peu nombreuses, et le nombre des moniales mentionnées dans les listes correspond au nombre mentionné dans les documents fiscaux (Catasto florentin de 1428 : ASF, Fondo del Catasto, registre n°196n ff. 593v – 604v et ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°173 et 186).

⁸ Cf *infra* p. 271.

que nous avons ici affaire – ce qui n’est guère surprenant – à un déficit de sources à propos des membres de la communauté dont les origines sociales sont les plus modestes. En revanche la « familia » des monastères – c’est-à-dire principalement les oblats – est plutôt bien documentée.

Définir une identité, comme chacun sait, n’est toutefois pas une chose simple : si le terme invite à penser qu’il s’agit d’une donnée fixe et circonscrite, ce n’est en fait jamais le cas, aussi bien pour les personnes que pour les communautés, qui évoluent avec le temps. On pourrait être tenté de penser que l’identité de personnes disparues depuis longtemps n’est plus soumise à une évolution, et qu’elle est par conséquent plus « définissable » : pour l’historien en réalité le problème n’en est que plus difficile puisqu’il s’agit pour lui de rassembler des documents ne rendant compte que de quelques aspects de la personne considérée, en sachant qu’il est le plus souvent vain d’espérer en trouver plus. Pour une moniale, la question est d’autant plus complexe – et donc intéressante – qu’une telle femme a, en entrant dans le monastère, choisi de rompre avec une, ou plusieurs périodes précédentes de son existence, ajoutant ainsi à son « identité » une ultime phase religieuse. Cette rupture se traduit par un changement de prénom, par la rédaction d’un testament et par l’émission de vœux définitifs de renonciation au monde. En d’autres termes, les femmes que nous aurons à considérer ont eu une vie, parfois très longue, avant d’entrer pour toujours dans la stricte clôture du monastère ; elles ont vécu différentes expériences familiales, religieuses et culturelles qui ont formé leur mentalité. Les moniales que nous allons rencontrer au cours de notre étude ne sont pas en effet, dans leur majorité, entrées au monastère dans leur prime jeunesse ; l’usage de faire éduquer les jeunes filles dès leur plus jeune âge à l’ombre des cloîtres n’est pas encore une pratique répandue dans l’Italie du XV^e siècle ; en outre, les premières communautés de moniales observantes semblent avoir compté dans leurs rangs de très nombreuses veuves. Nous avons donc choisi quelques critères « fondamentaux » pour la définition de l’identité de ces moniales, afin de pouvoir élaborer des statistiques et tracer un profil général de la composition et de l’évolution des communautés. Ces critères figurent sur les fiches prosopographiques qui sont éditées en annexe ; ils définissent l’identité sociale de la religieuse au moment de son entrée au monastère. Nous avons retenu ces critères car ce sont ceux qu’utilisait la société toscane médiévale pour définir le statut social des femmes – ces éléments ont donc été fondamentaux dans la « première » vie de nos moniales. Il s’agit de leur état matrimonial (« vierge »⁹, épouse¹⁰ ou veuve) au moment de prononcer leurs vœux ; du

⁹ Nous utiliserons le mot « vierge » en conformité avec les sources de l’époque, en lui donnant la signification de « femme n’ayant jamais été mariée ».

rang social de leur famille (principalement déterminé par le nom et par l'activité professionnelle du père); de leur richesse personnelle et enfin de leur provenance géographique. Toutes ces informations se complètent naturellement les unes les autres : une veuve ne possède en général pas les mêmes biens qu'une vierge, ayant eu droit à une dot matrimoniale lors de son mariage ; de même, une femme issue d'une famille de banquiers entrera au monastère avec plus d'argent qu'une femme issue d'une famille d'artisans. La synthèse des informations recueillies sur chacune de ces moniales aboutira à la constitution d'un profil social des communautés qu'il nous faudra analyser. On interprètera différemment l'impact du mouvement de l'Observance sur les sociétés urbaines selon que les communautés de moniales que nous étudions apparaîtront constituées principalement de veuves ou de vierges, de riches ou de « pauvres »...

Nous n'aurons pas alors, pour autant, une véritable définition de « l'identité » des moniales, et moins encore de celles des communautés qu'elles composent. Les critères « objectifs » dictés par la société ne suffisent pas à définir, fort heureusement, une personnalité dans son ensemble. En outre, ces critères sociétaux sont théoriquement réduits à néant lors de l'entrée au monastère où chaque femme devient en principe une moniale comme les autres, devant obéissance à la prieure et au maître général¹¹. Définir une identité, c'est aussi tenter de percevoir la façon dont ces femmes se percevaient elles-mêmes, comment elles vivaient et s'organisaient au quotidien, et non pas seulement considérer la façon dont l'ensemble de la société les considérait de l'extérieur. Cette perception « subjective » de leur propre identité a sans doute joué un très grand rôle dans la construction de leurs communautés, dans l'élaboration progressive de leur propre culture religieuse et l'affirmation du rôle qu'ont peu à peu exercé ces communautés au sein des sociétés urbaines qui les avaient accueillies. Notons dès à présent que le fait même d'entrer dans un monastère de moniales observantes dominicaines dénote un trait de caractère commun à toutes ces femmes – ou à toutes celles, du moins, qui y sont entrées volontairement. Nous manquons bien entendu dans ce domaine de critères précis, mais non pas de documents : les registres de comptes et de *ricordi* des monastères nous renseignent sur la vie quotidienne, sur l'économie des établissements, ainsi que sur le rôle de certaines sœurs au sein des communautés et de leur travail. Les œuvres littéraires comme les *Vitae* et les lettres, que nous avons déjà eu l'occasion

¹⁰ Quelques-unes des moniales considérées sont des femmes mariées et non des veuves dans la mesure où leurs époux sont entrés dans les ordres en même temps qu'elles.

¹¹ La formule de profession des moniales dominicaines prévoit le vœu d'obéissance au maître général, par le biais de sa représentante, la prieure. Cf. Annexes, p. 75-77.

de citer, peuvent nous renseigner quant à elles sur le rôle pastoral des sœurs au sein de la ville et sur leur culture.

Quatre chapitres seront nécessaires à l'exploration des communautés de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence. C'est dans un premier temps le statut matrimonial des moniales qui retiendra notre attention (Chapitre 4), cette première approche nous permettant d'établir un dénombrement précis des effectifs, et donc du profil général de chaque communauté. Nous tenterons dans un deuxième temps (Chapitre 5) de définir plus précisément le statut social des moniales à leur entrée au monastère : cela devra nous permettre de préciser l'existence de liens entre les nouvelles communautés observantes et certains milieux sociaux. Les richesses des moniales, et donc de leurs communautés respectives, retiendront dans un troisième temps notre attention (Chapitre 6) : cette étude nous permettra non seulement de mieux connaître la situation des moniales à leur arrivée au monastère, mais aussi de définir le fonctionnement économique des communautés observantes. Après cette entrée progressive à l'intérieur des monastères par le biais de l'économie, nous nous intéresserons dans un dernier temps non plus à la situation individuelle des moniales, mais à leurs communautés : fonctionnement interne, vie quotidienne, rôles sociaux et religieux (Chapitre 7).

Avant de nous plonger dans l'étude détaillée des premières décennies d'existence de ces deux communautés de moniales observantes, jetons un bref coup d'œil sur leurs cinq siècles d'histoire. Cela nous permettra notamment de mieux comprendre les vicissitudes qu'ont subies les archives de ces deux communautés, jusqu'à une date très récente.

Les deux monastères de San Domenico de Pise et San Pier Martire existent en effet encore tous deux aujourd'hui, bien qu'ils aient considérablement changé. La première « cassure » dans l'histoire de l'un des monastères intervient en 1557, date à laquelle les moniales de San Pier Martire sont contraintes de quitter leur monastère à cause des travaux de construction d'une nouvelle enceinte autour de Florence décidés par Côme I^{er} de Médicis. Les moniales furent peut-être peinées de devoir quitter le lieu qui avait abrité la communauté depuis sa fondation en 1419 ; elles furent toutefois réinstallées en un lieu tout à fait convenable, peu éloigné de leur monastère originel¹² : l'ancienne abbaye de San Felice in piazza¹³, dans le quartier de Santo Spirito. L'église, en particulier, avait bénéficié

¹² Le monastère de San Pier Martire était situé près de la porte de San Pier Gattolino (non loin de la Porta Romana que l'on peut admirer aujourd'hui et qui l'a remplacée), contre les murailles, à l'intérieur de la ville. Il ne reste rien aujourd'hui de ce premier site du monastère.

¹³ Cette abbaye avait auparavant abrité les moines sylvestrins puis camaldules.

d'importants travaux à la fin du XV^e siècle, réalisés sous la direction de Michelozzo, qui en font encore aujourd'hui l'une des églises les plus élégantes de Florence. Les moniales firent ajouter en 1590 au-dessus de l'abside un chœur en tribune afin de pouvoir suivre les offices de façon totalement cachée des laïcs. Il faut attendre 1788 pour trouver une seconde rupture dans l'histoire plutôt calme de ces deux monastères. C'est à cette date en effet que le monastère de San Pier Martire fut supprimé par le Grand-Duc Léopold, à l'instar de beaucoup d'autres monastères florentins. Devant le manque de moyens pour transformer le monastère en lieu d'éducation, la communauté fut transférée dès l'année suivante au couvent des Mantellate, des tertiaires dominicaines dont le couvent se situait dans la via San Gallo. Dès 1806 cependant, certaines sœurs de San Pier Martire revinrent dans leur monastère originel et y fondèrent une école pour les jeunes filles. Les sœurs étaient désormais devenues des tertiaires non tenues au respect de la stricte clôture du fait de leurs activités, et non plus des moniales. Avec l'arrivée de Napoléon, les deux monastères, à Pise comme à Florence, furent brièvement supprimés¹⁴. En 1896, les moniales de San Domenico durent céder la place à un hospice voulu par le gouvernement ; après quelques hésitations, elles choisirent d'habiter une maison contiguë à leur ancien monastère. Au XX^e siècle, les guerres mondiales affectèrent durement les deux établissements, et tout particulièrement le monastère pisan, qui subit un gravissime bombardement en 1943, au cours duquel il fut presque totalement détruit¹⁵. La petite communauté des moniales dominicaines pisanes fut de nouveau transférée sur un autre site, dans la via della Faggiola, près du Campo dei Miracoli. En 1986, la communauté fut officiellement supprimée et les moniales restantes envoyées dans différentes communautés de l'Italie du Nord. Toutefois, le monastère ne demeura pas longtemps vide : il est aujourd'hui occupé par des Dominicaines¹⁶ irakiennes ayant fui leur pays d'origine plongé dans le chaos. Chaque année, ces religieuses venues de loin célèbrent, le 17 avril, la fête de la bienheureuse Chiara Gambacorta. A Florence, les Dominicaines de San Pier Martire maintiennent leur présence au cœur du quartier de Santo Spirito ; elles gèrent désormais une école primaire et leur couvent a été entièrement réaménagé pour l'accueil des enfants.

Les différents événements jalonnant la longue histoire de ces deux communautés de religieuses dominicaines ont conduit, au cours des siècles, à une certaine dispersion des

¹⁴ San Pier Martire de 1808 à 1816, San Domenico brièvement en 1808 puis en 1810.

¹⁵ L'église de l'ancien monastère, aujourd'hui restaurée, est restée debout. Elle a été confiée à l'Ordre de Malte, qui y célèbre ses assemblées et y organise des expositions. L'église se situe dans le Corso Italia, la grande rue commerciale pisane, près de la place Vittorio Emanuele. Le reste du monastère, dont l'énorme emprise dans le quartier avait déjà diminué au début du XX^e siècle avec la construction d'un établissement bancaire, a été reconverti en logements et en un petit centre commercial.

¹⁶ Ce ne sont pas des moniales, mais des religieuses non tenue au respect de la stricte clôture.

sources les concernant. Notre corpus de sources se compose de trois catégories archivistiques différentes : il s'agit du *Diplomatico*, soit des actes sur parchemin ; des archives « papier », différentes des premières uniquement en ce qu'elles se composent d'écrits conservés sur du papier, et qui contiennent les registres, les cahiers mais aussi toutes sortes de documents conservés sur des feuilles « volantes » ; des registres de notaires enfin qui, contrairement aux deux catégories précédentes, n'ont jamais fait partie des archives propres des monastères. Le *Diplomatico* et les archives papier ont en effet constitué, à l'origine, un seul fonds dans chacun des deux monastères ; la séparation entre ces deux « matériaux », au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, et leurs déplacements consécutifs jusqu'à une date très récente ont provoqué la dispersion des archives des monastères en divers lieux de conservation. Pour des raisons à la fois pratiques et de circonstance, nous avons consulté, dans l'ordre, pour les deux monastères : d'abord le *Diplomatico*, puis les archives, et enfin les registres de notaires. Nous allons brièvement exposer le contenu et la physionomie des deux ensembles d'archives (San Domenico de Pise puis San Pier Martire de Florence) en respectant à chaque fois la séparation entre les trois « catégories » d'archives mentionnées.

Le *Diplomatico* du monastère San Domenico de Pise est conservé, depuis les années 1860, aux Archives d'Etat de Pise¹⁷. Fonds très riche, il est composé d'environ 300 parchemins allant de 1136 à 1489 (*m.p.*)¹⁸. Un très bon « régeste¹⁹ », composé au XIX^e siècle, résume chacun de ces actes. Cent quatre-vingt-sept parchemins couvrent la période 1385-1461 ; parmi ces parchemins, nous avons pu consulter une centaine d'originaux ayant trait directement à la vie du monastère et/ou des moniales ; nous nous sommes contentés de la notice du régeste pour les autres. Il faut signaler que les années 1440 sont particulièrement peu représentées dans cet ensemble documentaire ; nous ne connaissons pas la raison de cette lacune. Les archives « papier » du monastère sont quant à elles conservées au couvent San Marco de Florence. Elles y ont été versées après la suppression du monastère San Domenico en 1986. Ces archives ne sont ni classées, ni même rangées (du moins ne l'étaient-elles pas lorsque nous les avons consultées). Pour désigner les documents issus de ces archives nous utiliserons au cours de cette étude notre propre classement ; il est susceptible d'être changé

¹⁷ Les Archives d'Etat de Pise ont été fondées en 1865 ; y ont dès lors été transférées petit à petit les documents conservés jusqu'alors à Florence, et notamment le fonds des « Corporazioni religiose soppresse ».

¹⁸ Un certain nombre de ces documents, qui n'ont a priori aucun rapport avec le monastère, ont été apportés par les religieuses à leur entrée au monastère, en particulier lorsqu'elles n'avaient pas d'héritier direct. Étant donné le grand nombre de documents anciens, il est toutefois possible que des versements d'archives aient été effectués depuis d'autres fonds, ou d'autres monastères.

¹⁹ Le catalogue n°19. La numérotation des actes que nous utilisons provient de ce régeste.

par les responsables des archives de San Marco à brève échéance²⁰. Ces archives rassemblent plusieurs registres de comptes, de possessions et de *ricordi*, ainsi qu'un grand nombre de documents très divers regroupés dans des chemises cartonnées (copies d'actes notariés, extraits de procédures judiciaires, testaments, contrats), allant de la fin du XIV^e siècle jusqu'à la fin du XX^e siècle. Ce sont les registres qui présentent bien entendu le plus grand intérêt, en particulier le registre contenant les comptes du monastère de 1429 à 1480 (1430 à 1480 *m.p.*) de façon ininterrompue, que nous appellerons simplement au cours de cette étude « les Comptes pisans »²¹. Les registres des notaires pisans sont pour la plupart conservés à l'Archivio di Stato de Florence. Bien que de très nombreuses archives aient été rendues à la ville de Pise depuis la fin du XIX^e siècle, cela n'a pas été le cas des notaires dont les registres sont conservés dans l'ancienne capitale du grand-duché de Toscane, dans l'imposant fonds intitulé « Notarile Antecosimiano ». L'Archivio di Stato de Pise conserve néanmoins un certain nombre de registre notariaux ; ces registres font partie du fonds de l'« Ospedale di Santa Chiara », qui rassemble, outre les archives de cet hôpital d'origine médiévale encore actif aujourd'hui, une grande documentation sur diverses familles pisanes ayant fait don de leur documentation à ce lieu de charité au moment de leur mort. À l'aide des noms cités à plusieurs reprises dans les documents des archives propres du monastères, nous avons isolé le nom de quatre notaires ayant travaillé pour le monastère de 1406 aux années 1460, dont nous avons pu consulter, à Florence et à Pise, une quinzaine de registres. Parmi ces registres celui de Guaspere Massufero est celui dans lequel nous avons retrouvé le grand nombre d'actes concernant le monastère de San Domenico²². À l'intérieur de ces registres de notaires, on trouve aussi bien des actes concernant la communauté des moniales (des procurations surtout, mais aussi des achats, des oblations...) que des actes impliquant certaines moniales en particulier (en particulier des testaments). Il est difficile de comptabiliser avec exactitude le nombre d'actes notariés qui composent le corpus sur lequel nous nous sommes basés pour l'élaboration de cette étude, puisque parmi eux, certains contiennent des informations directement utiles pour la connaissance de la communauté et des moniales (en particulier ceux qui contiennent des listes capitulaires), tandis que d'autres, qui n'ont rien à voir avec le

²⁰ Nous devons d'avoir pu retrouver ces archives et d'avoir pu les consulter à la gentillesse et à la disponibilité des membres de l'Ordre des Prêcheurs : sœur Margherita, dernière prieure du monastère de San Domenico, frère Gianni Festa et frère Luciano Cinelli que je remercie vivement.

²¹ « Libro di entrate e uscite 1430-1480 » (Livre des comptes du monastère San Domenico, tenu sans interruption de 1429 à 1480, 1430 à 1480 *m.p.*), Archives du couvent San Marco de Florence, fonds du monastère San Domenico, n°4.

²² Guaspere Massufero a travaillé pour le monastère San Domenico après son retour de Florence, où il avait été exilé après la conquête.

monastère, nous ont simplement renseignés sur la parentèle des moniales²³. Signalons enfin la présence à l'Archivio Arcivescovile de Pise de nombreuses et utiles copies de documents exécutées dans les années 1820 par le chanoine Ranieri Zucchelli, ainsi que de plusieurs manuscrits de la *Vita* de Chiara Gambacorta.

Les archives du monastère de San Pier Martire de Florence ont été consultées dans un second temps. Elles sont toutes conservées aux Archives d'Etat de Florence. La grande majorité des documents concernant le monastère se trouve dans le fonds du monastère de San Pier Martire, versé à l'Archivio au début des années 2000 ; il était auparavant conservé au couvent des Mantellate de Florence²⁴. A l'heure où nous écrivons ces lignes, ce fonds n'est pas encore officiellement catalogué ; il n'apparaît donc dans aucun des registres et des fiches disponibles au public dans la salle des Catalogues²⁵. Quelques parchemins du monastère San Pier Martire sont tout de même présents dans le vaste *Diplomatico* des « communautés religieuses supprimées » des Archives d'Etat, dont la constitution remonte en grande partie à la fin du XVIII^e siècle, lorsque le grand-duc Léopold en a ordonné la collecte. Toutefois les moniales de San Pier Martire n'ont que très partiellement obtempéré aux ordres grands-ducaux : elles ont en effet fait parvenir aux Archives de l'Etat quatre-vingt-quatre parchemins, dont presque aucun ne concerne directement l'histoire du monastère. La plupart des parchemins les plus intéressants (environ deux cents, allant de 1403 à 1590) se trouvent en fait réunis en deux chartriers de très grande dimension²⁶ appartenant au fonds particulier du monastère. Comme pour le monastère de San Domenico, on trouve dans cet ensemble documentaire des bulles, des actes d'achat et de vente, des professions et des oblations²⁷. Les archives papier du monastère San Pier Martire sont toutes conservées au sein de ce même fonds. Comme dans le cas des archives du monastère de San Domenico conservées au couvent San Marco, cet ensemble documentaire est composé de registres de possessions, de comptes et de *ricordi*, allant du début du XV^e siècle à la fin du XVIII^e siècle²⁸. Là encore, un registre a particulièrement retenu notre attention pour la richesse des informations qu'il

²³ Nous avons consulté une soixantaine de registres de notaires.

²⁴ C'est-à-dire le couvent des Mantellate de Chiarito, dans la via San Gallo. Le regroupement des archives avec celui du couvent des Mantellate est dû à la réunion des deux communautés en 1788, suite aux suppressions léopoldines. Les sœurs retournèrent toutefois (sans leurs archives) au monastère de San Pier Martire dès 1816, en tant que tertiaires régulières et non plus comme moniales. Elles commencèrent dès lors à se consacrer à l'éducation des enfants et des jeunes filles, activité qu'elles perpétuent encore aujourd'hui.

²⁵ Je remercie vivement la dottoressa Marina Laguzzi de m'avoir permis de consulter ce fonds sans restriction.

²⁶ Environ 70x40 cm. Ce sont les registres n°45 et 46 du fonds. Les parchemins traitant de la même affaire sont cousus entre eux (d'où une longueur pouvant atteindre les 2m, et une consultation difficile).

²⁷ Notons que ces parchemins sont, dans l'ensemble, très bien conservés : les bulles ont conservé leurs sceaux en plomb pendant avec ficelles rouges et jaunes ; les actes épiscopaux ont conservés de gros sceaux de cire (dont l'un est toutefois brisé).

²⁸ C'est-à-dire jusqu'à la suppression du monastère par le Grand-Duc Léopold en 1788.

contient : il rassemble des comptes et *ricordi*, rédigés entre 1449 à 1460 ; nous appellerons ce registre le « Libro Rosso » (c'est ainsi que les documents contemporains le désignent en raison de la couleur de sa couverture de cuir)²⁹. Nous avons pu identifier sept notaires ayant travaillé de façon plus ou moins continue avec le monastère de San Pier Martire, dont nous avons consulté une cinquantaine de registres³⁰ où l'on a pu trouver à la fois des actes ayant directement trait à la vie de la communauté et d'autres regardant plus directement l'une des moniales ou sa famille.

Les fonds d'archives des monastères de San Domenico et de San Pier Martire sont donc, dans l'ensemble, tout à fait similaires : une étude comparative entre ces deux communautés s'avère parfaitement envisageable. Les deux monastères ont, de plus, suivi exactement les mêmes statuts (les *statuta monasterii sancti dominici*) durant la période envisagée pour notre étude, au point qu'ils ont même été « gouvernés » pendant plusieurs années par le même vicaire, Andrea da Palaia. Pour autant, nous le verrons, les deux communautés, installées au sein de deux sociétés urbaines alors fort différentes, ne se sont pas toujours développées de la même façon.

²⁹ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°75.

³⁰ Ne figurent dans la liste des sources (Annexes, p. 151-164) que les registres contenant effectivement des actes concernant le monastère de San Pier Martire.

Chapitre 4 : Veuves ou vierges ? Evolutions de la composition des communautés

Entre la fin du XIV^e siècle et la fin du XV^e siècle, les établissements religieux liés au mouvement observant se distinguent nettement des autres, notamment, dans le cas des monastères de moniales, par leur sévère application de la stricte clôture, leur mode de vie austère et d'autres aspects particuliers de leur relation à la société laïque que nous aurons l'occasion d'étudier par la suite. Les candidates à l'entrée dans ces monastères nouvellement fondés ou réformés connaissent de réputation ces communautés et/ou certains de leurs membres ; elles ont aussi bien souvent été en contact avec des frères prêcheurs ou d'autres religieux partisans du mouvement de réforme « observant ». Par conséquent, on trouve sans aucun doute à l'intérieur de ces communautés plus de femmes ayant une véritable vocation religieuse que dans les monastères traditionnels.

Mais de quelle « vocation » peut-on parler, quand on sait que les femmes sont soumises, dans la société médiévale, à l'autorité de leur père, de leur mari ou de leur frère ? Le choix de se marier ou non ne leur appartient pas. L'entrée au monastère, pour les futures religieuses observantes comme pour les autres, répond donc de toute façon à une situation sociale et matrimoniale particulière : veuvage précoce, impossibilité de se marier. Il ne faut pas, toutefois, faire des femmes médiévales des êtres entièrement soumis au pouvoir masculin – ou plus exactement, aux contraintes sociales. Le premier succès des monastères observants le prouve. Certaines femmes peuvent en effet, dans certaines limites, se permettre de choisir l'établissement religieux qui les accueillera, surtout avant 1450. Les veuves, en particulier, possèdent souvent assez d'autorité morale et d'indépendance financière pour pouvoir décider de l'état qui sera le leur dans la suite de leur existence. Or, nous verrons que les premières communautés observantes sont en majorité composées de veuves. Certes, on ne peut nier que la situation précaire de beaucoup d'entre elles les contraint à trouver un protecteur (en l'occurrence, une communauté religieuse plutôt qu'un nouveau mari) mais il apparaît clairement que ces veuves peuvent décider quel monastère les accueillera, et recevra par

conséquent une grande partie de leurs biens, quitte à partir loin de leur famille. Beaucoup des premières moniales observantes, comme nous le verrons, ne sont en effet pas originaires de la ville où se trouve le monastère dans lequel elles ont fait profession. D'autres « interstices » de liberté peuvent permettre à certaines femmes d'accomplir leur vocation, qui apparaît peut-être d'autant plus sérieuse à leurs parents qu'elles émettent le vœu d'entrer dans un monastère d'observance et donc de se soumettre à la stricte clôture : certains pères renoncent à marier une fille qui exprime le désir d'entrer en religion (surtout si elle a des sœurs), certaines épouses trouvent un accord avec leur mari – qui a été contraint, tout comme elles, de les épouser – pour entrer en religion. La composition des premières communautés d'observance reflète ces choix faits par des femmes pour qui le service du Christ doit primer sur toute autre obligation.

Affirmer que le statut de veuve est bien différent de celui de la jeune fille ou de la femme mariée au Moyen Age peut sembler banal. Pour autant, il nous faut constater que les particularités du statut de la veuve au Moyen Age n'ont guère intéressé les historiens jusqu'à une date récente¹. Les travaux de Christiane Klapisch-Zuber sur la société florentine ont été novateurs et ils ont ouvert la voie à d'autres études sur le statut de la femme dans l'Italie de la fin du Moyen Age². Nous savons désormais combien le statut juridique de la veuve pouvait être variable d'une ville à l'autre, et combien il a été, en Italie, l'objet d'une évolution du XIII^e au XVI^e siècle allant en général dans le sens d'une moins grande capacité des veuves à récupérer l'intégralité de leur dot. Le sujet est néanmoins loin d'être épuisé : les études de synthèse, qui permettraient d'envisager l'évolution du statut de veuve sur plusieurs siècles, mais aussi de comparer leurs droits et leur place sociale dans différentes régions d'Europe, manquent encore aujourd'hui.

Le peu de recul historiographique dont nous disposons ne nous permet donc que d'énoncer une généralité, à savoir que les veuves, au Moyen Age comme à l'époque moderne, disposent en général d'une liberté plus grande que leurs compagnes nubiles ou mariées. Cette liberté est due à deux facteurs. Le premier d'entre eux est la relative indépendance financière dont ces femmes jouissent grâce à la récupération de tout ou partie de leur dot à la mort de leur mari. Cette règle, inscrite dans le droit justinien, est respectée selon des modalités

¹ Plusieurs thèses sont en cours sur le sujet, dont celle de Caroline Jeanne sur les veuves à Paris au Moyen Age (Paris 1 Sorbonne).

² Nous ne citerons que les principaux : KLAPISCH-ZUBER, C., « La "mère cruelle". Maternité, veuvage et dot dans la Florence des XIV^e-XV^e siècles », in *Annales ESC*, 1983, n°58, p. 1097-1109 ; COHN, S.: *Women in the streets. Essays on sex and power in Renaissance Italy*, Londres et Baltimore, The John Hopkins University Press, 1996; CHABOT, I.: *La dette des familles. Femmes, lignage et patrimoine à Florence aux XIV^e et XV^e siècles*, Rome, Ecole Française de Rome, 2011.

différentes selon les époques et les lieux. A la fin du Moyen Age, la possibilité de récupérer sa dot se réduit dangereusement dans les villes italiennes, et tout particulièrement à Florence³ ; les veuves peuvent néanmoins toujours compter sur un pécule qu'elles gèrent elles-mêmes : c'est là que réside la différence fondamentale de leur statut avec celui des autres femmes. Le deuxième facteur de cette relative liberté est celui de leur position morale : les veuves – surtout les veuves âgées – bénéficient, dans les sociétés patriarcales, d'un respect particulier en raison de leur âge et surtout du fait que la plupart d'entre elles ont été mères et possèdent donc un ascendant affectif sur leurs enfants mâles en âge de commander. Le retrait de ces veuves âgées du « marché » matrimonial les conduit en outre à jouir d'une liberté de mouvement plus grande, en particulier dans les classes nobles et riches de la société, car leur honneur ne peut désormais plus être entaché par les hommes. Nombreuses sont cependant les jeunes veuves, vite remariées par leur famille, surtout si leur dot était importante. Il faut se représenter une société italienne de la fin du Moyen Age où les veuves sont très nombreuses, – c'est tout particulièrement le cas de la Florence du XV^e siècle – et ce pour une raison simple : le grand écart d'âge entre maris et femmes conduit la majorité des mariages à se terminer par la mort du mari. La figure de la veuve est donc omniprésente, et tend à se confondre avec celle de la mère. Nombreux sont d'ailleurs les enfants qui n'ont que très brièvement connu leur père, mort pendant leur enfance. Les remariages, fréquents, peuvent conduire les enfants déjà orphelins de père à ne plus voir leur mère que rarement ; mais ils sont alors en général recueillis par une autre veuve, leur grand-mère paternelle⁴. Christiane Klapisch-Zuber puis Isabelle Chabot ont fort bien étudié la condition des veuves florentines au XV^e siècle, ainsi que leur rôle dans la société complexe de la Renaissance ; le sujet reste encore largement à explorer dans le cas de Pise.

Parler de « moniales veuves » a-t-il toutefois un sens, alors que les femmes qui font profession religieuse abandonnent leur statut « mondain » et deviennent les « épouses du Christ » ? Dans le cadre de notre étude, il est important de savoir à quel moment de leur vie les femmes que nous étudions sont entrées en religion, afin de pouvoir analyser les motifs qui ont pu les pousser à choisir un monastère d'observance. Mais au-delà de cette raison méthodologique que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner, force est de constater que la distinction entre vierge, épouse ou veuve a tout aussi bien une signification religieuse que

³ L'une des réformes les plus importantes de ce point de vue est celle des statuts florentins de 1415. Sur ce sujet, ainsi que pour avoir un aperçu bibliographique complet de la recherche actuelle sur la question, cf. CHABOT, I. : *La dette des familles*, Chapitre 1.

⁴ Cf. KLAPISCH-ZUBER, C., « La "mère cruelle" ». Le cas de Bartolomea Frescobaldi (n°13F) et de ses enfants Angelo et Maddalena prouve cependant que les grands-mères maternelles recueillent elles aussi, à l'occasion, les enfants laissés seuls.

sociale : l'Eglise ne classe-t-elle pas elle-même les saintes femmes en « vierges » et en « veuves »⁵ ? Le statut de « veuve », même s'il est inférieur à celui de vierge, n'est-il pas reconnu par les clercs comme étant supérieur à celui de la femme mariée car il permet de vivre dans l'abstinence et de pratiquer les vertus chrétiennes librement ? La femme médiévale est donc, y compris dans le champ de la religion, définie avant tout par son statut matrimonial. Une moniale veuve est ainsi non seulement une femme qui a pu disposer plus librement de ses biens et de sa vie au moment d'entrer en religion, mais aussi une femme qui, en décidant de faire profession religieuse, se conforme à l'idée, remontant à saint Paul, selon laquelle la veuve doit se consacrer à Dieu⁶. Ce n'est pas un hasard si l'on retrouve à plusieurs reprises, à propos de nos moniales florentines et pisanes, dans les hagiographies et les notices nécrologiques, le *topos* de la veuve ayant fui au monastère afin d'échapper à l'autorité d'un père, et plus souvent d'un frère, qui cherche à la remarier⁷.

Avant de livrer les données chiffrées de notre étude, il nous faut indiquer la manière avec laquelle nous les avons obtenues. Il faut avouer d'emblée que le statut matrimonial d'une femme n'est pas aisé à déterminer à partir des documents, surtout en raison du fait qu'en Toscane, les femmes sont le plus souvent désignées dans les actes notariés par le nom de leur père, et non par celui de leur éventuel mari. La mention du mari intervient généralement après la mention du nom du père de la femme. Le nom d'une femme est composé de son prénom de baptisée, du prénom de son père au génitif (ou en italien « di... ») éventuellement précédé de « filia » et suivi, le cas échéant, du nom de son grand-père, d'un *cognomen* ou de tout autre spécification supplémentaire, d'ordre géographique par exemple. Ainsi sœur Beatrice de Ambaco⁸ est appelée, avant sa profession religieuse : « Venerabilis domina⁹ Jacoba filia egregii legum doctoris domini Bartholomei quondam magistri Thomasi de Bonagys de Ambaco civis pisani et olim uxor Guillelmii quondam Nerucii de Malpiglis item civis pisanis¹⁰ ». Cette dénomination très complète nous donne le nom du mari de Beatrice/Iacopa, mais ne nous dit rien toutefois de son premier mari (Antonio). Si ce sont les actes notariés qui nous révèlent en général les noms des maris défunts des femmes qui nous intéressent, l'absence d'une telle information ne signifie pas, *a contrario*, que la femme en question n'ait

⁵ Cf. à ce propos CASAGRANDE, C. : « La femme gardée » in Klapisch-Zuber, C. (dir.) : *Histoire des femmes en Occident. Le Moyen Age*, p. 83-115 (p. 93 et sq).

⁶ A partir des épîtres de Paul, et en particulier de I Cor 7 et 1 Tm 5,5.

⁷ C'est le cas des trois principales « fondatrices » du monastère San Domenico : Chiara Gambacorta (cf. *Vita* p. 19), Maria Mancini (cf. Annexes, « *Vita* », p. 36) et Filippa da Vico (Annexes, Nécrologe, p. 46).

⁸ Beatrice de Ambaco, n°18P.

⁹ L'appellation « Domina » ne constitue pas un indice sur le statut matrimonial des femmes: les notaires peuvent tout à fait l'employer pour une jeune fille, surtout si elle est issue d'une famille noble.

¹⁰ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°203

jamais été mariée. Il arrive en effet que le notaire désigne une femme simplement comme *vidua*, sans donner de précision sur le nom du mari défunt, ou même ne fasse aucune allusion à son statut matrimonial, surtout si l'acte n'a pas de rapport avec son défunt mari. Il est possible de s'apercevoir de ces manques grâce à la confrontation avec d'autres documents qui sont à notre disposition dans lesquels se trouvent des informations complémentaires. C'est en particulier le cas des *ricordi* et des notices nécrologiques. Le nom des maris des femmes ayant fait profession est souvent inscrit sur les registres rédigés par les religieuses ; ainsi dans le cas de sœur Petra de Lavaiano : « Suor Petra figliuola che fu di ser Noccho da Lavajano e donna di Stefano di Torcina chiamata al secolo Monna Francescha entro monacha in del monastero di Sancto Domenicho a di 13 dicembre 1427 »¹¹. Toutefois, là encore, la référence au mari n'a rien d'obligatoire: dans le *Libro Rosso* du monastère de San Pier Martire, les *Ricordi* n'en font en général pas mention. Les noms des maris peuvent aussi apparaître au détour d'un *Catasto* (recensement des propriétés du monastère) ou d'autres types de documents encore. Le statut matrimonial des sœurs – ou plus exactement, des futures sœurs – peut aussi être déterminé grâce à une mention explicite de leur statut de « vierge » ; c'est le cas pour sœur Lorenza Grimaldi lors de sa profession: « Nobilis et egregia virgo Mariettina filia olim ac et heredes pro parte eam contingente domini Adriani de Grimaldis de Janua¹² ». Mais cette mention est rare : on connaît le statut de « vierge » des sœurs grâce à d'autres documents, et notamment grâce aux modalités de paiement de leur dot au monastère¹³. Certains cas sont évidents : ce sont ceux des filles entrées avec leur mère au monastère et devenues moniales à leur majorité¹⁴. Les femmes mariées, enfin, sont rares. On ne trouve d'information sur leur statut qu'au détour de certaines sources, particulièrement les notices nécrologiques. Cette relative difficulté à retrouver les informations concernant le statut matrimonial des femmes entrant dans les monastères révèle encore une fois qu'en Toscane, les liens qui comptent le plus sont bien ceux de la filiation – la filiation paternelle bien sûr – et non pas ceux du mariage, qui est de toute façon éphémère. Cela n'a pas facilité notre étude ; toutefois, grâce à la diversité des sources se trouvant à notre disposition, nous avons pu établir le statut matrimonial de la majorité de nos cent trente-huit moniales professes. Dans les statistiques que nous présentons, seules les données sûres – c'est-à-dire avec mention explicite du statut de la moniale dans les documents – ont été prises en compte ; si ces données mettent en

¹¹ AAP, C 80, pochette n°7. Petra de Lavaiano, n°79P.

¹² ASP, Ospedali di Santa Chiara, 2092 (not. Guaspere Massufero), f. 152r. Lorenza Grimaldi, n°59P.

¹³ Cf. *infra*, p. 302 *et sq.*

¹⁴ Les Constitutions interdisent que les professions solennelles soient prononcées avant l'âge de 13 ans. « Constitutiones sororum », chapitre 16.

évidence certains traits généraux de la composition des communautés quant au statut matrimonial des sœurs, elles ne donnent pas, hélas, une photographie exacte de la situation.

Cette première approche de l'identité de nos moniales doit aussi être pour nous l'occasion de les inscrire dans le cadre plus vaste de la communauté à laquelle elles appartiennent. Les monastères n'abritent pas, en effet, que les moniales de chœur professes : on y trouve aussi des sœurs converses, ainsi qu'un nombre relativement important d'oblats des deux sexes. Il ne s'agira pas ici de déterminer les rapports entre ces différentes catégories de populations composant la communauté¹⁵, mais de donner une idée de la taille de ces communautés, et de leur évolution dans leur ensemble au cours de la période considérée. Par ailleurs, l'évolution du nombre et de la condition matrimoniale des oblat(e)s n'est pas sans rapport avec l'évolution du nombre et de la condition matrimoniale des moniales, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir : ces évolutions ont une signification sociale forte qu'il nous faudra tenter de comprendre.

¹⁵ Ce que nous ferons dans le Chapitre 7.

I- Profil général des communautés

Les deux communautés observantes de San Domenico de Pise et de San Pier Martire présentent des profils très proches en tant qu'elles appartiennent au même ordre religieux, qu'elles suivent les mêmes statuts et que, d'une certaine façon, le monastère florentin peut être considéré comme un « monastère-fils » du monastère pisan. Comme nous allons le voir au cours des prochains chapitres, de nombreuses différences existent cependant entre les deux communautés, en ce qui concerne leur fonctionnement pratique notamment. Ces différences sont liées aux deux contextes dans lesquels s'installent les deux établissements : Pise, ville installée dans une crise profonde à partir du début du XV^e siècle ; Florence, en pleine expansion économique, culturelle et politique ; ainsi qu'aux conditions de leur fondation : le monastère de San Domenico, à l'origine de la réforme, dispose d'un prestige qui n'est pas celui de San Pier Martire. Pour lors, nous allons tenter de rassembler les données chiffrées que nous possédons sur chacune de ces communautés, afin de pouvoir aborder leur étude à partir d'un cadre solide.

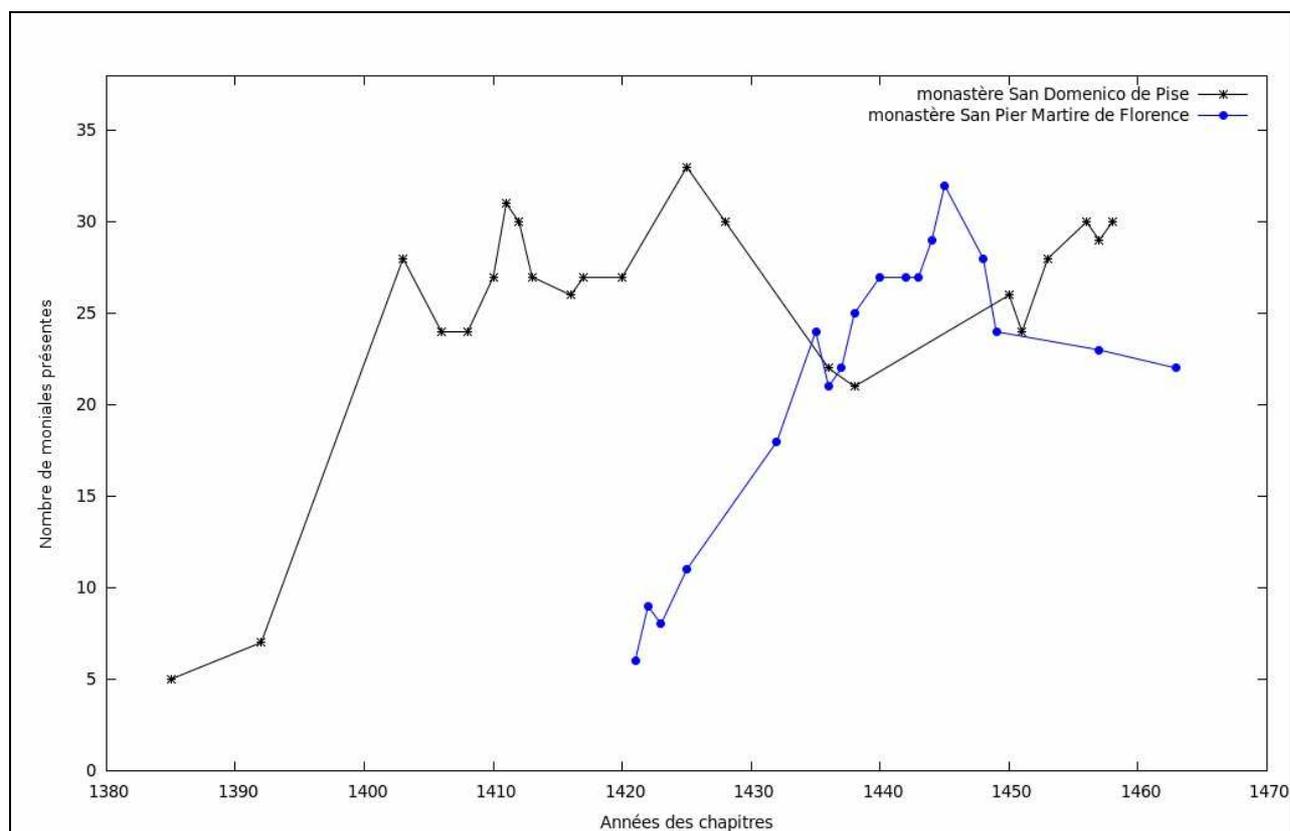
A- Le nombre des moniales

Combien y avait-il de moniales dans les monastères que nous étudions, et à quel moment y a-t-il eu le plus de professions monastiques ? Les deux monastères ont attiré très vite des postulantes, et leur succès ne s'est pas démenti au cours du XV^e siècle. Nous nous appuyerons, afin de faire apparaître l'histoire du recrutement de ces deux établissements, sur les chiffres fournis par les listes capitulaires. Rappelons que ces listes ne prennent pas en compte les novices ni les converses, ni les moniales éventuellement malades ou absentes¹⁶. Lorsque, pour une seule année, plusieurs listes capitulaires ont été retrouvées, nous avons tenu compte pour le graphique ci-dessous de la liste la plus longue¹⁷.

¹⁶ Les moniales absentes sont en général celles qui sont à l'infirmerie. Au monastère San Pier Martire, il semble que les listes soient « standardisées » : le notaire les écrit avant de venir au monastère et les modifie au fur et à mesure de la tenue des chapitres. On constate en effet les mises à jour sur les listes des registres : il ajoute « *inferma* » pour les malades, et raye les noms des moniales décédées. Toutes les moniales sont donc mentionnées, y compris celles qui se trouvent alors à l'infirmerie. Il est d'ailleurs précisé, la plupart du temps, que les moniales sont « toutes » (*omnes*) présentes. Au monastère San Domenico, les choses sont moins précises : certaines moniales sont parfois qualifiées d'« absentes » sans que l'on sache avec certitude si la cause de cette absence est la maladie. On note d'ailleurs que certaines moniales, qui ne sont pas décédées, sont absentes à certains chapitres sans que cela soit explicitement signalé par le notaire ; ces absences sont toutefois rares (un ou deux chapitres au maximum pour toute une vie au monastère). La marge d'erreur de la courbe représentant le monastère San Domenico est donc d'environ 2 moniales.

¹⁷ Les listes détaillées des chapitres pris en comptes se trouvent dans les Annexes, aux pages 629 et 660.

Graphique n°1 : Evolution du nombre de moniales professes entre 1385 et 1463 à San Domenico de Pise et San Pier Martire de Florence.



Les deux courbes présentées ici nous permettent de constater que, malgré un peu plus de trente ans de décalage, le recrutement des moniales s'est globalement effectué selon les mêmes phases à San Domenico de Pise et à San Pier Martire de Florence. Chacun des deux monastères a été fondé par une petite communauté déjà constituée, provenant d'un autre monastère : cinq moniales venant de Santa Croce in Fossabanda dans le cas de San Domenico de Pise, six moniales venant de San Domenico de Pise dans celui San Pier Martire de Florence. Après la fondation officielle des monastères, les deux communautés ont vécu quelques années de recrutement modéré. Cette première phase est surtout visible à Pise, entre 1385 à 1392 ; elle est moins évidente à Florence (1421-1423), sans doute parce que la réputation déjà bien établie du monastère San Domenico a profité à la communauté florentine. Dans une seconde phase, qui dure environ dix ans, les professions sont nombreuses et rapides : de 1392 à 1403 pour Pise, de 1423 à 1435 pour Florence. Après cette phase de croissance brève mais intense, les monastères sont « pleins » : ils comptent entre vingt-cinq et trente moniales. La croissance se poursuit ensuite (troisième phase) de manière plus « accidentée » : à Pise, on obtient un nombre maximum de moniales professes en 1425

(trente-trois moniales), soit quarante et un ans après la fondation du monastère ; à Florence, on trouve trente-deux moniales en 1445, soit vingt-six ans après la fondation du monastère. On observe ensuite un relatif déclin, à Pise entre 1426 et 1438, à Florence entre 1445 et 1463. Cette quatrième phase présentée par le graphique est suivie, dans le cas de Pise, par une remontée progressive dans les années 1450, que l'on pourrait qualifier de cinquième phase ; son absence sur la courbe florentine est à imputer au décalage temporel qui existe entre les deux communautés, l'une ayant été fondée trente-cinq ans avant l'autre.

Nous aurons bien sûr à expliquer ces courbes tout au long de notre étude, notamment grâce à l'exploitation de divers types de documents d'archives, mais donnons dès à présent quelques brefs éléments d'analyse et de contexte, afin de mieux comprendre l'évolution de la population des monastères, et surtout d'en mieux saisir l'originalité. La phase de croissance rapide des deux monastères (deuxième phase) est, de loin, le phénomène le plus remarquable présenté par ces deux courbes. Cette croissance est bien entendu liée à un effet mécanique du recrutement : elle montre le « remplissage » d'un monastère, peuplé au départ par quelques moniales fondatrices jusqu'au nombre maximum de religieuses prévu par rapport aux ressources de l'établissement. Sa rapidité (une dizaine d'année) est toutefois surprenante, et ce d'autant plus que, dans la première moitié du XV^e siècle, les monastères féminins ne semblent pas, en général, avoir vu augmenter de manière significative leur population. En effet, il n'est pas rare, à ce moment-là, que les communautés monastiques féminines soient de très petite taille, peuplées seulement de quelques moniales¹⁸. Il faut donc prendre en considération, pour expliquer l'afflux de postulantes dans ces deux monastères, la réputation des communautés, et leur exemplarité. Les monastères d'observance répondent-ils à un besoin ? Au vu de la relative « décadence¹⁹ » des autres établissements féminins, le succès des communautés observantes pourrait y faire penser. Les seuls établissements religieux féminins qui « sortent leur épingle du jeu » dans la première moitié du XV^e siècle à Florence sont des monastères d'Observance, pratiquant la stricte clôture : le monastère de San Pier Martire bien sûr, mais aussi les monastères bénédictins de Sant'Apollonia et, à partir de 1424, des Murate (Santa Maria Annuziata)²⁰. A Pise, le monde des monastères féminins n'est pas dans une bien

¹⁸ Les monastères sont devenus alors tellement petits qu'il faut les regrouper. C'est le cas à Florence en 1435 pour les monastères bénédictins de Santa Maria della Neve (une moniale), Sant'Orsola (4 moniales) et San Silvestro (une moniale), réunis au monastère de Sant'Agata (ASF, Corporazioni religiose soppresse, Monastero Santa Lucia, Diplomatico, 1^{er} octobre 1435).

¹⁹ Après les crises démographiques du XIV^e siècle – mais aussi pour d'autres raisons – de nombreux monastères féminins ne sont peuplés que par quelques moniales. Le relâchement des mœurs est en grande partie lié à cette crise, cf. Chapitre 1 p. 49.

²⁰ Ces monastères comptent des communautés de trente moniales professes ou plus. Le monastère de Sant'Apollonia est fortement favorisé par le pape Eugène IV qui, en 1440, le soumet directement au Saint-Siège

meilleure forme qu'à Florence, même si des communautés telles que San Martino (Clarisses) ou San Silvestro (Dominicaines), établies dans le centre ville depuis le XIV^e siècle, semblent avoir maintenu plus fidèlement l'observance de la règle et de la clôture ; ces monastères sont toutefois de bien petite taille²¹, dans une ville dont la population commence déjà d'ailleurs à se réduire du fait du ralentissement de son économie. Il faut aussi remarquer que le monastère de San Domenico n'a semble-t-il pas subi le contrecoup – du moins en ce qui concerne le recrutement des moniales – de la disparition de ses patrons laïcs, à savoir Pietro Gambacorta et ses fils, assassinés en 1392 par Iacopo d'Appiano. Les monastères d'Observance rencontrent donc un indéniable succès dès le début du XV^e siècle à Pise et à Florence. Nous tenterons d'analyser dans les pages qui suivent quelles sont les personnes qui sont venues aussi rapidement grossir les rangs de ces communautés.

Après leur remarquable phase de croissance, les deux monastères, pendant une quinzaine d'années, vivent une croissance plus modeste, soumise à de petits « accidents » au cours desquels les communautés se réduisent quelque peu. Cette troisième phase peut être assimilée à un moment d'adaptation : après la forte croissance du nombre de moniales, les communautés souffrent de difficultés économiques ; il faut aussi agrandir les bâtiments. Cette crise se traduit par le décès de certaines moniales, notamment du fait des conditions de vie²², et par le ralentissement des professions, sans doute du fait des moniales elles-mêmes qui tendent à limiter les recrutements à leur propre famille²³. La crise est amplifiée à Pise par la situation économique et démographique catastrophique de la ville après la conquête florentine en 1406. Les professions se poursuivent toutefois jusqu'en 1425. La phase de déclin que l'on note jusqu'en 1438 doit bien entendu être imputée à cette crise dans laquelle se trouve plongée la ville de Pise, mais aussi peut-être à la disparition de la première génération des moniales, et en particulier de Chiara Gambacorta (prieure jusqu'à sa mort en 1419) et de Maria Mancini (prieure jusqu'à sa mort en 1429) dont les personnalités exceptionnelles avaient beaucoup contribué à la réputation du monastère. A Florence, la phase d'adaptation est plus rapide, sans doute grâce aux dots importantes apportées par certaines moniales, mais

et l'exempte des dîmes. ASF, Corporazioni religiose soppresse, doc. N°1 (régeste des actes sur parchemin). Le grand monastère des Murate rencontre un succès presque immédiat. Son abbesse Scolastica Rondinelli est une amie de l'évêque Antonin, qui rédige dans ses chroniques un éloge du monastère (ANTONIN DE FLORENCE : *Chronicorum*, Lyon, ex officina Iuntarum et Pauli Guittii, 1586, vol. 3, tit. XXIII, cap. XIII, § III, p. 589).

²¹ Cf. PECORINI CIGNONI, A.: « Francescanesimo femminile a Pisa: il monastero di Santa Chiara Novella in San Martino in Kinsica » in *Bolletino Storico Pisano*, 2005, n°LXXIV, p. 371-395.

²² Cf. *Vita* p. 26 : *Vedendo che fuor di modo le suore pativano disagio di strettura di luogho, per il che molte s'infermavano et morivano con molti affanni, di che Ella portandone molta pena, cerchava ogni modo che poteva che le suore havessino più agio, et in tal modo spendeva cio che poteva.*

²³ Sur les réseaux de recrutement, cf. Chapitre 5, notamment p. 361 *et sq.*

aussi grâce à la politique intelligente et dynamique de la seconde prieure, Margherita Spini, dans l'achat de terres permettant d'étendre l'emprise du monastère près de la porte de San Pier Gattolino²⁴. De 1435 à 1445, le nombre de moniales professes continue donc d'augmenter. La baisse que l'on note ensuite (1445-1463) n'est pas due, cette fois, à des problèmes économiques, mais à deux faits précis : en 1458, tout d'abord, sept sœurs professes, dont quatre moniales de chœur, quittent San Pier Martire pour aller réformer le monastère de San Iacopo a Ripoli, ce qui accentue le relatif déclin numérique de la communauté ; le gouvernement du monastère, ensuite, est alors relativement instable puisqu'en 1460 la troisième prieure, Maddalena Usimbardi, est relevée de sa charge²⁵.

Enfin, la cinquième et dernière phase que l'on peut voir dans la courbe du monastère de San Domenico (1438-1458) nous montre une reprise de la croissance du nombre de moniales professes ; cette reprise est sans doute due à deux facteurs : d'une part, la situation économique du monastère s'améliore, notamment grâce au long priorat de Giovanna Cinquini qui, aidée par les frères vicaires et les procureurs laïcs, réussit à récupérer une bonne part des avoirs financiers du monastère²⁶ ; d'autre part, une augmentation globale des professions monastiques féminines qui va caractériser, en Italie, la fin du XV^e et le XVI^e siècle, commence à se faire sentir, attirant à San Domenico de nouvelles postulantes. Cette augmentation va d'ailleurs toucher aussi le monastère San Pier Martire, mais à partir des années 1470 seulement²⁷. Nous n'étudierons que les prémices de ce renversement de situation qui, pour des raisons essentiellement sociales, va conduire les femmes pendant au moins quatre siècles à être plus nombreuses que les hommes à entrer dans les ordres²⁸.

B- Les communautés dans leur ensemble

Cet aperçu de l'histoire démographique des monastères de San Domenico et San Pier Martire est toutefois bien incomplet, puisqu'il ne nous présente qu'une catégorie de population – certes, la principale – présente dans ces monastères. Que dire des converses et des novices bien sûr, mais aussi des oblats, des servantes, des prêtres et autres salariés ? Ainsi

²⁴ Cf. Chapitre 6, p. 445.

²⁵ Maddalena Usimbardi, n°32F.

²⁶ Il s'agit principalement de *luoghi* du Banco de San Giorgio à Gênes. Cf. Chapitre 6 p. 394 *et sq.*

²⁷ Ainsi qu'on le constate à l'aide des *ricordi* du monastère (principalement ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°61.

²⁸ Cf. BROWN, J. : « Monache a Firenze all'inizio dell'età moderna. Un'analisi demografica » in *Quaderni Storici*, 1994 (n°85/1), p. 117-152

que le montre l'hagiographe de Chiara Gambacorta, un monastère ne se compose pas uniquement des moniales de chœur :

*[La priora] havea grande famiglia, e bisogno di molte cose, perchè le suore moltiplicavano infine i quarantatrè, et cosi' duro' gram'tempo, che ne morivano, e entravano, si manteneano da quaranta in su, e quando morì ella erano quarantaquattro, senza commessi, e altra famiglia che stava di fuori, che tutta era al suo governo*²⁹.

L'hagiographe ne fait pas ici preuve d'exagération, il se base en fait – comme souvent – sur un document fiscal de 1412 encore aujourd'hui présent dans les archives du monastère et qui décompte quarante-trois moniales dans le monastère de San Domenico : *in dicto monasterio sunt quadragintatres monache et sunt pauperes et quasi vivunt de elemosina et sunt optime vite et fame*³⁰. Si nous n'avons jamais trouvé, ni même approché, le chiffre de quarante-trois moniales dans les listes capitulaires, c'est qu'il faut ajouter au nombre des moniales professes celui des converses et des novices, qui n'ont pas voix au chapitre. Un autre document fiscal, daté de 1410, estime à cinquante le nombre total des personnes qui se trouvent sous le « gouvernement » de la prieure et qui, donc, dépendent des ressources du monastère pour vivre³¹. On trouve dans ce dénombrement toutes les religieuses, mais aussi certains oblats, prêtres et salariés, c'est-à-dire les personnes qui dépendent économiquement du monastère. Nous n'avons pas retrouvé de tel document pour le monastère de San Pier Martire qui a, dans l'ensemble, subi moins de difficultés économiques que San Domenico, et a donc bénéficié de moins d'exemptions fiscales³². Les données que nous possédons sur les converses et les novices, ainsi que sur la « famiglia » ne peuvent donc donner lieu à une exploitation systématique, ainsi que nous l'avons fait pour les listes capitulaires. Retenons toutefois, pour l'instant, que les monastères, à Pise comme à Florence, ont à leur charge une cinquantaine de personnes.

Un document fiscal de première importance peut néanmoins nous permettre d'avoir un relevé précis de la situation des monastères à une date donnée : il s'agit du « Catasto » florentin de 1427/8. Ce précieux recensement, étudié par Ch. Klapisch-Zuber et D. Herlihy³³ pour sa partie « laïque » présente aussi des registres dans lesquels les communautés

²⁹ *Vita*, p. 25.

³⁰ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°186. Il s'agit d'une exemption de taxes de la part du gouvernement florentin.

³¹ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°173. Il s'agit d'une exemption de taxes de la part d'un commissaire apostolique.

³² Sur les problèmes économiques des monastères, cf. Chapitre 6. En particulier sur ce thème, p. 447.

³³ HERLIHY, D. et KLAPISCH-ZUBER, C. : *Les Toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427*, Paris, EHESS, 1978

religieuses de tout le territoire florentin (Pise y compris, donc) sont recensées, avec leurs biens et leurs « bouche », c'est-à-dire leurs bouches à nourrir. Il est donc possible, à partir du Catasto, d'établir un tableau comparatif de la population des monastères en 1428 :

Tableau n°1 : Les données démographiques des monastères dans le Catasto florentin de 1428³⁴

	SAN DOMENICO	SAN PIER MARTIRE
Moniales professes et novices	36	19
Moniales converses	6	3
Oblats (<i>Commissi</i>)	15 (dont 10 femmes et 5 hommes)	4 (dont un couple)
Salariés divers	0	3
TOTAL	57	29

Les chiffres du Catasto florentin font d'emblée apparaître la différence de taille entre les deux monastères : avec quarante-deux moniales (dont les novices et les converses), la communauté de San Domenico est, en 1428, presque deux fois plus importante que celle de San Pier Martire, qui n'abrite alors que vingt-deux moniales. L'écart va par la suite se réduire : lors du recensement fiscal florentin, le monastère de San Pier Martire n'est fondé que depuis quelques années, tandis que celui de San Domenico est déjà bien installé dans le paysage religieux local. Le nombre de moniales florentines va même dépasser celui des moniales pisanes dans les années 1440³⁵. Toujours est-il qu'au cours de notre période d'étude, le monastère de San Domenico est à tous points de vue plus important que son équivalent florentin : plus peuplé, il est aussi plus renommé. Le nombre des oblats du monastère pisan, presque quatre fois supérieur à celui des oblats florentins, est un indice de la renommée du monastère de San Domenico, comme, du reste, de sa bonne insertion au sein de la société

³⁴ Les relevés, pour les deux monastères, ont lieu en 1428. ASF, Fondo del Catasto, registre n°184, f. 25rv (San Pier Martire) et registre 196, f. 604rv (San Domenico).

³⁵ Cf. graphique n°1, *supra* p. 266.

pisane. Du fait du nombre important d'oblats, les salariés ne sont pas utiles à San Domenico, tandis que les moniales florentines doivent en engager quelques uns³⁶.

Les oblats sont une catégorie spécifique de laïcs qui, comme leur nom l'indique, se « donnent » au monastère avec tous leurs biens. Nous aurons par la suite à revenir en détail sur leur position dans la communauté³⁷. Nous les trouvons déjà à Prouille et dans les premiers monastères de Dominicaines dès le milieu du XIII^e siècle ; leur présence aux côtés des moniales est officiellement autorisée par le pape Clément IV en 1267, par la bulle de « compromis » avec les frères *Affectu sincero*. Elle est en partie nécessaire du fait de l'absence de communautés de frères (prêtres et convers) dans la plupart des monastères. Les oblats demeurent officiellement des laïcs : ils prononcent des vœux religieux simples, non équivalents à ceux des moniales³⁸. Ils ne vivent donc pas à l'intérieur de la clôture, mais se consacrent, de différentes manières, au service des moniales au sein de la société. Leur importance au monastère de San Domenico est tout à fait remarquable. Même si de rares oblations vont encore se produire à San Pier Martire dans les années suivantes³⁹, la différence à ce propos entre les deux communautés va rester à peu près la même tout au long de notre période. Il n'est hélas pas possible d'établir pour les oblats des statistiques équivalentes à celles dont nous disposons pour les moniales professes du fait de l'absence d'une série de sources uniformes à leur sujet, telles les listes capitulaires. Tous les actes d'oblations n'ont en effet pas été conservés, et la diversité du statut et de la condition sociale des oblats entraîne une dispersion des sources à leur sujet. Les actes d'oblations qui ont été conservés concernent les oblations les plus « complètes » : don de soi et de ses biens, avec transfert éventuel au monastère pour y vivre. Des informations sur l'existence d'autres oblats nous parviennent par l'intermédiaire d'autres types de sources comme les lettres de protection édictées par les autorités florentines (prieurs et podestats) à propos de certaines personnes bénéficiant du statut d'oblats du monastère de San Domenico de Pise⁴⁰. Malgré cette dispersion des sources,

³⁶ Sur le personnel salarié des monastères, cf. Chapitre 7, p. 511.

³⁷ Cf. Chapitre 7, p. 507 *et sq.*

³⁸ Humbert de Romans donne une définition des oblats (*donatos*) qui correspond à la situation que nous avons trouvée à San Domenico de Pise, à propos du monastère de Prouille au XIII^e siècle (cf. CREYTENS, R : « Les convers des moniales dominicaines au Moyen Age », p. 12). A ce propos, R. Creytens note que si la condition (et l'appellation) de ces personnes est très variable d'une région à une autre, et d'un couvent à un autre, ils semblent avoir existé dans tout l'ordre dès le XIII^e siècle. (p. 14-15). Etrangement, R. Creytens ne se pose pas la question de savoir si les « convers-donnés » dont il parle pouvaient aussi être des femmes (la bulle de Clément VII ne précise pas ce point). N'a-t-il point rencontré de converses dans la documentation consultée ?

³⁹ Le *Diplomatico* (ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45 et 46) ne conserve pas d'acte d'oblation postérieur à 1428 ; les autres documents toutefois, et le *Libro Rosso* en particulier, attestent de la présence de quelques oblats au monastère, en particulier des femmes seules. Cf. Chapitre 6, p. 438-439.

⁴⁰ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°167. Il s'agit d'une lettre adressée au podestat de Palaia (magistrat représentant l'Etat florentin) par les Prieurs des arts et le Gonfalonier en 1407, confirmant la protection spéciale dont bénéficient deux oblats du monastère San Domenico, Mone di Piero et Pagolo di

il reste possible d'observer un mouvement général dans le recrutement des oblats à San Domenico (au monastère de San Pier Martire, elles restent très peu nombreuses tout au long de la période). A Pise, elles semblent avoir commencé presque dès la fondation du monastère : l'un des soutiens privilégiés de Chiara Gambacorta, Stefano Lapi, qui apparaît dans la *Vita* mais aussi dans le nécrologe, se serait en effet donné avec sa femme et ses filles (dont l'une est par la suite devenue moniale⁴¹) dès 1385. Les sources témoignent ensuite d'oblations régulières pour les années 1390, 1400 et 1410. Elles semblent se ralentir un peu par la suite, mais les oblats sont encore très nombreux dans les années 1420, ainsi que le montre le Catasto florentin, et des oblations importantes sont encore enregistrées dans les années 1430 (deux époux en 1436, Brigida Ciampolini en 1437⁴²). Après cette date, plus aucun acte d'oblation n'est conservé à Pise et même les autres sources deviennent très avares d'informations au sujet des oblats. Même si on déplore un manque de sources pour la période des années 1440, il fait peu de doute que les oblations aient effectivement diminué dans la deuxième moitié du XV^e siècle.

Les profils de nos deux communautés commencent ainsi à apparaître : le nombre des moniales, à Pise comme à Florence, augmente tout au long de notre période, bien que durant certaines phases, en particulier entre la fin des années 1430 et le début des années 1440, cette croissance ait ralenti, avant de redémarrer. Nous avons donc affaire à des monastères qui attirent des vocations, et se développent. Les deux monastères n'abritent cependant pas que des moniales, et notre regard d'ensemble sur les deux communautés nous conduit à conclure que, durant la période que nous étudions, le monastère de San Domenico est indiscutablement plus important que celui de San Pier Martire, notamment du fait des nombreux oblats qu'il attire. Le monastère pisan regroupe entre cinquante et soixante personnes, qui sont « toutes à la charge de la prieure », c'est-à-dire, concrètement, qu'elles dépendent des ressources économiques du monastère, tandis qu'à San Pier Martire le nombre de la « famiglia » est beaucoup plus réduit et dépasse rarement, au cours de notre période d'étude, la trentaine de personnes.

Giovanni, tous deux de Palaia. Le document n°169 est une lettre du même type, protégeant cette fois Antonio di Dino da Palaia. Le document n°218 enfin (il s'agit toujours d'une lettre des représentants du gouvernement florentin adressée au podestat de Palaia), protège l'oblate Tora da Montefoscoli en 1419. Sur cette oblate, cf. Chapitre 7 p. 526.

⁴¹ Nécrologe, Annexes, p. 49.

⁴² ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, actes n°249 et 254.

C- Vierges, veuves et femmes mariées

Tout au long de cette étude, ce sont toutefois les moniales qui vont être au centre de nos préoccupations. Ainsi que nous l'avons dit, le premier critère selon lequel la société médiévale définit une femme est son statut matrimonial. Grâce aux nombreux documents se trouvant à notre disposition, nous avons tenté d'établir quel était le statut matrimonial des femmes que nous avons recensées à leur entrée au monastère. Il ne nous a pas été possible, hélas, d'établir un recensement exact et complet du nombre de veuves et de vierges ayant fait profession dans les deux monastères, pour les raisons évoquées ci-dessus. Voici néanmoins les chiffres obtenus :

Tableau n°2 : Statut matrimonial des moniales de chœur des monastères de San Domenico de Pise et San Pier Martire de Florence au moment de leur profession, entre 1385 et 1461

	VIERGES	VEUVES	EPOUSES	NON DETERMI NE	TOTAL
SAN DOMENICO	19 (21,8%)	29 (33,3%)	2 (2,3%)	37 (42,5%)	87
SAN PIER MARTIRE	12 (24%)	17 (34%)	1 (2%)	20 (40%)	50

Malgré l'imperfection de ces données, soulignons dès à présent les principales informations que nous fournit ce tableau. Tout d'abord, nous pouvons remarquer que les veuves représentent plus d'un tiers des moniales prises en compte, probablement beaucoup plus. Les monastères observants ne sont donc pas destinés prioritairement à abriter des vierges dont il faut protéger la vertu. Cette donnée a son importance dans l'analyse que nous pourrions faire par la suite, en particulier en ce qui concerne un éventuel choix conscient de la stricte clôture. Les vierges, ou jeunes filles non mariées, sont toutefois bien présentes, puisqu'elles constituent au moins 20% du total des moniales au cours de la période ; un taux, là encore, sans doute inférieur à la réalité. Cette seconde donnée nous interdit, cette fois, de considérer

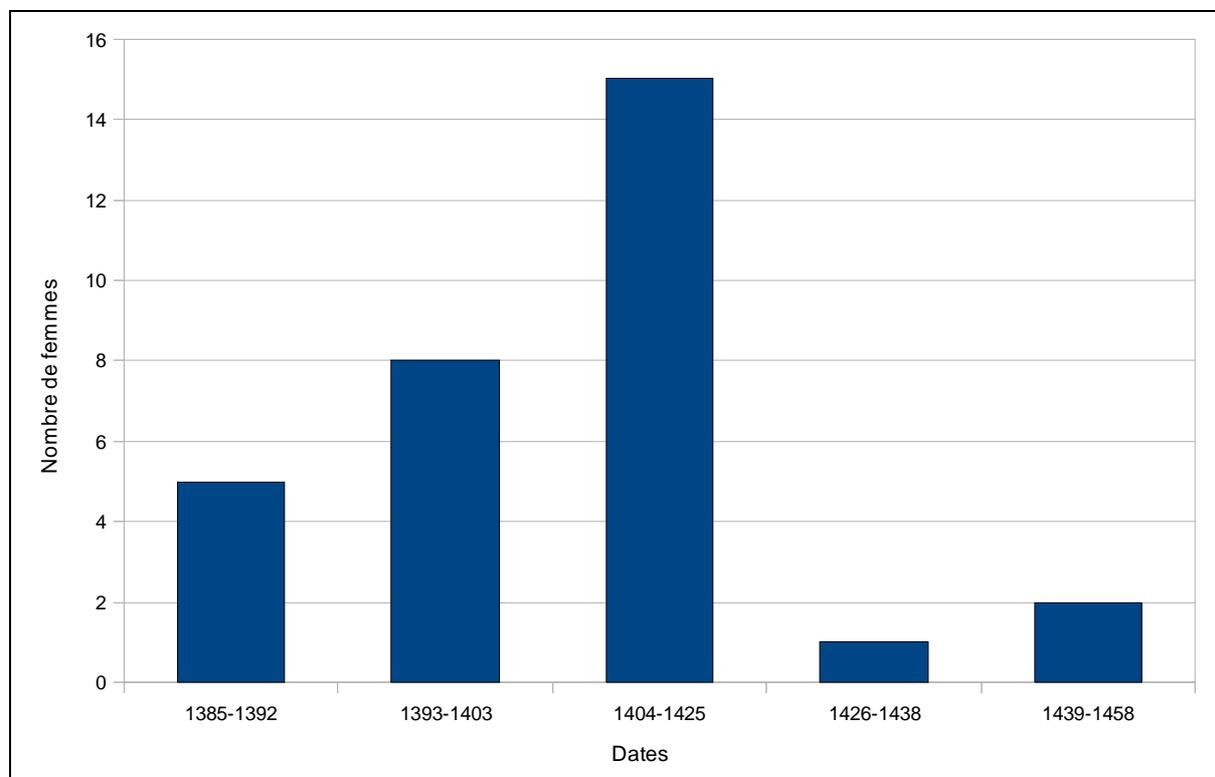
les nouveaux monastères d'observance comme une simple transposition des anciens établissements de semi-religieuses (principalement des couvents de tertiaires), qui abritaient, aux XIII^e et XIV^e siècle en Italie, essentiellement des veuves. Quant aux femmes mariées, elles sont sans doute celles pour qui l'entrée dans un monastère est le plus clairement le résultat, sinon d'un libre choix, du moins d'un choix d'ordre religieux avant tout ; leur présence dans les deux communautés reflète donc la réputation de piété qui est celle de ces deux monastères.

Ces données couvrent toute la période que nous avons choisi d'étudier, soit presque quatre-vingts ans. Au cours de ces décennies, le recrutement ne s'est pas toujours fait au même rythme, nous venons de le voir. De même, il est fort probable que la proportion de veuves et de vierges ait varié au cours du temps. Parmi les veuves que nous avons recensées figurent d'ailleurs les fondatrices des deux monastères. Chacune des deux communautés a en effet été fondée par des moniales ayant été mariées avant leur entrée en religion : elles présentent donc, dans leur première phase d'existence, une proportion de moniales veuves de 100% – un taux qui varie beaucoup au cours des décennies suivantes. Il est possible d'affiner notre vision des choses grâce à la mise en relation entre la date de la première mention des moniales dans la documentation et leur statut matrimonial. Grâce aux données chiffrées citées dans le précédent tableau, et aux « phases » de croissance mises en évidence dans le graphique n°1 sur l'évolution du nombre de moniales professes dans les deux monastères, nous pouvons donner un aperçu, partiel mais significatif, de l'évolution du type de recrutement des deux communautés. Notons que, dans ces graphiques (n°2, 3 et 4), les femmes mariées ont été comptabilisées en même temps que les veuves, pour plus de lisibilité. Les dates utilisées ne sont pas celles des professions des sœurs, mais celles de leur première mention dans les listes capitulaires⁴³. Remarquons enfin que certaines moniales sont recensées deux fois : ce sont celles qui sont parties, en 1420, de San Domenico de Pise pour fonder le monastère San Pier Martire de Florence⁴⁴.

⁴³ Les dates de profession ne sont en effet pas connues pour toutes les religieuses. La marge entre les deux dates (profession et première mention dans les listes capitulaires) est de toute façon très courte.

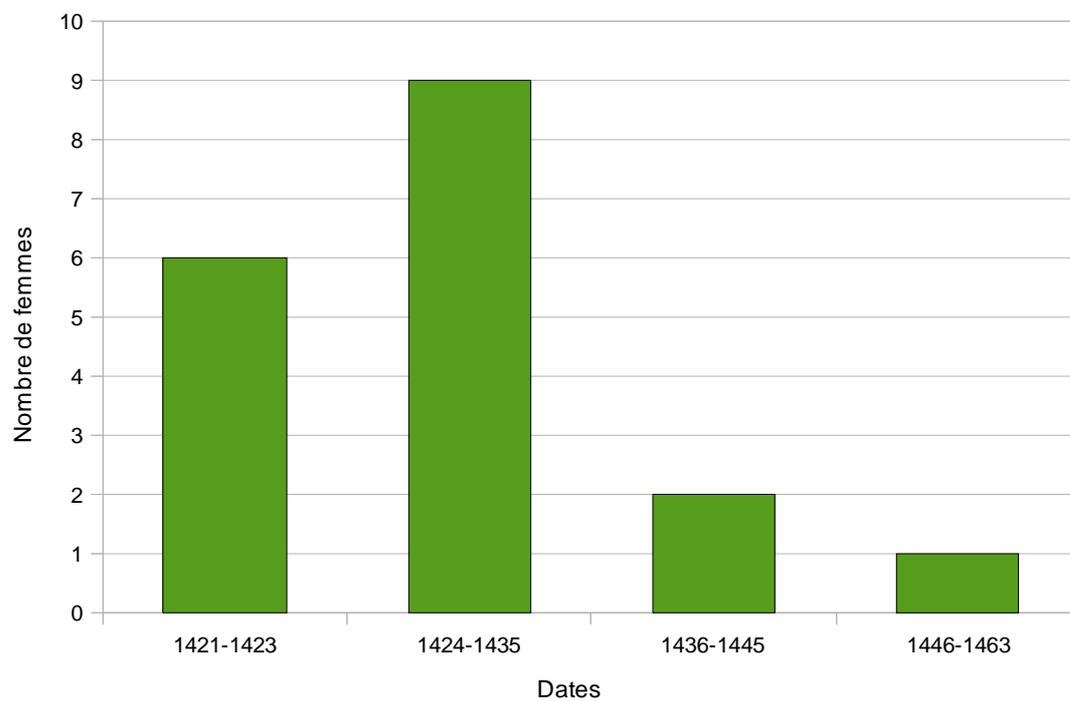
⁴⁴ C'est-à-dire Andrea Tomasi (n° 7P) et Niccolosa Baroncelli (n° 72P).

Graphique n°2 : Années de profession des veuves et femmes mariées au monastère San Domenico

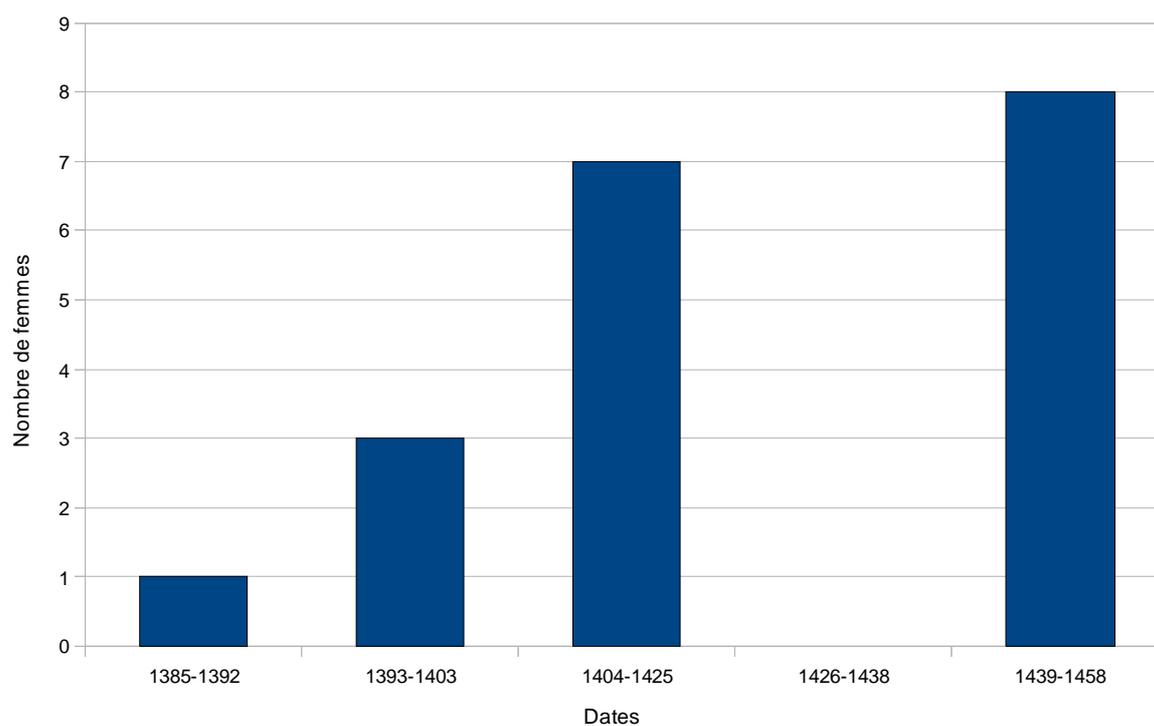


Graphique n°3 : Années de profession des veuves et femmes mariées au monastère San

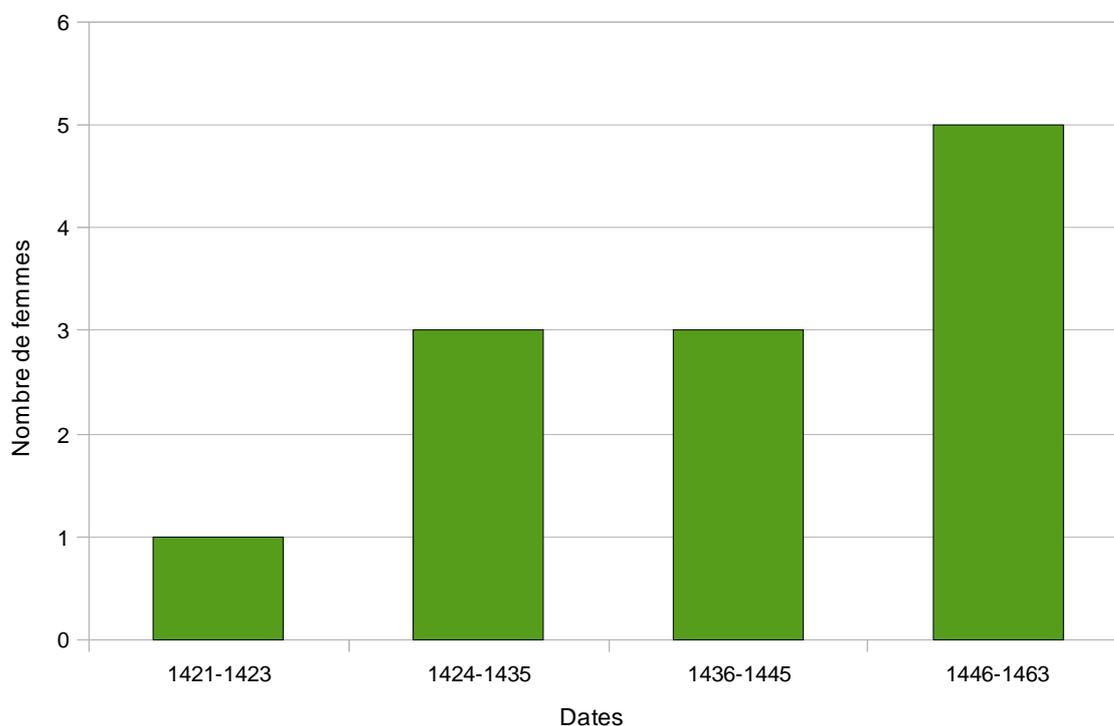
Pier Martire



Graphique n°4 : Années de profession des vierges au monastère San Domenico



Graphique n°5 : Années de profession des vierges au monastère San Pier Martire



Ces graphiques doivent être lus avec beaucoup de précaution, tout d'abord parce qu'ils ne prennent pas en compte la totalité des moniales des deux monastères, ensuite parce qu'ils reflètent non seulement les différentes phases d'entrée au monastère des vierges et des veuves, mais aussi, dans une certaine mesure, la répartition des sources selon les années. Ainsi, en ce qui concerne la deuxième phase de recrutement du monastère de San Domenico (1392-1403), les sources notariales ainsi que les registres d'archives manquent, ce qui conduit à une identification plus difficile du statut matrimonial des moniales, et fait donc baisser le nombre de religieuses prises en compte dans nos graphiques.

Quelles sont les informations principales que nous pouvons déduire de ces graphiques, tout en gardant à l'esprit ces limites ? Comparons en premier lieu les deux graphiques de chaque monastère entre eux. Dans le cas de San Domenico (n°2 et n°4), le fait le plus remarquable est la dissymétrie des deux graphiques dans les deux dernières phases de recrutement (1426-1458). Faute de connaître la totalité des statuts matrimoniaux des sœurs, nous ne pouvons affirmer avec certitude qu'il y ait eu une inversion dans le recrutement, et que les vierges aient complètement « remplacé » les veuves ; toutefois, il reste possible d'observer que le recrutement des vierges a fortement augmenté tandis que celui des veuves a

nettement baissé. En ce qui concerne le monastère San Pier Martire (n°3 et 5), ce même phénomène est peut-être encore plus visible sur les graphiques, notamment parce que le recrutement de ce monastère a été plus rapide⁴⁵ : on voit nettement en effet que, tandis que le nombre de veuves entrant au monastère baisse, celui des vierges augmente. Comparons maintenant les graphiques des deux monastères entre eux. En ce qui concerne les veuves, et malgré le décalage de trente-cinq ans qui existe entre les deux établissements, nous pouvons constater que les données sont voisines pour les deux communautés. En outre, le « pic » de recrutement des veuves semble quasiment contemporain dans les deux établissements, puisqu'il s'agit des années 1404-1425 pour Pise et 1424-1435 pour Florence (soit, respectivement, les deuxième et troisième phases de recrutement). En ce qui concerne les vierges, la comparaison entre les deux monastères révèle plus de différences : le recrutement des vierges à San Domenico semble avoir été important plus tôt qu'à Florence : dès les années 1404-1425 (troisième phase de recrutement), on constate que le nombre de vierges augmente significativement, il est ensuite nul (mais cela correspond à une phase de recrutement quasiment nul pour les veuves également) puis reprend au cours de la dernière phase. A Florence en revanche, l'augmentation semble plus constante.

Malgré ces nuances, on observe dans les deux monastères les mêmes rythmes d'ensemble : les premières années semblent avoir vu une majorité de femmes veuves entrer au monastère, tandis que le nombre de vierges n'a commencé à augmenter que dans un deuxième temps. Y a-t-il eu une appropriation progressive de monastères originellement peuplés de veuves par les vierges, c'est-à-dire, en fait, par des familles influentes? Nous aurons l'occasion de nous pencher sur une telle hypothèse. Il nous faut pour lors tenter d'affiner notre analyse de ces données chiffrées brutes grâce à une étude plus précise de l'identité des vierges et des veuves des deux monastères, afin de mieux cerner la physionomie des communautés, et son évolution au cours du temps. Le statut matrimonial des femmes entrant en religion est en effet révélateur de l'identité d'une communauté : de même qu'une veuve n'est pas considérée de la même manière qu'une vierge dans la société médiévale, une communauté religieuse composée de femmes qui, du fait de leur statut, ont bien connu le siècle, n'a pas la même fonction sociale ni même, peut-être, religieuse, qu'une communauté principalement destinée aux jeunes filles non destinées au mariage.

⁴⁵ La première phase, dite de « stagnation », ne dure guère que deux ans.

II- La prédominance des veuves ?

Notre période d'étude (1385-1461) s'étend à la charnière entre ce que l'on appelle traditionnellement le Moyen Age et l'Age moderne ; du fait de cette caractéristique, nous allons tenter d'inscrire nos recherches dans une optique de longue durée, mettant en valeur à la fois les évolutions antérieures (et donc médiévales) et postérieures (et donc « modernes). Les travaux historiographiques sont toutefois fort dissymétriques à ce sujet, et ce principalement pour des raisons de manque de sources pour la période médiévale : tandis que les historiens ont clairement démontré que le premier âge moderne est caractérisé par une inflation extraordinaire du nombre de monastères féminins, corrélée avec la baisse du taux de nuptialité des classes aisées, ainsi qu'avec la baisse de la visibilité du célibat féminin⁴⁶, des travaux du même type n'existent pratiquement pas pour la période médiévale⁴⁷. Il reste donc difficile de savoir si, avant le XVe siècle, les monastères féminins – de toute façon destinés presque exclusivement aux aristocrates – accueillaient de préférence les femmes qui ne se marieraient pas ou les veuves en quête d'une fin de vie pieuse. Il semble que différents cas de figures aient existé, avant que ne se mette en place, lentement, chez les aristocrates, une stratégie matrimoniale limitant le nombre des mariages.

A- Quelles veuves ?

Qui sont ces nombreuses veuves qui entrent, dans la première moitié du XV^e siècle, dans les nouveaux monastères d'observance ? Sont-elles âgées, ont-elles des enfants, que font-elles de leurs biens ? Autant de questions auxquelles nous allons tenter de répondre afin de mieux cerner le « profil » de ces femmes qui font profession dans des monastères qui sont à même, certes, de leur garantir une vie pieuse à l'écart du monde, mais non pas, surtout durant ces premières années, de leur assurer une vie confortable totalement à l'abri du besoin.

⁴⁶ Cf. notamment (sur Florence en particulier) : TREXLER, R. C.: « Le célibat à la fin du Moyen Age: les religieuses de Florence » in *Annales ESC*, 1972, 27^e année, n°6 novembre-décembre, p. 1329-1350 ; BROWN, J. : « Monache a Firenze all'inizio dell'età moderna » ; ZARRI, G., *Recinti: Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 2000.

⁴⁷ On peut néanmoins citer TIBBETTS SCHULENBURG, J.: « Women's Monastic Communities, 500–1100. Patterns of Expansion and Decline », *Signs*, 14/2, 1989, p. 261-292

1- L'âge des moniales veuves

On a tendance à se représenter la « veuve » comme une vieille femme. Au Moyen Age, on le sait, c'est loin d'être toujours le cas, car la mort peut emporter à tout âge un mari encore jeune. Dans la société urbaine florentine du XV^e siècle, les jeunes veuves sont nombreuses, puisque les femmes se marient très jeunes à des hommes bien plus âgés qu'elles. Le cas de Chiara Gambacorta est bien documenté, grâce à son hagiographe notamment : celle-ci, mariée dans son enfance comme beaucoup d'aristocrates, serait devenue veuve à quinze ans⁴⁸ ; elle serait donc entrée en religion vers seize ans et aurait fondé le monastère de San Domenico vers vingt ans. La relative jeunesse de Chiara Gambacorta lors de la fondation du monastère est en partie confirmée par le fait que le vicaire des moniales, Domenico da Peccioli, préfère mettre à la tête de la toute nouvelle communauté observante une veuve âgée, Filippa da Vico⁴⁹, et non pas la fondatrice elle-même, trop inexpérimentée. Dans la majorité des cas toutefois, nous disposons de bien peu d'indices sur l'âge réel de l'entrée en religion des veuves ; contrairement à ceux des vierges, les actes de profession les concernant comportent rarement une indication d'âge, la mention de leur veuvage suffisant à attester de leur majorité⁵⁰. L'idée que l'on se fait habituellement de la veuve comme étant nécessairement âgée n'est donc pas si erronée, si l'on considère ce que l'on pourrait appeler leur « âge social ». Quelques mentions, dans les documents pisans, peuvent néanmoins nous donner des indications : Isabetta (Isabella) Doria fait profession au monastère San Domenico à vingt-quatre ans, le 19 mars 1412⁵¹ ; quelques jours plus tard, c'est au tour d'Evangelista (Magdalena) de Bologne de faire profession dans le même monastère à l'âge de trente ans, le 24 mars 1412⁵². Il est possible de faire des déductions grâce à d'autres indications : l'âge de la mort des moniales (précisé dans les notices nécrologiques) ainsi que le nombre de leurs maris et de leurs enfants lorsqu'il est connu. Ainsi Maria Mancini, la troisième prieure du monastère de San Domenico, a eu deux maris et huit enfants – tous morts de la peste. Elle a ensuite vécu quelques années en tant que tertiaire dominicaine, avant de faire profession au monastère de Santa Croce in Fossabanda. Il nous faut donc considérer qu'elle fait profession alors qu'elle a

⁴⁸ Cf. *Vita* p. 18.

⁴⁹ Filippa da Vico, n°43P. Sa désignation comme vicaire puis son élection comme prieure sont relatés dans la chronique et le nécrologe du monastère (Annexes, p. 45 et 47). Il ne fait guère de doute que le choix de la vicaire (et donc de la première prieure) ait été celui de Domenico da Peccioli. De même, lors de la fondation de San Pier Martire, la désignation de Teodora de Venise comme vicaire puis prieure résulte sans doute du choix d'Andrea da Palaia.

⁵⁰ Au sens où elles ont plus de treize ans, ainsi que le prescrivent les Constitutions (cf. supra, note 13).

⁵¹ Isabetta Doria, n°58P. Sa profession se trouve transcrite dans les Annexes, p. 75.

⁵² Evangelista da Bologna, n°40P.

au moins une trentaine d'années, sans doute approche-t-elle même des quarante ans. Elle meurt en 1429, à plus de quatre-vingts ans – durant ses dernières années de priorat, c'est d'ailleurs une sœur vicairie qui tient en main les affaires du monastère⁵³. Cristina (Isabetta) Micaelis, une femme issue d'une famille lucquoise exilée à Venise, sixième prieure du monastère⁵⁴, a eu quant à elle au moins six enfants ; elle a ensuite vécu pendant quelques années comme tertiaire dans la petite communauté dirigée par Thomas de Sienne à Venise ; elle se rend à Pise dans les premières années du XV^e siècle ; elle n'a donc pu faire profession qu'à trente ans passés, peut-être quarante. Elle meurt en 1444, après plus d'une quarantaine d'années passées au monastère de San Domenico. On voit bien que les veuves n'ont pas, en entrant au monastère, une espérance de vie moindre que les vierges, et que c'est véritablement pour elles une « seconde vie » qui commence⁵⁵. D'une manière générale, on peut considérer que les veuves entrent rarement au monastère avant vingt ans, mais ensuite elles peuvent y entrer à tout âge, selon les événements de leur vie privée, y compris peu de temps avant leur mort, dans un sursaut de piété. Cela semble avoir été le cas, par exemple, de Francesca/Cola de Lavaiano, l'une des premières moniales à avoir fait profession à San Domenico de Pise en 1385 : l'auteur du nécrologe du monastère précise en effet à son sujet qu'elle avait vécu longtemps dans le siècle avant d'entrer en religion (*Longo tempore laudabilem vitam ducens in saeculo, tandem ad Religionis perfectionem se conferens in antedicto Monasterio, iugo obedientiae se submisit*⁵⁶.) Francesca meurt deux ans après sa profession.

2- Des moniales mères

Les veuves qui entrent au monastère sont très souvent aussi des mères, qui laissent dans le monde des enfants qui ne sont pas forcément parvenus à l'âge adulte. Parmi les cas que j'ai pu étudier, toutes les situations semblent exister : beaucoup de veuves sans enfants entrent au monastère sans doute en partie pour échapper à une situation sociale précaire, d'autres ont déjà rempli leur rôle de mères et n'ont qu'à régler avec leurs fils le problème de la restitution de leur dot avant leur entrée au monastère, d'autres enfin laissent dans le siècle des enfants en bas âge. Ainsi Agostantia (Bartolomea) Frescobaldi⁵⁷, au moment d'entrer en religion à la fin des années 1430, laisse ses deux jeunes enfants, Maddalena et Angelo, à la garde de sa mère,

⁵³ Maria Mancini, n°64P

⁵⁴ Cristina Micaelis, n° 32P

⁵⁵ Cf. Chapitre 7 p. 471 *et sq.*

⁵⁶ Annexes (nécrologe) p. 45, Cola da Lavaiano n° 34P.

⁵⁷ Bartolomea Frescobaldi, n° 13F.

Caterina de'Bardi. Ils sont alors âgés d'une dizaine d'années. La petite Maddalena va d'ailleurs rejoindre sa mère au monastère quelques mois plus tard, ce qui donne au notaire l'occasion de nous décrire une scène touchante : au moment de son entrée solennelle au monastère, Agostantia, novice, coupe elle-même les cheveux de sa fille Maddalena, avant de l'emmener avec elle dans la clôture, en présence du vicaire, frère Andrea da Palaia⁵⁸. En confiant ses enfants à sa mère, Agostantia de'Frescobaldi ne se comporte pas très différemment des « mères cruelles » florentines décrites par Christiane Klapisch⁵⁹, contraintes de se remarier et d'abandonner les enfants de leur premier lit à la garde de leurs grands-parents ou de leurs oncles. Mais on est ici bien loin du *topos* hagiographique médiéval de l'abandon des enfants par les saintes femmes : grâce à sa profession religieuse, Agostantia/Bartolomea a probablement évité un remariage proposé par ses frères Francesco et Leonardo ; elle va en outre pouvoir vivre toute sa vie en compagnie de sa fille. D'une façon générale, il ne semble pas que le *topos* de l'abandon de la famille se vérifie chez les futures moniales observantes entre 1385 et 1461 – pour peu qu'il ait réellement été pratiqué avant. On retrouve seulement un cas d'abandon au Corpus Christi de Venise, dans l'une des notices nécrologique de Bartolomea Riccoboni, mais il s'agit d'un texte de nature hagiographique⁶⁰.

La vocation religieuse des veuves ne semble donc pas aller à l'encontre de leur identité de mère. Les mères ayant des enfants adultes règlent leurs affaires avec leurs fils (en particulier à propos de leur dot) et laissent à leurs filles une « *legittima* » (ce qu'elles leur doivent selon la loi). Ainsi Teodora (Angela) Ventura prend soin, juste avant de faire profession en 1439 à San Pier Martire, de régler le problème complexe de la restitution de sa dot par son fils unique Giovanni. Giovanna (Ginevra) Giugni, mère de trois filles (dont deux qui entrent avec elle au monastère) partage scrupuleusement entre elles ses biens non dotaux, soit deux cents florins⁶¹ : dans son testament, il est en effet indiqué que chacune de ses filles devra recevoir soixante-six florins et deux tiers. Beaucoup de mères ont perdu leurs enfants, notamment à cause des nombreuses épidémies de peste. C'est ainsi que Margherita Spini, deuxième prieure du monastère San Pier Martire de Florence, reçoit l'héritage de sa fille Bartolomea, décédée en 1419. Or, sa fille unique était aussi l'héritière de son père, c'est-à-dire le mari de Margherita, Bartolomeo di Zanobi Baldesi. Margherita finit donc par hériter de la fortune de

⁵⁸ Cf. Chapitre 7 p. 461.

⁵⁹ KLAPISCH-ZUBER, C., « La "mère cruelle". Maternité, veuvage et dot dans la Florence des XIV^e-XV^e siècles ».

⁶⁰ Il s'agit de Zanetta dalle Boccole: *Quando la se convertì l'aveva anni 22 e con gran fervor la lassò do fiolli alla speranza di Dio e intrò munega qui dentro e vivete anni 32 e mexi 4*. BARTOLOMEA RICCOBONI, *Necrologio*, p. 325.

⁶¹ Giovanna Giugni, n°25F.

son défunt mari par l'intermédiaire de sa fille. C'est en partie grâce à cet argent que le monastère de San Pier Martire est fondé ; Margherita y gagne ainsi un droit de patronage sur le monastère – droit auquel elle renonce⁶².

Dans les monastères, les liens entre mères et filles sont particulièrement présents. Cristina Micaelis arrive de Venise avant 1403 avec ses deux plus jeunes filles, dont l'une deviendra moniale sous le nom de sœur Raffaella⁶³. De même, Isabella Doria arrive de Gênes en 1412 avec Clemenza, sa fille unique de six ans. Clemenza fera profession plus tard, à l'âge de quinze ans. La situation contraire se vérifie aussi : Tommasa (Violante) Lercari, devenue veuve, quitte le palais familial du quartier San Matteo de Gênes pour rejoindre sa fille Filippa (Lino) Doria, professe au monastère de San Domenico, où elle fait elle-même profession en 1411. Dans le même ordre d'idée, la dernière femme de Pietro Gambacorta, c'est-à-dire la belle-mère de Chiara, Tommasa Doria, fait elle aussi profession à San Domenico de Pise avant 1403. La présence de couples mère-fille dans les monastères relève en partie d'une certaine logique de « regroupement familial » mise en place par les moniales qui ont la possibilité de contrôler le recrutement des novices, dans les monastères observants comme dans les autres⁶⁴. Mais cette présence est aussi le signe que les mères qui souhaitent se consacrer à Dieu en faisant le choix radical de l'Observance préfèrent garder avec elles leurs petites filles (surtout si, comme nous l'avons vu dans les exemples cités, elles quittent leur ville d'origine pour faire profession) plutôt que de les confier à leur famille (frères, grands-parents). Il est clair, par exemple, que si Isabella Doria n'a pas laissé sa fille Clemenza à la garde de sa famille à Gênes, c'est pour mieux la protéger : la jeune veuve fait en effet écrire dans son testament, le jour même de sa profession, que sa fille devra plus tard être à même de choisir, *sua sponte et libera voluntate*, si elle désire rester au monastère et y faire profession, ou bien se rendre à Gênes pour y être mariée. Si la famille de la jeune fille la contraignait au mariage, aucune contribution de la part d'Isabella (qui est riche) ne pourrait être légalement attendue pour la constitution de sa dot⁶⁵.

Comment se comportaient les « moniales-mère » vis-à-vis de leurs filles au sein du cloître ? Bartolomea Riccobon, dans son nécrologe du Corpus Christi, souligne que Franceschina da Noal, entrée au monastère avec sa fille de sept ans, Orsola, ne « s'inquiétait

⁶² ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, acte du 13 février 1420 (*m. f.*).

⁶³ Il est probable que l'autre petite fille soit morte en bas âge.

⁶⁴ Cf. Chapitre 5, p. 363.

⁶⁵ Le testament d'Isabella Doria se trouve transcrit dans les Annexes, p. 71-73.

[*impaziava*] pas pour sa fille, qui restait sous la surveillance de la maîtresse [des novices]⁶⁶ ». Le thème du détachement des mères vis-à-vis de leurs enfants est décidément cher à la chroniqueuse vénitienne, qui utilise cependant une formule étrange (« non *impaziava* ») pour qualifier un comportement qui ne devait pas, en réalité, n'être fait que d'indifférence. A Pise, lorsque que Cristina Micaelis est élue prieure, on retrouve au poste de sous-prieure sa propre fille, Raffaella Burlamacchi, ce qui marque la prise de pouvoir des familles lucquoises à ce moment-là dans le monastère, mais qui est aussi le signe que les deux femmes devaient particulièrement bien s'entendre. Les fils de Cristina, Michele, Niccolò et Giovanni Burlamacchi, revenus à Lucques, sont d'ailleurs parmi les plus grands bienfaiteurs du monastère à cette époque, ainsi que l'attestent les Comptes, où ils apparaissent régulièrement pour des prêts et des dons.

On le voit bien à l'issue de cette première partie de notre étude sur les veuves : le statut matrimonial des moniales à l'entrée au monastère est bien loin de n'avoir aucune conséquence sur la gestion des communautés, puisque les moniales qui ont des enfants ne cessent pas d'entretenir des relations avec eux et ne renient pas, malgré leur profession religieuse, leur statut de mère. Mais peut-être est-ce dans le domaine de la transmission des patrimoines que le statut matrimonial des futures moniales a le plus de conséquences sur la vie de la communauté.

3- Des moniales dotées

Les moniales veuves arrivent en effet au monastère avec leur dot – ou du moins une grande partie de leur dot –, qui doit légalement leur revenir après leur veuvage. Or, ces dots de mariage sont de loin bien plus importantes que les *limosine* ou « dons gratuits » (un euphémisme pour qualifier canoniquement la dot due à l'entrée des monastères) que les vierges peuvent apporter lors de leur profession. Pour autant, les veuves ne lèguent pas forcément tous leurs biens au monastère. Les testaments qu'elles rédigent à leur entrée en religion sont bien plus riches et complexes que ceux de leurs jeunes consœurs vierges (qui n'ont qu'à « tout » léguer au monastère) ; ils révèlent la richesse de ces moniales au sens propre comme au sens figuré : richesse sonnante et trébuchante qu'il faut répartir entre

⁶⁶ [...] *questa benedetta donna mai non se impaziava de questa fia la qual era soto la custodia della maistra.* BARTOLOMEA RICCOBONI, *Necrologio*, p. 302.

différents légataires, mais aussi richesse sociale d'une longue vie dans le monde que l'on met en ordre avant de s'en retirer définitivement.

Nous l'avons dit, la récupération de leur dot par les veuves est un droit inscrit dans le droit romain ; ainsi que l'ont montré de récentes études, ce droit est remis en question partout en Italie au début du XV^e siècle, et en particulier à Florence, où les différentes réformes des statuts renforcent le contrôle des familles sur la dot des femmes⁶⁷. Toutefois ces dispositions légales, valables dans le cas d'une mort *ab intestato*, sont en quelque sorte « court-circuitées » par la profession monastique des veuves : avant de faire profession, les futures moniales doivent en effet obligatoirement tester ; elles exercent ainsi leurs droits patrimoniaux, chose que les Florentines font rarement au XV^e siècle.

Les biens des veuves proviennent de deux ensembles différents : la dot d'une part et les héritages d'autre part. Même si la dot constitue en quelque sorte la part d'héritage auquel une fille a droit sur les biens paternels, elle est régie par une juridiction qui la distingue des autres biens non dotaux⁶⁸. Mentionnés dans les testaments, ces biens non dotaux sont parvenus aux veuves par d'autres voies, en particulier grâce à des legs effectués par d'autres femmes de leur famille. En effet, malgré une constante et progressive « masculinisation » de la transmission des biens dans l'Italie de la fin du Moyen Age, la forte mortalité et les disparitions de familles entières conduisent les femmes à hériter de biens importants plus souvent qu'on ne pourrait le croire. Ainsi, une certaine quantité de biens circule parmi les femmes riches, sans appartenir toutefois à leur dot. Margherita Spini a ainsi hérité de sa fille Bartolomea Baldesi. Quant à Isabella Doria, qui avait déjà apporté à son mari Celso di Araone Doria une importante dot de 2025 livres génoises, elle est aussi l'héritière de sa mère, Sobrana di Ansaldo Doria. Isabella était peut-être le seul enfant vivant de Paolo di Francesco Doria et Sobrana, ce qui lui valut cette abondance de biens. C'est aussi le cas de Niccolosa, fille de Giovanni Baroncelli⁶⁹ : même si son père, très riche marchand résidant à Avignon et ami du pape Urbain V, lègue l'essentiel de sa fortune à ses frères, il rédige en 1378 un testament tout à l'avantage de sa fille unique⁷⁰ : elle aura droit à deux mille florins, dont mille cinq cents de dot, ainsi qu'à un *podere* d'une valeur de mille florins qu'elle pourra transmettre à ses héritiers. Les cinq cents florins non inclus dans la future dot, ainsi que le *podere*, font donc

⁶⁷ Cf. CHABOT, I. : *La dette des familles*, Chapitre 1.

⁶⁸ Ces biens, qui ne sont pas soumis au régime juridique des biens matrimoniaux (dot, biens paraphernaux, *donatio propter nuptias*) appartiennent théoriquement pleinement à la femme. En pratique, le mari a le plus souvent le droit de les gérer pendant la durée du mariage (en 1415, les statuts florentins officialisent ce droit).

⁶⁹ Niccolosa Baroncelli, n° 72P.

⁷⁰ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n° 50 *Testamenti*.

partie d'un patrimoine personnel que Giovanni lègue à sa fille. Il prend soin d'ailleurs, dans son testament, de préciser que sa fille aura toute sa vie le droit de retourner habiter dans la maison de son père⁷¹, y compris si elle est mariée, et dans ce cas sans son mari. Voici un bel exemple de protection paternelle contre son futur gendre ! Or la « fortune » de Niccolosa, si l'on peut dire, ne s'arrête pas là : son mariage avec le chevalier Ugo di Andrea della Stufa semble avoir été plutôt heureux – elle n'a pas eu besoin de profiter du droit ménagé par son père de revenir dans la maison de son enfance – bien que Niccolosa n'ait pas eu d'enfants. Son mari Ugo di Andrea laisse en 1415, conformément à la coutume, l'essentiel de son patrimoine à ses frères, mais il ménage à sa veuve une vie confortable, la laissant usufruitière de tous ses biens jusqu'à sa mort, et propriétaire de tout ce qu'elle pourrait trouver dans leur maison, en particulier de nombreux bijoux (à l'exception toutefois de ses armes de chevalier)⁷². Niccolosa est aussi l'une des exécutrices de ce testament. Bel exemple, cette-fois-ci, de confiance conjugale dans la Florence du XV^e siècle. L'exemple d'Isabella Doria comme celui de Niccolosa Baroncelli nous montrent que, souvent, la bonne fortune matérielle répond à la mauvaise fortune familiale : filles uniques parce que leur père est décédé trop tôt, ou que leurs frères sont morts en bas âge, ces femmes n'ont ensuite pas eu le bonheur d'avoir des enfants mâles et/ou parvenus à l'âge adulte. Elles figurent par conséquent parmi les femmes les plus riches de notre échantillon prosopographique. Pour autant, la « double » richesse des veuves (dot et héritage) n'est pas exceptionnelle : ainsi Lorenza d'Arrigo Corsi, qui entre au monastère de San Pier Martire en octobre 1432, a obtenu la majeure partie de sa relative fortune non pas par sa dot, mais grâce aux biens que lui a laissés son mari Domenico Mucini⁷³. Certaines femmes ont aussi investi durant leur vie dans des biens immobiliers, et formulent par conséquent dans leur testament des legs complexes : c'est le cas de Tommasa (Violante) Lercari qui a acheté avec son propre argent une maison dans le quartier génois de San Matteo⁷⁴.

De quelle façon les veuves répartissent-elles leurs biens avant leur profession monastique ? Si elles sont tenues de ne conserver aucune possession en propre après leur profession, elles ne sont toutefois pas obligées de léguer tous leurs biens à la communauté, puisque le testament est rédigé avant qu'elles ne prononcent leurs vœux solennels, c'est-à-dire alors qu'elles sont encore laïques. Les veuves favorisent donc en premier lieu leurs

⁷¹ C'est le droit de *tornata* des veuves, habituel à Florence, mais ici étendu à une éventuelle séparation.

⁷² ASF, Corporazioni religiose soppresse, Diplomatico del monastero San Pier Martire, 22 août 1415.

⁷³ Lorenza d'Arrigo Corsi, n°30F

⁷⁴ Tommasa Lercari, n° 86P

enfants, si elles en ont, et en second lieu seulement le monastère. Elles peuvent bien sûr effectuer d'autres legs, notamment à des institutions religieuses ou à d'autres membres de leur famille, mais cela ne concerne en général qu'une partie minime de leur patrimoine. Les testaments des veuves peuvent être particulièrement complexes. Le cas de Tommasa (Violante) Lercari est remarquable, notamment parce que celle-ci a écrit elle-même, en génois, une première version d'une partie de son testament, formalisée ensuite par le notaire⁷⁵. La veuve génoise élabore un long testament, dont le premier bénéficiaire est son fils unique, Giovanni, qui hérite de la maison de sa mère et de la moitié de ses *luoghi* du Banco di San Giorgio⁷⁶. Le monastère de San Domenico, où elle s'apprête à faire profession, hérite de l'autre moitié de ses *luoghi*. Elle n'oublie pas Raffaello di Seva Doria, frère de soeur Gabriella, dont elle est débitrice. Elle n'oublie pas non plus ses filles Teodora Grimaldi, Caterina (devenue sœur Lorenza dans un monastère génois) et Bianchina (devenue sœur Marietta dans le même monastère), ni même sa mère, encore vivante, Aghinetta Marabotti. Le cas de sœur Dominica (Lionore/Lino, c'est-à-dire Eleonora), fille d'Alfonso Rodriguez de Séville, résidant à Gênes est lui aussi particulièrement intéressant⁷⁷. Lino Rodriguez a fait rédiger plusieurs versions de son testament, entre novembre 1408 et mars 1409, preuve qu'elle est à ce moment-là très hésitante sur les décisions à prendre concernant son avenir. On comprend, à la lecture de ces différents actes notariés, qu'elle n'est pas même sûre, alors même qu'elle est novice à San Domenico, de vouloir y faire profession ; en outre, ainsi que le dit notaire, elle est malade : son état renforce dès lors l'urgence de la décision à prendre. Il s'agit principalement de répartir les *luoghi* du Banco de San Giorgio dont elle est titulaire. La version définitive du testament de Lino, que l'on trouve dans le *diplomatico* de San Domenico, laisse une large place aux legs familiaux : son premier legs est adressé à ses frères Alfonso, Pietro et Emmanuele, suivent sa grand-mère Sancia Martini et sa tante Maria Rodriguez (la mère et la sœur de son père – Maria viendra d'ailleurs elle-même au monastère prendre possession de son legs, et le reverser immédiatement aux moniales dans un geste de piété). Ses legs pieux, très nombreux dans les premières versions, se réduisent finalement à l'attribution au monastère de la Guadalupe du legs destiné à sa grand-mère et à sa tante si celles-ci venaient à mourir. Il est à noter que dans cette version, les nombreux legs adressés à l'Ordre du Saint-Sauveur, et plus particulièrement à Lucas Jacobi, procureur de l'ordre en Italie, ont disparu, tandis que le monastère de San Domenico bénéficie de tous les *luoghi* qui

⁷⁵ Le testament autographe de Violante Lercari se trouve transcrit dans les Annexes, p. 74.

⁷⁶ Sur le Banco di San Giorgio, cf. Chapitre 6, p. 394.

⁷⁷ Domenica de Séville, n°38P.

n'ont pas été attribué à la famille de Lino. De même, des legs destinés à quelques-unes de ses amies, principalement des religieuses, ont disparu de la version définitive⁷⁸. Dans quelle mesure Lino/Domenica (ce nouveau prénom étant à lui seul le marqueur de la décision finale de la religieuse espagnole) a-t-elle été influencée par les moniales de San Domenico et par leur vicaire, Andrea da Palaia, présent lors de la rédaction du testament définitif ? Il est naturellement impossible de le savoir. Reste que le cas de Domenica de Séville (qui, guérie de sa maladie, vivra plus de cinquante ans au monastère !) nous montre combien le testament de la future religieuse est important, et combien sa propre décision, quelles que soient les influences subies, est déterminante.

Or, une fois que le testament est dressé et la profession prononcée, le plus gros du travail reste à faire : il faut « récupérer » les biens dont la moniale a disposé dans son testament. Entre les obligations au *Monte*⁷⁹ ou encore les titres du *Banco di San Giorgio* qu'il faut aller réclamer, et les dots que les héritiers du défunt mari doivent rétrocéder au monastère, ce n'est pas une tâche facile. Les communautés députent alors des procureurs chargés de régler ces affaires compliquées. Ce sont très souvent des membres de la famille des moniales⁸⁰. Andrea da Palaia, le vicaire des moniales de Pise puis de Florence, est explicitement délégué par les moniales pour régler plusieurs successions florentines⁸¹. Son expérience de notaire a sans aucun doute contribué à accélérer le règlement de ces procédures. Pour les « affaires génoises » des moniales de San Domenico, un certain nombre de procureurs génois sont désignés⁸². Dans les cas les plus complexes, des arbitrages ou *lodi* sont rendus. Les moniales retrouvent ainsi leur dot, ce qui aurait été sans doute beaucoup plus compliqué si elles étaient restées dans le siècle. Ainsi Niccolosa Tornaquinci se voit rétrocéder sa dot par son beau-frère grâce à un *lodo* rendu juste avant son entrée au monastère de San Pier Martire en 1433⁸³ ; Andrea da Palaia, le vicaire du monastère, a participé à l'arbitrage, au nom de la future moniale.

⁷⁸ ASP, Ospedali di Santa Chiara n°2092 (not. Guaspere Massufero), f. 52rv. Dans son premier testament, daté du 12 novembre 1408, Lino de Séville fait de nombreux petits legs, en particulier à une moniale de Santa Consolata de Gênes et à une autre femme qui habite le même monastère (mais qui n'est pas moniale). Elle lègue aussi des avoir financiers et des sommes d'argent à Lucas Jacobi, procureur de l'Ordre du Saint-Sauveur, pour les pauvres et pour le futur monastère brigittin de Gênes ; elle lègue aussi de petites sommes pour faire célébrer des messes pour son âme. Tous ces legs ont disparu dans le testament définitif, daté du 26 avril 1409, où elle n'a maintenu que ceux qui sont adressés à ses frères et au monastère (f. 55r).

⁷⁹ Le *Monte comune* de Florence. Cf. Chapitre 6 p. 431.

⁸⁰ L'oncle d'Angela Honestis par exemple (n°5F).

⁸¹ Pour Margherita Spini par exemple (ASF NA, n°5172, f. 286r) ou pour différentes moniales décédées (ASF NA 15593, 185r).

⁸² Cf. Chapitre 6 p. 396.

⁸³ Niccolosa Tornaquinci, n°39F (*lodo* : ASF NA 15591 f. 202v).

Des contestations des testaments des moniales peuvent survenir, surtout quand la fortune d'une femme passe « sous le nez » de ses potentiels héritiers mâles. C'est notamment ce qui se passe dans le cas de Niccolosa Baroncelli, impliquée dans un procès initié par ses cousins à propos du testament de son oncle⁸⁴. La veuve, qui s'apprête à faire profession à San Domenico, ne doit finalement rembourser « que » deux cents florins à Inglese Baroncelli⁸⁵. La capacité des communautés monastiques à protéger les biens de leurs membres est importante, grâce à l'efficacité de leurs procureurs et de leurs appuis auprès des pouvoirs religieux et civils. Ainsi lorsqu'une femme fait un testament complexe, et qui ne favorise pas forcément sa famille, à l'entrée dans un monastère, elle sait qu'elle pourra compter par la suite sur l'action efficace du vicaire, des procureurs et autres fidèles du monastère. De plus, et ce n'est pas négligeable, la répartition de ses biens se fait du vivant de la testatrice, qui assiste de fait au règlement de sa situation patrimoniale. De manière plus générale, lorsqu'une veuve éprouve des difficultés à faire valoir ses droits sur sa dot, elle sait qu'en faisant un testament en faveur d'un monastère, et – éventuellement – en y faisant profession, sa dot sera réclamée avec plus de force⁸⁶. La justice civile, à laquelle il est parfois fait appel pour régler les litiges liés à ces héritages, n'est pas particulièrement défavorable aux femmes (c'est du moins ce que l'on peut constater dans les archives de nos monastères), mais il leur faut sans doute une certaine audace pour oser y faire appel contre leur propre famille, d'où l'intérêt de trouver un appui dans une institution religieuse. Ce n'est donc sans doute pas un hasard si plusieurs femmes très riches, telles Isabella Doria ou Niccolosa Baroncelli, ont fait bénéficier les Dominicaines observantes de leur fortune : en entrant au monastère, elles savent pouvoir compter sur l'appui d'une communauté entière, qui ne laissera pas filer leur richesse au cas où des contestations contre leur testament surgiraient. En faisant profession, les veuves riches perdent certes la pleine propriété de leurs biens, mais elles ne renoncent pas à l'accomplissement de leurs choix personnels : c'est ainsi que Niccolosa voit le monastère observant de San Pier Martire naître grâce à une partie de ses biens, ou qu'Isabella Doria peut rédiger un testament qui interdit à ses parents de manipuler son unique héritière, la petite Clemenza.

⁸⁴ Niccolosa Baroncelli, n°72P. Procès : ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°69 (*Processi*). C'est le testament de Simone Baroncelli, frère et héritier du père de Niccolosa, qui est remis en cause.

⁸⁵ ASM, *Cartella documenti*. Il s'agit d'une note du 20 octobre 1419 (*m. f.*)

⁸⁶ Cf. Chapitre 7 p. 523 *et sq.*

4- Les femmes mariées

On trouve des femmes mariées dans les deux monastères de San Domenico et San Pier Martire. Elles sont toutefois très peu nombreuses. Trois d'entre elles seulement ont pu être identifiées avec certitude : il s'agit de Iacopa Gettalebraccia et Cecilia Bonconti à Pise, ainsi que d'Agostina del Bonella à Florence⁸⁷. Iacopa Gettalebraccia et son mari Andrea auraient, d'après Thomas de Sienne, décidé de se consacrer tous deux à Dieu peu après leurs noces⁸⁸. Andrea est alors devenu chartreux sur l'île de la Gorgone et Iacopa est entrée à San Domenico en 1398. On sait peu de choses sur Cecilia Bonconti, signalée pour la première fois dans les listes capitulaires pisanes en 1436. D'après le *Libro memoriale* rédigé à la fin du XV^e siècle par sa parente, la prieure Gabriella Bonconti, elle aurait « laissé, pour l'amour de Jésus Christ, son époux terrestre et pris l'habit monacal⁸⁹ » ; on ne sait rien, cependant, de ce mari. Quant à Agostina del Bonella, qui fait profession à San Pier Martire le 7 septembre 1432, elle est mariée à Nuccio di Giovanni, entré chez les frères de San Donato a Scopeto, un prestigieux couvent de chanoines réguliers situé dans la même zone que le monastère des Dominicaines, mais en-dehors des murs de la ville de Florence. Ces femmes, ces couples même, ne semblent pas être entrés en religion pour vivre une pieuse vieillesse : ils semblent en effet encore jeunes lorsqu'ils font profession. Selon le nécrologe du monastère, Iacopa Gettalebraccia a été mariée à Andrea *initio adolescentiae*, et a fait profession peu de temps après son mariage : *[Iacoba], cui mox pro iuvenili lenitate sufficiebat mundus, intra nostri Monasterii se clausit*. Cecilia Bonconti est morte, selon la prieure Gabriella, à quatre-vingt-trois ans, en 1493, après avoir vécu soixante ans au monastère⁹⁰ ; elle a donc fait profession à l'âge de vingt-trois ans. Quant à Agostina del Bonella, elle a vécu plus de trente ans dans le cloître de San Pier Martire. La vocation religieuse de ces femmes date donc probablement d'avant leur mariage ; leur mari n'ayant pas plus qu'elle le goût de la vie conjugale, le lien matrimonial s'est alors dissous d'un commun accord. Aucune d'entre elles ne semble avoir eu d'enfants ; dans le cas de Iacopa Gettalebraccia, sans doute mariée alors qu'elle n'avait qu'une douzaine d'années, cela n'est guère surprenant ; pour les autres femmes, cela signifie peut-être qu'il y avait un problème de fertilité dans le couple. En ce qui concerne les biens de ces femmes, leur « transfert » au monastère et/ou aux légataires s'effectue de la même façon que pour les

⁸⁷ Iacopa Gettalebraccia, n°54P ; Cecilia Bonconti, n°27P ; Agostina del Bonella, n°2F.

⁸⁸ THOMAS DE SIENNE relate ces événements dans son *Historia disciplinae regularis* (p. 203) ainsi que l'auteur du nécrologe de San Domenico (Annexes, p. 50).

⁸⁹ ASM, n° 7 *Libro Memoriale* 1487 (les folios ne sont pas numérotés ; les notices nécrologiques se trouvent à la fin).

⁹⁰ Elle est pour la première fois signalée dans les sources (*Comptes*) en février 1433.

veuves, à cette différence près que le mari auprès de qui il faut réclamer la restitution de la dot est encore vivant. Dans le cas d'Agostina del Bonella, les moniales de San Pier Martire adressent leur requête aux chanoines de San Donato en octobre 1432⁹¹. Elles n'obtiennent cependant pas la restitution totale de la dot, pourtant modeste, d'Agostina, mais se contentent de quatre-vingts florins sur les cent trente prévus. Aucune procédure ni aucune réclamation ne semblent avoir été lancées contre la communauté de San Donato ; les procureurs du monastère ne sont peut-être pas aussi insistants en face d'un autre établissement religieux qu'en face des institutions civiles...

Il est bien difficile de tirer des conclusions générales de ces trois cas particuliers. Dans la vie de tous les jours, au monastère, ces moniales mariées ne se différencient sans doute guère des autres. Ont-elles, après leur profession, gardé des liens avec leur mari ? Ni les Constitutions ni les *Statuta* ne prévoient l'éventuelle rencontre d'une moniale avec son mari au parler... Iacopa Gettalebraccia et son mari Andrea, en choisissant respectivement de devenir moniale dominicaine observante et moine chartreux, semblent avoir tout fait pour ne plus pouvoir se rencontrer. Agostina et Nuccio, dont les monastères n'étaient guère éloignés, auraient pu, eux, se revoir. Aucune source ne mentionne néanmoins une quelconque activité de Nuccio en faveur du monastère, qu'il s'agisse d'une procuration, d'un don ou d'une quelconque mission... Pour ces femmes plus que pour toutes les autres, l'entrée au monastère signifie une rupture totale avec leur vie précédente, et le choix qu'elles ont fait d'un monastère strictement clos ne fait que renforcer cette idée.

B- Les veuves dans la communauté

Les caractéristiques du statut des moniales veuves (leur âge, leurs enfants, leur dot) influent-elles sur leur place au sein de la communauté ? En théorie, bien sûr, les moniales sont égales en tous points. Pour autant, au sein de cet univers clos et exclusivement féminin, des hiérarchies et des liens affectifs se créent automatiquement. La figure de la veuve est importante dans les communautés que nous étudions, en particulier au début de l'histoire des monastères, durant les trois premières phases du recrutement : à un moment où les moniales vierges n'ont pas encore eu le temps de vieillir au monastère, les destinées des communautés sont prises en main par les veuves, fortes de leur expérience et de leur autorité.

⁹¹ ASF NA 15591 f. 74r.

Les deux monastères de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence ont été fondés par des veuves. Celles-ci n'ont pas seulement été les premières moniales de ces communautés, elles en ont été les véritables fondatrices : Chiara Gambacorta à Pise, Niccolosa Baroncelli et Margherita Spini à Florence ont apporté, directement ou indirectement, les fonds nécessaires à l'achat des bâtiments destinés à abriter les religieuses. Avec leurs premières compagnes, veuves elles aussi, elles ont donné aux communautés naissantes les principes et les statuts qui allaient gouverner les monastères et leur conférer une identité « observante ». Les *Ricordi* du monastère de San Pier Martire rappellent ainsi, le rôle fondamental que Margherita Spini a joué pour la communauté :

Richordo come piaque al nostro signore Jhesus Christo chiamare asse la benedetta anima di suora Margherita degli Spini priora di detto munistero adi XXIII di maggio 1450 la quale fu prencipio di questo nostro chonvento di sanpiero martiro echosi si osservo detta regillione insino ala fine sua lasciando adette suore buono esempio di se per la quale el nostro signore giesu Christo le faccia verace perdono delanima e del corpo soterossi nel detto munistero nella sepoltura delle monache usate⁹².

A Pise, la première communauté, citée dans un acte de 1385 (1386 *m.p.*), est composée de Filippa da Vico, Chiara Gambacorta, Andrea Porcellini, Maria Mancini et Cola da Lavaiano⁹³. Chiara Gambacorta est alors la plus jeune représentante de ce groupe de veuves. Une sixième sœur, Giovanna del Ferro, est bien vite repartie dans son monastère d'origine, Santa Croce in Fossabanda, avec l'autorisation du maître général⁹⁴. Elle était elle-même fille d'une autre moniale, sœur Beatrice, et donc probablement plus jeune que les autres et non mariée.

Ces petites communautés se composent donc de femmes d'expérience, qui ont investi une bonne partie de leur patrimoine dans le monastère où elles ont choisi de demeurer, et dont la profession monastique n'a pas été dictée par leur famille. C'est là un fait remarquable. Si l'on ajoute à cela que les patrons officiels des monastères, qui auraient pu avoir quelque influence sur les décisions prises par les communautés, ont disparu – comme les Gambacorta à Pise – ou bien ont été priés de renoncer à leurs droits éventuels (les Da Uzzano et Margherita Spini à Florence), on comprend combien les moniales et leurs vicaires ont eu, au début de l'histoire de leur communauté, les mains libres pour mettre en place leur réforme. Cela doit nous faire réfléchir sur les nouvelles normes de stricte clôture mises en place dans

⁹² Cf. Annexes p. 52.

⁹³ Filippa da Vico, n°43P; Chiara Gambacorta, n°30P; Andrea Porcellini, n°5P; Maria Mancini n°64P et Cola da Lavaiano n° 34P.

⁹⁴ La décision date du 20 juillet 1388. Cf. RAYMOND DE CAPOUE, *Registrum litterarum Fr. Raymundi de Vineis Capuani*. Cf. Chapitre 1 p. 112.

les *Statuta sancti Dominici*, alors que la communauté n'est encore composée que de veuves. Au départ, il s'agit bel et bien d'abandonner volontairement le monde, de se couper d'un environnement social connu. La signification pénitentielle de la clôture dans les *Statuta* est sans doute bien plus forte que la formulation de la bulle pontificale – qui reprend le poncif de la *fragilitas sexus* – veut bien nous le faire croire. Ces femmes, toutes veuves et pour la plupart âgées, savent à quoi elles renoncent en s'enfermant entre les murs de leur cloître. Elles ont eu une vie conjugale, une vie familiale, une vie sociale. Leur enfermement choisi est donc à comprendre principalement comme une réclusion collective, comme une adaptation « monastique » de la piété pénitentielle des tertiaires et de Catherine de Sienne que beaucoup d'entre elles ont connues⁹⁵. Elle est aussi, dans une certaine mesure, une fuite volontaire d'un monde qui ne leur a pas apporté les satisfactions attendues, et tout particulièrement de la part des hommes et de la famille. A l'intérieur du cloître, c'est une autre famille, une autre société, purement féminine et spirituelle, qui se reconstitue. Les troubles extérieurs n'y pénètrent que de façon filtrée et adoucie. Cette renonciation volontaire à un monde décevant, violent et superficiel se retrouve dans toutes les notices du nécrologe de San Domenico de Pise. Il s'agit, certes, d'un trait hagiographique classique, mais comment ne pas lui donner quelque crédit, lorsque l'on sait quelles catastrophes terribles ont marqué la fin du XIV^e siècle et ont touché ces femmes et leurs familles ?⁹⁶ A Florence, les premières moniales sont elles aussi toutes veuves, et plutôt âgées : en 1421, dans la première liste capitulaire que nous avons à notre disposition, nous retrouvons Teodora de Venise, Niccolosa Baroncelli, Andrea di Paolo Tomasi, Margherita degli Spini, Piera de Poggibonsi et Raniera de Sienne⁹⁷. Durant cette première époque, les veuves occupent souvent les postes d'officières : à Pise, les trois premières prieures sont, dans l'ordre, Filippa da Vico, Chiara Gambacorta et Maria Mancini (1385-1429). A Florence, les quatre premières prieures (1421-1465) sont aussi des veuves, ce sont Teodora de Venise, Margherita Spini, Maddalena Usimbardi et Niccolosa Tornaquinci⁹⁸. Nombreuses sont aussi les veuves à avoir occupé le poste de sous-prieures ou de vicaires, telles Beatrice de Ambaco en 1428 à Pise ou Andrea di Paolo Tomasi en 1444 à Florence.

Les veuves sont donc les « mères » des monastères à plus d'un titre : fondatrices et premières prieures, elles ont effectivement donné naissance à la communauté, qu'elles ont

⁹⁵ Cf. à ce propos la première partie du Chapitre 2 (en particulier p. 126).

⁹⁶ Les enfants et maris de Maria Mancini sont tous morts de la peste ou d'autres maladies, les Gambacorta ont connu l'exil, et la violence des luttes de factions, dont ils vont d'ailleurs périr, etc...

⁹⁷ Teodora de Venise n° 84P ; Niccolosa Baroncelli n°72P ; Andrea di Paolo Tomasi n°8P ; Margherita degli Spini n° 34F ; Piera di Michele n° 43F et Raniera de Sienne°44F.

⁹⁸ Maddalena Usimbardi, n° 32F ; Niccolosa Tornaquinci, n° 39F. Liste des prieures : Annexes, p. 148.

dirigée et modelée durant ses premières années d'existence. Mères, elles le sont aussi au sens propre : beaucoup d'entre elles ont eu des enfants, certaines ont même amené leur fille avec elle dans le cloître. Elles disposent ainsi d'une autorité socialement reconnue à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté. Elles n'ont pas le même « honneur » que les vierges à protéger puisqu'elles ont été mariées, et ont véritablement vécu « dans le monde ». Dans une société où les jeunes filles sont bien souvent gardées à l'intérieur du cocon familial jusqu'à leur mariage, cela a son importance. Les veuves ont de l'expérience, elles ont été maîtresses de maison ; elles peuvent ainsi défendre au mieux les intérêts de leurs filles charnelles comme spirituelles. Leurs rapports avec les autorités civiles, religieuses et avec les laïcs en général sont probablement influencés par cette expérience. Margherita Spini, la deuxième prieure du monastère San Pier Martire est une véritable matrone qui régit de manière autoritaire son monastère et sa famille tout ensemble. Entrée au monastère de San Pier Martire dès sa fondation, Margherita est élue prieure en 1437, après la mort de Teodora de Venise (et deux ans avant la mort d'Andrea da Palaia⁹⁹). Elle reste prieure, jusqu'à sa mort, en 1450 ; tout au long de ces années, elle a pour adjointe (sous-prieure) Giovanna Giugni veuve de Giovanni di Andrea della Stufa (la belle-sœur, donc, de Niccolosa Baroncelli) et mère de deux moniales, sœur Chiara (Andrea) et sœur Brigida (Selvaggia) della Stufa. Au cours de son priorat, le monastère est agrandi, ses abords sont sécurisés et la situation économique s'améliore considérablement. Son autorité lui permet de venir à bout de cas très complexes, tel celui de Teodora (Angela) Ventura dont une ancienne relation, le noble romain Cristoforo Alberini, vient à Florence en mars 1440 pour réclamer, peu après la profession de la moniale, le remboursement des frais que lui a coûtés l'entretien d'Angela pendant cinq ans. C'est après plusieurs *colloquia et tractati* entre la prieure Margherita et Cristoforo que l'épineuse situation se résout, et qu'un accord, avantageux pour les deux partis, est trouvé¹⁰⁰. Margherita a même tendance à mélanger quelque peu les affaires du monastère avec celle de sa famille « charnelle », ainsi que le montre un document de 1443 dans lequel elle assigne elle-même, avec le consentement (quelque peu forcé) des moniales, une dot à sa nièce Lena, fille de son frère Scolaio¹⁰¹.

Les veuves ont un côté protecteur et maternel qui protège les vierges et les membres les plus faibles de la communauté. Ce n'est pas un hasard si l'hagiographe de Chiara

⁹⁹ Teodora de Venise semble avoir eu peu d'autorité. C'est alors le vicaire Andrea da Palaia qui gère toutes les affaires du monastère. Cf. Chapitre 7 p. 489.

¹⁰⁰ Cf. Chapitre 7 p. 530. Teodora Ventura, n°46F.

¹⁰¹ ASF, NA, 15596 f. 259v.

Gambacorta, qui présente la bienheureuse comme un parfait modèle de prieure observante, insiste sur ses qualités maternelles envers ses « filles ». L'épisode dans lequel Chiara Gambacorta réconforte une jeune moniale tourmentée est typique de cette représentation maternelle de la prieure :

Havea gram'compassione a tutte le persone tribulate, e singularmente all'anime, che fusse in tentatione, tanto che essendo una suora giovane in grande tentatione, et portando Ella molta compassione, la facea spesse volte a se chiamare, e orando per lei, una volta tra le altre tenendo la ditta suora il suo capo sul petto della priora, piangendo, et ella abbracciandola, et per lei pregando, senti quella suora dal petto suo tanto odor'et si mirabile, che ben pareva camera, et habitacolo di Spirito Santo, et questo uditti io, da quella suore che è degna di fede¹⁰².

Qu'y a-t-il de plus maternel que de serrer contre sa poitrine une jeune fille tout en pleurs, peut-être à peine sortie de l'enfance ? La moniale qui aurait raconté cet épisode à l'hagiographe se rappelle encore l'odeur « mirabile » de la prieure, un *topos* de la sainteté qui n'est pas ici sans rappeler (contrairement à son usage habituel) le côté rassurant que l'odeur maternelle a pour les enfants. Certes, rien ne dit que les prieures vierges n'aient pas développé plus tard la même attitude maternelle, par ailleurs recommandée par l'Ordre, envers leurs filles spirituelles. Chiara Gambacorta n'a d'ailleurs jamais eu d'enfants. Pour autant, l'idée qu'une femme qui a connu le monde et qui a de l'expérience – et Chiara Gambacorta a eu à imposer durement sa vocation à toute sa famille, ainsi que s'applique à nous le démontrer son hagiographe dans toute la première partie de la *Vita* – fera une meilleure prieure semble alors être tout à fait courante. Non seulement les moniales élisent, comme nous l'avons vu, le plus souvent des veuves pour les gouverner, mais les frères vicaires eux aussi respectent ce principe : Domenico da Peccioli a choisi Filippa da Vico pour diriger les premières moniales pisanes, et Andrea da Palaia a envoyé du monastère San Domenico Teodora de Venise, qui avait été veuve et tertiaire, pour diriger la communauté de Florence. De la même manière, nous l'avons vu avec les cas de Filippa Doria et Masa Gambacorta, ce sont des moniales veuves qui, souvent, se déplacent sur les routes italiennes pour propager la réforme et prendre la tête des communautés nouvellement fondées ou réformées. Dans ce cadre, les moniales du Corpus Christi semblent faire exception : ne sont-elles pas dirigées par Lucia Tiepolo, une très vieille moniale entrée en religion simplement parce qu'elle n'était pas destinée au mariage ? En fait, les chroniques du monastère vénitien ne laissent pas le moindre doute à ce propos : Lucia Tiepolo ne possède pas (ou plus) les capacités pour diriger une communauté au

¹⁰² *Vita* p. 25.

moment où elle est refondée par Jean Dominici ; elle n'a été maintenue à la tête du monastère que pour faciliter son passage de l'ordre bénédictin à l'ordre dominicain. En réalité, après le départ de Jean Dominici, c'est Margherita Paruta, la mère adoptive des deux sœurs Andriuola et Elisabetta Tomasini, veuve de Marco Paruta, qui dirige, très efficacement, la communauté du Corpus Christi¹⁰³.

Il est donc indéniable que, durant la première moitié du XV^e siècle, l'observance dominicaine féminine a été en grande partie l'œuvre de veuves qui ont élaboré les normes, dirigé les monastères et propagé la réforme. Il ne fait pas de doute que les rapports entre les frères observants et ces « mères » de l'observance féminine aient été bons, ainsi que le prouve l'admiration réciproque qui existe alors entre Chiara Gambacorta et Jean Dominici¹⁰⁴. Le fait que des veuves fondent de nouvelles communautés monastiques, qu'elles innovent en matière de vie religieuse et aient la prétention – car tel est bien le cas – de surpasser par la perfection de leur mode de vie les institutions existantes ne choque pas, et apparaît comme tout à fait louable à la fin du Moyen Age. A Florence, de nombreuses fondations de monastères au XIV^e et XV^e siècles ont été l'œuvre de veuves pieuses¹⁰⁵. Ces femmes d'expérience ont vraisemblablement assez connu le monde pour mieux comprendre les dysfonctionnements des instituts religieux et proposer des solutions nouvelles.

Les deux « mères » principales du monastère de San Domenico sont incontestablement Chiara Gambacorta et Maria Mancini, toutes deux béatifiées au XIX^e siècle. Très vite, les moniales leur vouent un culte. La translation du corps de Chiara Gambacorta a lieu en 1432, tandis que celui de Maria Mancini a lieu en 1492, ainsi que le rappellent des *ricordi* contemporains¹⁰⁶. Les deux corps, qui étaient semble-t-il enterrés avec ceux des autres moniales, sont alors placés sur des autels dans l'église interne ; Chiara et Maria peuvent ainsi continuer à veiller sur leurs filles¹⁰⁷. La troisième bienheureuse de l'observance dominicaine féminine est d'ailleurs une autre veuve, puisqu'il s'agit de la marquise Marguerite de Montferrat/Savoie, que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner. Elle est la fondatrice du monastère Santa Maria Maddalena d'Albe. Ces veuves ont largement regagné, dans l'esprit de

¹⁰³ [...] *e così povera, obediante e sozetta como una delle minime, la era savia e disceta e meritamente la fo retornata vicharia e perché la priora la iera molto vechia e inferma la rezeva essa el monestier.* BARTOLOMEA RICCOBONI: *Necrologio*, p. 305-306. La prieure est toutefois morte après sa vicaire.

¹⁰⁴ Cf. Chapitre 2 p. 191.

¹⁰⁵ De même, les fondatrices des monastères observants sont souvent des veuves : c'est le cas à Florence des Murate (Santa Maria Annunziata, fondé par un groupe de veuves qui étaient, au départ, des recluses), de Santa Maria Novella, fondé par Maria Albizzi, tertiaire franciscaine.

¹⁰⁶ Citation dans la fiche de Maria, n°64P.

¹⁰⁷ Chiara Gambacorta veille sur sa communauté à travers le miracle du « secouement des os », raconté dans le ms. C13 (AAP), cf. Annexes p. 14.

leurs contemporains, leur « virginité spirituelle ». Aux XVI^e et XVII^e siècle, à l'époque des grandes compilations hagiographiques des bollandistes et autres érudits, on s'ingénie pourtant à justifier que des femmes non vierges aient pu bénéficier d'une telle réputation de sainteté, quand il ne s'agit pas carrément de leur rendre une virginité physique. Ainsi Serafino Razzi, qui compile en 1586-88 de très nombreuses Vies de saint(e)s et bienheureux/ses dans son ouvrage *Vita dei santi e beati del Sacro Ordine de' Frati predicatori così huomini come donne*¹⁰⁸ estime nécessaire d'ajouter, après la *Vita* de Maria Mancini, un paragraphe qui prétend justifier non seulement la présence de ce texte dans son ouvrage, mais encore le fait que Dieu ait pu s'adresser à une veuve (deux fois veuve, qui plus est) pour lui transmettre ses visions, alors qu'il aurait dû lui préférer une vierge :

*Potrebbe forse alcuno meravigliarsi di questa Beata, che essendo stata nel secolo due volte maritata, et havendo generati tanti figlioli, ottenesse non di meno da Dio la gratia di tante visioni e revelationi divine, le quali non si sogliono per ordinario donare dalla sua divina Maestà, se non a persone di gran purità di animo, e di corpo ; onde segue la elevazione della mente in Dio, e nelle cose celestiali*¹⁰⁹.

La réponse apportée par Serafino Razzi est nuancée, pour ne pas dire hésitante: le frère dominicain prie tout d'abord le lecteur de considérer que, au moment où Maria Mancini a reçu ses visions, elle n'était plus tenue par le joug conjugal, pour ajouter ensuite que le mariage est un lien sacré voulu par Dieu pour les hommes, et conclure enfin que les vierges précèdent de toute façon toujours les femmes mariées dans les faveurs divines *come quelle che sono piu somiglianti a Giesù Christo Agnello purissimo, da loro seguito vergine, figliolo di vergine, sposo delle vergini e singolare amatore della verginità*. Dans le cas de Chiara Gambacorta, l'entreprise dépasse même la justification : il s'agit d'en faire une vierge, même si elle a été mariée. On peut ainsi lire, dans les *Acta sanctorum* que Chiara Gambacorta mérite d'être appelée vierge puisque, ayant été mariée très jeune, et à un mari qui est vite tombé malade, il est probable qu'elle n'ait jamais été déflorée¹¹⁰ ...

Que penser de la « négation » posthume de la viduité des fondatrices du mouvement observant dominicain ? On ne peut certes pas prétendre que la distinction religieuse entre vierges et veuves date de l'époque moderne. La virginité a toujours été l'un des attributs de la sainteté. Toutefois n'a-t-elle pas bénéficié d'un regain de faveur à l'époque moderne ? Ce

¹⁰⁸ Florence, chez Bartolomeo Sermartelli, édition augmentée de 1588.

¹⁰⁹ Cf. Annexes p. 42.

¹¹⁰ Ou, en d'autres termes, que les *sponsalia* aient été complétés par le *matrimonium*. Les bollandistes contredisent en cela la *Vita* qui montre clairement que Chiara avait été « conduite » chez son mari. *De Beata Clara Gambacorta Ordinis sancti Dominici Pisis in Hetruria*, in *Acta Sanctorum, Aprilis*, Anvers, apud Michaellem Cnobarum, 1675, tome III, p. 502-516, (p. 502 et 504).

regain de faveur n'est-il pas lui-même lié à la restriction du marché matrimonial à partir de la fin du XV^e siècle dans les classes aisées de la société italienne ? Les ouvrages de Serafino Razzi, comme, dans une certaine mesure, ceux des Bollandistes, sont avant tout destinés aux prélat(e)s qui veulent donner à leur communauté l'exemple des récits édifiants de la vie des saint(e)s fondatrices/teurs du passé. Or, les grands monastères féminins de l'époque moderne sont surtout peuplés de femmes qui n'ont jamais connu le mariage. Quelle valeur exemplaire peut avoir pour ces religieuses la vie des saintes veuves et mariées ? Il faut, pour ce public spécifique, valoriser le plus possible la virginité et même tenter de justifier le fait que, souvent, les religieuses de l'époque moderne n'aient pas eu la possibilité de se marier. On trouve sans doute là la raison essentielle de ces « ajouts » ou rectifications aux *Vitae* de Maria Mancini et surtout de Chiara Gambacorta.

III- Vers des communautés de vierges ?

Ainsi que nous l'avons vu précédemment à l'aide des graphiques, les vierges ont toujours été présentes dans les communautés, sauf dans la toute première génération des fondatrices. Leur nombre augmente cependant peu à peu, au détriment de la proportion de veuves dans les communautés¹¹¹. Une transition semble donc s'opérer peu à peu au cours du XV^e siècle : la prédominance des veuves dans les monastères de Dominicaines observantes semble n'avoir été qu'une première étape dans le recrutement – une étape nécessaire, peut-être, à l'affirmation de ces nouvelles communautés, qui ont pu bénéficier de l'expérience et de l'autorité de ces femmes. Comment et pourquoi s'opère une telle transition ? Qui sont ces « vierges » qui entrent de plus en plus, au cours du XV^e siècle, dans les communautés que nous étudions ?

A- Quelles vierges ?

Ainsi que nous l'avons fait pour les veuves, nous allons ici tenter de rassembler les informations dont nous disposons sur les femmes entrées dans les monastères alors qu'elles n'étaient pas mariées, et définir ainsi les particularités de leur statut.

¹¹¹ Cf. *supra* p. 276-277.

1- L'âge des vierges

Les Constitutions des moniales dominicaines interdisent aux novices de faire profession avant l'âge de treize ans ; c'est la raison pour laquelle l'âge des novices est souvent précisé dans les actes notariés de profession. Cette indication est-elle digne de confiance ? Nous n'avons bien entendu aucun moyen de le vérifier ; le notaire est le garant de ce qu'il décrit dans son acte au nom des moniales et en celui des témoins qu'il cite. C'est ainsi qu'il précise parfois que la jeune postulante est âgée de treize ans (ou parfois douze ans révolus au début de sa probation) « maior annis duodecim¹¹² ». Mais les indications sont souvent bien moins précises : Brigida della Stufa, fille de Giovanna Giugni, est âgée, lors de sa profession, de « plus de douze ans et moins de dix-huit¹¹³ ». Les vierges qui nous sont connues ne prononcent toutefois pas toutes leurs vœux définitifs à un âge si tendre, et il ne semble pas que, dans les monastères de San Domenico et San Pier Martire, les jeunes novices aient été poussées à faire profession particulièrement tôt : ainsi la jeune Lena Belfradelli, entrée au monastère de San Pier Martire à l'âge de onze ans en 1437 en même temps que sa mère Bartolomea Frescobaldi, fait trois ans de noviciat, alors que les Constitutions n'en prévoient qu'un ; elle prononce donc ses vœux à quatorze ans¹¹⁴. Le cas de Clemenzia Doria, future sœur Felice, est encore plus significatif : entrée au monastère de San Domenico avec sa mère Isabella Doria en 1412, à l'âge de six ans, elle attendra ses quinze ans pour faire profession¹¹⁵. Caterina Acciaiuoli qui, selon l'acte notarié de sa profession, a rompu ses fiançailles pour entrer au monastère San Pier Martire en février 1438, a vingt ans lorsqu'elle prononce ses vœux définitifs¹¹⁶. Les mentions d'âges dont nous disposons dans les professions sont donc variées, même si elles n'excèdent guère les vingt ans.

¹¹² C'est ce que déclare, le 24 mars 1412, Magdalena/Raffaella Burlamacchi au moment de faire profession (ASP, Ospedali di Santa Chiara, n°2092, f. 97 bis). Raffaella Burlamacchi, n°82P.

¹¹³ ASF NA 5173, 1423. Brigida della Stufa, n°17F.

¹¹⁴ Lena Belfradelli, n°29F.

¹¹⁵ En juin 1420. Felice Doria, n°42P.

¹¹⁶ Le notaire précise que son père, Aduardo Acciaiuoli l'avait promise (*eam promisit in uxorem*) à Cipriano Johannis Maffei de Barbarino. Elle affirme être âgée de vingt ans au moins : *asserens esse etatis annorum viginti et ultra*. Notons que cet âge est plutôt avancé pour une fiancée florentine. ASF NA 15593, f. 210v. Caterina Acciaiuoli, n°18F.

2- Les premières vierges : des situations variées

Ces différences d'âge correspondent à des situations personnelles variées, du moins dans les premières phases de recrutement. On trouve bien sûr des jeunes filles entrées au monastère parce que leurs parents n'ont pas pu ou voulu les marier. Cecilia Ciampolini par exemple, entrée au monastère de San Domenico avant 1403, est issue d'une famille nombreuse : ses parents, Lorenzo di Ghele Ciampolini et Antonia, ont eu au moins huit enfants, dont six filles¹¹⁷. Malgré la bonne situation de Lorenzo, marchand de grains, il lui est difficile de donner une dot convenable à toutes ses filles, Cecilia est donc destinée au cloître. Les documents dont nous disposons ne précisent pas si elle était la dernière des filles Ciampolini, ou la moins jolie ; il faut espérer qu'elle était simplement celle qui désirait le plus se faire religieuse¹¹⁸.

D'autres jeunes filles sont entrées au monastère alors qu'elles étaient filles uniques, et qu'elles avaient un droit assuré à une dot importante. La cousine de Cecilia, Caterina (Cea), fille de Giovanni d'Ildebrandino Ciampolini et de Bartolomea d'Andrea Squarcialupi, rentre au monastère en 1406 alors que sa situation personnelle est très différente de celle de Cecilia. Contrairement à cette dernière, Caterina est la fille unique de Giovanni et de Bartolomea. Son père l'émancipe, à l'âge de vingt ans, sans doute peu avant sa profession religieuse¹¹⁹. Il est possible qu'elle ait fait seule le choix d'entrer en religion, peut-être contre l'avis de ses parents : cela expliquerait pourquoi sa dot lui a finalement été assignée grâce à l'intervention de la cour des pupilles. Toujours est-il que son père, comme sa mère, en font finalement leur héritière, en 1409. Bartolomea demande d'ailleurs à Chiara Gambacorta l'autorisation spéciale de pouvoir parler à sa fille à l'occasion de sa désignation comme héritière¹²⁰. Cea l'héritière aurait sans doute constitué un parti matrimonial intéressant ; il en fut autrement. Devenue sœur Caterina, elle est devenue, comme sa cousine Cecilia d'ailleurs, prieure du monastère en 1458.

Le cas d'Apollonia Nicoli, professe au monastère de San Pier Martire à partir de 1430, est encore différent. Son père Iacopo di Bartolomeo de Nicoli, ainsi que sa mère Iacopa d'Alamanno, sont tous les deux morts intestats, probablement lors d'une épidémie, laissant orpheline leur fille unique. Celle-ci se voit attribuer par les officiers du tribunal des pupilles

¹¹⁷ Ainsi que le prouve le document ASP, Diplomatico di San Domenico, n°154. Cecilia Ciampolini, n°28P.

¹¹⁸ Notons que sa sœur Brigida devient oblate du monastère en 1437 (elle est veuve). ASP, Diplomatico di San Domenico, n°254.

¹¹⁹ ASP, Ospedali di Santa Chiara, 2092, f. 59r. Caterina Ciampolini, n°25P.

¹²⁰ *Ibidem*, f. 59r.

une bonne partie des biens de son père et la totalité de la dot de sa mère, soit environ mille florins. Ses oncles paternels, loin de recueillir leur nièce et de prendre soin de ses affaires, contestent l'attribution de ces biens et font à la toute jeune Apollonia un procès, qu'ils perdent¹²¹. La jeune fille, privée de toute protection masculine, n'a sans doute pas eu d'autre choix que de se faire moniale. Il est étrange que ses oncles, et particulièrement Giovanni, aient préféré contester l'héritage plutôt que de faire contracter à leur nièce un mariage qui aurait pu avantager leur famille. Echaudée par tant de rancœur à son égard, la jeune fille, à son entrée au monastère de San Pier Martire, rédige un testament dans lequel elle laisse une petite partie de ses biens à ses cousins, à la condition expresse que son oncle Giovanni n'ait jamais aucun droit ni usufruit (*jus vel usufructum*) sur aucun de ces biens, dont la garde est donnée à l'épouse de Giovanni, Nanna.

Le cas des petites filles entrées au monastère avec leur mère est encore différent. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de Lena Belfradelli, de Raffaella Burlamacchi, de Chiara et Brigida della Stufa ou encore Clemenza Doria¹²². Ces enfants, élevées pendant plusieurs années au sein du cloître en compagnie de leur mère et parfois de leurs tantes sont habituées à ce lieu clos et familial. Il n'est donc pas surprenant qu'elles choisissent d'y rester. Une enfance au sein du cloître n'a pourtant pas pour suite obligée la profession monastique : on sait ainsi avec certitude, grâce à la lettre d'Andrea Doria, l'oncle de Clemenza, conservée aux archives archiépiscopales de Pise, que la jeune fille aurait eu le choix – conformément au testament de sa mère – à sa majorité, de sortir pour se marier :

Salutatime clemenza la quale ho la volunta de veder e de odire quello che la sa dire e che intencion e la soa e questo desidero monto.

Le choix de Clemenza, au moment de sa profession, de prendre le nom de « sœur Felice » est sans doute révélateur : la vie au sein du cloître lui convient, elle y est heureuse ; le cloître est le lieu où elle a vécu avec sa mère et d'autres femmes de sa famille pendant toutes les années de son enfance et de son adolescence ; Gênes, qu'elle a quitté très tôt, ne représente sans doute pour elle qu'un endroit lointain et étranger. Sœur Felice et sœur Raffaella Burlamacchi, elle aussi entrée au monastère alors qu'elle était enfant, se spécialisent dans la copie des manuscrits, peut-être dans leur décoration¹²³.

¹²¹ La parenté maternelle de la jeune fille était probablement inexistante ; c'est pourquoi Apollonia se retrouve, de fait, héritière des biens de sa mère. Cf. CHABOT, I. : *La dette des familles*, p. 26. Procès : ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°69 (*Processi*). Apollonia Nicoli, n°10F.

¹²² Lena Belfradelli, n°29F; Raffaella Burlamacchi, n°82P; Brigida et Chiara della Stufa, n°17F et 20F, Clemenza/Felice Doria, n°42P.

¹²³ *Comptes*, août 1433 (entrate) ; cf. fiches correspondantes.

Ainsi, tout comme dans le cas des veuves, il nous faut constater que les vierges qui font profession dans un monastère observant ne correspondent pas à un modèle unique : les jeunes filles qui entrent au monastère ne sont pas uniquement celles que leurs parents n'ont pas voulu ou pas pu marier, ce sont aussi parfois des jeunes filles qui ont eu le choix, telles Clemenza Doria, Caterina Acciaiuoli ou Caterina Ciampolini, ou encore des femmes qui, se retrouvant à la tête d'une fortune importante mais mal assurée, ont préféré se mettre à l'abri des convoitises à l'intérieur d'une communauté monastique. Malgré tout, les vierges entrant au monastère par l'entremise de leurs parents sont de plus en plus nombreuses. C'est grâce à la transformation des dots que l'on constate ce phénomène.

3- La « dot » des vierges

Notons tout d'abord que le mot de « dot », employé pour désigner les biens avec lesquels les sœurs entrent au monastère, est quelque peu incorrect. Les sœurs veuves y entrent avec une véritable dot, il s'agit en effet de celle de leur mariage. Les vierges, en revanche, entrent au monastère avec des biens très divers formant une donation ou « don gratuit », qui doit assurer à la communauté les moyens de subvenir à ses besoins. Le mot de « dot » est donc inapproprié à deux titres : tout d'abord, il n'est pas canoniquement correct, puisque le fait d'entrer dans un monastère en payant est, selon le droit canon, une simonie ; ensuite, les biens qu'une vierge apporte au monastère lors de sa profession ne sont pas toujours donnés par ses parents à la communauté (procédé qui assimile de fait ce « don » à une dot, qui est, dans le cas d'un mariage, donnée directement par le père de la mariée à la famille du marié)¹²⁴, mais ils peuvent aussi être déjà la propriété de la jeune fille. Le terme est pourtant utilisé par les contemporains, par assimilation avec la dot de mariage. La première fois que le terme apparaît dans notre documentation (dans le sens de « dot monastique »), c'est en novembre 1448 (1449 *m.p.*), dans le registre de comptes pisan. Même s'il est peut-être déjà employé dans d'autres établissements religieux féminins à des dates antérieures, son apparition tardive dans la documentation de nos monastères observants n'est pas un hasard.

¹²⁴ Par ailleurs, l'une des différences principales entre les deux types de dot est le montant : la dot monastique, dans le meilleur des cas, pourra atteindre tout au plus 20 % du montant d'une dot matrimoniale. Cet aspect va contre la théorie de la « diverging devolution » de Jack Goody : les dots, dont le montant diffère selon la voie choisie par la jeune fille (ou, plus souvent, la voie que l'on choisit pour elle) servent à assurer son avenir, et non pas à proprement parler à lui transmettre des biens. Cf. GOODY, J. : « Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia » in Goody, J. et Tambiah : *Bridewealth and dowry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 1-58.

Dans de nombreux cas, au début de notre période, les biens apportés à la communauté par les vierges sont en effet tout simplement la part d'héritage à laquelle elles ont eu droit ; on ne peut donc pas parler, dans ce cas-là, de « dot ». Pour Apollonia Nicoli et Clemenza Doria, cette part d'héritage a été très importante – nous retrouvons ici la richesse des filles uniques dont nous avons parlé pour les veuves : Clemenza dispose de mille cinq cents liras génoises, sans compter la *legittima* maternelle ; Apollonia apporte au monastère un *podere* et des maisons dans le centre de Florence. Les cas de Clemenza et Apollonia sont exceptionnels : il est bien rare que des jeunes filles qui disposent d'un patrimoine aussi important fassent profession religieuse sans même avoir été mariées une fois. Plus souvent, les vierges qui font profession n'apportent au monastère qu'une petite somme d'argent (en comparaison de celle que leurs compagnes apportent à leur mari) et/ou un bien foncier modeste. Les deux filles de Giovanna Giugni, Chiara et Brigida della Stufa, qui font profession à San Pier Martire le 31 août 1424, apportent au monastère les biens qui leur reviennent de droit : la *legittima* de leur mère, soit soixante-six florins chacune, et la petite part qui leur revient de l'héritage de leur père (décédé avant leur profession), soit une partie d'un *podere* partagé avec leur mère. Il est indéniable qu'un tel patrimoine n'aurait jamais suffi à les marier au sein de leur milieu social. Tous ces biens ne parviennent pas à la communauté religieuse par l'intermédiaire des parents des moniales, mais bel et bien grâce au testament que ces jeunes postulantes sont canoniquement obligées de rédiger avant leur profession. Les testaments de ces vierges sont souvent très simples¹²⁵ : elles lèguent en général la totalité de leurs biens au monastère, sans même préciser de quoi il s'agit. Cette imprécision est due à la fois à la petitesse (voir l'inconsistance) de leur patrimoine et au fait que, n'ayant pas d'enfants, les statuts urbains régissant la transmission des biens ne les obligent à aucun legs particulier¹²⁶. Mais ces moniales font bel et bien un testament, même si elles n'ont jamais bénéficié de l'usufruit de leurs biens. Or, ces testaments disparaissent peu à peu pour laisser place, au cours du temps, à une véritable « dotation » des moniales vierges par leur famille : dans ce cas, comme pour les nouvelles épouses, les biens sont directement donnés au monastère par les parents de la moniale, comme ils le sont directement au mari dans le cas d'un mariage, sans que la femme dotée ne les possède réellement à aucun moment. Il s'agit donc bien d'une « dot », et le terme est dès lors utilisé dans la documentation. Nous parlerons donc, pour adopter un langage sans

¹²⁵ Sauf cas particulier, comme celui d'Apollonia Nicoli (ASF, NA, 9042, 1430).

¹²⁶ Les mères sont, en revanche, obligées par la plupart des statuts urbains à partager entre leurs enfants la majeure partie de leur patrimoine propre.

ambiguïté, de « dot monastique » par opposition à la « dot matrimoniale ». Dans le cas de nos deux monastères, le procédé de la dot monastique se met en place petit à petit.

Dès 1402, le père de Cecilia Ciampolini, Lorenzo di Ghele, a « doté » sa fille à son entrée au monastère de San Domenico ; il ne s'agit toutefois pas alors d'une véritable « dot », dans la mesure où le bien foncier en question est transmis au monastère par un acte de *donatio inter vivos*¹²⁷. Ce document ne mentionne nulle part le fait qu'il s'agisse de la dotation (*dos*) de Cecilia, mais la coïncidence des dates est trop forte (Cecilia fait profession la même année) pour penser que la donation du père de Cecilia et la profession monastique de sa fille n'aient eu aucun rapport. Notons que la donation de Lorenzo Ciampolini est plutôt importante, mais elle est assortie d'une restriction de taille : ses cinq autres filles, si elles restent veuves, doivent pouvoir bénéficier des fruits de cette terre jusqu'à leur mort. Les bénéfices que pourra rapporter cette terre au monastère de San Domenico sont donc, à la profession de sœur Cecilia, encore bien lointains. Lorenzo Ciampolini, grâce à cette donation, assure d'un seul coup l'avenir de ses six filles : Cecilia n'entre pas les mains vides dans la communauté de San Domenico, ce qui peut lui assurer une place de choix dans la communauté (de fait, elle en deviendra prieure) tandis que ses autres filles, qui ont des chances de se retrouver veuves, et peut-être sans ressources¹²⁸, pourront toujours compter sur les revenus du terrain donné. Il ne s'agit donc pas d'une « dot » monastique au sens où on l'entend d'ordinaire.

Avant 1448, d'autres « dotations » indirectes ont pu se produire, même si nos documents ne l'attestent pas formellement. A cette date, Andrea Benvenuti, frère de Battista, qui s'appête à faire profession au monastère de San Domenico en 1450, fait don au monastère de cent florins *pro dotis sororis sue*¹²⁹. La même somme est versée par le père de Simona Niccolosi, qui fait profession à San Pier Martire, au début des années 1450 : Niccolò di Giovanni Niccolosi effectue tout d'abord la promesse de verser la somme, il verse ensuite cinquante florins le 1^{er} avril 1450, et les cinquante florins restant un an plus tard¹³⁰. Les accommodements trouvés entre les deux parties pour le versement des sommes promises initialement par les pères et les frères des moniales sont d'ailleurs de plus en plus courants dans les archives des monastères à partir des années 1450 : lorsque les deux sœurs Lena et

¹²⁷ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°154. La terre (avec une maison) qui est donnée à la communauté est située à proximité du monastère de San Domenico, dans la paroisse Sant'Egidio de Pise.

¹²⁸ Les veuves bénéficient, à la mort de leur mari, du retour de leur dot mais aussi, bien souvent, de l'administration des biens de ce dernier (ou seulement de l'usufruit). Si les affaires du mari tournent mal (ce qui n'est pas rare, en des temps de grands bouleversements économiques), les veuves peuvent se retrouver sans ressources : il faut alors entamer des actions en justice pour récupérer une dot évaporée dans les dettes du mari...

¹²⁹ *Comptes*, novembre 1449 *m.p.*, *entrate*, f. 96v. Battista Benvenuti, n°17P.

¹³⁰ Simona Niccolosi, n°45F.

Margherita Allegri font profession au monastère de San Pier Martire en 1452, leur père obtient de pouvoir payer en neuf ans leur dot composée de cent vingt-six florins et d'une maison. En 1459, les frères de Margherita et Lena doivent de nouveau passer un accord avec le syndic du monastère pour pouvoir payer en treize ans les deux cent cinquante florins restants à donner à la communauté (ils n'ont vraisemblablement jamais donné la maison)¹³¹. A Pise, les moniales qui entrent dans les années 1450, comme Cristina Burlamacchi¹³², apportent elles aussi au monastère des dots qui sont des sommes d'argent versées en plusieurs fois (ce sont en tout six cents florins dans le cas de Cristina).

Etant donné l'irrégularité des mentions de dots monastiques dans notre documentation, il n'est pas illégitime de se demander si nous n'avons pas affaire à un effet de sources. Nous ne disposons de registres de comptes qu'à partir des années 1430 ; les dots des moniales vierges entrées au monastère avant ces années-là pourraient donc ne pas figurer dans les documents. Cette explication n'est toutefois pas suffisante : d'autres sources nous renseignent en effet pour les années antérieures (testaments, *diplomatico*, *catasti*) sans que l'on y trouve la trace de ce nouveau type de dot composée d'argent et payable en plusieurs fois. L'apparition de ces nouvelles dots coïncide, de plus, avec l'augmentation du nombre de vierges dans la population de moniales professes que nous avons mise en évidence pour les années 1450. Enfin, la mise au point de nouveaux outils de paiement de la dot ne s'arrête pas en 1450 ; le « perfectionnement » des procédés de paiement se poursuit bien au-delà de cette date. Les sources postérieures, en particulier dans le cas de San Pier Martire, montrent sans conteste que les moniales florentines ont accepté, à partir des années 1460, ce que l'on pourrait appeler des « dots-pensions » : pour certaines moniales¹³³, les accords passés entre la communauté et les parents des moniales ne concernent plus l'échelonnement du paiement d'une somme totale, mais la mise en place d'une rente à vie payée par la famille de la moniale au monastère afin de pourvoir à ses besoins. A partir des années 1480, apparaissent des listes d'objets fournis par les pères des moniales à l'entrée de leur fille au monastère : objets de la vie quotidienne, vêtements et petits éléments d'ameublement, ces listes complètent un dispositif financier déjà très élaboré. Il faut enfin mentionner la croissance exponentielle du montant de ces dots, particulièrement visible à partir des années 1490 et du début du XVI^e siècle dans certains registres du fonds de San Pier Martire¹³⁴.

¹³¹ Cf. Chapitre 6 p. 429.

¹³² Cristina Burlamacchi, n°31P.

¹³³ C'est le cas, par exemple, pour Tita et Isabella Acciaiuoli. Cf. ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°61, f. 68v.

¹³⁴ En particulier le registre de *ricordi* n°48 (1479-1545).

L'apparition des dots monastiques dans les documents, leur progressive complexification (progression vers une dot toujours plus exclusivement monétaire et dont le paiement est échelonné) ainsi que la mise en évidence d'une augmentation notable du nombre de vierges dans les communautés à partir des années 1440-50 apparaissent donc comme les indices sûrs d'un changement essentiel dans le recrutement – et dans le fonctionnement – de nos deux monastères.

B- Une nouvelle génération

L'augmentation du nombre de professions de moniales vierges par rapport aux professions des moniales veuves dans les années 1440 et 1450, aussi bien à San Domenico qu'à San Pier Martire, nous autorise en effet à parler d'un véritable renouvellement de la population des deux monastères. Une « nouvelle génération » de jeunes moniales, placées au monastère par leurs parents et munies d'une dot préalablement négociée avec le monastère (sans doute avec la prieure, mais aussi et surtout avec le procureur principal¹³⁵) arrive dans les communautés. La progressive disparition de la « génération des veuves » a une signification sociale et religieuse importante, que nous allons tenter de mieux comprendre, en mobilisant notamment nos connaissances sur le contexte socio-économique toscan à la fin du XV^e siècle.

L'arrivée en grand nombre de jeunes vierges dans les monastères quelques décennies après leur fondation peut tout d'abord être comprise comme un indice de la « normalisation » progressive des établissements réformateurs. Dans le cas des toutes jeunes recrues en effet, le choix de la profession monastique appartient surtout aux parents ; cela signifie donc que peu à peu, à partir des années 1410 pour San Domenico, et 1440 pour San Pier Martire, les monastères observants dominicains ont été intégrés aux réseaux familiaux de soutien aux institutions religieuses féminines – une intégration semble-t-il pleinement réalisée pour nos deux monastères dès les années 1460. Le prestige social des deux communautés est alors devenu assez grand pour que de nombreuses familles de l'élite économique pisane et florentine leur confient leurs filles, c'est-à-dire une part de leur sang et de leur honneur. Avec l'accueil de toujours plus de jeunes vierges dotées, le profil des deux communautés tend donc à se rapprocher de celui des monastères urbains les plus importants. Le recrutement de jeunes moniales dotées n'est en effet pas véritablement un phénomène nouveau : les plus anciens des monastères accueillent depuis plusieurs siècles les filles de l'aristocratie florentine ou pisane

¹³⁵ Sur les procureurs, cf. Chapitre 7 p. 513.

non destinées à être mariées¹³⁶. Toutefois, la deuxième moitié du XV^e siècle est marquée par un essor considérable du nombre de professions monastiques féminines qui correspond aux évolutions dans le recrutement dans nos monastères.

L'augmentation du nombre d'entrées de jeunes moniales dotées semble en effet pleinement correspondre à un phénomène qui a déjà été mis en valeur par plusieurs chercheurs¹³⁷, à savoir l'augmentation considérable, à la fin du XV^e siècle, du « taux de monacation » des jeunes filles issues de familles aristocratiques et/ou riches. Les chiffres cités par Judith Brown¹³⁸ à propos de la société florentine montrent une augmentation très nette de la proportion de moniales entre la moitié du XV^e siècle et le début du XVI^e siècle (doublement de cette proportion en un peu plus d'un siècle). Cette proportion continue ensuite d'augmenter jusqu'au début du XVII^e, pour ne commencer à baisser qu'au cours du XVIII^e siècle. Cette croissance rapide et très importante du nombre de professions de jeunes filles dans les monastères s'explique notamment par un changement profond du marché matrimonial.

Il tasso di monacazione femminile – una pratica ristretta agli strati superiori della società – aumentò alla fine del XV secolo e nel XVI, quando fra le classi superiori si affermò la primogenitura che modificava il precedente sistema della divisione dell'eredità tra gli eredi maschi. Poiché con la pratica della primogenitura si riduceva il numero di maschi che ereditavano delle proprietà, si riduceva anche il numero di quelli che si sposavano¹³⁹.

La primogéniture (ou droit d'aînesse) n'est certes pas une norme nouvelle en Occident ; la société florentine (et plus largement toscane), caractérisée par l'importance numérique et la diversité de ses classes possédantes, ne fait, à l'époque moderne, que rejoindre les habitudes adoptées depuis déjà fort longtemps par l'aristocratie européenne. Mais la raison de l'adoption de cette coutume par les grandes familles florentines est bien plus profonde que le simple désir de la part de ces familles, dont la fortune est le plus souvent d'origine bancaire et/ou marchande, de s'agréger à l'aristocratie : l'adoption progressive de la primogéniture est avant tout l'effet de la transformation de l'économie européenne, et particulièrement italienne,

¹³⁶ Il s'agit, notamment, à Florence, de San Pier Maggiore ou à San Matteo à Pise.

¹³⁷ En particulier par R. TREXLER (« Le célibat à la fin du Moyen Age : les religieuses de Florence ») et J. BROWN (« Monache a Firenze all'inizio dell'età moderna »).

¹³⁸ En 1427, 6,5% des Florentines de plus de quatorze ans se trouvent dans les monastères (dont 20% des femmes des classes les plus riches ou « élite ») ; en 1552, cette proportion a doublé. En outre, presque la moitié des femmes des familles patriciennes se trouvent alors dans des monastères. BROWN, J. : « Monache a Firenze all'inizio dell'età moderna », p. 119. Sur ce sujet, voir aussi MOLHO, A.: « *Tamquam vere mortua*. Le professioni religiose femminili nella Firenze del tardo medioevo » in *Società e Storia*, anno XII, n°43 (1989) p. 1-44 et TREXLER, R. C.: « Le célibat à la fin du Moyen Age : les religieuses de Florence », p. 1337.

¹³⁹ BROWN, J. : « Monache a Firenze all'inizio dell'età moderna », p. 119.

en cette fin de Moyen Age. Malgré la très grande prospérité de certaines compagnies bancaires jusqu'au début du XVI^e siècle, l'époque du grand essor des compagnies bancaires et marchandes internationales est définitivement révolue pour les Florentins à la fin du XV^e siècle comme pour les autres Italiens (ou « lombards », comme on disait alors) et, depuis plusieurs décennies déjà, l'investissement dans la fortune foncière apparaît aux riches florentins comme une sécurité indispensable pour leur fortune et une source de pouvoir indéniable. L'objectif des chefs de famille n'est donc plus prioritairement d'étendre leur fortune grâce à des investissements bancaires et marchands – un système économique qui tolère, voire encourage, l'association des membres d'une même famille (frères ou cousins) au sein de sociétés communes – mais bien de préserver l'unité d'un patrimoine foncier capable d'assurer à la famille richesse et pouvoir¹⁴⁰. Les jeunes filles – et les jeunes hommes – non destinés à être mariés sont donc de plus en plus nombreux dans les familles aisées florentines ; celles-ci sont envoyées dans les monastères. Le résultat de ces transformations économiques profondes est l'augmentation considérable du montant des dots matrimoniales¹⁴¹ : avec la réduction du nombre de mariages, les candidates se doivent d'apporter à leur future belle-famille des sommes de plus en plus importantes. La difficulté pour certaines familles de réunir de telles sommes réduit encore l'accès des jeunes filles toscanes au mariage. La fondation du *Monte delle Doti* à Florence en 1424 est emblématique de ce phénomène : cette nouvelle institution financière vise à offrir aux pères de famille la possibilité de faire fructifier une somme d'argent en vue du futur mariage de leur(s) fille(s) ; c'est aussi évidemment un excellent moyen pour la république florentine de disposer d'un surcroît de liquidités¹⁴². Comme le démontre Anthony Molho, c'est à partir des années 1450 que cette nouvelle institution rencontre un réel succès¹⁴³. D'autres facteurs socio-démographiques jouent aussi un rôle dans cette évolution ; ils ont en particulier été étudiés par Ch. Klapisch-Zuber et D. Herlihy¹⁴⁴. L'importante différence d'âge au mariage entre hommes

¹⁴⁰ Pour un point historiographique utile sur le débat qui a opposé les historiens à ce sujet, cf. TANGHERONI, M. : *Politica, commercio, agricoltura a Pisa nel Trecento*, Pise, Edizioni Plus (Collezione Studi Pisani 5) 2002, p. 141, n.4. L'introduction de MOLHO, A. : *Marriage Alliance in late medieval Florence* (Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1994) est tout aussi indispensable sur ce sujet. Notons que R. Goldthwaite s'est opposé à cette thèse (GOLDTHWAITE, R. : *The Building of Renaissance Florence. An Economic and Social History*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1980).

¹⁴¹ Cf. à ce propos HERLIHY, D. : « The Tuscan town in the Quattrocento : a Demographic profile » in *Medievalia et humanistica*, 1970 (NS, n°1), p. 81-109.

¹⁴² Cf. Chapitre 6, p. 431.

¹⁴³ MOLHO, A. : *Marriage Alliance in late medieval Florence*, Chapitre 2.

¹⁴⁴ HERLIHY, D. et KLAPISCH-ZUBER, C. : *Les Toscans et leurs familles*, ainsi que, notamment, KLAPISCH-ZUBER, C. : *Déclin démographique et structure du ménage : l'exemple de Prato*, Rome, Ecole Française de Rome, 1977 et HERLIHY, D. : « Vieillir au Quattrocento » in *Annales ESC*, 1969 (n°24), p. 1338-1352.

et femmes à Florence provoque un déséquilibre des sexes sur le marché matrimonial : tandis que les femmes se marient en moyenne à quinze ans, les hommes attendent d'avoir atteint la trentaine pour convoler ; de ce fait, les femmes sont théoriquement beaucoup plus nombreuses à chercher un mari que l'inverse. Ce déséquilibre est donc partiellement résorbé par l'entrée au couvent de nombreuses jeunes filles « excédentaires ». L'entrée au monastère nécessite bien sûr le paiement d'une dot monastique, ou « don gratuit », mais son montant est très réduit en comparaison de celui des dots matrimoniales¹⁴⁵. Le fait que les « nouvelles » dots monastiques que nous voyons apparaître dans les sources de nos deux communautés à partir des années 1450 soient composées d'argent liquide et non pas de terres et de biens fonciers – comme ce pouvait être le cas, au début du XV^e siècle, ainsi que nous l'avons vu avec Cecilia Ciampolini – est donc un révélateur indirect de ces évolutions du marché matrimonial toscan : la monétarisation et l'aménagement progressif du paiement des dots monastiques (en plusieurs versements, puis sous forme de rente) répondent à la volonté de ne pas entamer de manière trop importante les patrimoines familiaux.

Cet essor des professions religieuses féminines profite naturellement aux établissements neufs, au risque de leur faire perdre leur originalité. C'est donc aussi grâce à cette importante évolution sociale que les monastères observants ont pu peu à peu trouver leur place dans le paysage religieux des villes italiennes. En outre, l'application par ces communautés de nouvelles règles de stricte clôture a le mérite de correspondre à une éthique de l'honneur familial, très forte au XV^e siècle, tout en garantissant la mise à l'écart sociale des jeunes filles « excédentaires » au marché matrimonial. La réussite de nos monastères observants est à rapprocher du succès d'autres nouvelles fondations observantes féminines, tel celui de Santa Maria Annunziata, c'est-à-dire le monastère florentin des Murate. Bien que ce monastère, fondé en 1424, ait brillé pendant longtemps par son observance stricte de la clôture, le *propositum* initial des disciples de Catherine de Sienne murées sur le pont Rubaconte s'est très rapidement « dilué » à l'intérieur du très vaste établissement qui accueille, dès les années 1450, plus d'une centaine de moniales professes, pour la plupart issues des familles du patriciat florentin, et bientôt occupées à la confection de produits de luxe¹⁴⁶. De la même façon, nos communautés réformées de San Domenico et San Pier Martire, qui ressemblent plutôt au départ, dans leur profil social et matrimonial, aux monastères fondés au XIV^e siècle à partir d'initiatives individuelles et réformatrices, s'agrègent peu à peu au monde des grands

¹⁴⁵ Cf. TREXLER, R. C.: « Le célibat à la fin du Moyen Âge: les religieuses de Florence » p. 1340.

¹⁴⁶ Sur le travail des religieuses à Florence, cf. STROCCHIA, S. T.: *Nuns and nunneries in Renaissance Florence*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2009.

établissements monastiques « classiques », qui accueillent les femmes issues de familles riches non destinées à être mariées. Quelques décennies seulement après la fondation de nos deux monastères, l'arrivée d'une nouvelle génération de moniales vierges signifie-t-elle que l'élan réformateur est déjà retombé ? Rien n'indique que les nouvelles recrues aient contribué à dégrader la discipline exemplaire des deux communautés. Il peut d'ailleurs être plus aisé de faire respecter des normes de vie austères à de toutes jeunes filles sans expérience qu'à de vieilles femmes qui ont vécu dans le monde toute leur vie¹⁴⁷. Les difficultés surviennent à partir du moment où les nouvelles recrues ne sont pas, ou peu, volontaires pour entrer dans la vie religieuse. Or, le problème des « moniales forcées » (*monache forzate*) ne va pas ici nous occuper directement, dans la mesure où, pour la période qui nous concerne, les entrées de jeunes moniales vierges ne deviennent pas tout de suite massives ; c'est surtout dans les décennies suivantes qu'elles vont beaucoup augmenter. On peut donc espérer que, dans les années 1450 encore, les pères laissent un relatif choix à leurs filles entre le mariage et la vie religieuse. Les jeunes sœurs Allegri, qui entrent à San Pier Martire en 1452, deviennent d'ailleurs deux moniales parfaitement observantes : Margherita est envoyée en 1458 à San Iacopo a Ripoli pour y implanter la réforme¹⁴⁸, tandis que Lena devient prieure de San Pier Martire en 1477. Malgré tout, le changement de recrutement traduit aussi indéniablement un changement de signification de la stricte clôture. Les jeunes moniales qui font profession alors qu'elles sont à peine sorties de l'enfance ne « renoncent » pas véritablement au monde, puisqu'elles ne le connaissent pas. Nous avons auparavant souligné le caractère pénitentiel des *Statuta monasterii sancti Dominici*, élaborés par et pour une communauté de veuves. Cette piété pénitentielle liée à l'enfermement et à la réclusion – qui était aussi celle des fondatrices du grand monastère des Murate – n'est plus celle des jeunes moniales et sans doute moins encore celle de leurs parents. On assiste donc à un changement progressif de la signification de l'enfermement monastique féminin qui, pour une période brève, au sein du mouvement de la réforme observante, avait été vu comme l'expression d'un renoncement volontaire au monde et comme un exemple donné à la société tout entière. Avec le développement du monachisme féminin dans la deuxième moitié du XV^e siècle, cet enfermement (re)devient¹⁴⁹ peu à peu passif, au point que les religieuses enfermées dans les

¹⁴⁷ Beaucoup de monastères sont d'ailleurs réformés grâce à l'éloignement des moniales les plus âgées et les plus résistantes à l'imposition de la stricte clôture. Cf. MORTIER, D. A. : *Histoire des maîtres généraux*, vol. 4 p. 453.

¹⁴⁸ Cf. Annexes, p. 70 (lettre de Lucia Corsi à propos de Margherita Allegri).

¹⁴⁹ Il l'était déjà dans la bulle « periculoso » et dans les normes imposées par les frères. Les Observantes se sont, pour un temps réapproprié une norme qui reste une norme faite par les hommes.

établissements urbains vont être parfois considérées comme de jeunes vierges « sacrifiées » pour le bien de la communauté¹⁵⁰.

Notons, pour conclure, que la chronologie de la « transition » entre la première génération des veuves et la nouvelle génération des vierges correspond au moment où les oblations baissent puis finissent par disparaître à San Domenico de Pise (elles sont trop peu nombreuses à San Pier Martire pour que l'on puisse percevoir une véritable baisse)¹⁵¹. Cette disparition progressive des oblats doit sans doute être comprise à la lumière des mêmes facteurs socio-économiques : si les monastères féminins se transforment peu à peu en « conservatoires » de jeunes filles, les oblats, laïcs, hommes ou femmes, célibataires ou veuves, n'y ont plus leur place.

Ce premier aperçu de l'évolution des communautés de San Domenico et de San Pier Martire entre 1385 et 1461 a mis en évidence avant tout la grande similarité structurelle qui existe entre elles, même si quelques différences sont d'ores et déjà apparues (à propos de l'importance numérique des communautés, ou encore des oblats) – nous aurons à les étudier plus en détail dans les prochains chapitres. A Pise comme à Florence, la fondation de nos monastères observants a été le fait d'une petite communauté de veuves, dont le rôle a été primordial dans la mise en place des statuts observants comme dans l'installation des monastères. A Pise comme à Florence, les veuves ont marqué de leur empreinte des communautés qu'elles ont fondées puis dirigées pendant quasiment toute notre période. D'après les recensements que nous avons pu effectuer, ces veuves sont toutefois peu à peu remplacées par une nouvelle génération de jeunes religieuses n'ayant jamais été mariées. Loin d'être anecdotique, ce changement dans le recrutement des monastères est le reflet des évolutions de la société dans laquelle ils s'insèrent. Si l'on peut expliquer le choix de la stricte clôture par une volonté des premières religieuses observantes d'obtenir le respect, voire l'admiration, de leurs contemporains, le fait que de toutes jeunes filles entrent de plus en plus dans les monastères strictement clos, sans vraiment renoncer à un « monde » qu'elles n'ont jamais beaucoup connu, nous révèle que les riches familles toscanes n'ont pas seulement admiré le nouveau modèle de vie religieuse féminine offert par les monastères strictement clos, mais qu'elles ont fini, en quelque sorte, par se l'approprier. Plus largement, cette

¹⁵⁰ Cf. MEDIOLI, F. : *L'inferno monacale di Arcangela Tarabotti*. Turin, Rosenberg et Sellier, 1990 et ZARRI, G., *Le sante vive : cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Turin, Rosenberg et Sellier, 1990

¹⁵¹ Cf. *supra* p. 271.

première étape de notre enquête nous montre que la réforme observante féminine est profondément ancrée dans les évolutions sociales de son temps. Les Observant(e)s cherchent sans doute à influencer la société mais, réciproquement, ils s'adaptent aussi à elle, et suivent les bouleversements socio-économiques du XV^e siècle italien.

Chapitre 5 : De riches étrangères ? Moniales et groupes sociaux à Pise et à Florence.

De quel milieu social proviennent les moniales des communautés de San Domenico de Pise et San Pier Martire de Florence ? Sont-elles nobles, filles de marchands, filles d'artisans ou de notaires ? Leurs familles ont-elles des liens avec les gouvernements en place ou, au contraire, appartiennent-elles à des classes exclues, en théorie, du gouvernement, comme celle des magnats florentins ? Après avoir étudié la condition matrimoniale des femmes faisant profession dans les deux communautés, nous allons nous intéresser à ce qui constitue le deuxième élément de la définition d'une identité féminine à la fin du Moyen Age, à savoir la position sociale de sa famille. Nous allons donc nous concentrer plus spécifiquement sur les informations concernant les familles des moniales, et en particulier sur ce que nous pouvons savoir de leur père et parfois de leur mari, c'est-à-dire des hommes qui ont eu autorité sur elles avant leur entrée en religion. Plus que les individus, ce sont donc les groupes sociaux qui vont ici nous intéresser ; leur mise en évidence nous permettra de mieux définir l'appartenance sociale de nos moniales, mais aussi de faire apparaître d'éventuelles relations existant entre leurs différentes familles. Nous pourrons ainsi déterminer si les monastères d'observance que nous étudions sont liés à un groupe social en particulier, et si ce groupe a pu influencer sur le recrutement et la vie de la communauté. Les communautés religieuses, et tout particulièrement celles qui affichent leur nouveauté et leur caractère réformé, s'inscrivent en effet dans un contexte social précis dont elles sont, dans une certaine mesure, l'expression. Les communautés féminines sont d'autant plus ancrées dans ces groupes sociaux qu'elles sont plus dépendantes encore des structures familiales de la société médiévale. Tenter de définir le contour des groupes sociaux sur lesquels s'appuient nos monastères, c'est donc tenter de replacer l'observance féminine dans son milieu socio-économique.

Lorsque nous parlons de « groupe social », nous voulons désigner un ensemble de familles dont les intérêts politiques et économiques sont communs et qui maintient sa cohérence par des alliances matrimoniales, économiques et politiques. Les XIV^e et XV^e siècles sont caractérisés, en Toscane, par de brusques changements politiques à la tête des

cités, ainsi que par de violents revers de fortune au niveau économique ; la réalité sociale y est donc particulièrement mouvante. Beaucoup d'alliances entre familles se nouent ou se dénouent en effet au gré des bouleversements politiques et des fortunes économiques. La notion de groupe social doit nous permettre de rendre compte de ces associations ou réseaux de familles qui, particulièrement durant la période fin XIV^e - début XV^e siècle, restent très informels et mouvants, se fondent sur des intérêts communs à la fois politiques et économiques (il n'y a pas de réelle frontière entre ces deux domaines), et structurent une société en pleine transformation. Il nous apparaît nécessaire, à ce stade de notre étude, de souligner que nous considérons que les femmes, et particulièrement celles que nous étudions, appartiennent à ces groupes sociaux non pas seulement en tant que sujets passifs dont « l'échange » serait destiné à renforcer les liens entre les familles, mais aussi en tant que participantes actives à l'entretien et à la création des réseaux de familles, qu'elles contribuent à structurer grâce à la transmission de leur biens propres, à leur rôle dans le choix des alliances matrimoniales ou encore – et c'est surtout le cas des femmes qui se consacrent à Dieu – grâce à la mise en place d'une culture religieuse spécifique qui va peu à peu s'enraciner dans certains monastères urbains.

Selon quels critères déterminer à quel groupe social appartient une moniale ? Le critère économique est bien sûr le plus important : nul doute qu'à la fin du Moyen Age, les familles riches sont puissantes ; dans les sociétés urbaines italiennes, on acquiert alors en général le pouvoir avec la richesse. Ce critère ne doit toutefois pas être séparé du critère politique : il existe en effet des familles qui ont subi de graves revers de fortune, en particulier à Pise où la conjoncture est mauvaise pour la période qui nous concerne, mais qui n'ont pas pour autant perdu toute leur influence politique, notamment grâce à leur alliance avec des familles plus puissantes qu'elles. La noblesse, en revanche, n'est pas, dans les villes italiennes, forcément synonyme de pouvoir. L'origine noble d'une famille ne représentera donc pour nous qu'un critère secondaire, qui peut avoir une importance pour définir avec plus de précisions les contours des groupes sociaux auxquels appartiennent les moniales, mais qui n'est pas déterminant. La mise en évidence de liens de parenté éventuels entre les moniales, ainsi que des liens commerciaux et politiques qui peuvent être attestés entre les pères et les maris des différentes femmes que nous étudions nous conduiront à mieux définir les différents types d'association qui contribuent à former les groupes sociaux. En additionnant ces critères, il sera possible d'établir dans quelle mesure les communautés sont dépendantes de certains de ces groupes.

Comment collecter les indices sur l'origine sociale des moniales dans les documents qui sont à notre disposition ? C'est tout d'abord le *cognomen* de la moniale, ainsi que, le cas échéant, celui de son mari, qui peut nous donner des indices sur le milieu dont elle est issue. Les moniales génoises qui portent un *cognomen* tel que celui de « Doria » ou de « Grimaldi » appartiennent de toute évidence à ces grandes familles génoises. Cet indice ne suffit toutefois pas à prouver qu'elles sont les filles et/ou les épouses de puissants personnages. Elles pourraient en effet appartenir à l'une des branches cadettes de ces familles, voire à une famille qui, tout en n'ayant pas d'ancêtres Doria ou Grimaldi, s'est rattachée à l'*albergo*¹ patronné par cette famille, et en porte désormais le nom. Il faut donc prendre en compte, dans la mesure du possible, d'autres renseignements sur la moniale et sur sa famille. La richesse personnelle de la postulante, que l'on peut voir, le cas échéant, exposée dans son testament, peut constituer un indice fiable. Les moniales les plus riches sont en effet inmanquablement issues des familles les plus riches et les plus puissantes ; de plus, il est bien peu probable qu'une femme munie d'une dot importante ait épousé un homme dont la richesse, ou du moins le prestige social, aient été inférieurs au sien. La richesse féminine, toutefois, est très variable, car elle dépend fortement des situations personnelles : une femme veuve sera naturellement plus riche, puisque nantie d'une dot matrimoniale, qu'une jeune fille qui n'a jamais été mariée. Ainsi, si une femme riche peut être considérée comme provenant d'une classe sociale aisée, une femme dont la richesse personnelle est peu importante ne peut être d'emblée considérée comme provenant d'une famille pauvre, si l'on ne dispose pas d'autres indices à son égard. Restent les indices concernant directement les pères, les maris, voire les frères des moniales, c'est-à-dire les hommes sous la responsabilité desquels ces femmes se trouvaient lorsqu'elles vivaient dans le siècle. Cette catégorie d'informations est sans doute la plus déterminante, même si elle doit être associée aux autres au cours de l'analyse. Comment savoir quelle était la situation sociale et, surtout, quelles étaient les activités économiques pratiquées par les hommes de la famille de nos moniales ? Si le père d'une moniale exerce un art, au sens médiéval du terme, c'est-à-dire un métier artisanal ou nécessitant des études spécifiques (juges, notaires, médecins), ce métier peut être mentionné dans les documents. Dans le cas des moniales dont le père ou le mari exerçait en réalité plusieurs activités, telles que le commerce ou la banque (il s'agit donc des moniales les plus riches), ces précisions deviennent plus rares. Il aurait donc été difficile de nous contenter uniquement des

¹ Les *alberghi* sont des regroupements de familles, plus ou moins équivalents aux *consorterie* toscanes, organisés, pour la plupart, autour d'une famille noble à laquelle d'autres familles se sont associées et soumises ; ils ont la particularité d'occuper un quartier précis de la ville, souvent fermé. Cf. GRENDI, E. : « Profilo storico degli alberghi genovesi » in *MEFRM*, 1975 (n°87), p. 241-302.

renseignements directement issus de notre corpus de sources ; ceux-ci ne peuvent en effet suffire à situer dans l'échelle sociale l'ensemble des femmes formant la population que nous étudions. Grâce à la connaissance du nom complet du père de la moniale, qui ne fait jamais défaut dans les documents, il est possible de s'appuyer sur des sources éditées ainsi que sur les nombreuses recherches d'histoire économique et sociale qui ont été effectuées sur les villes de Pise et de Florence. En ce qui concerne Pise, les sources éditées sont principalement les listes des Anciens publiées par F. Bonaini², ainsi que le Catasto de 1428, publié par B. Casini³. Parmi les travaux que nous avons utilisés, il faut citer en particulier ceux de O. Banti, E. Cristiani, F. Melis, F. Petralia et M. Tangheroni⁴. Pour Florence, nous nous sommes appuyés sur différents travaux d'histoire sociale et culturelle dont les auteurs, à partir de sources telles que le Catasto de 1428 ou des listes des magistrats de différents organes politiques, ont cherché à établir quelles étaient les familles dominant politiquement et économiquement la ville au début du XV^e siècle. Parmi ces travaux, il faut citer ceux de R. Davidsohn, R. Goldthwaite, D. Herlihy et Ch. Klapisch-Zuber, L. Martines, A. Molho⁵.

Notons dès à présent que cette enquête sur le milieu social des moniales comprend, pour la communauté de San Domenico de Pise, un volet « géographique » : force est de constater en effet, à la lecture des listes capitulaires de ce monastère, qu'un grand nombre de moniales ne sont pas originaires de Pise, mais d'autres villes italiennes, en particulier de Gênes et de Lucques. Cette caractéristique est particulièrement intéressante pour notre analyse des groupes sociaux dans lesquels s'inscrit la formation de nouvelles communautés monastiques, elle va donc constituer un préalable à une étude plus ciblée sur le milieu social des moniales

² *Breve Vetus seu Chronica Antianorum pisanae civitatis*, éd. F. Bonaini, in *Archivio storico italiano*, 1845, Tomo 6, 1ère partie, p. 637-792

³ CASINI, B. : *Il catasto di Pisa del 1428-29*, Pise, Giardini (Società Storica Pisana, Collana storica n°2), 1964 voir aussi *Il "Priorista" e il "Libro d'oro" del comune di Pisa*, éd. B. Casini, Florence, Leo S. Olschki, 1986

⁴ Notamment : BANTI, O. Iacopo D'Appiano. *Economia, Società e politica del Comune di Pisa al suo tramonto (1392-1399)*, Università degli studi di Pisa, 1971 ; CRISTIANI, E., *Nobiltà e popolo nel comune di Pisa dalle origini del podestariato alla signoria dei Donoratico*, Naples, Istituto italiano per gli studi storici, 1962 ; MELIS, F.: *La Banca pisana e le origini della banca moderna*, Florence, Le Monnier (« Opere sparse di Federigo Melis » n°5), 1987 ; PETRALIA, G.: « A proposito di strutture familiari nella Toscana tardomedievale: "cicli lunghi" e "cicli brevi" nelle unità domestiche pisane del primo Quattrocento » in *Pisa e la Toscana Occidentale nel Medioevo, 1*, Pise, ETS (Piccola Biblioteca GISEM 1), 1991 ; TANGHERONI, M. *Politica, commercio, agricoltura a Pisa nel Trecento*, Università di Pisa, Edizioni Plus, collezione Studi Pisani 5, 2002.

⁵ Notamment : DAVIDSOHN, R. : *Storia di Firenze*, Florence, Sansoni, 1974-1981, 8 vol. (traduction de *Geschichte von Florenz*, Berlin, E.S. Mittler, 1896-1937) ; GOLDTHWAITE, R.: *Private wealth in Renaissance Florence. A study of four families*, Princeton, Princeton University Press, 1968 ; HERLIHY, D. et KLAPISCH-ZUBER, Ch. : *Les Toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427*, Paris, EHESS, 1978 ; MARTINES, L. : *The social world of the Florentine humanists, 1390-1460*, Londres, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1963 ; MOLHO, A.: *Florentine public finances in the early Renaissance, 1400-1433*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1971.

des deux communautés, qui devra en dernier lieu nous conduire à la mise en évidence des groupes sociaux sur lesquels s'appuient nos deux monastères.

Afin de mieux comprendre la nature de ces groupes sociaux, il n'est pas inutile de rappeler ici brièvement le contexte économique-politique de Pise et de Florence durant la période qui nous concerne. Ce contexte est en grande partie déterminé par l'importance des crises démographiques qui caractérisent ces années. Après la première épidémie de peste noire en 1347, les retours de peste sont nombreux et violents en Toscane⁶. Ces hécatombes à répétition, qui touchent particulièrement les jeunes, influent naturellement sur la physionomie des familles ainsi que sur la piété des survivants. La situation économique et politique est toutefois bien différente à Pise et à Florence.

La fondation du monastère de San Domenico de Pise en 1385 survient alors que Pietro Gambacorta est « Défenseur du peuple et capitaine des masnades » ; cette position lui permet de contrôler tous les organes du gouvernement de la ville, c'est pourquoi il a souvent été qualifié, quoique de manière quelque peu abusive, de « seigneur⁷ ». Le père de Chiara Gambacorta s'est vu attribuer en septembre 1370 le titre de « Capitaine des masnades et défenseur du peuple » par le conseil des Anciens ; il s'agit alors de reconnaître le pouvoir que Pietro Gambacorta exerce depuis un peu plus d'un an (son retour triomphal à Pise en 1369 est d'ailleurs largement évoqué dans la *Vita* de Chiara Gambacorta⁸). Pietro Gambacorta doit s'appuyer, pour gouverner, sur un groupe de citoyens fidèles qu'on hésite à appeler « parti » ou « faction », dont il garantit les intérêts. Ces fidèles sont pour la plupart issus des rangs des Bergolini, la faction qui avait porté au pouvoir dans les années 1350 les cousins de Pietro Gambacorta Francesco, Lotto et Bartolomeo, avant qu'ils ne soient en 1355 décapités par l'empereur Charles IV. Cette faction est unie par des intérêts économiques (banque et commerce principalement) communs qui la portent à privilégier l'alliance avec Florence plutôt que l'affrontement ; cela revient, d'ailleurs, à remettre en question la tradition gibeline de la cité, défendue par les Raspanti. Ceux-ci forment une autre faction réunissant la plupart des vieilles familles aristocratiques pisanes, ainsi que des entrepreneurs et des artisans qui craignent que la concurrence florentine ne les désavantage. Ils s'opposent donc aux Florentins et cherchent à restreindre l'accès à la mer dont ils peuvent disposer à Porto Pisano avec la

⁶ Des épidémies ont encore lieu en 1400, 1417, 1437-8, 1449-50, 1457, 1464, 1478.

⁷ Cf., à ce propos, CICCAGLIONI, G.: « Il *Conservator boni et pacifici status*. Alcune osservazioni sugli equilibri politico istituzionali a Pisa nel Trecento » in Iannella, C. (dir.): *Per Marco Tangheroni. Studi su Pisa e sul Mediterraneo medievale offerti dai suoi ultimi allievi*, Pise, Edizioni ETS, p. 39-56.

⁸ Cf. *Vita* p. 17.

bénédition de Pietro Gambacorta⁹. La situation de Pise à la fin du XIV^e siècle ne peut toutefois être ramenée au seul affrontement avec Florence : l'alliance du gouvernement Gambacorta avec certaines familles génoises, et particulièrement les Doria, n'est pas anodine. Pietro Gambacorta et l'un au moins de ses trois fils légitimes ont tous deux épousé des femmes issues de grandes familles génoises¹⁰, tandis que Pietro était par ailleurs assisté dans son gouvernement par un podestat lui aussi génois, Araone Doria. En réalité, en cette fin de XIV^e siècle, Pise est déjà une puissance économique secondaire qui doit compter avec la puissance des compagnies commerciales génoises et celle des banques florentines. Malgré tout, sous le gouvernement de Pietro Gambacorta, il semble que la ville (et plus particulièrement les banques pisanes¹¹) ait bénéficié d'une relative prospérité. Des rivalités de pouvoir, dans lesquelles l'influence des Visconti est déjà perceptible, conduisent cependant en 1392 à l'assassinat de Pietro Gambacorta et de ses fils par Iacopo d'Appiano, l'un de ses collaborateurs. Ce dernier, proclamé à son tour « défenseur du peuple et capitaine des masnades », meurt à son tour en 1398. Lui succède son fils Gherardo mais, à la faveur d'un contexte italien troublé au sein duquel les grandes puissances que sont devenues Florence, Gênes et Milan s'affrontent, ce dernier abandonne la ville en 1399 à Gian Galeazzo Visconti. En 1406, après un bref retour à l'indépendance, c'est Giovanni Gambacorta qui vend Pise à Florence ; la prise de possession de Pise par les Florentins marque la fin de la république pisane¹². Le déclin de la ville, qui était encore relatif au XIV^e siècle, est brutal : sous la domination florentine, Pise perd toute indépendance politique et économique, et bon nombre de ses citoyens les plus riches émigrent, pour la plupart dans le Royaume de Naples et en Sicile. A cause des épidémies de peste, de la guerre et de l'émigration de ses habitants suite à la conquête florentine, la ville perd, en quelques décennies, plus des trois quarts de sa population¹³. Cette crise très dure n'a bien entendu pas été sans conséquence sur la communauté du monastère San Domenico, ainsi que nous le verrons¹⁴.

⁹ Sur la nature de l'opposition entre « Bergolini » et « Raspanti », cf. TANGHERONI, M : *Politica, commercio, agricoltura a Pisa nel Trecento*, Chapitre 2.

¹⁰ La dernière épouse de Pietro Gambacorta est Orietta Doria, fils d'Araone, podestat de Pise pendant la seigneurie de Pietro (Tommasa Doria, n°85P). Son fils Lorenzo a épousé Leonora Montalto, amie de Domenica de Séville (n°38P). Il est probable que Giuliano, fils illégitime de Pietro et père de Masa Gambacorta (n°68P) ait été lui aussi marié à une génoise.

¹¹ Les rapports commerciaux avec Gênes et Florence sont bons et les banques pisanes relativement prospères (Federigo Melis ne parle de « banca pisana » que pour la période 1345-1390, qui voit la dépendance des banquiers pisans envers les compagnies florentines diminuer du fait des faillites ayant eu lieu à Florence dans les années 1340). Cf. MELIS, F. : *La Banca pisana e le origini della banca moderna*.

¹² Mise à part une brève parenthèse d'indépendance entre 1494 et 1509.

¹³ Contrairement à Florence, dépeuplée elle aussi par les épidémies, Pise ne se relèvera pas de ces catastrophes. En témoignent les murs trop larges de la ville, construits au XII^e siècle, et qui ont finalement laissé place, durant l'époque moderne, à de nombreux jardins. En 1407, Pise ne comptait déjà plus que 13 000 habitants ; en 1428, la

A Florence, le contexte est bien différent. Malgré les grandes faillites bancaires du milieu du XIV^e siècle¹⁵ et les crises démographiques qui ont touché très durement la ville comme toutes ses voisines, l'économie florentine, forte de banquiers et de marchands dynamiques, ainsi que d'une proto-industrie drapière florissante, prend l'avantage sur celle de ses voisines ; elle conservera d'ailleurs sa domination économique et politique pendant toute la Renaissance et au-delà. La victoire florentine sur Pise à la bataille de Cascina en 1363 est l'un des symboles de cet essor retrouvé. Malgré tout, la société florentine subit, tout comme celle de Pise, l'instabilité politique caractéristique de la fin du XIV^e siècle. La révolte des Ciompi en 1378 est l'événement le plus marquant de cette phase d'instabilité, qui prend ses racines dans les bouleversements socio-économiques et les crises démographiques. Cette crise porte au pouvoir un gouvernement « populaire » qui laisse cependant rapidement la place à une oligarchie banquière et marchande : un groupe de grandes familles de banquiers, dominé par les Albizzi, détient le pouvoir à partir de 1382 ; il laisse fonctionner les institutions républicaines tout en contrôlant l'assignation des charges politiques les plus importantes ainsi que les assemblées¹⁶. Malgré une dure politique de mise à l'écart des familles opposantes (les Ricci puis les Alberti à la fin du XIV^e siècle, Côme de Médicis en 1433), ce régime est célébré par les humanistes contemporains et postérieurs comme une période de grande stabilité et de prospérité. Côme de Médicis, rappelé en 1434, réussit toutefois peu à peu à cristalliser les mécontentements contre le régime des oligarques dont il est lui-même issu et à personnaliser le pouvoir en sa faveur. La domination des Médicis, appuyée sur un réseau de familles opposées aux Albizzi et à leurs alliés, ainsi que sur un populisme qui met peu à peu à bas les institutions républicaines¹⁷, caractérise la seconde partie de notre période d'étude, en

population était descendue à 8000 habitants : « I Fiorentini quando entrarono in Pisa nel 1406 trovarono una città stremata nelle sue possibilità di sopravvivenza, economicamente distrutta, affamata, con una organizzazione statale ridotta all'impotenza dalle strette dell'assedio ; una città dove le condizioni dell'esistenza non avevano potuto consentire altra soluzione che non fosse la resa – sia pur mercanteggiata solo a livello di potere e a prezzo d'inganni e di tradimenti e vivamente invece contrastata a furor di popolo ». TOLAINI, E.: *Pisa*, Bari, Laterza, coll. « Le città nella storia d'Italia », 1992 p. 147-8.

¹⁴ Pour un tableau complet de Pise sous la domination florentine (du point de vue économique) cf. MALLETT, M. : « Pisa and Florence in the Fifteenth century : Aspects of the period of the first florentine domination » in RUBINSTEIN, N. (dir.) : *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, Evanston, Northwestern University Press, 1968, p. 403-441.

¹⁵ Dans les années 1340, les banques des Peruzzi, Bardi, Acciaiuoli, font faillite, à cause, principalement, du refus de la part du roi d'Angleterre de rembourser les très gros crédits qu'il avait contractés pour mener à bien la guerre contre la France.

¹⁶ Il s'agit du régime que les historiens de Florence appellent « oligarchie ». Cf. KENT, D. : « The Florentine *Reggimento* in the Fifteenth Century » in *Renaissance Quarterly*, 1975 (n°28/4), p. 575-638 et RUBINSTEIN, N. : « Oligarchy and Democracy in Fifteenth-Century Florence » in Bertelli, S. et Rubinstein, N. (dir.) : *Florence and Venice, Comparisons and Relations. Acts of two conferences at Villa I Tatti in 1976-77*, Florence, La Nuova Editrice, 1979, 2 vol., vol. 1 p. 99-112.

¹⁷ Notons à ce sujet que l'archevêque Antonin de Florence fut l'un des derniers à résister publiquement à Côme de Médicis. L'épisode le plus célèbre de cette résistance est la condamnation publique par ce prélat, très attaché

particulier à partir des années 1440. Si le mot de « seigneurie » pouvait apparaître comme peu adapté dans le cas de Pietro Gambacorta, il est tout à fait à exclure dans le cas de Côme de Médicis. Ce dernier ne possède en effet aucun titre officiel pouvant rendre compte de son pouvoir personnel¹⁸ ; Côme de Médicis est en fait l'homme fort du moment, un homme dont la faction politique va se maintenir au pouvoir, à travers son fils puis son petit-fils, à la faveur d'un très bon contexte économique.

à la légalité, de la pratique du vote à main levée, introduite par Côme en 1449 en remplacement des anciens votes secrets pour la nomination des magistrats publics.

¹⁸ Côme a rempli diverses charges publiques, dont celle de Gonfalonier de justice, mais n'a jamais pris de titre personnel pouvant rendre compte de la réalité de son pouvoir.

I- L'origine géographique des moniales

Les femmes qui viennent faire profession dans les nouveaux monastères d'observance que nous étudions sont souvent originaires d'autres villes que celle où se situe le monastère, ainsi que nous l'apprennent les documents qui composent notre corpus de sources. Il nous faut donc constater que ces monastères « attirent » des femmes venant de loin, qui entreprennent, pour faire profession un voyage parfois bien long. Leur séparation d'avec leur famille est donc double : à la stricte clôture monastique qui les sépare du monde s'ajoute la distance géographique qui empêche les visites fréquentes au parloir. On trouve, au monastère San Domenico de Pise, des moniales provenant de Gênes, de Lucques ou de Venise. Ce phénomène d'exil pour cause de profession religieuse prend à San Domenico de Pise des proportions très importantes, ainsi que nous allons le voir : une très forte proportion de la communauté est en effet composée, pour la période de notre étude, de moniales d'origine étrangère. On peut supposer que le phénomène s'explique non seulement par la renommée exceptionnelle de ce nouveau monastère, mais aussi, indirectement, par la crise économique sans précédent que traverse la ville de Pise. Cette crise a en effet provoqué le départ des familles les plus influentes et les plus riches (dont les Gambacorta) de la ville, celles-là même qui auraient été en mesure d'offrir leur protection au nouveau monastère réformé et de peupler, plus tard, la communauté de leurs filles. Etablir le nombre des moniales étrangères au monastère de San Domenico, ainsi que leur lieu d'origine, constitue donc un préalable indispensable à notre analyse des groupes sociaux. Notons dès à présent que ce phénomène n'existe pas, ou quasiment pas, à San Pier Martire. Les moniales qui y font profession de 1419 à 1461 sont toutes, à quelques exceptions près, florentines. Nous allons donc très peu parler de ce monastère au cours de cette étude sur les étrangères ; cette différence entre les deux communautés, néanmoins, est d'importance : elle suppose que les deux établissements ont fonctionné différemment dans leur recrutement et que leurs soutiens politiques et économiques ne sont peut-être pas tout à fait les mêmes.

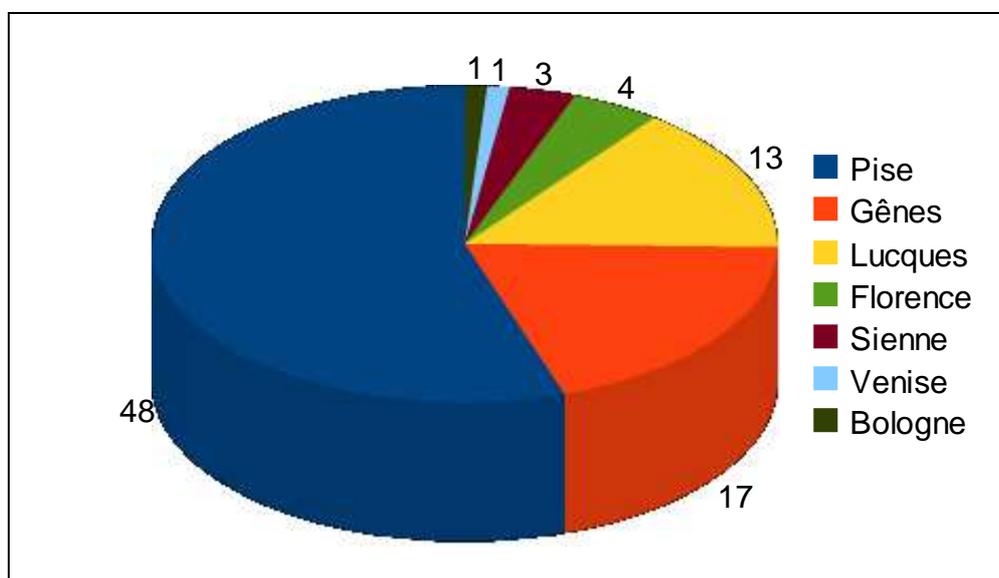
A- D'où viennent les moniales étrangères ?

Il n'est pas difficile de déterminer quelle est la ville d'origine d'une moniale. Beaucoup des listes capitulaires consultées comportent en effet la mention de cette ville après le nom de la moniale : Astrologia da Noal/Verzoni est ainsi appelée « Theodora de Venetiis »¹⁹. Cependant, il faut considérer cette information avec beaucoup de précautions, puisque cette mention d'un nom de ville peut en fait correspondre à une émigration antérieure, celle du père de la moniale par exemple. Il faut donc vérifier, dans un second temps, grâce à d'autres documents d'archives, que l'information qui nous a été donnée par la liste capitulaire reflète bien une origine géographique et n'est pas une simple caractéristique patronymique. Cette vérification a en fin de compte été plutôt aisée, notamment grâce aux actes de procuration effectués par les moniales génoises, aux informations livrées par les lettres de Jean Dominici ou par les écrits de Thomas de Sienne, ou encore grâce aux nombreux documents comportant des informations sur la localisation des possessions foncières des moniales (*Campione*, actes de ventes) ou de leur ancienne résidence (testaments, actes rendant compte de conflits familiaux). Grâce au croisement de ces divers types de sources, nous avons pu déterminer l'origine géographique de l'ensemble des femmes formant notre population d'étude, c'est-à-dire les moniales ayant fait profession au monastère de San Domenico de Pise entre 1385 et 1461. En voici le résultat statistique : le premier graphique fait état de l'ensemble de la « population » considérée, c'est-à-dire quatre-vingt-sept moniales professes ; le second établit l'évolution de la proportion des étrangères dans la communauté de San Domenico à partir de sept listes capitulaires différentes.

¹⁹ Teodora da Venezia, n°84P.

Graphique n°6 : Villes d'origine des moniales professes de San Domenico de Pise, 1385-

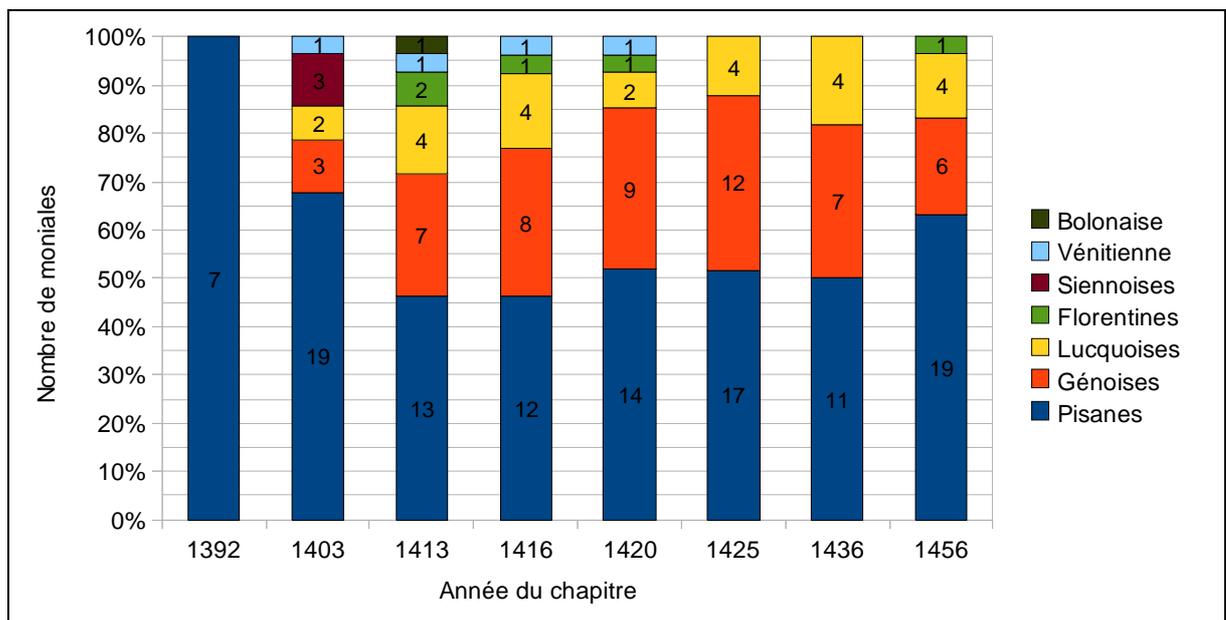
1461



Ainsi que nous le montre ce graphique, sur l'ensemble de la population considérée, les Pisanes sont majoritaires : elles représentent en effet 55% du total (quarante-huit moniales sur un total de quatre-vingt-sept), c'est-à-dire une petite majorité. En ce qui concerne la part des « étrangères » (trente-neuf moniales, soit 45%), elle est largement dominée par les Génoises (19,5% du total, 43,6% de la part des étrangères) et les Lucquoises (14,9% du total, 33,3% de la part des étrangères). De petits groupes sont constitués par les Florentines et les Siennes, tandis que les parts respectives de Venise et Bologne ne sont représentées que par des individualités : Teodora de Venise, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler est la seule à provenir de la cité lagunaire ; quant à la ville de Bologne, elle est représentée par sœur Evangelista, fille de Gandolfo Stracciaroli. Notons qu'il a fallu, pour certaines moniales, choisir une seule ville d'origine parmi plusieurs. C'est en particulier le cas des sœurs vénéto-lucquoises : il s'agit de Cristina Micaelis et de sa fille Raffaella Burlamacchi, venues de Venise au début du XV^e siècle en compagnie de sœur Teodora. Contrairement à cette dernière, et malgré le fait qu'elles aient durant leur vie séculière habité à Venise, elles ont été assimilées aux Lucquoises dans cette classification, car, ainsi que le révélera l'architecture des groupes sociaux que nous allons mettre en évidence, leur venue à Pise ne va pas donner lieu à la constitution d'un réseau vénitien, mais bien à celle d'un réseau lucquois, démontrant par là même que leurs attaches familiales se situent indéniablement à Lucques. Un autre cas

complexe est celui de sœur Domenica, fille de Giovanni (Juan ?) Rodriguez qui, comme son appellation sur les listes capitulaire l'indique (« Dominica da Sibia »), est issue d'une famille espagnole. Sœur Domenica a pour sa part été intégrée aux sœurs Génoises, car les documents la concernant font apparaître que, même si une partie de sa famille est effectivement domiciliée en Espagne, elle-même a longuement vécu à Gênes avant de venir faire profession religieuse à Pise ; elle est d'ailleurs liée aux autres femmes du réseau génois que nous allons mettre en évidence. Si ce premier graphique a fait clairement apparaître l'importance de Gênes et de Lucques dans la composition de la communauté du monastère de San Domenico, le deuxième graphique va contribuer à affiner notre compréhension du phénomène de « l'exil religieux », grâce à la mise en évidence des différentes périodes d'arrivée des étrangères dans le monastère pisan.

Graphique n°7 : Répartition par provenance des moniales étrangères à San Domenico Pise d'après les listes capitulaires



Même si ce graphique présente de nombreuses imperfections dues aux limites des sources que nous avons utilisées²⁰, il nous présente tout de même une tendance nette : c'est entre les années 1410 et les années 1430 que la communauté des moniales du monastère de San

²⁰ Certaines moniales pouvaient être parfois absentes lors de la tenue des chapitres, ce qui introduit une petite marge d'erreur dans les statistiques que nous présentons. Cf. *supra* p. 265 n.16.

Domenico de Pise a accueilli le plus de moniales d'origine étrangère. Le chapitre de 1392, où n'étaient présentes que sept moniales, nous rappelle qu'à sa fondation le monastère n'avait pas forcément vocation à attirer des postulantes d'autres villes que de Pise. L'apparition des moniales étrangères est déjà marquée en 1403, puis, à partir de 1413 et jusqu'en 1436, la proportion des étrangères avoisine ou même dépasse les 50%. Entre 1413 et 1416, les étrangères représentent la majorité des moniales de chœur professes du monastère. Il n'est donc pas exagéré d'en conclure que le monastère de San Domenico de Pise est, dans la période que nous étudions, une communauté à forte composante étrangère. En se reportant au graphique n°1 du précédent chapitre²¹, l'on peut constater que cette période de fort recrutement étranger correspond à la deuxième phase de croissance de la communauté, alors que le « pic » de population du monastère est atteint en 1425. Les étrangères ont donc beaucoup compté dans l'essor de la communauté de San Domenico de Pise.

L'adjectif « étranger » n'est toutefois pas tout à fait adapté pour rendre compte d'une différence d'appartenance qui, si elle est politique et géographique, n'est ni religieuse ni même culturelle, et seulement partiellement linguistique (il ne fait aucun doute que les Génoises et les Pisanes, malgré les idiomes différents parlés dans les deux villes, se comprenaient très bien) ; mais il est difficile de trouver, dans notre langage d'aujourd'hui, un terme qui puisse rendre compte de la réalité italienne du XV^e siècle (doit-on parler de « forains » ?). Il n'en reste pas moins que cette différence d'appartenance est importante, et ce d'autant plus qu'il s'agit d'une communauté religieuse de femmes : en accueillant des femmes venant de villes différentes, San Domenico est en effet bien loin de remplir le rôle traditionnellement dévolu aux monastères urbains de femmes, c'est-à-dire abriter les jeunes filles et les veuves de l'aristocratie locale. Durant la période que nous étudions, et particulièrement durant les années 1415-1430, la communauté de San Domenico a donc un profil plutôt inattendu, qui confirme le fait que le monastère représente une réelle nouveauté dans le paysage religieux italien au point de susciter des vocations lointaines. Cela signifie aussi que ce nouvel établissement n'est pas encore pleinement inséré dans les réseaux familiaux locaux, qui contribueront par la suite à assurer le renouvellement de façon plus locale et donc classique.

Tentons à présent de livrer une analyse plus fine de nos données statistiques, et plus particulièrement des évolutions de recrutement constatées sur le graphique n°7. Il faut tout d'abord rappeler que les monastères féminins sont soumis au respect d'un *numerus clausus* ;

²¹ Cf. Chapitre 4 p. 266.

ainsi, à San Domenico, la communauté ne peut dépasser le nombre de vingt-cinq moniales professes²². Même si ce nombre n'est pas scrupuleusement respecté (les listes capitulaires montrent que l'on est fréquemment, à partir de 1403, légèrement au-dessous ou légèrement au-dessus de trente), il est significatif car il est le reflet des capacités économiques du monastère : de fait, la communauté ne peut se permettre de trop le dépasser, sous peine de s'appauvrir dangereusement. Il est donc d'autant plus remarquable de constater que la communauté de San Domenico ait « fait le plein » grâce aux étrangères. Cela signifie sans doute que les candidates pisanes n'ont pas été assez nombreuses. Il faut par conséquent relier la relative faiblesse du recrutement pisan du monastère à la crise que traverse la ville, marquée par un appauvrissement de ses citoyens et par l'exil de beaucoup de familles importantes. D'autre part, il est probable que l'arrivée des premières moniales étrangères, en particulier les Génoises, ait renforcé cet état de fait : certaines familles pisanes plus modestes que les familles des moniales étrangères (les Doria en particulier) n'ont peut-être pas été en mesure de faire accepter leurs filles dans la nouvelle communauté, que ce soit pour des raisons financières, politiques, ou tout simplement relationnelles (les moniales étrangères déjà entrées pouvant désormais favoriser leurs parentes). En effet, si le monastère de San Domenico tarde à trouver sa place dans la société pisane, cela ne signifie pas pour autant que des réseaux de recrutement ne se soient pas créés dès le début du XV^e siècle.

1- Gênes

Gênes est la ville la plus représentée parmi les villes d'origine des moniales de San Domenico. Le nécrologe de la communauté nous informe que dès la fin du XIV^e siècle, deux sœurs, Marietta Draga²³ et Caterina Filippi, ont fait le voyage depuis Gênes pour se consacrer à Dieu dans le monastère pisan, parce qu'elles avaient entendu parler de ce lieu « où l'on servait Dieu en respectant la vie en commun ».

Soror Marietta, oriunda de Janua, quae in saeculo propter ejus vitam laudabilem commendatae famae a cognoscentibus habuerat. Deinde cupiens ad majori dei devotione servire Deo, audito [de] dicto monasterio Sancti Dominici de Pisis, quod ibi serviebat deo in vita communi in cerimonia ordinis

²² ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°91(Lettres exécutoires du cardinal Moricotti, 1386). Cf. Chapitre 6 p. 402.

²³ Marietta Draga, n° 66P. Elle n'est pas mentionnée sur les listes capitulaires ; nous l'avons néanmoins comptabilisée parmi les dix-sept moniales génoises (graphique n°1). Ses liens avec les autres moniales et la notice dont on dispose sur elle dans le nécrologe nous interdisent en effet de l'ignorer dans nos calculs.

*de Janua Pisis in odorem virtutis advenit, et in dictum Monasterium intrans, cum una ejus germana ejusdem propositi*²⁴.

Si la réputation du monastère de San Domenico est sans nul doute l'une des principales raisons de la venue à Pise de nombreuses Génoises souhaitant consacrer leur vie à Dieu, les liens qui unissaient la famille Gambacorta à la famille Doria et, plus largement, les relations d'affaires que divers membres de la famille de la fondatrice avaient pu entretenir avec des Génois constituent un autre facteur déterminant. Les archives du monastère confirment en effet ce que nous raconte l'hagiographe de Chiara Gambacorta à propos de la dernière épouse de Pietro Gambacorta, Orietta Doria, fille d'Araone Doria, podestat de Pise : celle-ci est bel est bien entrée au monastère de sa belle-fille après la mort de son mari, prenant alors le nom de sœur Tommasa. La profession d'Orietta/Tommasa a été suivie par l'arrivée de nombreuses autres femmes de la grande famille des Doria au début du XV^e siècle : la belle-sœur d'Orietta, Isabella, entre au monastère avec sa fille Clemenza (plus tard sœur Felice) ; de même, Filippa, fille de Stefano Doria, qui est bientôt rejointe par sa mère Tommasa Lercari ; Gabriella, fille de Seva Doria, dont on ne connaît pas le lien exact de parenté avec les précédentes, mais dont Tommasa Lercari avait acheté la maison dans le quartier San Matteo de Gênes fait elle aussi profession à Pise ; Michaela et Agata Doria, enfin, sur lesquelles on sait moins de choses, figurent aussi sur les listes capitulaires. Ajoutons que sœur Domenica de Séville, qui peut être considérée comme une religieuse d'origine génoise, est une amie intime d'Eleonora Montalto, l'épouse de Lorenzo Gambacorta, frère de Chiara. Ainsi, pour neuf des dix-sept moniales génoises recensées, un lien direct ou indirect avec la famille Gambacorta peut être mis en évidence. La fondation du monastère du Corpus Christi de Gênes, en 1450, semble avoir ralenti l'arrivée des Génoises à Pise. La dernière génoise à entrer au monastère est Angeletta Vivaldi.

2- Lucques

La forte présence des Lucquoises au monastère de San Domenico s'explique tout d'abord par la proximité de la ville de Lucques, par ailleurs soumise à la république pisane de 1342 à 1368. Mais il ne s'agit pas là de la seule explication, puisque le principal réseau des Lucquoises, dominé par la famille Burlamacchi, a été fondé par Cristina (Isabetta) de Micaelis, veuve de Gerardo Burlamacchi, arrivée à Pise au tout début du XV^e siècle depuis

²⁴ Annexes, p. 49-50.

Venise où elle était tertiaire dominicaine²⁵. Cristina et sa fille Raffaella (Maddalena) sont par la suite rejointes par leurs petites filles et nièces Petra, Raffaella, et Cristina, qui ont formé la « troisième » génération des Burlamacchi. La moitié des moniales lucquoises appartiennent à ce réseau, car il faut y ajouter sœur Marietta Neri, veuve d'Enrico Burlamacchi, sans doute la belle-mère de Cristina Micaelis.

3- Florence

Malgré la proximité de Florence et le fait que Pise soit tombée sous la domination florentine à partir de 1406, les moniales originaires de cette ville sont peu nombreuses à San Domenico. On en compte quatre, dont deux (Andrea Tomasi et Niccolosa Baroncelli) sont reparties en 1420 dans leur ville d'origine pour mener à bien la fondation du monastère San Pier Martire. Andrea Tomasi et Brigida Pieri sont venues ensemble à Pise pour faire profession religieuse, en 1410 ; elles avaient probablement un lien de parenté. Il est probable qu'elles aient entendu parler du monastère de San Domenico par l'intermédiaire d'un prédicateur dominicain (pourquoi pas Jean Dominici ?), et ce d'autant plus qu'elles habitaient, avant leur venue au monastère, près de Santa Maria Novella. Niccolosa Baroncelli, dont nous avons déjà parlé, est restée peu de temps à San Domenico (deux ans) ; engagée dès son mariage avec Ugo della Stufa dans le soutien à la réforme des ordres religieux²⁶, il est possible qu'elle ait envisagé dès son entrée à San Domenico la possibilité de revenir à Florence dans un nouveau monastère d'observance qui serait fondé dans sa ville d'origine. La quatrième Florentine, enfin, n'est autre que la sœur de l'archevêque de Pise Giuliano Ricci²⁷, Paraclita. Ces quatre moniales ayant des origines très différentes, il apparaît qu'aucun réseau de recrutement florentin ne s'est constitué à San Domenico de Pise. Toutefois, la fondation du monastère « jumeau » de San Pier Martire en 1419 démontre à elle seule combien les liens de la communauté pisane avec la ville de Florence ont pu être forts.

²⁵ Cf. schéma *infra* p. 366.

²⁶ Cf. Chapitre 7 p. 528-29.

²⁷ Archevêque de Pise de 1418 à 1460, il a succédé à son oncle Pietro de' Ricci, archevêque de 1411 à 1417.

4- Sienne

Le cas des trois Siennes, enfin, reste assez mystérieux. Deux d'entre elles au moins sont parentes (Andrea et Evangelista Niccolosi). Elles ont, avec sœur Ilaria de Sienne, toutes trois fait profession aux alentours de 1403. Leur nom n'apparaît pas dans les listes capitulaires après 1406, indice qu'elles étaient toutes trois probablement âgées au moment de faire profession. On peut là encore supposer qu'un prédicateur dominicain les a peut-être informées de l'existence du monastère de San Domenico. Rien n'interdit d'ailleurs de penser qu'elles aient été avant leur profession des *mantellate* et qu'elles aient côtoyé Catherine de Sienne. Toujours est-il que leur venue à Pise resta « sans suite » : aucune autre femme ne vint de Sienne pour faire profession, du moins pour la période qui nous concerne. On sait pourtant que le monastère de San Domenico était en relation avec des communautés religieuses siennoises, ainsi que le prouve le don au monastère de quatre florins, en avril 1434, par l'abbesse de Santa Marta de Sienne²⁸ et celui d'un florin, en mars 1446, par l'abbé de Santo Spirito²⁹.

La zone de « recrutement » et peut-être même d'influence du monastère San Domenico de Pise s'est donc étendue de Venise jusqu'à Sienne, mais c'est bien à Gênes, Florence et Lucques qu'elle a été la plus forte et qu'elle a pu donner lieu à l'apparition de véritables réseaux de recrutement, qui ont ensuite permis la fondation de nouveaux monastères sur le modèle de San Domenico (San Pier Martire à Florence en 1419, le Corpus Christi de Gênes en 1450 et San Domenico de Lucques en 1502).

B- Une communauté dominée par les « étrangères » ?

Riche de nombreuses moniales d'origine étrangère, la communauté de San Domenico est donc, paradoxalement, très ouverte sur le monde. Quelles conséquences cette forte présence des étrangères, pour la plupart issues des mêmes familles, a-t-elle eu sur l'histoire du monastère ? Quelle a été l'influence réelle des familles étrangères sur la communauté ?

²⁸ Il s'agit d'un monastère de moniales augustiniennes à qui Catherine de Sienne a écrit une lettre (CATHERINE DE SIENNE : *Opera omnia*, lettre n°30, p. 59).

²⁹ L'église et le couvent de Santo Spirito sont occupés par les Bénédictins puis, à partir de 1448, par les Dominicains.

1- Les réseaux familiaux étrangers

Le fait que des réseaux à la fois « nationaux » et familiaux, tels ceux des Doria ou des Burlamacchi, aient pu se constituer à l'intérieur du monastère, peut nous laisser supposer que les premières représentantes de ces grandes familles présentes au sein de la communauté de San Domenico ont été à même d'influencer de façon décisive le chapitre sur la question du choix des postulantes, voire d'imposer leurs candidates. Cette hypothèse pose toutefois un problème de taille : il est impossible de savoir s'il a existé à San Domenico, pour la période qui nous concerne, un véritable « choix » des postulantes. La communauté a-t-elle dû sélectionner les candidates à la prise de voile selon certains critères ou bien a-t-elle simplement accepté toutes les candidates « raisonnables », c'est-à-dire ne présentant aucun empêchement canonique, ayant une bonne moralité et apportant quelques biens à la communauté (dans le cas contraire, elles pouvaient devenir converses) ? Aucun document ne nous a transmis les traces d'éventuelles discussions qui se seraient tenues à ce sujet à l'intérieur de la communauté. Il est donc impossible de savoir dans quelle mesure les chiffres que nous obtenons à propos de la répartition des moniales en différentes provenances géographiques (ou, comme nous le verrons plus tard, en différents groupes sociaux) démontrent un contrôle des moniales sur le choix des postulantes. En ce qui concerne les groupes d'étrangères, deux indices d'une certaine « prise de contrôle » du recrutement peuvent toutefois être mis en évidence. Tout d'abord, le phénomène du « regroupement familial » (le fait que les filles, mères, nièces ou cousines se retrouvent à l'intérieur du cloître) induit que certaines femmes déjà présentes à San Domenico aient gardé contact avec leur familles se trouvant à l'extérieur et qu'elles aient témoigné auprès de leurs parents de la qualité de la vie religieuse dont elles faisaient l'expérience à San Domenico. Même si une seule lettre « profane » nous est parvenue – de façon d'ailleurs tout à fait inattendue³⁰ – son existence prouve que certaines moniales de San Domenico entretenaient avec leur famille des correspondances épistolaires. Les livres de comptes nous révèlent par ailleurs que certains marchands venaient, à l'occasion de leurs nombreux déplacements, rendre visite à leurs parentes au monastère, en leur apportant tout aussi bien des aumônes et des présents que des nouvelles de la famille demeurant au loin³¹. C'est sans doute par leur intermédiaire que les

³⁰ Il s'agit de la lettre d'Andrea Doria à Isabetta Doria. Le lecteur la trouvera dans les Annexes, p. 66.

³¹ Andrea Doria, dans sa lettre, dit espérer passer prochainement par le monastère pour prendre des nouvelles des femmes de sa famille. Lors de leurs visites, les parents des moniales laissent en général une aumône. Cela est bien visible dans le cas des Burlamacchi : les fils de Cristina Micalis sont fréquemment mentionnés dans les *Comptes* pisans pour les nombreux prêts et aumônes qu'ils accordent aux moniales de San Domenico ; il ne fait guère de doute que ces marchands lucquois viennent aussi au monastère pour prendre des nouvelles de leurs mère, sœur, et filles.

premières représentantes des réseaux familiaux étrangers – Orietta/Tommassa Doria pour Gênes et Isabetta/Cristina Micaelis pour Lucques – ont eu l’occasion de suggérer à leurs parentes de venir les y rejoindre. Violante Lercari, par exemple, a rejoint sa fille Filippa Doria au monastère pisan en 1411. Pourquoi un tel choix ? Elle aurait pu finir tranquillement ses jours en compagnie de son fils Giovanni, avec qui elle vivait à Gênes dans le quartier de San Matteo, ou encore rejoindre ses deux filles moniales à Gênes au monastère dominicain des Santi Filippo-e-Giacomo, ce qui lui aurait permis de rester en contact avec presque toute sa famille. Nul doute que Violante savait par sa fille Filippa que la communauté de San Domenico ne voyait aucun inconvénient à l’accueillir, et qu’elle pourrait, en faisant profession à Pise, y mener une vie tout à fait pieuse et respectable.

Rien n’indique que la forte présence de Génoises ou de Lucquoises ait conduit à des conflits à l’intérieur du groupe des moniales de San Domenico. Il faut donc supposer que les moniales étrangères négociaient avec leurs consœurs (en particulier avec la prieure) la possibilité d’accueillir leurs parentes comme postulantes, et ce malgré les mises en garde de Raymond de Capoue à ce propos³². A plusieurs reprises, les prieures du monastère ont été des moniales d’origine étrangère ; cela a-t-il pu influencer le recrutement ? De 1431 à 1436, c’est Filippa Doria qui se trouve à la tête de la communauté ; Cristina Micaelis lui succède³³. Le graphique n°7 ne montre toutefois pas d’augmentation particulière du nombre d’étrangères au moment de ces deux priorats. En outre, si l’on consulte la date de profession ou de première mention de chacune des moniales en particulier, on constate qu’aucune des moniales génoises et lucquoises n’a fait profession à ce moment-là. Les années 1430 correspondent au contraire à la phase de baisse momentanée du nombre de moniales à San Domenico³⁴. Le fait que des religieuses d’origine étrangère accèdent au poste de prieure illustre leur parfaite intégration dans la communauté, mais ne suffit pas à prouver que certaines familles étrangères aient réussi à imposer leur domination sur la communauté. Un autre facteur a pu influencer de façon décisive sur l’acceptation des moniales étrangères : leur richesse personnelle est utile à la communauté, à une époque où les revenus du monastère sont faibles ; en outre, l’appui que peuvent offrir les grandes familles étrangères à une communauté désormais privée de ses protecteurs laïcs officiels (les Gambacorta) n’est pas négligeable.

Les réseaux étrangers que nous mettons en évidence sont donc très informels ; malgré tout, ils constituent un indice déterminant pour commencer à envisager les contours des

³² Dans les *Ordinationes*. Cf. Chapitre 3 p. 238.

³³ Cf. Annexes p. 148.

³⁴ Cf. graphique Chapitre 4 p. 266.

« groupes sociaux » qui constituent l'arrière-plan économique, social et culturel sur lequel s'appuie le nouveau monastère réformé. Tentons en premier lieu de décrire la genèse et la physionomie du réseau génois, le plus ancien et le plus important des réseaux familiaux étrangers implantés dans la communauté, avant d'aborder le réseau lucquois. On pourra d'ailleurs d'emblée se reporter aux schémas figurant ces réseaux, que nous présentons plus loin³⁵.

L'un des premiers bienfaiteurs connus de San Domenico est un certain Simone Doria. Marchand installé à Pise, Simone Doria travaille, à la fin du XIV^e siècle, en collaboration avec le marchand de Prato, Francesco Datini, dont on sait qu'il est alors lui aussi en relation avec Chiara Gambacorta³⁶. Il n'est pas impossible qu'il ait eu un lien de parenté direct avec Isabetta Doria³⁷. Une plaque datant de 1402 rappelle encore aujourd'hui dans l'église de San Domenico³⁸ les prières devant être récitées pour son âme, celle de son épouse et celles de ses héritiers³⁹. Simone Doria a donc été l'un des soutiens actifs de San Domenico avant 1402, soit dès les premières années d'existence du monastère. En 1396, Chiara Gambacorta souligne déjà, dans l'une de ses lettres à Francesco Datini, que sa communauté reçoit de l'aide depuis Gênes⁴⁰. Il apparaît donc que dès les premières années du priorat de Chiara Gambacorta, qui commence en 1395, la ville de Gênes et particulièrement la famille Doria ont figuré parmi les principaux soutiens de la jeune communauté religieuse. Avec l'entrée de nombreuses moniales génoises dans les années suivantes, le monastère de San Domenico s'est vite retrouvé en possession de nombreux titres financiers enregistrés au Banco de San Giorgio, qui ont été pendant de nombreuses années l'une des principales sources de revenus de la communauté⁴¹. Le fait que le monastère de San Domenico soit en possession de ces avoirs financiers a beaucoup contribué à entretenir le lien entre la communauté pisane et les grandes familles génoises, puisque des procureurs présents à Gênes ont dû, chaque année, pendant toute notre période d'étude, faire parvenir aux religieuses pisanes les sommes dues par le Banco à la communauté par l'intermédiaire de marchands ou d'autres messagers. En

³⁵ Cf. *infra* p. 366-67.

³⁶ Sur Simone Doria, voir ROBERTS, A. : *Dominican women and Renaissance Art*, p. 216.

³⁷ Isabetta Doria, n°58P. Elle nomme un certain Simone Doria exécuteur testamentaire. Le notaire, cependant, ne précise pas de qui il est le fils.

³⁸ Elle a été transportée dans la nouvelle église de la via della Faggiola.

³⁹ Une autre plaque rappelle qu'un autre marchand, facteur de Marco Datini à Pise, d'origine florentine, Manno degli Agli, a lui aussi effectué une donation en 1400 (22 juillet 1401 *m.p.*), en l'échange de messes célébrées au monastère pour son âme. Cette plaque se trouve encore aujourd'hui fixée à côté de celle de Simone Doria. Sur Manno degli Agli, qui semble avoir été un proche de Chiara Gambacorta, cf. Annexes, p. 61.

⁴⁰ Il s'agit d'une lettre de mai 1396 : « Arei avuto assai sussidio da Genova, che per male condissione della città no' posano ». LAPO MAZZEI, *Lettere di un notaro a un mercante del sec. XIV*, p. 322 (vol. 2). La France a pris possession de Gênes en 1396.

⁴¹ Cf. Chapitre 6 p. 394.

l'absence de soutiens financiers locaux solides dans une société pisane ruinée, le soutien génois a donc été providentiel pour la communauté. Le lien qui unit le monastère de San Domenico à Gênes ne se limite pas pour autant au domaine économique. Des liens spirituels très forts semblent en effet avoir relié le monastère aux Génois, au-delà même des liens unissant les moniales à leur famille. L'analyse du registre de comptes du monastère nous offre bien des indices à ce propos : en novembre 1432, le vicaire du monastère de San Domenico, frère Iacopo Lanfranchi, rapporte de Gênes où il s'est lui-même rendu vingt-cinq florins donnés « da più persone che li mando al convento per l'amor di Dio⁴² » ; en décembre 1436, la « dugessa di Genova », c'est-à-dire l'épouse du doge Tommaso Campofregoso envoie dix florins au monastère « per lamordidio »⁴³. De très nombreux petits dons sont par ailleurs effectués par des Génois qui ont des liens de parenté avec quelques-unes des moniales présentes à Pise, ou qui souhaitent simplement effectuer un geste pieux, tel Ottaviano Vivaldi qui, en avril 1439, envoie un florin à la communauté de San Domenico afin que les sœurs prient pour l'âme de sa sœur Nastasia. Le monastère de San Domenico, entre les années 1410 et 1450, ressemble presque à un monastère génois « délocalisé » : il abrite des moniales génoises, possède des biens à Gênes, bénéficie de la protection et de l'aide de membres d'éminentes familles génoises, recueille des aumônes en échange de prières pour l'âme de leurs défunts... Nous avons eu par ailleurs l'occasion de voir que des liens profonds avaient été tissés entre les religieux réformateurs génois et les moniales pisanes, par l'intermédiaire d'Alfonso de Jaén⁴⁴.

Si le monastère de San Domenico semble principalement polarisé vers Gênes pour l'époque qui nous concerne, les moniales d'origine lucquoise sont elles aussi nombreuses à San Domenico, et constituent en quelque sorte la deuxième « nation » du monastère. Leur groupe est dominé par la famille des Burlamacchi, une importante famille marchande de la ville de Lucques. Dans les dernières années du XIV^e siècle, une partie de cette famille est exilée de la ville pour des raisons politiques : Gerardo Burlamacchi et sa femme, Isabetta Micaelis, partent s'installer à Venise. C'est là que, comme nous l'avons déjà signalé, Isabetta entre en contact avec Thomas de Sienne et son groupe de pénitentes ; après la mort de son mari, elle s'en ira finalement à Pise pour faire profession religieuse sous le nom de Cristina. Les fils de Gerardo et Isabetta, Michele, Niccolò et Giovanni Burlamacchi rentrent à Lucques au début du XV^e siècle, sans doute avant la chute des Guinigi en 1429. Tout comme leur père,

⁴² *Comptes*, f. 8v (1433 m.p.)

⁴³ *Comptes*, f. 19v (1437 m.p.)

⁴⁴ Cf. Chapitre 2 p. 133.

ils exercent des activités bancaires et commerciales, tout en continuant à être fortement impliqués dans les intrigues politiques (Giovanni est exilé en 1436, suite à sa participation à l'assassinat de Pietro Cenami). D'après les Comptes de San Domenico, Michele et Niccolò se sont très fréquemment rendus au monastère au cours de la période 1430-1450 pour prêter ou donner de l'argent aux moniales⁴⁵. Le moment venu, chacun d'eux fait d'ailleurs entrer l'une de ses filles au monastère⁴⁶. Au moment de la mort de Michele, en 1448, son frère Niccolò fait naturellement réciter un office au monastère pour le salut de son âme⁴⁷. La proximité de Lucques avec Pise facilite bien sûr leur venue au monastère, un fait beaucoup plus rare pour les Génois. Les frères Burlamacchi apparaissent donc comme un soutien immédiat et fidèle de la communauté de San Domenico. Bien plus, ils font aussi très souvent office de relais avec Gênes, où l'on peut supposer qu'une partie de leurs activités économiques se déroulent : il leur arrive en effet d'apporter à la communauté l'argent de ses *luoghi* du Banco de San Giorgio ou d'autres sommes qui lui sont envoyées de la part de personnalités génoises. Le soutien des frères Burlamacchi à la communauté n'est pas sans contrepartie : Niccolò et Michele peuvent profiter des réseaux avec lesquels la communauté est en contact pour mener à bien quelques-unes de leurs affaires (et transmettre ainsi, par exemple, de l'argent à Gênes), mais aussi utiliser la sécurité qu'induisent les murs strictement clos du monastère pour y déposer à plusieurs reprises de l'argent, qui doit être ensuite transmis à des tiers⁴⁸. Notons enfin, à propos du réseau lucquois, que la communauté de San Domenico bénéficie à quatre reprises de petits dons de la part d'une certaine Francesca, veuve de Pietro Guinigi (« Ginigi »), probablement liée à la famille du seigneur de Lucques Paolo Guinigi ; en outre, une lettre de Chiara Gambacorta à ce dernier nous est parvenue : elle mentionne une « grâce reçue » (*grasia ricevuta*), soit probablement un don en argent⁴⁹. Même s'il est beaucoup plus difficile à mesurer que le soutien financier, le soutien plus « politique » que peuvent apporter

⁴⁵ Ils sont mentionnés dans les *Comptes* (« entrate », *m.p.*) en septembre 1430 (don de 25 florins), en janvier 1433 (don de 11 florins), en août 1434 (prêt de 23 florins), en février 1434 (prêt de 12 florins), en avril 1435 (prêt de 20 florins), en mai 1439 (prêt de 20 florins), en septembre 1439 (même chose), en décembre 1440 (prêt de 26 florins), en mars 1440 (don de 5 florins), en juin 1442 (prêt de 25 florins), en juillet 1442 (prêt de 25 florins), en août 1442 (prêt de 3 florins), en janvier 1442, avec Niccolò (prêt de 3 florins), en mars 1442 (prêt de 25 florins), en mai 1443 (prêt de 25 florins), en mars 1443 (don de 7 florins et prêt de 3 florins), en mars 1444 (don de 10 florins), en juin 1445 (prêt de 23 florins), en février 1445 (don de 9 florins). Il ne s'agit ici que des prêts et des dons pour le couvent ; les frères Burlamacchi donnent aussi de l'argent pour leurs mère, sœur et filles (argent qui est utilisé par le couvent collectivement), ils transmettent de l'argent de la part de leurs amis, en déposent pour des marchands génois, et offrent, enfin, des aumônes pour l'âme de certains amis ou parents, sans oublier les restitutions qui sont citées dans la partie « uscite » du registre. Il aurait été fastidieux de tout relever.

⁴⁶ Cristina Burlamacchi, n°31P, fille de Niccolò ; Petra Burlamacchi, n°77P, fille de Michele ; Raffaella Burlamacchi, 2e du nom, n°83P, fille de Giovanni.

⁴⁷ *Comptes*, f. 45v. Michele dut mourir peu de temps après, car il n'apparaît plus dans les Comptes après cette date. Leurs épouses Isabetta et Caterina en revanche sont nommées, notamment parce qu'elles doivent payer la dot monastique de leurs filles.

⁴⁸ Cf. Chapitre 7 p. 480.

⁴⁹ Cf. Annexes, p. 65.

les puissantes familles (qu'il s'agisse des Guinigi, des Burlamacchi, des Doria, ou des Campofregoso) n'est pas à sous-estimer : la jeune communauté avait besoin de pouvoir s'appuyer, en cas de besoin, sur des familles influentes, qui auraient été à même, en cas de besoin, de plaider sa cause auprès des pouvoirs religieux et civils. Il ne semble pas que le monastère ait eu besoin de mettre à contribution ces familles pour se protéger : sans doute les protections dont la communauté bénéficiait à Florence étaient-elles assez efficaces ; en revanche, ce sont bien les familles Doria et Campofregoso qui sont à l'origine de la fondation du monastère du Corpus Christi de Gênes, puisqu'elles envoient en 1444 une requête au pape pour faire venir à Gênes des religieuses pisanes⁵⁰.

2- Pourquoi l'exil ?

Les étrangères qui viennent faire profession à Pise ne partent donc pas à l'aventure, et n'agissent pas sur un coup de tête : leur « exil religieux » les amène à quitter leur ville de naissance et leur famille, mais non pas les réseaux de relations et le cadre socio-culturel qui a toujours été le leur. Même si les premières d'entre elles sont arrivées à Pise dans des conditions particulières (Orietta Doria par mariage et Cristina Burlamacchi sur les conseils de Thomas de Sienne), celles qui les ont plus tard rejointes ne se sont pas mises en route vers Pise comme on part vers l'inconnu ; elles ont en fait rejoint un établissement religieux connu de leurs concitoyens et probablement de leur famille. C'est donc sur la renommée exceptionnelle de la fondation de Chiara Gambacorta qu'il faut insister. Le priorat de la fondatrice (1395-1419) n'est sans doute pas étranger à la diffusion de cette renommée, de même que la prédication de Domenico da Peccioli, le vicaire des moniales, et celles de Jean Dominici ou de Thomas de Sienne, tous deux actifs à Venise et en Toscane, ou encore d'Alfonso de Jaén, alors fixé à Gênes. On sait par ailleurs que Chiara Gambacorta a aussi eu beaucoup d'amis spirituels laïcs ; seule sa correspondance avec Francesco et Margherita Datini nous est hélas parvenue. La nature même de la réforme appliquée par les moniales de San Domenico enfin est destinée à être (paradoxalement) bien visible : insister de façon aussi remarquable sur le respect de la stricte clôture ne pouvait qu'impressionner les contemporains.

Il ne faut toutefois pas sous-estimer l'importance du geste de ces femmes qui vont faire profession religieuse dans une autre ville que la leur. Rien n'oblige en effet ces futures

⁵⁰ Cf. Chapitre 3 p. 196.

moniales à s'exiler ; il est fort peu probable que leur départ soit le résultat d'une impossibilité à trouver une place dans les monastères de leur propre ville, à une époque où les communautés religieuses n'ont jamais été aussi dépeuplées, et ce d'autant plus que la plupart d'entre elles sont des femmes d'origine sociale aisée⁵¹. En réalité, « l'exil religieux » semble faire partie intégrante, pour les postulantes étrangères, d'une vocation religieuse exigeante. Cette vocation religieuse n'est sans doute pas exempte, cependant, de facteurs sociaux. On sait en effet que le fait de prononcer des vœux religieux définitifs dans le monastère San Domenico de Pise conduit les femmes étrangères à vivre loin de leur famille et à respecter une clôture très stricte qui les isole de la société laïque. Leur vie est donc très éloignée de celle qu'elles auraient pu vivre dans leur ville d'origine, au sein d'une congrégation de pénitentes ou même d'un monastère ne pratiquant pas la stricte clôture – vie qui ne les aurait nullement contraintes à ne plus fréquenter leurs familles ou même à renoncer à leurs richesses personnelles. On peut donc imaginer que ces femmes sont venues à Pise non seulement parce qu'elles souhaitent accomplir une véritable vocation religieuse, mais aussi parce qu'elles savaient qu'elles pourraient mener au monastère San Domenico une existence relativement indépendante, en particulier vis-à-vis de leur famille (ce qui n'est nullement contradictoire)⁵². Le fait que beaucoup des religieuses de San Domenico soient des veuves vient renforcer cette hypothèse. Les deux phénomènes – celui du fort taux de viduité et celui de l'exil religieux – peuvent-ils être reliés ? Nous pouvons constater, en nous reportant au chapitre précédent⁵³, que la période où les étrangères sont les plus nombreuses à entrer au monastère de San Domenico coïncide avec la période où le plus de veuves font profession. Un bref calcul pourra aider notre réflexion : le taux de veuves parmi les étrangères recensées s'élève à 42,5% (dix-sept religieuses), tandis qu'on relève seulement 25 % de vierges, pour une proportion malheureusement non négligeable de moniales dont le statut matrimonial n'a pu être déterminé (30%). Parmi les 25% de vierges étrangères identifiées, la plupart sont les filles ou les nièces des veuves recensées par ailleurs. Malgré une forte imprécision dans notre calcul, il ne nous paraît donc pas artificiel de relier le fort taux de veuves présentes à San Domenico entre le début du XV^e siècle et les années 1430 avec le fort taux d'étrangères qui y sont reçues durant la même période ; en d'autres termes, beaucoup des religieuses qui composent la communauté de San Domenico dans la première moitié du XV^e siècle sont des veuves étrangères. Ainsi, « l'exil religieux » concerne en priorité des femmes veuves ; cela n'a au

⁵¹ Cf. *infra* p. 343.

⁵² Cf. Chapitre 7 p. 523 *et sq.*

⁵³ Cf. Chapitre 4 p. 276-77.

fond rien de très surprenant : les veuves sont économiquement et juridiquement plus indépendantes que les autres femmes ; elles sont donc à même d'imposer à leur famille une décision qui va les conduire à quitter leur domicile et leur ville d'origine. Notons que cet exil, toutefois, n'équivaut pas (sauf cas particuliers⁵⁴) à une véritable rupture des moniales avec leur famille : les moniales étrangères continuent, depuis le cloître pisan, à entretenir des relations avec une famille dont elles se sont simplement éloignées ; les documents d'archives du monastère de San Domenico conservent des lettres et surtout des traces de dons réguliers effectués par les parents des moniales qui prouvent assez que les relations n'étaient absolument pas rompues. Les moniales étrangères recherchent peut-être une relative indépendance, mais elle ne souhaitent pas rompre avec leur famille ; dans cette constatation se trouve exprimée tout le paradoxe de la stricte clôture tel que nous l'étudions : la stricte clôture (dans le cas de nos étrangères, l'éloignement géographique se trouve inclus dans ce concept) est, pour les premières religieuses observantes, le moyen de mettre à distance la famille et, plus largement, la société qui les entoure ; elle n'est pas cependant, ou du moins pas encore, synonyme d'isolement social voire de confinement des femmes seules. Au début du XV^e siècle, c'est plutôt la stricte clôture des premières observantes qui s'impose à la société qui les entoure, de même que le choix des veuves étrangères semble s'imposer à leur famille.

A l'issue de cette étude sur les moniales étrangères, il convient de nous interroger sur la spécificité de San Domenico de Pise. A San Pier Martire en effet, on ne trouve pas, ou très peu, de moniales d'origine étrangère : sur les cinquante moniales florentines prises en compte dans notre étude, seule Teodora de Venise, la première prieure, peut être considérée avec certitude comme d'origine étrangère – elle a toutefois fait profession monastique à Pise, et n'a été transférée à Florence en 1420 que pour les besoins de la nouvelle fondation. Le cas de Raniera de Sienne⁵⁵ est douteux : aucun indice ne nous permet de déterminer si cette appellation « de Senis » renvoie à un exil religieux ou simplement à une émigration de ses parents. Le fort taux de moniales étrangères de San Domenico constituerait-il une exception, ou bien est-il un trait caractéristique des premières communautés observantes, et des communautés religieuses réformées en général ? San Domenico de Pise n'est pas la seule communauté dominicaine observante à présenter ce type de profil : dans les mêmes années, au

⁵⁴ Selon Jean Dominici, Teodora de Venise (n°84P) souhaitait être séparée de ses parents. JEAN DOMINICI : *Lettere spirituali*, p. 155. Le prédicateur ne précise pas dans sa lettre s'il s'agissait pour la jeune veuve de mettre fin à des conflits familiaux ou simplement d'une forme de conversion religieuse présupposant la rupture des liens avec la famille « terrestre ».

⁵⁵ Raniera da Siena, n° 44F.

Corpus Christi de Venise, de nombreuses religieuses ne sont pas d'origine vénitienne : plusieurs d'entre elles viennent de Città di Castello, d'autres de Toscane : presque toutes ont été « converties » par les prédications de Jean Dominici. En Alsace, Schönensteinbach bénéficie de la venue de nombreuses femmes non originaires de la région ; ces femmes, de même qu'à Pise, ont fait explicitement le choix de prononcer leurs vœux religieux dans un monastère observant⁵⁶. Ces trois communautés forment la « première génération » des monastères de Dominicaines observantes : pour les femmes qui souhaitent ardemment suivre ce mode de vie exigeant, et qui en ont les moyens, il faut alors s'exiler pour pouvoir accomplir sa vocation. Bien souvent, les prédicateurs dominicains, qu'ils soient italiens ou allemands, n'hésitent pas à vanter les mérites de monastères éloignés auprès de femmes qui souhaitent se consacrer à Dieu. C'est une façon pour eux aussi (surtout dans le cas de Jean Dominici) de vanter la conversion totale par la rupture avec la famille terrestre – un aspect de la prédication des premiers observants qui n'est pas réellement respecté par les nouvelles moniales observantes, comme nous l'avons vu. San Pier Martire en revanche est un monastère qui, bien que fondé très tôt, appartient à la « deuxième génération » des établissements observants: il s'agit en effet d'une fondation patronnée par une autre communauté (en l'occurrence, San Domenico de Pise) qui doit répondre à une demande locale importante. Le Corpus Christi de Gênes appartient lui aussi à cette deuxième génération d'établissements observants ; on peut intégrer à cette catégorie les nombreux monastères anciens réformés qui, à l'image de Sainte-Catherine de Nuremberg, ont été réformés grâce à l'intervention des moniales issues des trois premiers monastères, San Domenico de Pise, le Corpus Christi de Venise et Sainte-Brigitte de Schönensteinbach. La présence de moniales étrangères dans une communauté démontre sans conteste son attractivité et, par conséquent, illustre le succès de la réforme religieuse qui y est mise en œuvre. Par ailleurs, cette présence de moniales étrangères permet de mettre plus aisément en évidence l'existence de réseaux de familles et d'influence grâce auxquels les communautés réformées se développent ; dans le cas du monastère San Domenico, il apparaît que les réseaux de recrutement des moniales étrangères sont tout à fait parallèles à ceux qui ont pu unir les compagnies commerciales des villes de Pise, Gênes, Florence et Lucques. Une étude plus détaillée sur l'origine sociale des moniales nous permettra d'approfondir le sujet.

⁵⁶ Cf. WINNLEN, J.C. : *Schönensteinbach*, p. 41: « Les postulantes accouraient de fort loin en Allemagne ».

II- L'origine sociale des moniales

Cette enquête sur l'origine sociale des moniales doit nous apporter des informations supplémentaires non seulement sur la physionomie des deux communautés monastiques que nous étudions mais aussi, plus généralement, sur les milieux sociaux touchés par la prédication observante. Comment les nouveaux monastères d'observance viennent-ils s'insérer dans les réseaux sociaux et familiaux qui alimentent le recrutement des monastères de femmes ? Dans quelle mesure peut-on estimer qu'ils répondent à une nouvelle demande, correspondant aux aspirations religieuses plus fortes de certains milieux sociaux mais aussi, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, aux transformations progressives des cadres socio-économiques italiens ? Les étrangères ne seront bien évidemment pas exclues de cette enquête ; bien au contraire, il faudra tenter de savoir si ces deux éléments (le fait d'être étrangère et d'être issue d'un certain milieu social) peuvent être liés.

A- Les secteurs d'activité

C'est d'abord grâce aux activités des hommes que l'on peut obtenir des renseignements sur le milieu social des femmes. Les pères et les éventuels maris de nos moniales pratiquent-ils des activités de banque, de commerce ? Sont-ils des professionnels (juristes, notaires, médecins) voire des artisans ? Bien plus qu'une difficile évaluation de la fortune de chacune des moniales – qui ne nous permettrait pas, de toute façon, d'obtenir de véritables renseignements sur leur milieu social, tant la fortune personnelle des femmes peut être sujette à fluctuations (en fonction du statut matrimonial, du rang dans la famille, des possibilités de récupérer sa dot, de la générosité d'un mari...) ⁵⁷ – les informations que l'on peut, au fil des documents, collecter sur leurs parents masculins, nous permettront de définir le milieu social dont elles sont issues.

Classer en différentes catégories des activités « professionnelles » a-t-il un sens, pour la période médiévale ? Rappelons tout d'abord que notre classement n'a pas pour but de donner une lecture socio-économique de la société urbaine italienne de la fin du Moyen Age dans son ensemble, mais simplement de déterminer de quel milieu social sont issues les femmes qui composent une communauté monastique nouvelle. Or, on sait bien que dans les

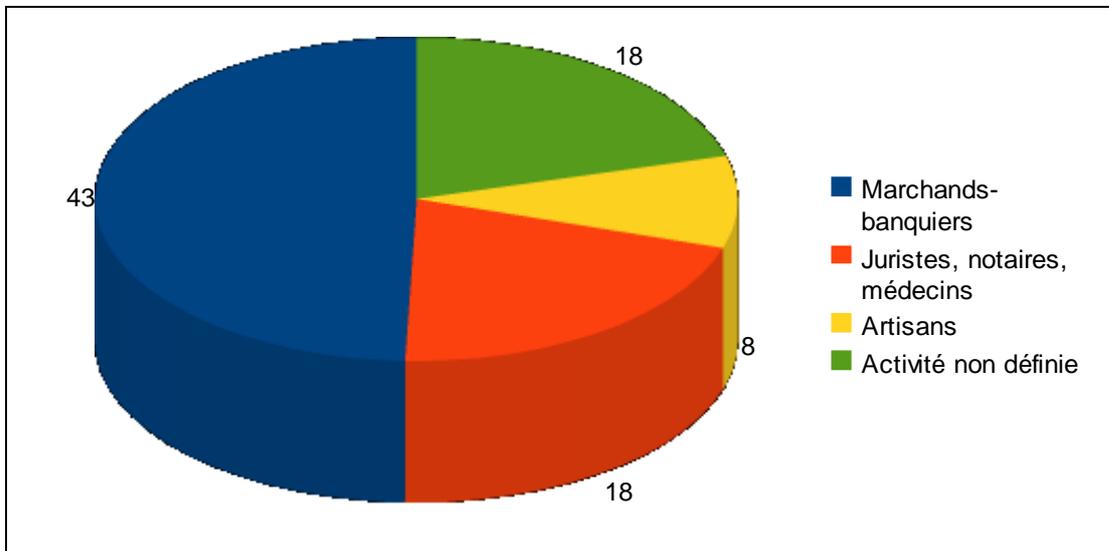
⁵⁷ La « richesse » des moniales sera étudiée dans le chapitre suivant, en lien avec l'examen du fonctionnement économique global des monastères.

sociétés urbaines médiévales, comme, d'ailleurs, dans la plupart des sociétés modernes, la pratique d'une certaine activité professionnelle ou commerciale renvoie à l'appartenance à un certain milieu social. Il s'agit là du premier élément qui nous permettra de mettre en valeur les « groupes sociaux » qui prédominent dans la communauté de San Domenico de Pise, avant d'étudier le deuxième élément qui les structure, à savoir les liens personnels. Nous avons choisi de distinguer, dans notre classification des activités économiques, trois catégories : la banque et le commerce tout d'abord, les activités savantes ensuite (c'est-à-dire celles qui nécessitent pour leur pratique un savoir universitaire ou en tout cas des études poussées), les métiers artisanaux enfin. Cette classification, bien que très imparfaite, cherche à restituer les divisions d'une société au sein de laquelle les personnages les plus puissants pratiquent des activités directement liées à l'argent, qu'il s'agisse du commerce ou de la banque (les deux secteurs étant difficilement séparables), tandis qu'une certaine ascension sociale semble rester possible pour ceux qui entament une carrière longue à partir de l'université (juges, professeurs, médecins, notaires), et que les artisans représentent une vaste proportion de la population qui, bien que beaucoup plus modeste, garde elle aussi quelques moyens de s'enrichir. L'identification du secteur d'activité de la famille des moniales, lorsqu'elle a été possible, n'a pas posé de gros problèmes de définition, ni même d'ambiguïté : les activités commerciales ou bancaires sont fréquemment attestées dans les documents⁵⁸, voire – plus rarement – énoncées directement dans le nom de la personne concernée (par la qualification courante, par exemple, dans les actes notariés, de *civis et mercator pisanus*) ; dans le cas des professions savantes, l'identification n'a guère été plus compliquée, ces personnes étant en général qualifiées de *ser* ou de *magister* ; pour les métiers d'artisans enfin, on trouve d'ordinaire l'appellation même du métier associée au nom de la personne (par exemple *matteo cimatore*). Les cas de moniales ayant des membres de leur famille qui exercent leur art dans plusieurs secteurs d'activité sont rares ; dans certaines familles toutefois, on note la coexistence, dans certaines familles, de marchands et de notaires (ou de juristes⁵⁹) ou, plus rarement, de notaires et d'artisans.

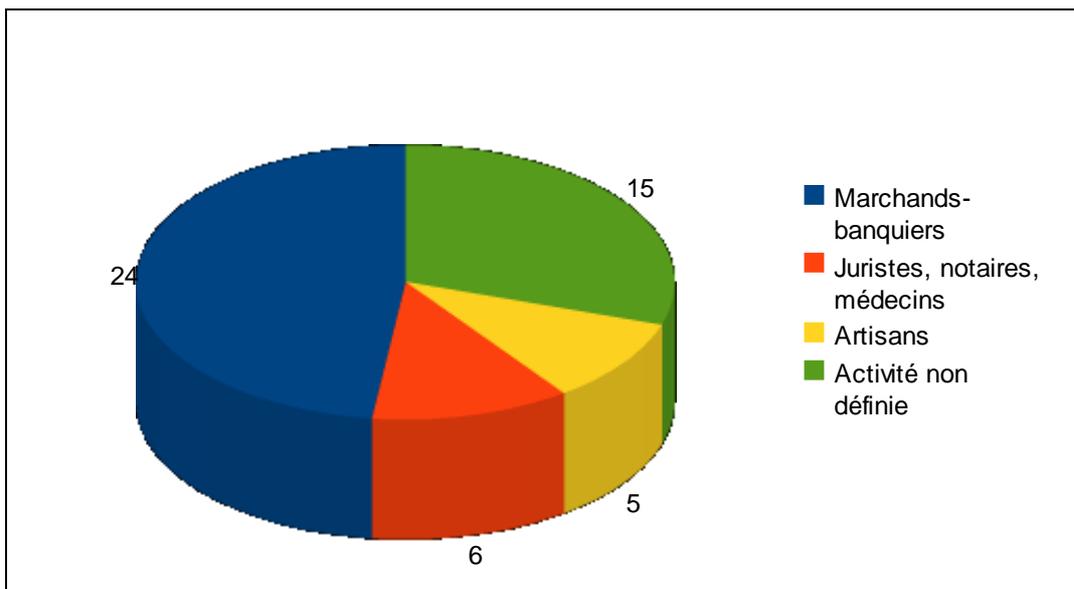
⁵⁸ Qu'il s'agisse d'actes notariés vus dans les registres, de mentions dans les recensements (*Catasto, Estimo*) ou de citations des différentes familles dans les ouvrages consultés. Cf. *supra* p. 318, n. 4 et 5.

⁵⁹ Ceux que nous appelons de manière générique des « juristes » sont des licenciés, voire des docteurs en droit ; ils pratiquent le métier de juge, ou enseignent eux-mêmes le droit ; ils sont aussi fréquemment employés par les instances communales et consultés par des personnes physiques ou morales qui recherchent leurs conseils juridiques (*consilia*), comme le fait à plusieurs reprises le monastère de San Domenico, notamment à propos des affaires de l'oblate Tora da Montefoscoli (Andrea da Palaia s'est alors adressé à un certain « Marcus de Zorzis de pisis legum doctor et sacri consistori advocatus » ; le document (double page de papier) se trouve dans ASM, *Cartella Documenti*, Extraits de procédure, non daté).

- Graphique n°8 : Secteurs d'activité des familles des moniales professes du monastère San Domenico (1385-1461)

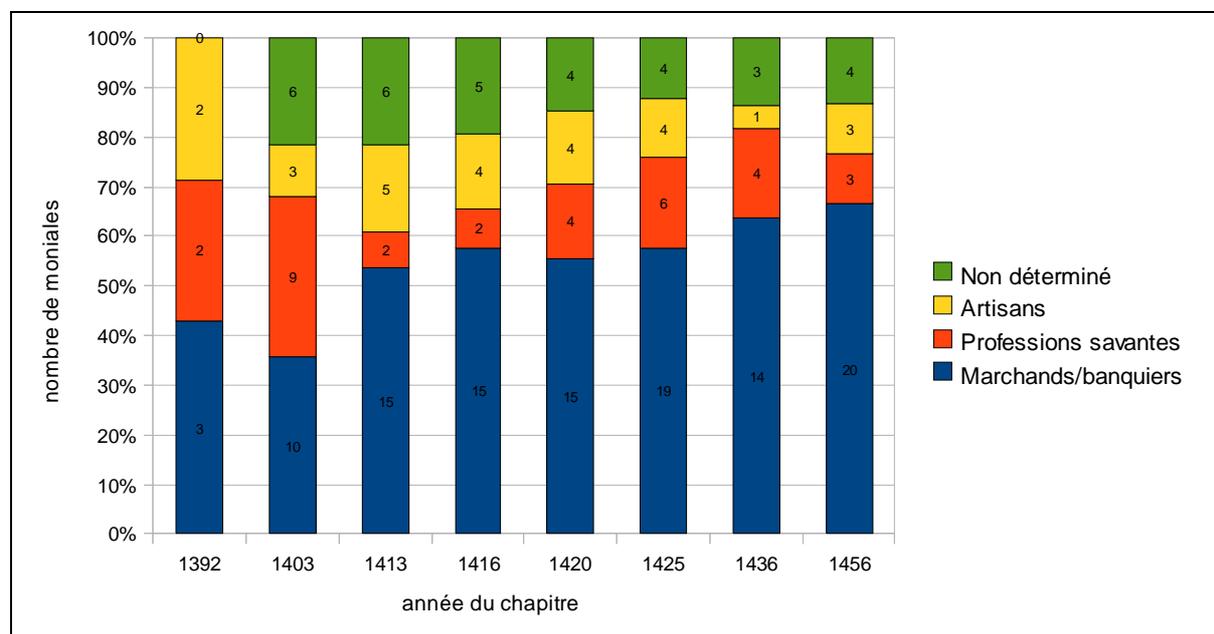


- Graphique n°9 : Secteurs d'activité des familles des moniales professes du monastère San Pier Martire (1419-1461)



Ces deux graphiques nous montrent une fois encore que les communautés des deux monastères que nous étudions ont un profil voisin. Au sein des deux communautés dominant en effet largement les femmes issues de familles dont les membres se consacrent principalement aux activités bancaires et commerciales : près de la moitié (quarante-trois moniales, soit 49 %) des moniales qui ont fait profession à San Domenico entre 1385 et 1461 sont issues de ce type de famille ; pour la communauté de San Pier Martire, c'est à peu près la même situation, puisque vingt-quatre moniales, soit 47% d'entre elles, sont issues de familles de marchands/banquiers. On peut d'ailleurs remarquer que même si aucune des moniales pour lesquelles il ne nous a pas été possible de définir le secteur d'activité de leur famille n'était issue d'une famille de marchands/banquiers (ce qui est très improbable), cette catégorie demeurerait tout de même majoritaire, aussi bien à San Domenico qu'à San Pier Martire. En ce qui concerne les professions savantes (juristes, notaires, médecins), leur proportion est sensiblement plus haute à Pise : dix-huit moniales, soit près de 21 % d'entre elles, ont eu un père et/ou un mari engagé dans ce type de profession, tandis que ce n'est le cas que de 12 % des moniales florentines (six d'entre elles). Les familles d'artisans enfin sont peu représentées, même si elles ne sont pas absentes des communautés observantes : au moins 9% des moniales pisanes (huit d'entre elles) sont issues de familles d'artisans, pour environ 10% des moniales florentines. Nous ne pouvons pas ignorer, enfin, que les sources manquent pour une bonne partie de nos moniales : je n'ai pu récolter aucun indice sur les activités familiales de dix-huit des moniales pisanes (un peu moins de 21%) et de quinze des moniales florentines (soit 30%) ; il s'agit d'un élément dont il faudra bien évidemment tenir compte. Tentons de voir maintenant s'il est possible de déceler une évolution dans le recrutement des moniales à partir de cette classification des familles d'origine en « secteurs d'activité ». De même que pour le graphique n°7 consacré à l'évolution du recrutement des étrangères, nous allons ici nous baser sur une série de listes capitulaires. Notons que les données dont nous disposons pour la communauté de San Pier Martire sont insuffisantes pour pouvoir établir ce type de graphique : avec un taux d'indétermination aussi élevé, aucune évolution nette ne serait visible ; nous avons donc choisi de ne faire figurer que le graphique concernant l'évolution du recrutement à San Domenico. Gardons à l'esprit toutefois que le graphique n°9 nous a démontré qu'à San Pier Martire comme à San Domenico, la part des moniales issues de familles de marchands/banquiers est majoritaire.

Graphique n°10 : Evolution du recrutement des moniales selon les secteurs d'activité à San Domenico de Pise



Ce graphique semble démontrer qu'il existe une tendance à l'augmentation de la part des moniales professes issues de familles de marchands/banquiers à San Domenico. Certes, dès le chapitre de 1392, la communauté compte déjà plus de 40% de moniales issues de ce milieu social, mais cette proportion augmente et s'établit peu à peu, au cours du XV^e siècle, à plus de la moitié des participantes aux chapitres, pour arriver, en 1456, à près de 67%. La « suprématie » de ce milieu social au sein de la communauté de San Domenico, déjà établie par le graphique n°8, se renforce donc tout au long de la période que nous étudions. En ce qui concerne les autres secteurs d'activité, leur représentation dans la communauté pisane semble en revanche se réduire peu à peu ; c'est en particulier le cas des moniales issues de familles dont les membres masculins exercent des professions savantes : elles constituent plus de 32% de la communauté en 1403, alors qu'en 1456 elles n'en forment plus que 10%. Les moniales professes issues de familles d'artisans n'ont en revanche jamais représenté plus de 18% de la communauté (chapitre de 1413) ; leur nombre réel est plutôt stable (entre 1 et 5 femmes), mais leur représentation relative au sein de la communauté a tendance à s'affaiblir. Comment expliquer cette tendance ? Afin de mieux analyser l'évolution des origines sociales des moniales, nous allons étudier plus en détail chacun des secteurs d'activité que nous avons choisi d'isoler.

1- La banque et le commerce

Les activités de la banque et du commerce sont de loin le premier secteur représenté parmi les familles des moniales ; mais qu'entend-on exactement par « marchands/banquiers » et que représente concrètement cette catégorie ? Les études d'histoire économique⁶⁰ nous apprennent que bien rares étaient les marchands qui ne pratiquaient pas d'activité bancaire, et tout aussi rares les banquiers n'ayant pas d'activité commerciale. La banque médiévale naît du développement de l'activité commerciale internationale ; aux XIV^e et XV^e siècle, hormis, peut-être, dans le cas des très grandes compagnies bancaires, les deux activités restent liées. Exercer ses talents dans le domaine du commerce et de la banque est souvent une bonne voie d'accès vers la prospérité ; la réussite n'est pas garantie cependant, et l'on rencontre dans ce secteur d'activité aussi bien des banquiers oeuvrant sur le plan international que des marchands qui n'exercent leur activité que sur le plan local. Il faut toutefois remarquer que les grandes compagnies bancaires et commerciales fonctionnent grâce à un vaste système de réseaux, au sein desquels les marchands plus modestes se trouvent eux-mêmes très souvent impliqués, que ce soit pour l'approvisionnement en marchandises ou, plus directement, parce que tout ou partie de leurs activités, même si elles restent locales, sont effectuées pour le compte d'une grande compagnie. On trouve, parmi nos moniales, des femmes issues de familles richissimes comme des femmes issues de familles marchandes plus modestes. Quels sont les éléments qui rapprochent ces moniales et sont susceptibles d'imprimer leur marque sur la communauté ?

a- San Domenico de Pise

Les compagnies commerciales et bancaires de Pise ne figurent pas, pour l'époque qui nous concerne, parmi les plus grandes compagnies italiennes. Malgré une brève période d'embellie au temps des grandes faillites florentines⁶¹, les compagnies bancaires et commerciales de Pise sont dépendantes des grandes compagnies florentines et génoises. Parmi les quelques compagnies pisanes qui ont réussi, dans la seconde moitié du XIV^e siècle, à s'imposer au niveau international il faut citer bien entendu celle des Gambacorta. La fortune de cette famille remonte à la fin du XIII^e siècle, et lui a permis de se hisser peu à peu jusqu'au

⁶⁰ En particulier les ouvrages de Federigo MELIS : *La Banca pisana e le origini della banca moderna et L'economia fiorentina del Rinascimento*, Florence, Le Monnier (« Opere sparse di Federigo Melis », n°4), 1984.

⁶¹ Cf. *supra* p. 320 n. 11.

sommet du gouvernement de la ville⁶². A côté des Gambacorta, des compagnies plus modestes mais néanmoins florissantes se sont épanouies, telles celles des Bonconti, des Ciampolini ou des Cinquini, trois familles issues, comme les Gambacorta, du *popolo*. Au XV^e siècle, malgré la ruine de la ville et l'exil de beaucoup de ses citoyens les plus riches, certaines familles, en particulier les Ciampolini, réussissent à tirer leur épingle du jeu, grâce à la poursuite de leurs activités commerciales, notamment dans le secteur de l'approvisionnement alimentaire, à un moment où la campagne pisane est encore à reconstruire⁶³. Parmi les moniales de San Domenico, on trouve notamment deux représentantes de la famille Bonconti : Agnese, qui a fait partie des premières moniales arrivées au monastère, et Cecilia, qui fait profession vers 1436 ; les Ciampolini sont représentés par Cecilia, Caterina et Michaela, professes respectivement en 1403, 1406 et vers 1440 ; c'est une Cinquini, enfin, qui succède comme prieure à Cristina Micaelis au début des années 1440. Citons encore les familles Ammanati, Astaio, da Settimo, Gettalebraccia, Porcellini, dont plusieurs représentantes sont entrées au monastère de San Domenico. Il s'agit de vieilles familles pisanes exerçant elles aussi des activités commerciales depuis plusieurs générations ; bien qu'à la fin du XIV^e siècle leurs affaires soient moins florissantes qu'auparavant, elles n'ont pas cessé d'être impliquées dans la vie politique de la cité, notamment par le biais de mandats à l'assemblée des Anciens⁶⁴. Quelques femmes issues de familles de l'aristocratie pisane sont elles aussi présentes dans cette catégorie : il s'agit notamment de Petra Gualandi, Chiara da Fucecchio ou encore Petra del Castagneto⁶⁵. A la fin du XIV^e siècle ces familles sont depuis longtemps déjà associées aux affaires commerciales des grandes compagnies bancaires et commerciales pisanes, et particulièrement aux Gambacorta⁶⁶. Dans ce panorama plutôt uniforme, seule la famille Gambacorta semble d'ailleurs véritablement sortir du lot, ne serait-ce que parce qu'elle s'est trouvée à la tête de la faction de Bergolini pendant près d'un demi-siècle et que Pietro Gambacorta a présidé aux destinées de la ville de Pise de 1369 à 1392. Outre la fondatrice Chiara Gambacorta, une seule

⁶² Sur les Gambacorta, cf. SILVA, P. *Il governo di Pietro Gambacorta in Pisa*, Pise, Nistri, 1911 et CICCAGLIONI, G.: *Affari e Politica dei Gambacorta dalla metà del XIII secolo al 1355, tesi di laurea* dirigée par G. Petralia, Université de Pise, 1999-2000.

⁶³ Cf. Chapitre 6 p. 392.

⁶⁴ Les Anciens sont des magistrats élus par quartiers qui forment l'assemblée représentative pisane, qui se trouve au cœur des institutions de la république (même si, au XIV^e siècle, la réalité du pouvoir est détenue par les seigneurs et les chefs de factions). Cf. *Breve Vetus seu Chronica Antianorum pisanae civitatis*, éd. F. Bonaini, in *Archivio storico italiano*, 1845, Tomo 6, 1^{ère} partie, p. 637-792

⁶⁵ Petra Gualandi, n°78P, Chiara da Fucecchio, n°29P, Petra del Castagneto, n°80P.

⁶⁶ C'est le cas, par exemple, de la famille de Chiara da Fucecchio. L'oncle de Chiara, Giovanni di Lapo, et son père, Mariano di Lapo, étaient des marchands importants. Son cas rappelle celui des Da Noal, cf. Chapitre 3, p. 236.

autre moniale porte ce nom dans notre échantillon de population : il s'agit de Masa (Tommasa) Gambacorta, que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner car elle a été amenée à jouer un rôle primordial dans la fondation du monastère du Corpus Christi de Gênes. Son père, Giuliano, était un fils illégitime de Pietro Gambacorta, un demi-frère, donc, de Chiara ; lui-même ne fut d'ailleurs pas un marchand/banquier mais se consacra à la carrière militaire⁶⁷.

Les moniales d'origine pisane ne représentent toutefois pas la majorité de celles qui ont été recensées dans le secteur d'activité des marchands/banquiers. Sur les quarante-trois moniales qui le composent, vingt-deux sont en effet d'origine étrangère, soit 51,2% du total de cette catégorie (et 55% des quarante moniales étrangères recensées). Ces données confirment l'idée selon laquelle la diffusion de la renommée du monastère de San Domenico a tiré profit de réseaux préexistants reliant, par l'intermédiaire des compagnies bancaires et commerciales, certaines familles pisanes, génoises et lucquoises. Les puissantes familles génoises que sont les Doria ou les Grimaldi de Gênes, ou encore les Burlamacchi de Lucques côtoient toutefois, à l'intérieur de cette catégorie, des familles pisanes qui, mis à part les Gambacorta, sont incontestablement plus modestes, aussi bien au niveau de leur richesse que de leur influence politique.

b- San Pier Martire de Florence

Contrairement à Pise, la ville de Florence est, entre les années 1380 et les années 1460, l'une des principales places financières européennes. Les grandes compagnies florentines prêtent de l'argent aux rois et au pape. Certaines moniales de San Pier Martire sont issues de quelques-unes des grandes familles à qui appartiennent les compagnies bancaires les plus importantes de la ville. C'est en particulier le cas de Niccolosa Baroncelli et de Margherita Spini⁶⁸. Ces deux moniales peuvent d'ailleurs être considérées comme les fondatrices du monastère de San Pier Martire⁶⁹ ; leurs cas sont assez exceptionnels pour que l'on s'y attarde quelque peu.

⁶⁷ Nous avons tout de même inclus sœur Tommasa (Masa) Gambacorta au sein de la catégorie des « marchands/banquiers » : il est indéniable en effet que la plupart des membres de sa famille s'adonnaient à cette activité. Il est fort probable, en outre, que son père Giuliano ait « choisi » la carrière militaire à cause du meurtre de son père en 1392 mais aussi du fait de sa position de fils illégitime.

⁶⁸ Niccolosa Baroncelli, n°72P ; Margherita Spini, n° 34F.

⁶⁹ Cf. Chapitre 6 p. 435 *et sq.*

Le père de Niccolosa Baroncelli, Giovanni, était l'un des principaux banquiers du pape Urbain V⁷⁰. Dans son testament du 22 mai 1378 (dont une copie est conservée dans les archives du monastère⁷¹), il se définit lui-même comme un « familier » du pape ; c'est à ce titre qu'il lègue deux cents florins destinés à orner de peintures son tombeau marseillais⁷². Il était aussi, dit-il, familier et même « domesticus » du cardinal d'Albano, c'est-à-dire le propre frère d'Urbain V, Anglic Grimoard, à qui il destine un anneau d'une valeur de cent florins. On peut en déduire que Giovanni Baroncelli a vécu une bonne partie de sa vie à Avignon ; il effectue d'ailleurs de nombreux legs pieux à des établissements religieux de cette ville⁷³. C'est bien à sa ville natale de Florence, toutefois, qu'il destine le plus gros de ses legs *pro anima* ; l'importance et la particularité de ces legs méritent d'être soulignées car elles permettent de mesurer la richesse du personnage. La première disposition testamentaire de Giovanni Baroncelli est l'édification d'une chapelle dédiée à saint Jean-Baptiste dans l'église des frères mineurs de Florence, Santa Croce, ou bien dans celle des Servites, la Santissima Annunziata ; le testateur décrit avec précisions dans son testament les images qui doivent être peintes dans cette chapelle⁷⁴. Outre des legs aux plus importants couvents mendiants de la ville, le banquier prévoit aussi de répartir la somme de mille florins entre cinq cents veuves honnêtes et discrètes (*viduis honestis et verecundis*) et cinq cents jeunes filles à marier. Grâce à ce dernier legs, Giovanni Baroncelli s'assure non seulement les prières d'un millier de

⁷⁰ Pour plus de renseignements sur ce personnage, voir GUILLEMAIN, B. : *La Cour pontificale d'Avignon (1309-1376) : étude d'une société*, Paris, De Boccard, 1962, p. 577 et 596.

⁷¹ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, Dossier n°50 (*Testamenti*).

⁷² [...] *item dictus testator considerans familiaritatem quam habuit cum ... et recollende memorie domino papa Urbano quinto et quantum ... eidem domino pape urbano venerabat Et quod dictus papa sepultus est in terra Marsilie et seu in terra sepultura dicti domini pape voluit de bonis dicti testatori expendere quinque annos proxime venture picturis pro ornatione dicte sepulture flor. ducentos auri describ[ere] faciendi in licteris sculptis nominis et pronominis dicti testatoris [...].* Certains passages sont illisibles (petits trous).

⁷³ Il lègue cinquante florins à chacun des couvents de mendiants (aux mineurs, aux prêcheurs, aux augustins et aux carmes de la ville), mais aussi deux cents florins à partager entre l'abbaye des Bénédictines de Saint-Véran et le monastère des Dominicaines de Sainte-Praxède (ou d'Espagne), et enfin cinquante florins à chacun des hôpitaux de la ville.

⁷⁴ Les ancêtres de Giovanni avaient déjà eux-mêmes procédé à la construction d'une chapelle pour leur famille, qui reste aujourd'hui l'un des plus beaux ensembles de fresques de l'église Santa Croce. La chapelle prévue par Giovanni Baroncelli en 1378 est décrite dans son testament. Il n'en reste toutefois aujourd'hui aucune trace ni dans Santa Croce, ni dans la basilique des frères servites, soit qu'elle n'ait jamais été réalisée, soit qu'elle ait été détruite lors des réaménagements successifs des églises. [...] *Item amore dei et beati sancti Johannis Decollati dictus testator voluit et disponuit et ordinavit quod in dicta ecclesia sancte Crucis et seu in ecclesia fratrum sancte marie de servis de Florentia in illa videlicet dictarum ecclesiarum et in eo loco in qua et quo dictis infrascriptis suis [e]secutoris videbitur et placebit sub nomine et titulo et vocabulo dicti Sancti Johannis decollati de bonis [test]atoris construat et [dedi]catur unam cappellam [...] quinque annos proxime videlicet a die obitus dicti testatori in qua cappella pingi voluit storiam dicti sancti Johannis et ymaginem sancti benedicti et ymaginem domini pape Urbani quinti in constructione eidem capelle et ipsis pictis ornamentis et fulcimentis altaris. Et alii expedientibus ad perfectionem dicte cappelle expendi voluit dictus testator floren. quingentos auri. Et dicta cappella completa ut supradictum est voluit dictus testator quod omni die in perpetuum dici et seu cantari debeant ad altare dicte cappelle tres misse etc...*

femmes florentines, mais aussi une renommée importante⁷⁵. Lorsque ce grand banquier meurt, à la fin des années 1370, sa fille unique Niccolosa n'est encore qu'une enfant (il s'était sans doute marié tard). Il nous est donc impossible de savoir si le mariage de Niccolosa avec l'aristocrate Ugo della Stufa a été contracté du vivant de Giovanni Baroncelli, ou simplement arrangé par la mère de Niccolosa, Caterina⁷⁶. La famille Della Stufa⁷⁷, tout comme, d'ailleurs, les autres fondateurs « officiels » du monastère, les frères Da Uzzano⁷⁸, étaient des nobles issus du *contado* florentin engagés depuis plusieurs générations déjà dans les affaires commerciales et bancaires. Les della Stufa possédaient, outre le prestige nobiliaire, un certain prestige religieux, notamment depuis que l'un de leurs membres, Lotteringo, était devenu en 1285 prieur général de l'ordre florentin des Servites de Marie, succédant à Filippo Benizi.

Margherita Spini, fille de Giovanni di Scolaio Spini et veuve de Bartolomeo di Zanobi Baldesi est, elle aussi, issue d'une famille de puissants banquiers. Le palais des Spini se dresse aujourd'hui encore sur la place Santa Trinità de Florence. Comme les Baroncelli, les Spini furent des banquiers du pape : leur fortune est toutefois plus ancienne que celle des Baroncelli, puisque c'est sous le règne de Boniface VIII que Geri Spini établit solidement la fortune (et le palais) de la famille. Margherita semble avoir joué un rôle très important dans sa famille ; ni son mariage ni même son entrée dans la vie religieuse ne semble l'en avoir éloignée. Il est probable que son mari Bartolomeo, défini dans les sources comme *cambista* (changeur), ait travaillé pour la compagnie des Spini. A la mort de son mari, elle se retire dans le palais familial, bientôt rejointe par sa fille Bartolomea, restée veuve elle aussi⁷⁹. Lorsque sa fille meurt à son tour, la désignant comme son héritière, elle se retrouve à la tête d'une petite fortune. Au moment d'entrer en religion Margherita doit régler ses affaires ; elle effectue donc plusieurs donations, quittances, procurations qui sont en général confiés à son frère Scolaio et un testament en juillet 1422. Notons que Scolaio Spini fréquente assidûment le monastère jusqu'à sa mort ainsi que le prouvent les nombreux actes rogués au parloir de San Pier Martire

⁷⁵ Malgré ces dispositions, c'est en Provence plutôt qu'à Florence que les Baroncelli conservèrent leur position privilégiée, en acquérant notamment le titre de marquis.

⁷⁶ Giovanni Baroncelli laisse à son épouse le droit de rester dans sa maison, avec servantes et esclaves, durant son veuvage, avec tous les vêtements et la nourriture dont elle aurait besoin (*victum et vestiarium*) ; il la fait en outre tutrice de ses enfants (Niccolosa), si elle ne demande pas sa dot et ne se remarie pas. Dans le cas contraire, il lui lègue sa dot de 1200 florins augmentés de 300 autres florins, ainsi que tous ses vêtements, bijoux et meubles et son esclave. Caterina choisit la première option.

⁷⁷ Parfois appelés Lotteringhi della Stufa.

⁷⁸ Sur Niccolò da Uzzano, cf. Chapitre 6 p. 436.

⁷⁹ Le testament de Bartolomea Baldesi indique qu'elle résidait, au moment de sa mort, au palais Spini. Les usages connus de la société florentine nous incitent à penser qu'elle y est retournée, tout comme sa mère, à la mort de son mari. ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45 (acte du 20 juin 1417).

où il figure comme témoin⁸⁰. Margherita semble avoir eu une grande influence sur lui. Sa position de prieure (à partir de 1437) semble renforcer encore sa position au sein de sa propre famille : en 1443, Margherita remet elle-même la dot de sa nièce Lena, fille de Scolaio (qui est encore bien vivant, puisqu'il assiste à la scène⁸¹) à son nouveau mari.

Outre le cas très spécifique de ces deux femmes, de nombreuses autres religieuses du monastère San Pier Martire sont issues de familles de grands banquiers florentins, dont la plupart ont fait fortune entre le XIII^e et le XIV^e siècle. On trouve en effet parmi les moniales professes du monastère San Pier Martire des représentantes des familles Acciaiuoli, Carnesecchi, Davanzati, Frescobaldi, Giugni, Portinari, Tornaquinci. D'autres familles, a priori moins prestigieuses mais qui, à l'époque qui nous intéresse, ne sont dans l'ensemble pas moins riches, sont aussi présentes au monastère : ce sont les Giambonelli, Belfradelli, Serristori. Malgré tout, il faut remarquer que l'on ne trouve pas, parmi les familles dont des membres ont appartenu à la communauté du monastère San Pier Martire, de représentantes des familles les plus puissantes de la Florence du XV^e siècle : aucune Médicis n'entre à San Pier Martire ; les Albizzi, qui détiennent le pouvoir jusqu'en 1434, n'y font pas non plus entrer l'une des leurs ; on n'y rencontre pas non plus de Pazzi ou de Rucellai ou de Bardi, ni même de membres de la famille des Uzzano, pourtant patrons laïques du monastère. L'examen de liens politiques unissant ces différentes familles pourra sans doute nous aider à comprendre ce phénomène.

Si l'on compare les deux monastères sur ce sujet, force est de constater que la principale différence qui existe entre les deux groupes de moniales issues de familles de marchands/banquiers est le fait qu'à Pise, ces femmes soient majoritairement issues de familles étrangères, tandis qu'elles sont toutes florentines à San Pier Martire. Les points communs sont toutefois indéniablement plus nombreux : toutes ces femmes ont vécu, avant de se consacrer à Dieu, dans une relative aisance matérielle ; les activités bancaires et commerciales pratiquées par les membres de leur famille les ont habituées aux voyages et à la fréquentation de personnes « étrangères », qu'il s'agisse de marchands issus de villes italiennes voisines ou même de familles issues d'autres pays européens (comme dans le cas

⁸⁰ Il est présent pour tous les actes conclus par Margherita Spini concernant ses biens (procurations, paiement, cf. Margherita Spini, n°34F), mais aussi, par exemple le 25 septembre 1435, lors du règlement des affaires de Niccolosa Tornaquinci (ASF, NA, 15592, f. 17v-18r) ou encore le 30 septembre suivant, lors de l'échange d'une terre par Margherita Spini pour agrandir le monastère (*Ibidem*, f. 19v-20r) ; par ailleurs, Scolaio est déjà présent lors de la signature du premier contrat d'achat du palais Buondelmonti pour la fondation du monastère en 1416 (cf. Chapitre 6, p. 436).

⁸¹ Nous détaillons cette affaire plutôt opaque dans le Chapitre 7, p. 484-85.

des Baroncelli ou de Domenica de Séville). Du fait de leur richesse et de leur rôle dans le rayonnement économique de leur cité, les hommes de ces familles ont été fortement impliqués dans la vie politique, et celles qui allaient devenir des moniales observantes ont donc été confrontées de près aux luttes politiques ; certaines d'entre elles ont d'ailleurs dû subir l'exil (Cristina Micaelis à Lucques, Chiara Gambacorta à Florence durant son enfance). Il faut enfin souligner que les familles de marchands/banquiers figurent sans aucun doute parmi les plus cultivées des familles citadines ; les moniales, d'ailleurs, sont pour la plupart alphabétisées, et certaines d'entre elles ont sans doute lu des ouvrages de littérature avant leur entrée dans le cloître⁸². Ces caractéristiques culturelles, politiques, et même matérielles ne peuvent pas ne pas avoir eu d'impact sur la vie des communautés, puisque les moniales issues de ce milieu social forment indiscutablement, aussi bien à Pise qu'à Florence, la plus grande partie des communautés. Cette constatation est importante : les moniales ayant vécu dans un tel milieu avant leur entrée en religion vont en effet « importer » à l'intérieur des communautés des usages particuliers dans plusieurs domaines : il s'agit notamment de la gestion de l'argent, avec laquelle nous verrons que nos moniales sont particulièrement familiarisées⁸³, ou encore d'habitudes culinaires⁸⁴. Il apparaît donc indéniable que les familles de marchands/banquiers ont joué un rôle tout à fait primordial dans la mise en place des premières communautés féminines observantes.

2- Les professions savantes

Les juges, notaires et autres médecins n'ont en général pas la même aisance matérielle que les familles de marchands/banquiers. Fréquemment employés par les institutions des cités-républiques, pour des tâches plus ou moins importantes, ils n'ont pas non plus, en général, les rênes du pouvoir entre les mains. De nombreux points communs les rapprochent néanmoins des marchands/banquiers, avec qui ils sont fréquemment alliés, matrimonialement et/ou politiquement. Parmi les professions savantes, on compte des juristes, qui ont fait des études universitaires : ayant acquis le titre de *magister* voire de *doctor*, ils sont juges, enseignent le droit et travaillent pour la commune. Ces juristes semblent mieux représentés à San Domenico qu'à San Pier Martire, même si c'est à Florence qu'Apollonia Nicoli, fille de l'*egregius legum doctor* Iacopo di Bartolomeo Nicoli, a fait profession. On trouve à Pise

⁸² En particulier Chiara Gambacorta, qui a probablement lu des poésies ; cf. Chapitre 3 p. 184.

⁸³ Cf. Chapitre 7, p. 477 *et sq.*

⁸⁴ Cf. Chapitre 7, p. 465 *et sq.*

plusieurs représentantes de la famille des Santo Pietro, qui s'est illustrée dans le domaine du droit au début du XV^e siècle⁸⁵. La première prieure de San Domenico, Filippa Albizi da Vico, est, elle aussi, issue d'une famille de très illustres juristes pisans : son père, Albizo da Vico, était juge et professeur de droit à Pise ; quant à son frère, Piero Albizi, c'était un personnage de tout premier plan : lui aussi professeur de droit, il a très souvent été employé comme ambassadeur par la commune, en particulier sous le gouvernement des Bergolini (années 1350) et sous celui de leur successeur, Giovanni dell'Agnello⁸⁶. La famille de Filippa illustre les liens que pouvaient entretenir les grandes familles de juristes avec le pouvoir et donc, avec les plus puissantes familles urbaines : il semble ainsi qu'Albizo da Vico ait été marié à une Donoratico, sa fille Filippa fut mariée en premières noces à un Gualandi, quant à Piero, il fut appelé par Giovanni dell'Agnello à faire partie de la nouvelle *consorteria* des Conti⁸⁷.

Les médecins semblent moins nombreux que les juristes ; comme eux ils ont normalement fait des études universitaires et bénéficient, en général, du titre de *magister*. A Pise, Angela di Rigo Veggetti est fille de médecin ; son père travaillait vraisemblablement pour les Doria⁸⁸. De nombreux autres *magistri* sont signalés dans nos sources. On peut supposer que plusieurs d'entre eux étaient des médecins, même si d'autres professions supposant la détention d'un savoir spécifique ne sont pas à exclure.

Les notaires, enfin, sont les plus nombreux dans cette catégorie, à Pise comme à Florence. Ils ont en général fréquenté les écoles notariales et bénéficient dans les sources du titre de *ser*. Leur nombre est considérable au sein des villes italiennes depuis le XII^e siècle et ils forment une catégorie de population particulière, indispensable au bon fonctionnement des institutions communales. C'est parmi eux que naît, durant notre période d'étude, le renouveau des lettres italiennes⁸⁹. Parmi les familles de notaires dont sont issues les moniales pisanes, nombreuses sont celles qui semblent provenir de villages ou de petites villes du *contado* pisan ou lucquois, ou dont le nom, du moins, garde la trace d'une émigration récente depuis la campagne : on peut citer la famille da Lavaiano (un petit village non loin de Pontedera) dont trois membres (Raniera, Cola et Petra) font profession à San Domenico. Notons que ce profil correspond aussi à celui de frère Andrea da Palaia, le deuxième vicaire des moniales pisanes,

⁸⁵ La tombe du grand juriste Pietro di Antonio da Santo Pietro est encore visible au Camposanto de Pise.

⁸⁶ Giovanni dell'Agnello se trouve à la tête de la république pisane de 1364 à 1368 avec le titre de « doge ».

⁸⁷ Il s'agit d'une *consorteria* créée de toutes pièces par le doge, lui-même d'origine non-noble. Cf. - RONCIONI, R., *Famiglie Pisane*, éd. F. Bonaini in *Archivio Storico Italiano*, 1848-1889, Tome 6, 2e partie, 2e supplément, p. 957.

⁸⁸ Il est en effet cité dans le testament de Violante/Tommasa Lercari, cf. Annexes, p.74.

⁸⁹ Le plus illustre représentant de cette corporation est sans doute Coluccio Salutati (1331-1406), chancelier de la république florentine.

et premier vicaire des moniales de San Pier Martire : avant d'entrer en religion, Andrea a travaillé à Pise comme notaire⁹⁰ ; originaire du village de Palaia, il y possède encore des terres et une maison⁹¹.

Parmi les moniales issues de cette catégorie à San Domenico de Pise, seule une minorité sont étrangères : cinq sur dix-huit, soit 27,8% ; un pourcentage non négligeable mais qui ne permet pas pour autant de relier le phénomène de « l'exil religieux » à ce milieu professionnel en particulier.

3- Les familles d'artisans

Les femmes issues de familles d'artisans sont les moins nombreuses au sein de nos communautés. Elles y sont toutefois présentes tout au long de la période que nous étudions. Ce secteur d'activités regroupe des familles dont les membres masculins n'ont certes pas étudié à l'université, et ne peuvent prétendre à la richesse et à la reconnaissance sociale dont bénéficient les grandes familles de marchands/banquiers. Il ne s'agit pas, toutefois, de familles sans richesse et sans pouvoir : nombreux sont les représentants de ces familles qui ont participé de près ou de loin à la vie politique de leur cité, en particulier à Pise où certains d'entre eux ont pu siéger chez les Anciens⁹². Au sein de sociétés socialement très ouvertes comme le sont les sociétés urbaines médiévales, les artisans sont très souvent en contact avec les membres des autres catégories sociales dont nous avons parlé précédemment : certains d'entre eux travaillent en association avec les marchands/banquiers pour lesquels, par exemple, ils apprêtent des draps⁹³ destinés à la vente sur les marchés internationaux ; ils sont par ailleurs proches du milieu des notaires, avec lesquels ils concluent parfois des alliances matrimoniales⁹⁴.

Les moniales issues de cette catégorie sociale n'ont, en général, pas de *cognomen* ; leur nom n'est donc composé, dans les sources, que de leur prénom suivi du prénom de leur père, parfois aussi de celui de leur grand-père paternel. Cette relative brièveté du nom conduit souvent les notaires à donner plus de précisions sur les pères de ces moniales, en spécifiant, en l'occurrence, leur profession. On trouve ainsi à Pise des moniales dont les pères ont été

⁹⁰ L'un de ses registres peut-être consulté (ASF, NA, n°417).

⁹¹ Sur Andrea da Palaia, cf. Chapitre 3, p. 200.

⁹² Toutes les moniales pisanes ont eu au moins un représentant de leur famille dans cette assemblée.

⁹³ C'est le cas, en particulier, des « cimatori » qui tondent les draps. Maria Mancini est la fille et l'épouse d'un *cimatore* (cf. « Vita » de Maria Mancini, Annexes p. 36 ; Maria da Pisa n°64P).

⁹⁴ Evangelista da Bologna (n°40P) est la fille d'un notaire et la veuve d'un *spadaio* (fabricant d'épées).

fabricant de savons (*saponaro*), fabricant d'épées (*spataro*), orfèvre (*orefice*) ou, dans le domaine du textile, tondeur (*cimatore*) ; à Florence, on retrouve d'autres métiers, tels qu'épicier (*aromataio* ou *speziale*), soyeux (*setaiolo*) ou cordonnier (*calzaiolo*).

Comme on pouvait s'y attendre, le taux d'étrangères parmi les filles d'artisans est très faible : on ne trouve à Pise, sur les huit moniales classées dans cette catégorie, que deux étrangères (deux Florentines) dont une, Andrea di Paolo Tomasi, retournera à Florence lors de la fondation de San Pier Martire.

A l'issue de cette première analyse du milieu social d'origine des moniales de San Domenico et San Pier Martire, il apparaît donc de façon indéniable que ce sont les moniales issues des familles de marchands/banquiers qui ont de la façon la plus significative imprimé leur marque sur les premières communautés observantes, bien que l'implication des familles de juristes et de notaires dans la réforme ne soit pas à sous-estimer. Peut-on, grâce à d'autres critères, tenter d'affiner cette analyse ?

B- L'aristocratie au monastère ?

Il apparaît bien difficile de considérer que le caractère aristocratique d'une famille puisse être un critère déterminant pour notre étude. Pour la période qui nous concerne, le terme de « noble », ou plus exactement de *miles*, ne représente plus grand-chose de tangible ; la noblesse n'est plus en effet synonyme de pouvoir, même si elle est encore synonyme de prestige social. Il faudrait donc, pour faire de la noblesse l'un de nos critères sociaux, réussir à identifier plusieurs groupes de nobles, en distinguant, par exemple, les familles possédant depuis longtemps des fiefs importants et qui ont joué un grand rôle dans la constitution des premières communes dites « consulaires », de celles qui ont acquis sur le tard (à la fin du XII^e et surtout au XIII^e siècle) un titre nobiliaire, résultat de leur fortune dans la banque et le commerce, et qui sont entrées en politique au XIII^e siècle à la faveur des luttes entre le *popolo* et les *milites*. Il faudrait donc parler de préférence « des aristocraties ». Il faut bien avouer que cette grille de lecture s'avère bien difficile à utiliser pour l'époque qui nous concerne, à savoir, *grosso modo*, la première moitié du XV^e siècle. Les Gambacorta, par exemple, appartiendraient au deuxième groupe de l'aristocratie : les membres de cette famille se font en effet appeler *milites* ; il s'agit pourtant d'une famille issue du *popolo* qui a réussi à conquérir le pouvoir au XIV^e siècle. En outre, il existe d'importantes différences entre les sociétés urbaines qui nous occupent : la situation des familles « nobles » à Pise, Florence ou Gênes

n'est pas identique, même si partout, les anciennes élites consulaires ont perdu l'essentiel de leur pouvoir⁹⁵. Une autre difficulté doit enfin être prise en compte : où classer les familles aristocratiques issues du *contado* mais qui, n'ayant jamais appartenu à l'élite politique de la cité jusqu'au XIV^e siècle, se sont d'emblée alliées aux familles de marchands/banquiers pour se rapprocher de la fortune et du pouvoir⁹⁶ ? Bref, une telle classification serait complexe et n'aurait pas grande signification, dans un contexte social très instable où la noblesse est devenue un élément de prestige social et non plus une source de pouvoir.

Il est toutefois intéressant de constater que les listes capitulaires de nos deux monastères ne comportent aucun, ou presque, des noms considérés comme étant ceux de la vieille noblesse citadine de Pise ou de Florence, celle qui a présidé aux destinées des deux cités à l'époque des communes consulaires. A Pise, ces familles sont peu nombreuses (certaines se sont éteintes), mais elles exercent encore une influence certaine sur la vie de la cité : ce sont en particulier les Lanfranchi ou les descendants des comtes de la Gherardesca⁹⁷. A Florence, les anciennes familles nobles, tels les Donati et les Uberti, sont elles aussi absentes de la communauté. Que signifie cette relative absence des « nobles » de nos deux monastères ? Aurions-nous finalement trouvé, par l'intermédiaire d'un sujet qui pourra sembler aux historiens de la vie politique des cités italiennes très marginal, un critère pour définir quelles sont réellement les familles appartenant à l'ancienne noblesse des villes italiennes ? Les familles de l'ancienne aristocratie ont en effet, depuis plusieurs siècles déjà, la coutume de placer, à chaque génération, quelques-unes de leurs filles dans des monastères. Les établissements bénédictins des villes italiennes, fondés au XI^e siècles, remplissent ce rôle : il s'agit notamment à Pise du monastère de San Matteo ou de San Pier Maggiore à Florence. Ces établissements ont été fondés par et pour les grandes familles nobles, et continuent, au XV^e siècle – malgré une décadence certaine – d'accueillir les jeunes filles nobles non destinées à être mariées. En d'autres termes, la « question » de la profession religieuse des femmes ne se pose pas réellement pour ces familles, puisqu'elles disposent déjà de leurs entrées dans les établissements bénédictins. L'absence de filles de l'ancienne aristocratie dans nos communautés au début du XV^e siècle confirme donc ce que nous avons

⁹⁵ Voir notamment, sur Pise, POLONI, A.: *Trasformazioni della società e mutamenti delle forme politiche in un Comune italiano: il Popolo a Pisa (1220 – 1330)*, Pise, Edizioni ETS (Studi Medioevali n°9), 2004; sur Florence, KLAPISCH-ZUBER, C.: *Retour à la cité: les magnats de Florence, 1340-1440*, Paris, EHESS, 2006; sur Gênes, PETTI-BALBI, G.: « Tra dogato e principato: il Tre e Quattrocento » in Puncuh, D. (dir.): *Storia di Genova. Mediterraneo, Europa, Atlantico*, Gênes, Società Ligure di Storia Patria, 2003, p. 244-324.

⁹⁶ Dans nos monastères, c'est en particulier le cas des Della Stufa, alliés aux Giugni et aux Baroncelli (San Pier Martire). Autres exemples : cf. *supra* p. 347 n.66.

⁹⁷ « Petra del Conte Lorenzo » pourrait être membre de la famille des comtes de Castagneto, branche des Gherardesca. Elle est signalée sur les listes de 1403 à 1412. Petra del Castagneto, n°80P.

mis en évidence au cours du précédent chapitre, à savoir le fait que les nouveaux monastères observants ne concurrencent pas les anciennes abbayes bénédictines sur le terrain de la vie religieuse féminine, mais répondent à un besoin nouveau, ainsi que le traduit aussi l'absence de véritables « dots monastiques » au commencement de l'histoire de nos monastères⁹⁸. Cette différence dans le recrutement des établissements « nouveaux » et « anciens » ne doit pas pour autant être considérée comme la preuve que la vieille aristocratie appartient à des groupes sociaux véritablement différents de ceux des marchands/banquiers désormais au pouvoir. On trouverait en effet d'innombrables exemples prouvant le contraire, tels celui des Gualandi, à Pise, alliés aux Gambacorta. En cherchant plus « profondément » dans les documents concernant nos moniales, on finit d'ailleurs par trouver des membres de cette vieille aristocratie, même s'il s'agit, au sein d'une société fortement patriarcale, de personnages « secondaires », c'est-à-dire des femmes : à Pise, la mère de Filippa da Vico, la première prieure de San Domenico, est une Donoratico ; la mère de Caterina Ciampolini est une Squarcialupi ; à Florence, la mère de Domitilla da Mezola est une Tornaquinci⁹⁹. Les monastères de San Pier Martire et de San Domenico ne sont donc pas « coupés » du monde de la haute aristocratie – preuve en est que la tante de Domitilla da Mezola, Niccolosa Tornaquinci, fait profession à San Pier Martire en 1435. En outre, on trouve parmi les oblats du monastère plusieurs personnes, toutes entrées en religion dans les années 1410, issues de la famille Gualandi ou y étant liées. Cette famille aristocratique alliée depuis longtemps aux Gambacorta se trouve être, au début du XV^e siècle, l'un des plus fidèles soutiens de la communauté réformée, et ce bien qu'une seule de ses filles y ait prononcé des vœux solennels¹⁰⁰. Si ces nouveaux établissements ne sont pas intégrés dans les réseaux de recrutement religieux nobiliaire « classiques », ils accueillent tout de même, pendant notre période d'étude, des aristocrates « convertis » : veuves souhaitant se retirer de la vie mondaine, couples âgés qui choisissent de se « donner » à une communauté observante.

Faisons d'ailleurs à ce propos un court saut dans le temps. Les monastères de San Domenico et de San Pier Martire vont-ils, peu à peu, s'intégrer dans ces réseaux de recrutement nobiliaire ? Sans doute aux XVI^e et XVII^e siècles, période où la population des monastères de femmes est démultipliée, y croise-t-on des filles de la vieille aristocratie. Ce n'est pas (ou peu) le cas, toutefois, pour la deuxième moitié du XV^e siècle, autant qu'on

⁹⁸ Cf. Chapitre 4 p. 303 *et sq.*

⁹⁹ Grande famille de « magnats » florentins. En 1393, la branche principale de la famille Tornaquinci a d'ailleurs changé son nom en « Tornabuoni », et s'est officiellement inscrite parmi les « popolani » (famille populaire), afin d'échapper aux lois anti-magnats et de faire son retour parmi la classe dirigeante.

¹⁰⁰ Petra Gualandi, n°78P. Sur les oblats de la famille Gualandi, cf. Chapitre 6 p. 405.

puisse en juger d'après les quelques listes capitulaires de cette période que nous avons pu lire¹⁰¹. Pourtant, d'autres monastères considérés comme « observants », et tout particulièrement celui de Santa Maria Annunziata (le Murate) à Florence, ont brillamment réussi leur entrée dans les réseaux nobiliaires. Nous l'avons aussi remarqué lors de notre étude à propos des familles de marchands/banquiers florentins : on ne trouve pas non plus à San Pier Martire de représentantes des Médicis ; outre l'ancienne noblesse, les monastères de Dominicaines n'auraient pas non plus attiré de représentantes de la « nouvelle » noblesse, celle qui va présider au destin des Etats modernes ? Il est certain en tout cas que les monastères de Dominicaines ne semblent pas avoir bénéficié, en Toscane et peut-être en Italie du Nord du prestige social dont jouissaient depuis longtemps les abbayes de bénédictines, ainsi que les monastères de Clarisses. Il n'est pas aisé de déterminer la raison d'une telle différence, et ce d'autant plus qu'on ne la retrouve pas forcément dans les autres pays européens. Peut-être est-elle liée à l'histoire même des moniales dominicaines en Italie : la multiplication des monastères au XIII^e siècle, leur petite taille puis leur rapide décadence sont des facteurs qui ont pu jouer en leur défaveur ; en France en revanche, où les monastères de Dominicaines furent pour l'essentiel de grands « prouillans » fondés par des rois et des princes, le destin de l'Ordre fut différent¹⁰².

C- Des pauvres au monastère ?

Si nous avons dès le départ choisi de parler de « groupes sociaux » et non de « classes sociales », c'est que cette deuxième expression nous a semblé avoir un sens économique trop marqué : il serait difficile d'utiliser une grille de lecture ayant pour principal critère celui de la richesse et de la pauvreté pour l'étude de communautés de femmes qui, malgré quelques différences, semblent toutes être issues de ce que l'on pourrait appeler les classes sociales supérieures. Au cours de nos précédentes analyses, nous n'avons en effet pour l'essentiel fait qu'introduire des différences entre des groupes de familles aisées qui, si elles sont loin d'être toutes également riches et puissantes, partagent néanmoins le privilège d'avoir

¹⁰¹ La liste capitulaire de 1490 pour le monastère de San Domenico de Pise, ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°290; celle de 1466 pour le monastère San Pier Martire, ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°46 (document du 3 février 1466 *m.f.*).

¹⁰² Sur les Prouillans, cf. Chapitre 1, en particulier p. 47. Il s'agit principalement de monastères fondés en France, en Espagne et en Italie du Sud. Dans son étude sur le monastère Sant'Anna de Nocera (Campanie), G. Ruggiero note que la communauté se compose surtout de membres de l'aristocratie locale ou napolitaine. Cf. RUGGIERO, G : « Il monastero di Sant'Anna di Nocera » (p. 59-60). Il s'agit, comme tous les monastères du Royaume de Sicile, d'un monastère prouillan.

une vie matérielle facile, un certain niveau d'éducation et de participer à la vie politique de leur cité. Devons-nous pour autant en conclure que les nouvelles communautés de moniales observantes n'ont pas été ouvertes aux pauvres, et plus largement à toutes les familles de travailleurs, d'urbains ou de ruraux, dépourvus de patrimoine et vivant souvent au jour le jour ? Oui et non.

Oui, car il apparaît de manière très claire que les moniales professes ne sont pas issues de familles pauvres. L'Observance n'a finalement pas fondamentalement modifié la structure sociale des monastères de femmes, contrairement à ce que pouvaient laisser croire certains idéaux diffusés par les réformateurs – toutefois fort discrets sur ce thème, en général. En fait, on peut même considérer que c'est en un sens la réforme elle-même, en insistant sur la stricte clôture, qui a empêché que des femmes pauvres puissent devenir moniales de chœur dans ces monastères : les moniales cloîtrées devant vivre de rentes, il fallait donc pour cela que les monastères possèdent des patrimoines. Claire d'Assise est la seule à avoir fondé, au XIII^e siècle, un établissement de moniales professes vivant selon la vraie pauvreté (Saint-Damien) – une tentative bien vite étouffée par les papes et même par l'Ordre des frères mineurs¹⁰³.

Non, car même si les femmes pauvres ne peuvent prétendre à devenir moniales de chœur, elles peuvent devenir converses ou oblates. Les soeurs converses nous sont malheureusement peu connues ; le *Catasto* florentin de 1428 en signale trois à San Pier Martire et six à San Domenico¹⁰⁴. Chacune d'entre elles n'est désignée que par son prénom. Grâce aux *ricordi* et aux registres de comptes, on possède toutefois des renseignements sur quelques-unes des converses pisanes. Ainsi sur sœur Lena, qui fait profession le 17 janvier 1425, après un noviciat d'un an : elle est la fille d'Antonio di Bartolo da Cecco di Fiesole da Firenze ; elle n'est donc pas d'origine pisane. Sœur Scolastica a, elle, fait profession le jour de l'Épiphanie 1432, après presque quatre ans de probation ; on apprend qu'elle est la fille d'un certain Angiolino *cuoiaio*, il s'agit donc d'une fille d'artisan. Il y a ainsi à San Domenico de Pise une converse d'origine florentine et une autre dont le père était artisan du cuir. Ces quelques renseignements ne nous permettent pas, hélas, de tirer de conclusions générales sur les caractéristiques sociales du groupe des converses ; il nous faut ici déplorer l'impossibilité dans laquelle nous sommes d'étudier plus spécifiquement ce groupe – une étude qui aurait peut-être apporté des surprises. Rappelons que la différence existant entre les converses et les oblates est essentielle : tandis que les converses sont des religieuses professes, les oblates ne

¹⁰³ La promulgation de la règle d'Urbain IV en 1263 autorise la propriété commune, et ce contrairement à la règle de sainte Claire (1253) et au privilège de pauvreté obtenue pour sa communauté par la sainte en 1228.

¹⁰⁴ Cf. Tableau n°1, Chapitre 4 p. 271.

prononcent pas de vœux solennels mais se donnent simplement au monastère avec tous leurs biens. L'oblation peut d'ailleurs être le fait d'hommes, voire de couples ; il s'agit d'un statut religieux fort vague et finalement très « élastique », puisqu'il laisse le champ libre à une multitude d'interprétations pratiques différentes. Nous aurons l'occasion d'y revenir en détail dans le chapitre 7. Tandis que les converses sont des femmes d'origine modeste, les oblates peuvent être de toutes origines sociales. On trouve parmi elles des femmes pauvres. Ce sont pour la plupart des femmes mariées (elles se donnent dans ce cas en compagnie de leur mari), originaires du monde rural, tels Bacciamea da Ceuli et son mari Giovanni, qui se donnent à San Domenico de Pise en 1403¹⁰⁵, ou Lapa et son époux Michele di Vanni Cantini, qui se donnent à San Pier Martire en 1423. Ce sont aussi fréquemment des veuves qui se donnent à la communauté afin d'y trouver une protection matérielle, spirituelle mais aussi juridique¹⁰⁶. Même si les oblat(e)s ne vivent pas à l'intérieur de la stricte clôture, ils sont (surtout les femmes) très directement en contact avec les moniales (par l'intermédiaire du parloir) au service de qui ils et elles ont fait vœu de consacrer leur vie. Mais tout cela constitue-t-il finalement une vraie nouveauté ? Un monastère féminin où l'on trouve un chapitre de moniales de chœur originaires de familles aisées, des converses d'origine plus modeste et des oblat(e)s provenant du monde rural pourrait, au fond, aussi bien être une abbaye cistercienne du XII^e siècle¹⁰⁷ qu'un monastère de Dominicaines du XV^e.

Il existe bel et bien une nouveauté par rapport aux établissements monastiques féminins classiques, mais elle est en fait plus subtile. Les communautés de moniales observantes que nous étudions semblent en effet être paradoxalement plus « ouvertes » à la diversité sociale que les anciens monastères et abbayes. Nous l'avons vu en effet : le chapitre des moniales de chœur de San Domenico comme celui de San Pier Martire sont composés de plusieurs groupes sociaux : on y trouve certes une majorité de femmes issues de familles de marchands/banquiers, mais toutes ces familles ne sont pas de premier plan, et surtout l'entrée du monastère n'est pas fermée aux filles de notaires ou d'artisans. Elle n'est pas fermée non plus aux femmes d'origine plus modeste, et même aux paysannes, même si ces dernières n'entrent pas dans le chapitre du monastère. Cette ouverture des communautés est aussi valable, nous l'avons vu, en ce qui concerne le statut matrimonial des postulantes, puisqu'on trouve au monastère des veuves, des vierges et des femmes mariées, de même que pour

¹⁰⁵ Cette oblation est transcrite dans les Annexes, p. 78-80.

¹⁰⁶ Cf. Chapitre 7 p. 523 *et sq.*

¹⁰⁷ Cf. L'HERMITE-LECLERCQ, P. : *Le Monachisme féminin dans la société de son temps. Le monastère de la Celle (XIe-début XVIe siècle)*, Cujas, Paris, 1989.

l'origine géographique des moniales. Cette relative diversité sociale est sans doute le résultat d'un long mouvement dans lequel s'inscrit la fondation des nouveaux monastères de dominicaines observantes ; elle n'est pas directement due au mouvement de l'observance. Depuis le début du « mouvement religieux féminin »¹⁰⁸ à la fin du XII^e siècle, les laïques sont à la recherche d'une vie religieuse plus accomplie, qu'elles soient d'origine noble ou modeste et qu'elles soient célibataires, veuves, ou mariées. A une époque – le XV^e siècle – où les multiples expériences des deux siècles précédents peuvent en bien des points sembler dépassées, les monastères de San Domenico et de San Pier Martire recueillent les vocations des femmes issues de tous les milieux sociaux de la civilisation urbaine ; ces nouvelles fondations observantes peuvent donc apparaître comme la « cristallisation » des mouvements religieux féminins apparus depuis le XII^e siècle, ou du moins comme leur transformation en un mode de vie religieuse en un sens plus traditionnel (le monastère), dans le contexte d'une société en pleine évolution. C'est de cette manière sans doute qu'il faut comprendre la remarque de l'hagiographe de Chiara Gambacorta à propos de l'acceptation dans sa communauté de San Domenico de femmes étant dans l'incapacité d'apporter à la communauté des biens de valeur lors de leur entrée en religion :

[...] Quando veniva alle mani [di Chiara Gambacorta priora] chi avesse voluto entrare in monasterio, cerchava la virtù et il desiderio buono, et poi voleva che osservassi il tutto, et faceva a tutto il convento fare oratione, prima che altra risposta facesse, et quando trovava fermo il buon desiderio, non cercava altra roba, et quello che da sè portava, voleva che fusse comune o pocho, o assai che fusse, del che, molte ne prese senza cosa alcuna et alcune con pocha cosa.

A travers le regard de l'hagiographe, nous voyons ainsi transformée en vertu observante la diversité sociale de la communauté de San Domenico, sans doute assez remarquable pour l'époque.

¹⁰⁸ Expression de H. Grundmann. Cf. Chapitre 1 p. 32.

III- Les groupes sociaux au sein des communautés

L'extériorité de nos deux monastères observants aux réseaux de recrutement nobiliaires ne prouve pas que les communautés soient totalement indépendantes des familles des moniales. Au contraire, la nette prédominance des moniales provenant de familles de marchands/banquiers nous suggère l'existence d'autres réseaux. Après avoir, grâce au critère des secteurs d'activités, donné une certaine consistance aux groupes sociaux que nous tentons de définir, nous allons désormais essayer d'identifier les liens qui peuvent relier, en-dehors des monastères eux-mêmes, les différentes familles des religieuses et ainsi éclairer le fonctionnement et la nature de ces groupes.

Les liens qui vont ici nous intéresser sont de différentes natures. Les liens familiaux doivent bien entendu être considérés comme étant les premiers en importance et en intensité ; ils sont induits non seulement par la filiation mais aussi par le mariage. Les liens matrimoniaux retiendront toute notre attention : le mariage, qui suppose que l'épouse soit « menée » dans la maison de son nouvel époux et qu'elle lui apporte non seulement des enfants, mais aussi une dot, constitue en effet l'alliance la plus solide qui puisse exister entre deux familles a priori privées des liens « naturels » de la filiation. Les associations commerciales, destinées à mettre en commun capitaux et compétences, constituent une autre sorte de lien ; liens matrimoniaux et commerciaux vont d'ailleurs souvent de pair. Des liens plus subtils, mais non moins importants, peuvent enfin être mis en évidence dans le domaine politique ; ces liens sont par nature plus larges et ne sont pas, a priori, sanctionnés par un acte écrit, comme c'est le cas pour les mariages et les associations commerciales ; ils ont toutefois, dans un contexte marqué, à Pise comme à Florence, par une grande instabilité politique, un rôle qui est bien loin d'être négligeable.

A- Les liens familiaux et les alliances matrimoniales

Si les noms des moniales sur les listes capitulaires nous donnent un premier indice indiscutable sur les liens de familles existant entre les différents membres de la communauté, cet indice est insuffisant pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il ne nous permet pas de connaître la nature du lien qui peut unir deux individus portant un même nom (ces femmes

sont-elles cousines ? tantes et nièces ?). Ensuite, il ne nous permet d'accéder qu'aux liens dépendant de la filiation masculine, puisqu'en Toscane, les femmes gardent leur nom de jeune fille et ne changent pas de nom lors de leur mariage : deux sœurs porteront donc le même nom, car elles ont le même père, mais non pas une mère et sa fille. Plus généralement, l'onomastique ne tient aucun compte de tous les liens de famille dépendant de la ligne maternelle. De même, les noms ne nous permettent pas de connaître les liens de parentés acquis, c'est-à-dire fondés sur une alliance matrimoniale, comme le sont les liens entre belle-mère et belle-fille (qu'il s'agisse d'un mariage entre la belle-fille et le fils de la belle-mère ou entre la belle-mère et le père de la belle-fille). Ce ne sont donc pas les listes capitulaires, mais les autres documents de notre corpus, tout particulièrement les documents notariés, qui nous apprennent quels sont les liens de famille des moniales entre elles : on trouve en effet dans ces documents (et tout particulièrement dans les testaments) des mentions des noms des maris, des enfants, voire des mères de nos moniales. C'est grâce à ce type de documents, par exemple, que l'on peut repérer que Cristina Micaelis est en fait la mère de Raffaella Burlamacchi, ainsi que la grand-mère de Petra, Raffaella et Cristina Burlamacchi, et encore la belle-mère de Marietta Neri¹⁰⁹. Plus rarement, d'autres types de documents peuvent nous renseigner à ce sujet, souvent de façon complémentaire : c'est le cas du nécrologe du monastère San Domenico qui nous apprend notamment que Marietta Draga est entrée au monastère en compagnie de l'une de ses sœurs ; mais c'est un acte du notaire Gaspare Massufero qui nous permet d'établir avec certitude que sa sœur est bien Caterina Filippi. Les registres de comptes peuvent aussi nous apporter des informations complémentaires : on sait ainsi grâce au *Libro Rosso* de San Pier Martire que les sœurs Allegri, Margherita et Lena, sont entrées ensemble au monastère le 1^{er} novembre 1452, en présence de leur père Domenico et de leurs frères Francesco, Carlo et Giovanni Battista¹¹⁰. Si ces liens apparaissent souvent de façon fugitive dans les sources (sans parler du travail qui consiste à reconstituer ces liens grâce au croisement des différentes informations obtenues, en particulier sur le nom des pères et des maris), ils nous font découvrir, si l'on prend le temps de s'y attarder, une dimension inattendue, ou du moins non apparente, de nos communautés : on apprend ainsi qu'une très grande partie des moniales possèdent au moins une parente dans la communauté, qu'il s'agisse d'un lien de parenté en ligne féminine, en ligne masculine, ou résultant de mariages conclus par des parents (nous ne prenons en compte, dans ce cas, que les belles-mères et les

¹⁰⁹ Cf. *infra* p. 366. Cristina Micaelis, n°32P ; Raffaella Burlamacchi, n°82P ; Petra Burlamacchi, n°77P ; Raffaella Burlamacchi 2, n°83P ; Cristina Burlamacchi, n°31P.

¹¹⁰ *Libro Rosso*, f. 10v. Lena Allegri, n°28F ; Margherita Allegri, n°33F.

belles-filles). Avant même de mettre en évidence de façon graphique et à travers plusieurs exemples l'importance de ces liens familiaux entre les moniales professes des deux monastères, il est possible de donner la proportion, pour chaque communauté, de moniales professes dont on peut établir qu'elles ont au moins un lien familial avec une autre moniale¹¹¹. A San Domenico de Pise, c'est le cas de 54% d'entre elles (quarante-sept moniales sur les quatre-vingt-sept moniales professes comptabilisées). Quelques-unes des quarante moniales pour lesquelles, en revanche, nous n'avons pu établir aucun lien de parenté avec l'une au moins de leurs consœurs (sans doute en grande partie à cause des lacunes de la documentation), ont en revanche des liens de parenté avec les hommes qui sont en relation avec le monastère, qu'il s'agisse de religieux ou de laïcs. C'est le cas de cinq moniales : Brigida di Ranieri, dont le père, Ranieri di Antonio *orefice*, est l'un des plus importants procureurs du monastère, entre 1449 et le début des années 1460¹¹², Chiara da Fucecchio, dont l'oncle, Stefano di Lapo da Fucecchio, est le prieur du couvent de Santa Caterina à partir de 1416¹¹³, Francesca da Palaia, qui est une cousine du vicaire Andrea da Palaia¹¹⁴, Iacopa Gettalebraccia, qui est apparentée avec Nicola Gettalebraccia, jeune dominicain disciple de Chiara Gambacorta¹¹⁵ et enfin Paraclita Ricci dont le frère est archevêque de Pise entre 1418 et 1461¹¹⁶. Dans le cas de la communauté de San Pier Martire, nous n'avons pu mettre en évidence un lien de parenté avec l'une au moins des autres religieuses que pour environ 43% des moniales (vingt-deux d'entre elles, sur cinquante). Il faut tout de même signaler que parmi les vingt-neuf autres moniales, trois cas sont particuliers : Iacopa Giambonelli est en effet la tante du procureur le plus actif du monastère dans les années 1450, Giovanni Giambonelli¹¹⁷ ; Magdalena Usimbardi est quant à elle la sœur de Domenico Usimbardi, frère prêcheur de Santa Maria Novella et vicaire du monastère San Pier Martire dans les années 1470¹¹⁸ ; Nastasia Bartolomei enfin, est entrée au monastère en compagnie de sa mère Nanna qui n'est pas devenue moniale professe mais simplement oblate¹¹⁹.

¹¹¹ Nous prenons en compte les liens de parenté jusqu'aux cousins germains (du côté maternel comme paternel).

¹¹² Brigida di Ranieri, n°23P.

¹¹³ Chiara da Fucecchio, n° 29P. Stefano di Lapo da Fucecchio succède à Simone da Cascina. Emilio PANELLA a relevé sur son site internet (www.e-theca.net) un grand nombre de listes capitulaires du couvent Santa Caterina de Pise. Stefano da Fucecchio est cité comme prieur à partir de 1417, ASF, Notarile Antecosimiano, 8069, ff. 65v-66v.

¹¹⁴ Francesca da Palaia, n°45P

¹¹⁵ Iacopa Gettalebraccia, n°54P

¹¹⁶ Paraclita Ricci, n°76P

¹¹⁷ Iacopa Giambonelli, n°26F

¹¹⁸ Magdalena Usimbardi, n°32F

¹¹⁹ Nastasia di Bartolomeo, n°38F

Malgré des sources lacunaires et dispersées, nous pouvons donc affirmer que les liens familiaux au sein des communautés de San Domenico et de San Pier Martire occupent une place importante : 54% des moniales pisanes, et 43% des moniales florentines ont des liens familiaux avérés avec l'une au moins de leurs consœurs en religion. Précisons ici que parmi les moniales que nous avons pu replacer dans un réseau de liens familiaux, les femmes issues des familles de marchands/banquiers sont majoritaires. Cette constatation n'est guère surprenante : les familles de marchands/banquiers sont les plus représentées dans nos deux communautés, cela signifie donc que ce sont elles qui exercent la plus grande influence sur les deux monastères. Il faut malgré tout préciser ici que c'est aussi pour ce type de familles que les renseignements sont les plus nombreux dans les sources, notamment parce que les testaments qui nous ont été conservés sont ceux des femmes riches.

Par quels types de liens familiaux nos moniales sont elles unies les unes aux autres ? Etant donné que les communautés de San Domenico et de San Pier Martire ont accueilli aussi bien des femmes veuves que des femmes non mariées, on rencontre des mères et des filles, mais aussi des sœurs, des cousines, des belles-mères et belles-filles ; aucun type de lien familial privilégié, qui induirait un mode de recrutement spécifique, ne semble émerger de nos documents. Il est intéressant de remarquer que certains réseaux familiaux semblent beaucoup plus développés que d'autres ; même si cela peut traduire un effet de source qu'il ne faut pas négliger, c'est aussi un indice du pouvoir que certaines familles peuvent exercer sur la communauté, et de leur engagement en sa faveur. C'est ce que nous allons tenter d'illustrer grâce à des schémas présentant les principaux groupes familiaux présents dans les communautés de San Domenico et de San Pier Martire. Nous présentons ici trois groupes parmi les plus importants et les plus significatifs que nous avons pu mettre en évidence grâce au croisement des sources, aussi bien dans le cas du monastère de San Domenico que dans celui de San Pier Martire. Le résultat que nous avons obtenu n'est, faut-il le rappeler, que le reflet de ce que nous ont fourni les sources et non pas une représentation exacte des ensembles familiaux qui ont réellement structuré les deux communautés. En effet, si les liens que nous y faisons figurer sont bien réels (à moins de considérer que les sources notariées nous donnent des renseignements erronés), la « ramification » que nous décrivons ici est en revanche tout à fait incomplète. Les indices que nous avons collectés nous font penser qu'un grand nombre d'autres moniales pourraient être ajoutées à ces représentations graphiques¹²⁰. Nous avons cependant choisi, afin de rendre les schémas lisibles, et surtout dignes de foi, de

¹²⁰ Les Gambacorta, par exemple, sont apparentés par plusieurs mariages aux Gualandi, qui n'apparaissent pas ici faute d'informations assez nombreuses.

n'y faire figurer que les liens et les personnages bien attestés par nos sources, et concernant directement les moniales professes des deux communautés ; les noms de ces moniales sont mis en évidence grâce à un cadre ; les dates extrêmes de leurs présences aux chapitres du monastère sont elles aussi précisées, afin de mieux repérer les différentes générations.

Schéma n°3 : La famille Burlamacchi au monastère San Domenico

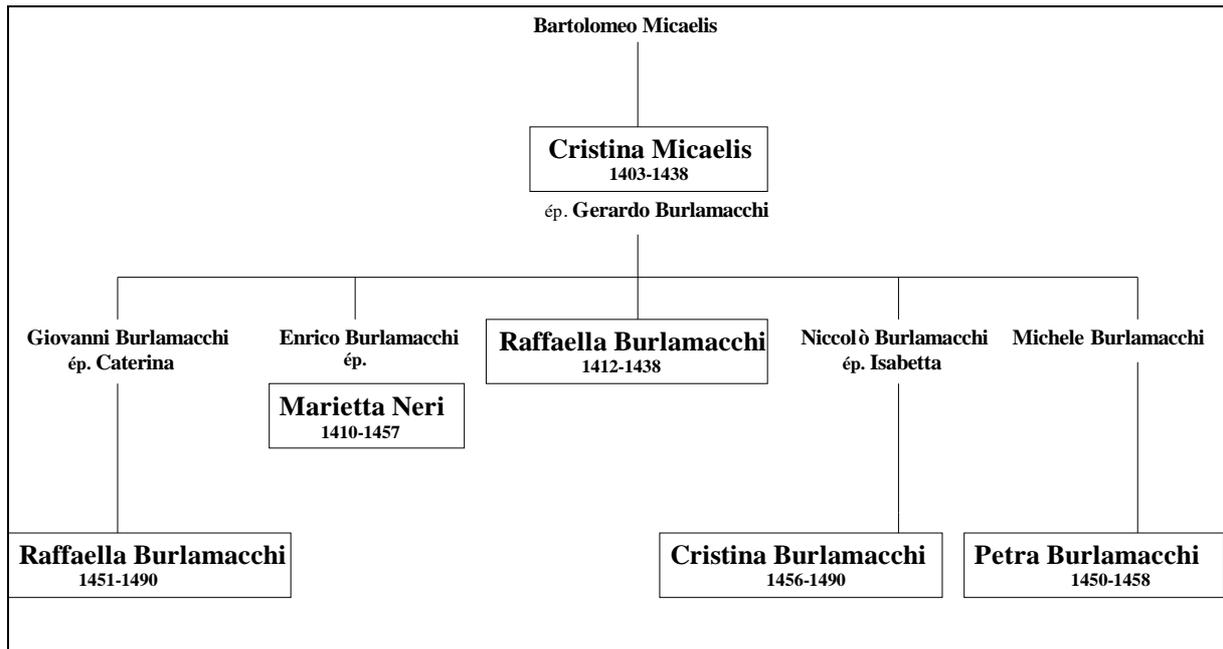


Schéma n°4 : Les familles Gambacorta-Doria au monastère San Domenico

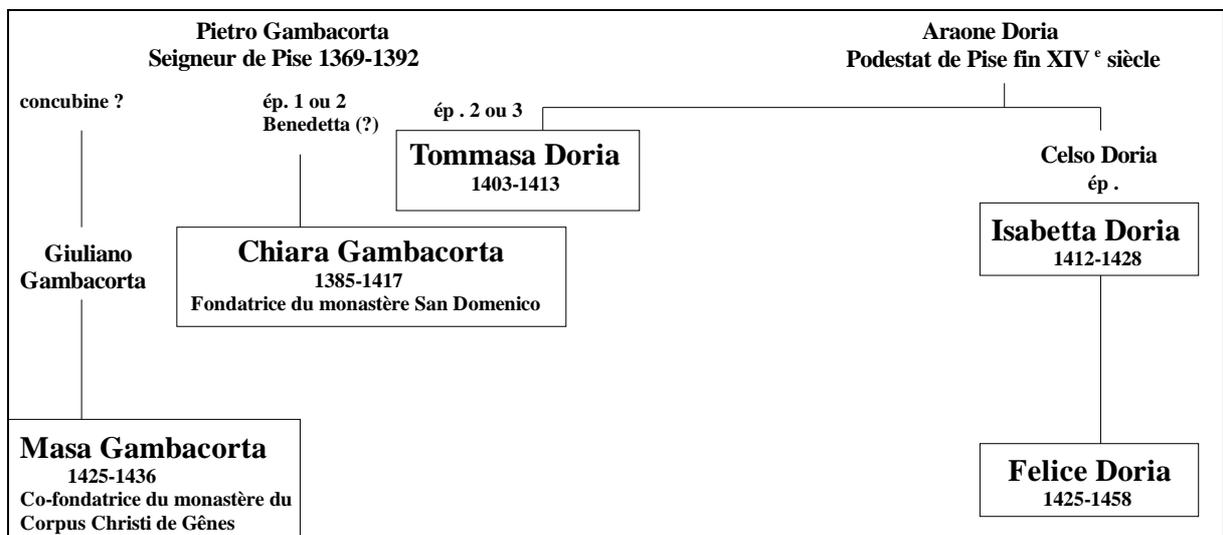
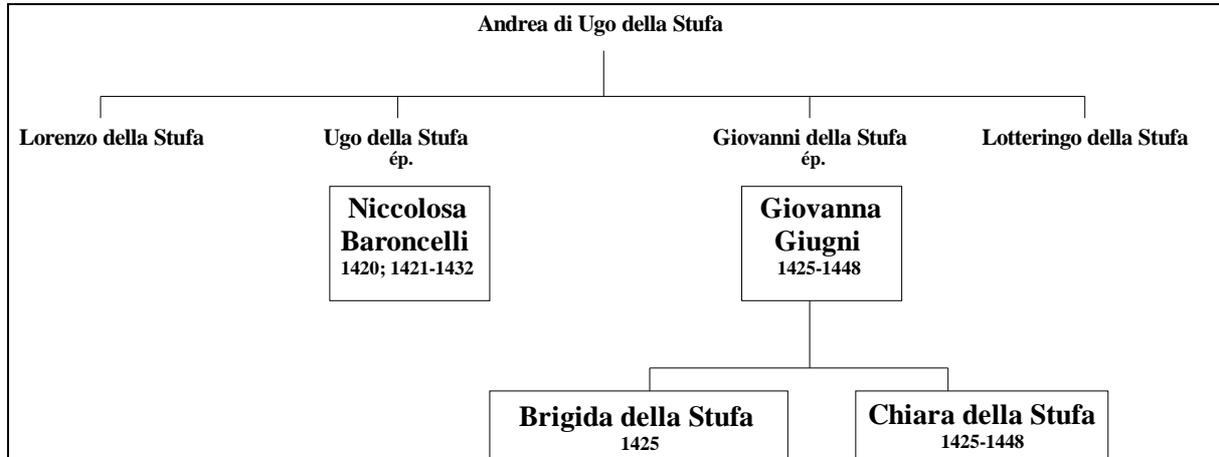


Schéma n°5 : La famille Della Stufa au monastère San Pier Martire



Ces trois exemples nous donnent donc à voir les liens familiaux existant entre les moniales d'une même communauté. Il est tout aussi intéressant d'inverser la perspective : les groupes familiaux que nous avons ici mis en valeur grâce à la présence de plusieurs femmes d'une même famille dans la même communauté religieuse nous en disent long sur la société laïque, où les liens familiaux, et tout particulièrement les alliances matrimoniales, sont destinés à renforcer d'autres types de réseaux, dont le rôle est plus spécifiquement commercial et/ou politique. Ces trois groupes familiaux, bien qu'ils mettent en évidence les mêmes dynamiques de recrutement monastique « familial » ont tous trois un aspect très différent. Le groupe des Burlamacchi est articulé de manière très « classique » et met en valeur le rôle de Cristina Micaelis, qui, rappelons-le, est venue de Venise pour faire profession religieuse, suivant ainsi les conseils de Jean Dominici et de Thomas de Sienne. Toutes les autres moniales du réseau « dépendent » en effet d'elle : ce sont sa fille, sa belle-fille, ses petites-filles. Ce n'est donc pas la famille Burlamacchi en général qui maintient son influence sur le monastère de San Domenico, mais précisément la famille de Gerardo Burlamacchi. Le fait que deux des fils de Gerardo et Cristina, Niccolò et Michele, fassent eux aussi partie des fidèles du monastère où ils se rendent régulièrement renforce ce point de vue¹²¹. Il est intéressant de constater qu'en revanche, le groupe des Gambacorta-Doria n'est pas réellement centré sur une moniale (Chiara Gambacorta par exemple) mais plutôt sur un homme, Pietro Gambacorta, fondateur et patron laïc du monastère, mais aussi seigneur de la

¹²¹ Cf. *supra* n. 45 p. 336. Enrico Burlamacchi est mort à une date inconnue. Giovanni Burlamacchi a été exilé de Lucques (il est retourné à Venise) à cause de sa participation à l'assassinat de Pietro Cenami en 1436, cf. *infra* p. 375.

ville de Pise jusqu'en 1392. De son mariage avec Orietta (Tommasa) Doria découle ensuite la fortune génoise du monastère San Domenico. Nous avons à dessein fait figurer les rôles qu'ont pu jouer certains personnages de ce réseau dans la vie politique et religieuse : ces éléments soulignent en effet combien ce groupe familial reflète aussi une alliance à but politique. Le fait que Tommasa (Masa) Gambacorta (dont on ne connaît pas le nom de la mère, peut-être une Vivaldi) soit ensuite devenue la première prieure, et l'une des principales fondatrices du Corpus Christi de Gênes (autrement appelé San Silvestro di Pisa) est la dernière conséquence, pour ne pas dire la dernière réussite, de ce réseau pisano-génois. Le groupe Della Stufa présente quant à lui une forme binaire : Niccolosa Baroncelli et Giovanna Giugni, deux filles d'illustres banquiers florentins, sont aussi deux des fondatrices du monastère, avec Margherita Spini¹²². Niccolosa fait en outre figure de pont entre les monastères de San Domenico et de San Pier Martire. La formation de ce groupe illustre tout particulièrement la stratégie de la famille Della Stufa : par leurs mariages avec deux riches héritières issues de familles engagées dans la banque internationale, Ugo et Giovanni di Andrea di Ugo della Stufa renforcent l'alliance de leur famille, d'origine aristocratique, avec les riches familles populaires.

B- Les associations commerciales

Nous avons déjà remarqué combien les réseaux commerciaux et bancaires ont pu influencer sur la diffusion de la renommée du monastère de Chiara Gambacorta, conduisant à l'entrée de très nombreuses étrangères au monastère de San Domenico. Nous savons aussi désormais que les monastères de San Domenico et de San Pier Martire sont majoritairement peuplés, pendant notre période d'étude, de femmes issues de familles de marchands/banquiers. Or les activités de ces familles se déroulent par définition dans un cadre réticulaire. Les grandes compagnies bancaires et marchandes élaborent en effet à la fois des réseaux de fonctionnement (filiales, comptoirs), d'association (création de compagnies grâce à l'association de plusieurs marchands, mais aussi contrats d'association temporaires) et d'investissement (réseaux unissant les compagnies aux particuliers). Les familles des moniales sont-elles unies par des liens « d'affaires » ?

¹²² Margherita Spini est à l'origine de son propre réseau familial (ses nièces Alessandra Spini, n°4F et Barbara Spini, n°11F, entrent au monastère) ; rien n'exclut que des liens matrimoniaux aient uni sa famille aux Baroncelli et aux Giugni, qui présentent un profil très voisin.

Nous n'avons pas, dans ce domaine, effectué de recherche systématique dans les archives commerciales. Les registres de notaires que nous avons consultés contiennent cependant des traces des diverses associations commerciales, basées à Pise ou à Florence, qui ont été conclues entre les diverses familles de marchands/banquiers représentées dans nos communautés, sous la forme de contrats divers¹²³. En outre, les registres de comptes et de *ricordi* contenus dans les archives des monastères portent des traces de ces associations¹²⁴. Nous n'allons donc pas ici donner une image précise de l'articulation des associations commerciales existant entre les familles moniales à un moment donné, mais simplement rassembler les indices que nous avons à notre disposition afin de déterminer si l'on peut avec raison considérer que les réseaux commerciaux ont influé sur le développement des monastères d'observance.

Nous avons compté, pour les deux communautés, soixante-cinq moniales issues de familles de marchands banquiers (quarante-trois à San Domenico, vingt-quatre à San Pier Martire, dont deux en commun¹²⁵). A San Domenico, plusieurs alliances commerciales sont avérées, impliquant huit familles, soit seize moniales¹²⁶. A Florence, ce sont six familles qui sont liées par des alliances commerciales, soit huit moniales¹²⁷. Il en résulte que pour un peu plus de 25% des religieuses recensées, des liens entre leur famille d'origine et l'une au moins des autres familles représentées dans le cloître sont avérés. Ce taux est à la fois attendu (les familles opérant dans un même secteur d'activités en viennent souvent à se retrouver en situation de conclure des accords commerciaux) et relativement faible ; une faiblesse sans doute liée au manque de sources à ce sujet. Ce n'est pas en effet dans la proportion des familles associées commercialement – si tant est qu'il soit possible de calculer ce taux de manière exacte – que réside le principal intérêt de notre recherche sur les liens commerciaux mais plutôt dans l'examen de la nature de ces liens.

On trouve tout d'abord des associations que l'on pourrait qualifier de « traditionnelles ». Elles unissent notamment des familles florentines dont on trouve des représentantes dans la communauté de San Pier Martire : ce sont les associations anciennes de familles de grands banquiers comme les Davanzati et les Spini, ou encore les Giugni, les Baroncelli, les

¹²³ Principalement des contrats de prêts et de différentes formes d'associations commerciales.

¹²⁴ Particulièrement les *Comptes* pisans, où figurent les transferts d'argent entre compagnies florentines, pisanes et génoises. Cf. Chapitre 7, p. 480.

¹²⁵ Niccolosa Baroncelli, n°72P et Teodora da Venezia, n°84P qui furent moniales dans les deux monastères.

¹²⁶ Ce sont les Burlamacchi et les Doria ; les Ciampolini et les Baroncelli ; les Bonconti, les Cinquini et les Gambacorta, eux-mêmes associés aux Gualandi.

¹²⁷ Ce sont les Davanzati et les Spini, ainsi que les Giugni, les Tornaquinci, les Baroncelli et les Acciaiuoli, tous liés entre eux par des associations commerciales et bancaires. Sur les grandes familles florentines engagées dans la banque et le commerce à la fin du Moyen Âge, cf. DAVIDSOHN, R. : *Storia di Firenze*, vol. 4.

Tornaquinci et les Acciaiuoli. Ces associations commerciales prennent le plus souvent la forme de la création de compagnies bancaires et/ou commerciales communes (comme la compagnie Spini-Davanzati). Elles remontent fréquemment à la fin du XIII^e ou au début du XIV^e siècle, époque où ces compagnies étaient florissantes, tout particulièrement dans leurs affaires avec la papauté, et ne se sont pas interrompues par la suite, même si, au XV^e siècle, les papes leur préfèrent la compagnie des Médicis. Ces associations que nous qualifions de « traditionnelles » ont été renforcées, au cours du temps, par de nombreuses alliances matrimoniales, et ont donc fini par créer de véritables groupes sociaux unis par leurs relations familiales, leurs activités commerciales, leur culture et leurs opinions politiques. Quelques familles de moniales pisanes se trouvent elles aussi insérées dans des associations « traditionnelles », mais de façon moins évidente ; la ville n'a en effet jamais atteint la prospérité commerciale de Florence. Les rares associations traditionnelles que l'on peut signaler concernent des familles qui ont uni leurs capitaux et leurs activités dans le commerce de la laine et des textiles et/ou des denrées alimentaires ; ce sont, par exemple, les Bonconti et les Cinquini, ou encore les Gualandi et les Gambacorta¹²⁸. La moindre importance de ce type d'associations à Pise dénote peut-être une plus grande hétérogénéité, ou du moins une plus grande diversité, dans les groupes sociaux gravitant autour de la communauté de San Domenico.

Les associations de type « occasionnel » sont, en revanche, plus présentes à Pise qu'à Florence. Il ne s'agit pas, cette fois, d'associations menant à la fondation de véritables compagnies, mais plutôt de collaborations engagées momentanément pour des affaires précises (ce qui n'exclut pas qu'elles se reproduisent régulièrement) et qui regroupent des marchands de villes différentes. Elles servent en particulier à assurer les transferts des fonds, par l'intermédiaire de lettres de change et/ou de prêts d'argent. On apprend ainsi, par exemple, que les Vivaldi de Gênes sont en affaire avec les Burlamacchi de Lucques : en septembre 1442, puis en octobre 1443, les deux frères Niccolò et Michele Burlamacchi font parvenir aux Vivaldi plusieurs importantes sommes d'argent, par l'intermédiaire des moniales de San Domenico¹²⁹. Le livre de comptes tenu par les sœurs ne précise pas à quoi étaient liées ces sommes, mais on sait par ailleurs que les Génois avaient développé leur commerce dans le territoire lucquois. Autre association a priori inattendue, celle des pisans Ciampolini avec les

¹²⁸ Cf. MELIS, F. : *La Banca pisana e le origini della banca moderna*, et PETRALIA, G.: *Banchieri e famiglie mercantili nel Mediterraneo Aragonese. L'emigrazione dei Pisani in Sicilia nel Quattrocento*, Pise, Pacini editore (collection du Bollettino storico pisano n°34), 1989.

¹²⁹ Sur les dépôts d'argent, cf. Chapitre 7 p. 480.

florentins Baroncelli. C'est un document conservé dans les archives du monastère de San Domenico qui nous apprend que le 25 février 1401, Giovanni di Piero Baroncelli (il ne s'agit pas toutefois du père de Niccolosa, Giovanni di Ricciardo), citoyen et marchand florentin, fait de Lorenzo et de son fils Giovanni (le père et le frère de sœur Cecilia) ses procureurs et ses associés pour récupérer certaines sommes qui lui sont dues par la compagnie siennoise des Sansedoni¹³⁰. Lorenzo Ciampolini et son fils figurent alors parmi les marchands les plus riches de Pise, et cette association commerciale impliquant des compagnies bancaires de Florence, de Pise et de Sienne prouve que son activité n'était pas limitée à sa propre ville. Elle prouve aussi que les Baroncelli étaient, à l'occasion, associés à des marchands pisans. Or, rien ne liait jusqu'à présent les Baroncelli/Della Stufa, c'est-à-dire sœur Niccolosa, fondatrice du monastère de San Pier Martire, à Pise. La veuve d'Ugo della Stufa s'est peut-être rendue à Pise, au monastère de San Domenico, « il monastero di suor Chiara » comme on disait alors déjà¹³¹, parce qu'elle le connaissait de réputation ; mais il fallait connaître les moniales de San Domenico beaucoup plus que « de réputation » pour aller y faire profession en 1419, avec le projet avoué de fonder sur le même modèle un autre monastère à Florence¹³². Il n'est pas exclu que les relations de sa famille avec le père et le frère de Cecilia, l'une des moniales les plus respectées de la communauté¹³³, ait contribué à cette vocation spécifique de Niccolosa. Les associations commerciales constituent ainsi des indices supplémentaires dans la mise au jour des liens unissant les familles de moniales et donc des groupes sociaux ayant favorisé l'observance.

Qu'elles soient « traditionnelles » ou « occasionnelles », ces associations commerciales en disent long sur les groupes sociaux se trouvant à l'origine des fondations de monastères observants. Si elles n'influent pas directement sur le recrutement des communautés (qui reste, avant tout, l'affaire des familles), elles sont l'un des principaux vecteurs de la diffusion de la réputation des nouveaux monastères ; la diversité des provenances géographiques des moniales pisanes est en partie l'effet de la diffusion très large de la réputation du monastère pisan à travers des réseaux commerciaux associant des compagnies pisanes, génoises, lucquoises et florentines, tandis que le caractère essentiellement florentin de la communauté

¹³⁰ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°141.

¹³¹ ASF, NA, 9042, f23r. Il s'agit du testament de Giovanna, épouse de Giovanni di Gerardo Gambacorta (la tante par alliance de Chiara), qui élit sépulture à San Domenico : [...] *elegit sepulturam apud ecclesiam et monasterium monialium sancti dominici de pisis quod vulgariter dicitur et nominatur Il munistero di suor Chiara*. (6 décembre 1414).

¹³² Cf. Chapitre 7 p. 528-29.

¹³³ Cecilia Ciampolini, n°28P. Cédric QUERTIER (Université Paris 1 Sorbonne) prépare actuellement une thèse sur la présence des marchands étrangers à Pise à la fin du XIV^e siècle : il s'intéresse particulièrement au statut des marchands florentins, de loin les plus nombreux dans la ville à ce moment-là.

de San Pier Martire semble correspondre à la présence en son sein de plusieurs familles de banquiers associés de longue date de façon « traditionnelle ». L'exemple de Francesco di Marco Datini et du marchand génois Paolo Doria illustre aussi très bien cette diffusion de la réputation du monastère par des canaux commerciaux : tous deux amis spirituels et bienfaiteurs de Chiara Gambacorta et de sa communauté, ils étaient aussi (et avant tout) associés en affaires : on ne sait pas qui a fait connaître à l'autre la réformatrice pisane. La relation entre les observants et les réseaux du grand commerce est donc étroite, et révélatrice de biens des développements de la réforme.

C- Les affinités politiques

On sait combien l'Italie médiévale a été un véritable laboratoire d'expérimentation politique pour toute l'Europe. Les luttes pour le pouvoir y ont été particulièrement fortes et ont contribué à modeler les sociétés urbaines où elles prenaient naissance. Le monde politique des cités italiennes reste malgré tout fort éloigné du nôtre ; principalement parce que ce n'est pas (du moins dans les faits), comme aujourd'hui, l'individu qui est censé former la base du corps politique, mais bien le groupe, qu'il s'agisse de corps constitués ou bien de « partis » ou « factions » politiques. Les membres de ces factions sont liés entre eux tout autant par un dessein commun de gouvernement pour leur cité (à propos de l'attitude à adopter par rapport aux pouvoirs impérial et pontifical, par rapport aux autres villes, orientations économiques à favoriser, utilisation de l'argent public) que par des relations de nature familiale et/ou des relations d'affaires. Les groupements politiques médiévaux reposent donc sur ce que l'on pourrait simplement appeler une « communauté d'intérêts » qui englobe dans une même perspective la volonté de faire prospérer sa famille, sa compagnie bancaire et/ou commerciale et sa cité. La prise en compte des « affinités politiques » constitue donc le dernier niveau de notre analyse sociale : le groupe politique, qui n'est pas officialisé par un acte écrit comme le sont les alliances matrimoniales ou commerciales, peut apparaître comme le lien le plus abstrait que nous avons à considérer. Les liens politiques sont pourtant solides, la communauté d'intérêt qui lie les membres d'une faction s'appuie en effet souvent sur une histoire commune des familles et des groupes associés – ce qui n'exclut pas, bien entendu, la trahison. Il n'est pas rare que l'appartenance à un groupement politique conduise, surtout dans le contexte particulièrement mouvementé et violent de la fin du XIV^e siècle, à la mort et à l'exil. Il y a donc non seulement, dans le cadre des affinités politiques, des familles associées,

mais aussi, si l'on peut dire des familles « dissociées », pour ne pas dire ennemies. Deux moniales issues de familles rivales, dont l'une est peut-être à l'origine de la disgrâce de l'autre, peuvent-elles se retrouver dans la même communauté religieuse ? Le recrutement des monastères observants tient-il compte de ces fractures des sociétés urbaines italiennes ?

Afin de savoir si ce facteur a pu jouer un rôle dans la constitution des communautés de San Domenico et de San Pier Martire, nous allons donner ici quelques exemples d'affinités politiques bien connues entre différentes familles de moniales de nos deux monastères. Il est bien entendu impossible de prétendre à une étude globale des affinités politiques pour l'ensemble des moniales prises en considération, non seulement parce que nos sources n'y suffiraient pas, mais encore parce qu'il serait utopique de prétendre connaître le positionnement politique de toutes les familles de nos moniales (si tant est que toutes les familles en aient eu un).

A San Domenico de Pise, la question des affinités politiques se pose de manière particulièrement aiguë étant donné que seulement sept ans après la fondation du monastère, son fondateur, Pietro Gambacorta, a été assassiné, en même temps que ses fils, et que les autres membres de sa famille ont été exilés. Les Gambacorta sont depuis le milieu du XIV^e siècle les chefs de file du parti des Bergolini, composé principalement de marchands/banquiers favorables à une alliance avec Florence. La lecture des listes capitulaires de San Domenico nous apprend que les principales familles qui ont été alliées aux Gambacorta ont eu des représentantes dans la communauté de San Domenico. Ce sont, en particulier, les Bonconti, les Cinquini, les Astaio¹³⁴. Les Bonconti ont été l'une des familles les plus riches et puissantes de la Pise du XIV^e siècle¹³⁵. Très proches des Gambacorta, ils ont renforcé leur alliance commerciale et politique avec eux grâce à plusieurs mariages¹³⁶. La première femme issue de la famille à entrer à San Domenico est Agnese Bonconti, qui semble avoir fait partie des premières moniales de la communauté, puisque son nom apparaît dans les listes capitulaires dès 1392. Deux autres représentantes de sa famille font plus tard profession ; il s'agit de Cecilia et de Gabriella Bonconti¹³⁷. Les Cinquini comptent eux aussi parmi les alliés les plus solides des Gambacorta ; tout comme ces derniers, ce sont de riches

¹³⁴ Sur ces familles, cf. en particulier PETRALIA, G.: « A proposito di strutture familiari nella Toscana tardo-medievale: "cicli lunghi" e "cicli brevi" nelle unità domestiche pisane del primo Quattrocento ».

¹³⁵ Sur les Bonconti en particulier et les alliances politiques à Pise en général, cf. POLONI, A. : *Trasformazioni della società e mutamenti delle forme politiche in un Comune italiano: il Popolo a Pisa*, (en part. p. 340).

¹³⁶ Giovanna Bonconti, épouse de Coscio di Francesco Gambacorta, est l'une des bienfaitrices du monastère. Cf. ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n° 163 (document autographe de Chiara Gambacorta) et ROBERTS, A. : *Dominican women and Renaissance Art*, p. 215. Sur les rapports entre Bonconti et Gambacorta, cf. CICCAGLIONI, G. : *Affari e Politica dei Gambacorta dalla metà del XIII secolo al 1355*.

¹³⁷ Agnese Bonconti, n°2P ; Cecilia Bonconti, n°27P ; Gabriella Bonconti, n°47P.

marchands/banquiers pisans. Leur alliance avec les Gambacorta n'a pas été sans conséquences tragiques : en 1355, Cecco Cinquini est décapité par l'empereur Charles IV en même temps que plusieurs membres de la famille Gambacorta ; après la chute de Pietro Gambacorta en 1392, Benenato Cinquini est exilé par les d'Appiano. Ce Benenato est le père de la moniale Giovanna Cinquini, qui fait profession à San Domenico aux alentours de 1405; elle deviendra prieure du monastère en 1444. C'est d'ailleurs durant son priorat que Gabriella Bonconti, qui est sa nièce (nouvelle preuve des alliances entre ces familles), fait profession. Les Astaio, enfin, figurent eux aussi parmi les familles pisanes les plus étroitement liées aux Gambacorta. Antonia, fille de Bernardo Astaio, fait profession monastique en 1419. Elle est en outre la veuve de Piero del Tignoso, qui est exilé par les d'Appiano après l'assassinat des Gambacorta, en même temps que plusieurs membres de la famille Astaio. On peut aussi mentionner Iacopa Gettalebraccia, qui est la représentante d'une famille de marchands plus modestes, mais eux aussi alliés (clients ?) des Gambacorta. Dès la fondation du monastère, on voit apparaître leur nom dans les actes : Pietro Gambacorta confie en effet lors de sa deuxième donation au monastère (décembre 1385) cinq cents livres à Francesco di Andrea Gettalebraccia (le père de Iacopa), pour qu'il se charge lui-même d'acquérir une terre pour le monastère¹³⁸. Plusieurs femmes issues de familles alliées aux Gambacorta sont donc entrées à San Domenico dès les premières années d'existence de la communauté. Cela signifie-t-il pour autant que le monastère était réservé aux membres du parti des Gambacorta ? L'hagiographe de Chiara Gambacorta voudrait nous faire croire exactement le contraire :

[...] Quando la città fù data a lombardi¹³⁹ perchè all'ora, molti furono in gran timore, che la terra avesse andare a sacco, del che la donna di detto Messer Iacopo [d'Appiano], molto temendo, fù da lei benignamente ricevuta, et dato conforto, et consiglio chome vedova, et forestiera, permessa a lei quello che non volse ad altre, cioè di riceverla dentro con le sue figliuole, et ben mostro' in cio', che haveva bene inteso il suo dolce maestro, rendendo bene per male, et secondo il psalmista – Pupillum, et Viduam suscipiet – però che questa donna vedova et forestiera, con le sue pupille, in tutte le cose che poteva s'ingegnava di consolare, non ricordandosi dell'ingiuria che haveva ricevuta, per la magnanimità del suo cuore, nel quale sempre teneva l'arme della patientia, et humiltà, et sempre al bisogno, l'haveva apparecchiata.

L'accueil au monastère de San Domenico de la veuve et des filles de Iacopo d'Appiano, le meurtrier de Pietro Gambacorta, n'est confirmé par aucune de nos sources. Néanmoins, l'hagiographe semble suggérer ici que Chiara Gambacorta ne les a pas accueillies en tant que

¹³⁸ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°97.

¹³⁹ Gherardo d'Appiano vend Pise à Galeazzo Visconti au début de l'année 1399.

moniales, mais leur a simplement fourni un abri sûr, et probablement temporaire¹⁴⁰. Il ne semble pas y avoir, d'ailleurs, parmi les moniales professes que nous connaissons, des représentantes des familles historiquement opposées aux Gambacorta¹⁴¹. Plusieurs de ces familles ont une origine aristocratique ancienne ; or nous avons déjà eu l'occasion de constater que de telles familles n'étaient pour ainsi dire pas représentées à San Domenico – mis à part le cas particulier des Gualandi, aristocrates alliés aux Gambacorta¹⁴². Le fait que beaucoup d'étrangères soient entrées à San Domenico de Pise n'est peut-être pas, d'ailleurs, simplement dû à l'émigration de beaucoup de riches familles pisanes, mais aussi plus spécifiquement à l'exil des familles historiquement liées au parti des Gambacorta¹⁴³.

C'est justement parmi les étrangères que l'on peut trouver une autre illustration de l'importance de ces « affinités politiques » au sein de la communauté pisane. Nous avons déjà à plusieurs reprises parlé de l'exemplaire réseau lucquois, centré autour de la famille de Gerardo Burlamacchi. Or, il est frappant de constater que les quelques autres familles lucquoises représentées au monastère (les Michelis, les Di Poggio, les Neri) figurent parmi leurs alliés politiques les plus solides. Les Burlamacchi ont été dès la fin du XIV^e siècle des opposants acharnés des Guinigi ; c'est la raison pour laquelle Gerardo a été exilé, avec femme et enfants et s'est établi à Venise. Après la chute des Guinigi (peut-être même avant), la famille rentre à Lucques : il s'agit, en l'occurrence, des fils survivants de Gerardo, c'est-à-dire Giovanni, Michele et Niccolò – leur mère, sœur et belle-sœur sont alors moniales à San Domenico¹⁴⁴. Parmi les personnages ayant participé au renversement des Guinigi lors du complot de 1430, on trouve Niccolao Neri, le père de Marietta Neri, elle-même veuve d'un autre fils de Gerardo Burlamacchi, Enrico. Quelques années après le renversement des Guinigi, un nouveau complot se prépare : il a pour but l'assassinat du gonfalonier de justice, Pietro Cenami, pourtant l'un des principaux artisans de la chute du « tyran » Paolo Guinigi. Les raisons de ce complot restent encore aujourd'hui assez obscures¹⁴⁵. L'un des frères

¹⁴⁰ La phrase mentionnant cet accueil de la veuve de Iacopo d'Appiano en tant que « veuve et étrangère » semble faire allusion à une pratique courante des monastères féminins de l'époque, à savoir le fait que ces communautés accueillent, contre rémunération, des veuves ou des femmes séparées de leur mari. L'hagiographe précise bien toutefois que cette pratique n'était pas habituelle à San Domenico – cela contredirait en effet le caractère « observant » de la communauté : « permesse a lei quello che non volse ad altre ».

¹⁴¹ Comme la famille Della Rocca ou les vieilles familles aristocratiques appartenant à la faction des Raspanti. Notons d'ailleurs à ce propos qu'Agnese Lanfreducci, membre de l'une de ces familles, n'a pas fait profession monastique à Pise mais au Corpus Christi de Venise. Cf. Chapitre 2 p. 125.

¹⁴² Cf. *supra* p. 357.

¹⁴³ Cf. PETRALIA, G. : *Banchieri e famiglie mercantili nel Mediterraneo Aragonese. L'emigrazione dei Pisani in Sicilia nel Quattrocento*.

¹⁴⁴ Cf. *supra* p. 366.

¹⁴⁵ Sur l'histoire de Lucques durant cette période, cf. BRATCHEL, M. E. : *Lucca 1430-1494. The reconstruction of an Italian City-Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1995 (p. 30).

Burlamacchi, Giovanni, y participe. Parmi les conspirateurs, on trouve aussi deux membres de la puissante famille des Di Poggio, sans doute parents de sœur Iacopa del Poggio, elle-même veuve d'un parent de Cristina Micaelis. Suite à l'échec de ce second complot, les Di Poggio sont exécutés, tandis que Giovanni Burlamacchi est exilé. Le groupe des moniales lucquoises comprenant des représentantes des familles Burlamacchi, Micaelis, Di Poggio et Neri est donc l'émanation d'un groupe de familles alliées non seulement par des relations matrimoniales, mais aussi par de fortes affinités politiques.

Ces exemples nous montrent que les affinités politiques ont joué un rôle dans la constitution de la communauté pisane de San Domenico. On constate en effet l'existence d'alliances politiques solides entre diverses familles des moniales de ce monastère. Il est en outre probable que ces affinités politiques aient, *a contrario*, empêché, ou du moins retardé¹⁴⁶, l'entrée au monastère de moniales provenant de familles historiquement ennemies du parti des Gambacorta.

L'étude du cas florentin est plus complexe, dans la mesure où la ville ne connaît pas, pour la période qui nous concerne, de coup d'état ou d'émeutes graves comme c'est le cas au même moment à Pise ou même à Lucques – les manœuvres politiques effectuées en sous-main par les Médicis n'en étant pas moins décisives. Le fait que les deux frères Da Uzzano, Niccolò et Angelo di Giovanni, aient pu prétendre à la qualité de patrons laïcs du monastère¹⁴⁷ nous indique d'emblée que San Pier Martire a été un monastère proche des personnages les plus puissants du pouvoir en place, à savoir « l'oligarchie » dominée par les Albizzi. On ne trouve pas cependant de représentante en ligne masculine de la famille Albizzi au monastère, mais seulement des descendantes en ligne féminine (ce qui n'est pas aussi significatif) : Niccolosa Tornaquinci est ainsi la fille de Nera di Piero Albizzi et Domitilla da Mezola est la petite-fille de cette même Nera. Aucune femme issue de la famille Da Uzzano n'est non plus citée dans nos sources. Les grandes familles de banquiers dont sont issues les fondatrices (Baroncelli, Giugni, Spini) sont des membres de l'ancien puissant parti des guelfes noirs, de même que d'autres grandes familles elles aussi représentées au monastère, comme les Frescobaldi (Bartolomea Frescobaldi, dont la mère est une Bardi¹⁴⁸) ou les Portinari (représentés par Bartolomea Portinari¹⁴⁹). Faut-il en conclure que le monastère de San Pier

¹⁴⁶ Dans la liste capitulaire de 1490 (ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°290) on constate la présence d'une religieuse issue de la famille d'Appiano (Magdalena di Lancillotto d'Appiano) ainsi qu'une représentante de la famille des Lanfranchi (Caterina di Pellegrino Lanfranchi).

¹⁴⁷ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45 (acte du 24 août 1421) ; les armes de la famille Uzzano sont apposées au-dessus de la porte du monastère (ASF, NA, 5172, f. 105v).

¹⁴⁸ Bartolomea Frescobaldi, n°13F

¹⁴⁹ Bartolomea Portinari, n°14F

Martire est l'émanation d'une association de familles guelfes ? Le rapprochement est tentant. La réalité politique florentine est toutefois bien différente au début du XV^e siècle de ce qu'elle était au début du XIV^e, et les familles historiques du parti des guelfes noirs ne sont plus aussi puissantes et riches qu'elles l'étaient alors. Beaucoup de leurs membres sont néanmoins présents dans les instances du gouvernement oligarchique dominé par les Albizzi. Le monastère rassemble peut-être en fait les représentantes de l'ancienne élite politique du XIV^e siècle, un groupement de familles riches, mais qui ne détiennent plus les leviers du pouvoir, ou plus exactement, qui sont en train de les perdre. Il est en tout cas certain que les Médicis n'ont jamais daigné considérer le monastère de San Pier Martire comme digne de leurs bienfaits. Le contraste avec les autres établissements qu'ils ont protégés n'en est que plus saisissant : on sait en effet combien Côme l'Ancien a contribué à la fondation et à l'embellissement du couvent dominicain observant de San Marco, et ses bienfaits envers l'observance dominicaine ne s'arrêtent pas là, puisqu'il a aussi effectué des dons au monastère de San Domenico de Pise, ainsi que le relève le registre de comptes (Côme fait en effet un don – il est vrai modeste, vingt-trois florins – au monastère en février 1451). Les documents de San Domenico attestent en outre que les Médicis ont très tôt demandé les suffrages des dominicaines observantes de Pise, ainsi que le prouve la demande de Giovanni di Bicci, père de Côme de Médicis, en 1417¹⁵⁰, de prier pour l'âme de Francesco Scagliano (demande accompagnée d'un don de vingt-cinq florins), ou encore la demande de Lorenza, sœur de Côme, en décembre 1464, de prier pour l'âme de son frère¹⁵¹. La générosité de la famille Médicis sera en outre régulièrement sollicitée par les moniales (et tout particulièrement par la florentine Paraclita Ricci) dans les années 1460¹⁵². L'absence de mention des Médicis dans les documents du monastère de San Pier Martire est donc tout à fait remarquable. Le monastère observant florentin, malgré ses liens évidents avec le couvent de San Marco et avec le monastère pisan de San Domenico, n'intéresse pas les Médicis, peut-être parce qu'il abrite alors en majorité des filles issues de familles qui ne leur sont pas politiquement favorables.

Si l'analyse des « affinités politiques » existant entre les familles des moniales des communautés observantes nous montre incontestablement que la fondation d'un nouveau monastère ne peut pas faire abstraction des réalités politiques du temps et doit nécessairement s'insérer dans un réseau politique donné (celui des Gambacorta pour Pise, celui des anciens

¹⁵⁰ AAP, dossier C80, pochette 7. L'inscription est peu claire, la date pourrait être 1418 ou 1428.

¹⁵¹ *Comptes*, f. 70v.

¹⁵² Cf. MIGLIO, L. : « Lettere al monastero. Scrittura e cultura scritta nei conventi femminili toscani del '400 ».

guelfes pour Florence), elle reste néanmoins insatisfaisante sur bien des plans. Nous n'avons pas en effet pu dresser de véritable portrait politique de nos communautés. Le manque de documents à ce sujet et la difficulté à cerner les réseaux politiques sont-ils les seules raisons de ce résultat insatisfaisant ? Nous pensons surtout que l'angle de vue politique n'est qu'un élément parmi d'autres de la dynamique du recrutement qu'il ne détermine pas véritablement. En réalité, ce facteur semble plutôt agir par la négative : on ne trouve pas de moniales issues de la faction « raspante » à Pise, bien que le restant de la communauté ne soit pas forcément issu de familles du parti des « bergolini », dont les Gambacorta étaient les leaders, à commencer par les moniales étrangères. A Florence, aucun membre de la famille Médicis n'est à signaler, ni même des grandes familles qui leur sont alliées ; pour autant les moniales qui composent la communauté sont loin d'être toutes issues des familles opposées aux Médicis, ou même d'anciennes familles « guelfes » : on trouve aussi bien parmi elles des femmes issues de familles très récemment enrichies¹⁵³. Il nous faut enfin souligner la volonté affichée par les Observants d'être « au-dessus des partis ». Si ce principe est bien difficile à appliquer, il est cependant fortement proclamé par Chiara Gambacorta, du moins si l'on en croit son hagiographe. Selon lui, la fondatrice du monastère de San Domenico, principale figure de l'observance dominicaine féminine, a en effet, grâce à quelques actions d'éclat, voulu démontrer que son monastère n'entrerait pas dans le jeu des factions et était donc réellement « hors du monde » : c'est sans doute la raison pour laquelle elle a accueilli les femmes de la famille d'Appiano au moment de la chute de ces derniers en 1399, mais c'est aussi, entre autres raisons, au nom de ce principe qu'elle a refusé à son frère l'entrée du monastère lors de l'attaque des d'Appiano contre sa famille en 1392¹⁵⁴.

Il convient, en conclusion de ce chapitre, de rassembler les divers éléments d'analyse que nous avons jusqu'ici mis au jour et de tenter de cerner les « groupes sociaux » sur lesquels nos monastères ont pris appui pour assurer leur succès. Ainsi que nous l'avons dit en introduction, ces groupes sociaux sont formés aussi bien par des liens familiaux, et plus particulièrement des alliances matrimoniales, que par des relations d'affaires et des affinités politiques – ces trois éléments se recoupant souvent, ainsi que nous avons pu le constater au cours de notre analyse. Nous donnons ainsi à voir le « background » social au sein duquel la première

¹⁵³ Comme les Serristori (Paola Serristori n°41F) ou les Ventura (Teodora Ventura, n°46F).

¹⁵⁴ Cf. Chapitre 2 p. 170-171.

diffusion des idées de l'Observance a trouvé un écho, du moins en ce qui concerne l'observance dans sa version féminine et « cathérinienne ».

Le groupe social au sein duquel la fondation du monastère de San Domenico a trouvé le plus d'écho, autant qu'on puisse en juger d'après la provenance géographique et sociale des moniales professes, se caractérise par un certain nombre de points communs : la richesse des familles qui le composent, une richesse essentiellement acquise par les activités du commerce et de la banque, souvent associée à un engagement politique très actif, au sein de « partis » défendant avant tout la liberté et la prospérité du commerce, peu favorables aux entreprises guerrières alors caractéristiques de l'extension des états régionaux. Plusieurs critères en revanche n'ont pu être retenus : ils ne semblent pas opérants pour définir les limites de notre groupe social, mais on peut considérer que le fait même qu'ils ne soient pas pertinents est en soit une information. Tout d'abord, et c'est tout à fait remarquable, les moniales de San Domenico ne peuvent pas revendiquer une appartenance commune à leur patrie d'origine, puisqu'elles proviennent de différentes cités italiennes : ce fait prouve non seulement que le monastère de San Domenico n'a pas joué à Pise, pour la période qui nous concerne, le rôle classique des établissements religieux féminins urbains devant accueillir les jeunes filles célibataires en surnombre issues des familles locales, mais encore, comme l'attestent les différents types de liens que nous avons pu mettre en évidence, que les relations entre les familles appartenant au milieu des marchands/banquiers sont tout à fait « internationales », y compris dans le domaine des alliances matrimoniales. Le second critère qui ne peut être retenu est celui de l'aristocratie : peu de femmes issues de familles aristocratiques semblent être présentes au monastère ; à moins de considérer toutes les femmes provenant des principaux *alberghi* génois comme des aristocrates. En fait, notre étude démontre une fois encore la difficulté de délimiter les contours d'une hypothétique « aristocratie » dans les villes italiennes médiévales. La réforme promue par le nouveau monastère observant de San Domenico a donc avant tout touché les milieux très « internationalisés » des familles de grands banquiers/marchands proches des cercles dirigeants de plusieurs villes italiennes. C'est à travers leurs réseaux que la *fama* du monastère s'est répandue, et c'est aussi sur eux que la communauté a pris le plus souvent appui (sur les Doria, les frères Burlamacchi, ou encore les Datini).

Plusieurs de ces caractéristiques se retrouvent à San Pier Martire. Le monastère florentin, fondé près de trente-cinq ans plus tard, porte d'emblée la marque des grandes familles de banquiers florentins, puisque les trois fondatrices appartiennent aux familles des Spini, des

Baroncelli et des Giugni. Malgré tout, un certain nombre de différences peuvent être mises en évidence par rapport au cas de San Domenico de Pise : tout d'abord, ces riches familles de banquiers ne semblent pas avoir eu, du moins pour l'époque qui nous concerne, un rôle politique déterminant à Florence. Historiquement liées au parti guelfe, ces familles ne se trouvent plus en position d'influer véritablement sur les destinées de la ville de Florence, qui tombe peu à peu sous la coupe de Côme de Médicis. Le patronage laïc (annulé) des frères da Uzzano sur le nouveau monastère, ainsi que plusieurs alliances matrimoniales que nous avons mises en évidence, laissent toutefois penser que les familles des moniales étaient pour la plupart proches des Albizzi et, plus généralement, des principales familles représentées dans le gouvernement oligarchique. Contrairement à Pise, toutes les moniales (ou presque) du monastère de San Pier Martire sont des Florentines et les réseaux familiaux que nous avons pu mettre en évidence à l'intérieur de la communauté n'ont aucun caractère international. En outre, si les familles des moniales du monastère semblent avoir été dans leur très grande majorité des familles aisées, on note cependant qu'aucune fille issue des plus puissantes familles du moment, et notamment de la famille des Médicis, n'est présente au monastère. Enfin, il ne semble pas y avoir eu à San Pier Martire, tout comme à Pise, une présence particulièrement importante de moniales issues de familles aristocratiques. Le monastère de San Pier Martire, « rejeton » du monastère de San Domenico, s'est donc appuyé sur un groupe social formé de familles de riches banquiers alliées ensemble depuis le XIV^e siècle au moins (alliances commerciales « traditionnelles »), en particulier les Spini, puis les Acciaiuoli. La nouvelle fondation observante florentine semble s'être ainsi « greffée » sur un groupe social déjà ancien qui, s'il a largement contribué à l'aisance matérielle de la communauté, ne l'a pas amenée à rayonner en-dehors de Florence.

A l'issue de cette étude, il nous est donc possible d'affirmer, d'après les données que nous avons collectées, que c'est principalement auprès des familles de riches marchands/banquiers que les monastères de Dominicaines observantes ont trouvé leur premier appui, même si le recrutement des moniales ne s'est pas limité à ce milieu social. On retrouve dans les monastères des femmes issues de ce que l'on pourrait appeler « l'élite urbaine italienne », c'est-à-dire les familles de citoyens ayant fait fortune, depuis les XII^e - XIII^e siècle, dans le commerce et la banque internationale et qui ont vu leur pouvoir politique croître à la faveur des luttes politiques internes aux cités-républiques. Il s'agit finalement, dans une certaine mesure, du public traditionnel des ordres mendiants, dont les membres se sont toujours attachés à prêcher la conversion auprès des citadins, et particulièrement des plus riches d'entre eux. En soutenant l'observance, et tout particulièrement la remise en valeur du

monachisme féminin et de la stricte clôture que ses adeptes mettent en avant, ces élites manifestent à la fois leur attachement aux ordres mendiants (plutôt qu'aux ordres monastiques traditionnels) et leur soutien à une forme de piété féminine très exigeante, mais aussi très encadrée (s'opposant aux *mulieres religiosae* comme aux monastères traditionnels pratiquant la « clôture ouverte »).

Chapitre 6 : Richesses des moniales, richesse des monastères

Si la pauvreté est l'une des trois vertus fondamentales du monachisme, il ne fait pas de doute que les vœux monastiques sont en général, durant le Moyen Age, prononcés par des personnes aisées qui renoncent ainsi (en principe) à leurs richesses personnelles. Les Observants ont parfois tenté de modifier cette situation : nous avons eu l'occasion, dans le chapitre précédent, de citer un passage de la *Vita* de Chiara Gambacorta mentionnant son attachement à la pauvreté, mais aussi de faire allusion à la présence de différentes personnes issues des classes pauvres au sein des communautés¹. Les observant(e)s ne pouvaient pas, toutefois, prétendre ouvrir largement leurs monastères aux filles pauvres, qui seraient entrées sans dot ni biens propres. Le mouvement se serait alors engagé dans une contradiction sans issue : en effet, si l'Observance impose aux femmes le respect de la stricte clôture, comment envisager la survie des communautés sans d'importantes rentes apportées principalement par les dots monastiques des postulantes ? La pauvreté monastique est d'ailleurs, depuis saint Benoît, synonyme d'absence de possessions privées, non pas d'absence de possessions collectives ; quant à la pauvreté des frères mendiants, dans le sens particulier que lui a donné saint François, elle est en principe « active », c'est-à-dire soutenue par la pratique de la mendicité et, surtout, du travail manuel ; or, ces deux activités sont, de fait ou en principe, interdites aux religieuses professes vivant dans la stricte clôture. La mendicité des femmes était en effet particulièrement mal vue aussi bien par l'Eglise que par les gouvernements laïcs des cités² ; quant au travail, même si sa pratique est recommandée par les Constitutions de 1259, il est uniquement destiné à « éviter l'oisiveté » et non pas à fournir de quoi vivre au monastère – on voit mal en effet comment, enfermées dans la clôture, les religieuses auraient pu développer une activité professionnelle lucrative, qui aurait inmanquablement nécessité de fréquents rapports avec le monde extérieur³. Rendre la clôture monastique plus stricte revient

¹ Cf. Chapitre 5 p. 358.

² Cf. SCHMITT, J. C. : *Mort d'une hérésie*, 2^e partie, Chapitre IV.

³ Notons que, malgré la bulle *Periculoso* de 1298, certains établissements religieux féminins dits « ouverts » se sont développés aux XIV^e et XV^e siècles ; les activités professionnelles qui y étaient pratiquées par les sœurs ont

donc à accroître la nécessité pour les religieuses de posséder un patrimoine important et qui soit à même de les préserver sinon de la pauvreté, du moins de l'indigence. En faisant de la stricte clôture le trait principal de leur mode de vie, les Observantes ont donc exclu d'emblée la possibilité d'accueillir beaucoup de femmes pauvres au sein de leur communauté (en tout cas en tant que moniales de chœur professes). Il n'est pas certain que ce « choix » ait été pleinement conscient : les problèmes économiques du monastère de San Domenico au cours de la période étudiée tendraient, dans une certaine mesure, à prouver le contraire. Les Clarisses ne sont-elles pas elles-mêmes, dès le XIII^e siècle, tombées dans cette contradiction ? La règle d'Urbain IV, remplaçant en 1263 la règle de sainte Claire, a autorisé les possessions communes et par conséquent annulé le privilège de pauvreté pour presque tous les monastères de Clarisses alors existants. Il s'agissait alors pour la papauté (qui n'était en rien contredite, sur ce sujet, par l'Ordre des frères mineurs ou même par les autorités laïques) de permettre une réelle observance de la clôture (que les converses clarisses n'observaient pas) mais aussi de protéger les communautés de la misère qui les guettait du fait de leur situation économique précaire⁴. Lors du mouvement de réforme des Clarisses au XV^e siècle, Colette de Corbie, pourtant si attachée à la remise en pratique de la première règle de sainte Claire, n'a pas repris dans ses constitutions l'idée d'une survie des monastères par le biais de la quête⁵.

Contrairement aux Clarisses, il n'a jamais été question pour les Dominicaines d'aucun privilège de pauvreté. La véritable observance, dès lors, ne consiste pas pour les Dominicaines dans la pratique d'une pauvreté absolue mais dans le simple respect de la pauvreté commune (interdiction de la propriété individuelle et modestie du train de vie de la communauté). Or, il est notoire que si la plupart des ordres religieux ont connu une période de « décadence » à la fin du Moyen Age, l'une des causes principales en a sans doute été l'abandon de cette pauvreté commune. De nombreuses études sur l'économie des monastères,

permis à ces communautés d'accueillir des femmes d'origine modeste. Ces communautés n'étaient pas forcément des communautés de type « béguinal » ; il s'agissait bien souvent de véritables monastères dont les membres avaient fait une profession monastique. Les mesures prises à la fin du XVI^e siècle pour le respect de la clôture par toutes les communautés féminines ont eu raison de ce type d'établissements, en particulier à Florence où le nombre de religieuses était trop important pour que tous les monastères prétendent vivre seulement de rentes. L'argument économique, qui avait été l'un des principaux freins à l'application de la *Periculoso*, a donc resurgi à l'époque moderne, mais cette fois sans succès. Sur les monastères ouverts ou « open monasteries », cf. GILL, K. : « *Scandala: controversies concerning clausura and women's religious communities in late medieval Italy* » et STROCCHIA, S. : *Nuns and nunneries in Renaissance Florence*, ainsi que Chapitre 3, p. 193, n. 50. Sur l'imposition de la clôture à ces monastères cf. STOCCHETTI, D. : *L'Arcivescovo Alessandro de' Medici e l'applicazione della riforma tridentina nel monastero delle Murate*.

⁴ La bibliographie sur sainte Claire est imposante. Sur la question de la pauvreté et des premiers temps de l'Ordre des Clarisses, on pourra se reporter commodément à l'article de Raoul MANSELLI : « La Chiesa e il francescanesimo femminile » in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII congresso internazionale, Assisi, 1979*, Assise, Società Internazionale di Studi francescani, 1980, p. 239-261.

⁵ Cf. Chapitre 1, p. 62, n. 94.

et plus particulièrement sur celle des frères mendiants ont, ces dernières années, démontré combien l'aisance des religieux et le caractère relativement confortable de leur vie n'a pas été qu'une légende ; l'étude de certains registres de comptes a même contribué à accréditer la figure caractéristique du moine ou du chanoine « gras » de la fin du Moyen Age⁶. Nous aurons l'occasion, au cours du chapitre suivant, de nous poser plus précisément la question du respect de la communauté de biens dans les deux communautés de San Domenico et San Pier Martire à travers les informations apportées par les registres de comptes – disons pour l'instant que, dans l'ensemble, cette communauté de biens est respectée par les moniales observantes⁷. C'est pour lors l'étude du patrimoine des deux monastères qui va retenir notre attention, selon un cheminement qui va nous conduire à nous intéresser tout d'abord à la richesse des moniales, à savoir les biens que chacune d'elles apporte à sa nouvelle communauté par sa profession, puis à la physionomie des patrimoines des deux communautés. Cette étude nous permettra d'évaluer la « richesse » des monastères observants, et leur fonctionnement économique général. Nous entrons ainsi peu à peu, à travers cette étude, à l'intérieur de nos communautés : la richesse des femmes qui prononcent leurs vœux solennels devient en effet automatiquement celle de leur communauté.

Le patrimoine des monastères observants est, de fait, avant tout composé des biens apportés à la communauté par les moniales lors de leur profession. Dans le cas des monastères nouvellement fondés tels ceux que nous étudions, l'équilibre budgétaire n'est pas d'emblée à l'ordre du jour : les communautés, alors en phase de recrutement, sont dans l'obligation constante de réajuster le rapport entre des dépenses en continuelle augmentation et des rentes qu'il faut pouvoir augmenter en parallèle. Dans le cas de San Domenico et de San Pier Martire, les apports des religieuses ont été primordiaux parce que la dotation initiale des monastères était peu importante : s'agit-il d'une particularité ou d'une situation commune à la plupart des établissements religieux contemporains ? Sans doute la situation particulière de la ville de Pise a-t-elle pénalisé le monastère de San Domenico, tandis qu'à Florence, la richesse des premières moniales conduit à « assimiler » en partie l'idée de « dotation initiale » avec celle des apports patrimoniaux des religieuses : les moniales de San Pier Martire sont en effet elles-mêmes les fondatrices de leurs monastères. Outre les biens des moniales mis en commun et la dotation initiale, les monastères ont bénéficié d'autres apports qui leur ont permis de se constituer petit à petit un patrimoine important. Parmi ces apports, les biens parvenus aux

⁶ Cf. FOL, M. : « Sur les carêmes gourmands des chanoines de Sallanches au temps de la piété flamboyante » in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2009 (n°104/2), p. 393-431.

⁷ Chapitre 7, p. 482 *et sq.*

monastères par le biais des oblations figurent en bonne place : les monastères de San Domenico et de San Pier Martire ont en effet tous deux accueilli un grand nombre d'oblats, hommes et femmes, qui se sont donnés au monastère, avec leurs biens. Enfin, les diverses donations et legs pieux dont ont pu bénéficier nos deux monastères observants ont aidé à la constitution de ce patrimoine.

De quoi sont composés ces patrimoines et comment sont-ils gérés ? Les « profils patrimoniaux » de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence sont-ils comparables ? Nous répondrons à ces questions en étudiant successivement les patrimoines des deux monastères, en nous attachant à décrire le plus précisément possible la variété des biens (de par leur provenance et leur nature) qui les composent.

Cette étude sur les patrimoines des monastères s'appuie sur des sources particulières, que nous décrirons plus en détail au fur et à mesure du développement de ce chapitre, mais qu'il convient dès à présent de nommer : il s'agit d'une part des divers *catasti* ou *campioni di terre* qui ont été conservés dans les archives des monastères de San Domenico et de San Pier Martire, et d'autre part d'un corpus d'actes de la pratique conservés à la fois dans les *Diplomatici* ou chartiers des monastères et dans quelques registres de notaires. Les *catasti* ou *campioni* sont des registres (nous n'avons utilisé que ceux qui ont été rédigés au cours de notre période d'étude) recensant toutes les possessions d'une communauté (terres, maisons, boutiques, fermes...) ; ils étaient bien entendu destinés à améliorer la gestion de ces biens. Tandis que ces registres nous donnent à voir une image du patrimoine des monastères à un moment donné, les actes de la pratique (ventes et achats principalement) nous permettent d'aborder un aspect plus dynamique de la constitution et de la gestion de ces patrimoines. Les registres de comptes, enfin, comportent une grande quantité d'informations sur le patrimoine de nos monastères et, surtout, sur leur éventuelle « richesse », puisque qu'ils nous montrent quel était le « budget » mensuel et annuel des communautés, et son évolution au cours du temps. Ces registres de comptes nous donnent accès aussi à toute la partie financière de la richesse des monastères : on y trouve en effet mentionnés avec régularité les apports des différents avoirs financiers des monastères (il s'agit principalement de titres au Banco di San Giorgio de Gênes) ; ces avoirs apparaissent par ailleurs dans certains documents de la pratique (ils font l'objet de legs aux monastères de la part des postulantes), mais ils ne sont pas consignés dans les *catasti*. Enfin, les comptes permettent d'avoir accès à deux autres sources de revenus très importantes pour nos communautés, c'est-à-dire les emprunts et les dons en argent ou en nature.

I- Le patrimoine des moniales pisanes

Afin de définir le profil du patrimoine du monastère de San Domenico et son évolution entre 1385 et 1461, nous allons successivement étudier les différentes « sources » de ce patrimoine, à savoir les biens apportés par les moniales, puis les autres biens, parvenus au monastère par oblation, don ou legs. Cette étude systématique nous permettra de mieux comprendre la situation économique du monastère dans les premières années de son existence, et de déterminer dans quelle mesure les nouvelles normes de l'observance ont pu influencer sur la gestion d'un établissement monastique qui est aussi, presque par définition, un grand propriétaire.

A- Les biens apportés par les moniales lors de leur profession

Le patrimoine féminin, nous l'avons vu, est formé de biens dotaux d'une part et de biens hérités ou acquis d'autre part. Cette distinction juridique implique, pour le monastère, une différence dans la manière de recevoir les biens en question, puisqu'il faut, comme nous l'avons signalé, récupérer les biens dotaux auprès de la famille du défunt mari de la moniale, tandis que les autres biens sont déjà, théoriquement⁸, en sa possession. Les démarches légales ayant pour but de récupérer les biens des nouvelles moniales sont effectuées par les procureurs. Ensuite, biens dotaux et non dotaux se confondent évidemment dans le patrimoine commun du monastère. Outre cette distinction juridique, il faut aussi mentionner le fait que les biens apportés par les moniales à la communauté sont de natures variées : il peut en effet s'agir de biens fonciers, mobiliers ou immobiliers, ou encore de « biens » financiers. La formule latine utilisée dans les testaments rend tout à fait compte de la variété de la nature de ces « biens » : le testateur (ou l'oblat, lorsqu'il s'agit d'une oblation) recense en effet la totalité de ses *bona, jura et actiones*.

C'est toutefois avec beaucoup de précautions qu'il faut lire les informations contenues dans les testaments : ces derniers, pour plusieurs raisons, ne pourront pas constituer la base principale de notre étude. Tout d'abord, les testaments des vierges sont le plus souvent laconiques : les jeunes filles laissent « tous leurs biens » au monastère ; des biens qui se

⁸ En réalité, les biens hérités peuvent aussi poser problème, si le testament étant à l'origine de ce legs n'a pas encore été exécuté ou n'a pas été respecté. De même, si les « biens » en question sont en réalité des avoirs financiers, il faut faire des démarches auprès des organismes bancaires (et, en particulier, élire des procureurs) pour pouvoir bénéficier des rentes produites par ces avoirs. Cf. Chapitre 4 p. 289.

limitent en général aux droits qu'elles ont sur l'héritage de leur père et de leur mère, légalement tenus de leur en léguer une part⁹. Quant aux testaments des veuves, il faut les lire avec précaution : les informations qu'ils comportent sur la dot matrimoniale (estimation chiffrée ou mentions de biens immobiliers) ne correspondent pas forcément aux biens que le monastère va effectivement recevoir : la récupération de la dot, qui intervient souvent après la profession monastique et donc après le testament, implique souvent que la dot, le plus souvent fondue dans le patrimoine du mari et de sa famille pendant le mariage, soit convertie en d'autres biens (et/ou sommes d'argent) ayant plus ou moins la même valeur.

Ce sont les informations contenues dans les *Catasti* ou *Campioni* qui vont avant tout nous intéresser ici. Les archives du monastère de San Domenico (conservées, en ce qui concerne les archives papier, au couvent San Marco de Florence) contiennent plusieurs de ces registres que l'on pourrait grossièrement assimiler à des « terriers ». C'est en particulier le « Campione »¹⁰ de 1423 qui va retenir notre attention. Rédigé par un notaire en 1423 (1424 *m.p.*), utilisé, comme le prouvent les nombreux ajouts, jusqu'à la fin du XV^e siècle, il s'agit de l'une des pièces maîtresses de notre documentation. Ce *campione* a été remplacé en 1491 par un nouveau registre ; il était lui-même le remplaçant d'un premier registre nommé parfois sous le nom de « libro vecchio », qui a été perdu. A l'intérieur de ce registre, les possessions immobilières sont classées par lieu (« Pise » étant le premier et le plus gros chapitre) : il s'agit pour l'essentiel de villages du *contado* pisan. Pour chaque bien, le notaire a pris soin de décrire non seulement les caractéristiques de la terre ou de la maison en question, mais aussi la date de l'acquisition et le moyen par lequel le bien est parvenu au monastère (achats, legs, don...). Le *campione* de 1423 nous permet donc de réunir un grand nombre d'informations sur les possessions immobilières et foncières du monastère. Afin d'étudier les autres biens du monastère (avoirs financiers principalement, mais aussi fortune monétaire) parvenus grâce aux professions, nous utiliserons les actes de la pratique, mais aussi le fameux registre de comptes du monastère (qui n'a cependant servi qu'à partir de 1429). Notons dès à présent qu'il n'existe pas, ni dans le cas de San Domenico ni dans celui de San Pier Martire, de registre qui soit uniquement consacré au recensement des biens apportés par les moniales lors de leur profession. Ce type de source apparaît à la toute fin du XV^e siècle dans nos établissements, avec la généralisation du système de la dot monastique. Notre étude sur les

⁹ Il s'agit de la *legittima*. Issue du droit romain, la « légitime » se réduit souvent à peu de choses dans les faits. En outre, les filles dotées n'y ont en général pas droit (tout au moins de la part de leur père).

¹⁰ Le registre est désigné, sur sa page de garde, comme « Libro di tutte le possessioni ». Une main moderne a tracé sur la couverture le mot de « campione ». Nous l'appellerons désormais simplement *Campione*. Il s'agit du document n°3 du fonds du monastère San Domenico aux ASM.

biens apportés par les moniales à leur monastère n'aura donc pas un caractère exhaustif, mais va plutôt se fonder sur l'exploitation de plusieurs exemples particulièrement significatifs.

1- Biens fonciers et immobiliers

Dans le cas des biens fonciers et immobiliers acquis par la communauté de San Domenico de Pise par profession, ce sont quatre exemples qui vont retenir notre attention : ceux de Cola di Ser Bindo da Crani et de Francesca da Palaia, qui ont fait profession avant 1403, celui de Geronima da Cascina, qui a fait profession le 8 décembre 1424, et enfin celui de Gabriella Bonconti, qui a fait profession vers 1452¹¹.

Cola, fille de ser Bindo da Crani et veuve de ser Colo Frandi est issue d'une famille de notaires dont certains ont travaillé pour le monastère. Elle est entrée à San Domenico avant 1403 en apportant à la communauté une terre située dans les faubourgs de Pise, à San Pietro a Grado. Cette terre, de grande taille (cinquante *staiora*¹²), rapporte au monastère 8 sacs¹³ de blé par an. Francesca da Palaia (dans le siècle *monna* Tedda) entre à San Domenico durant la même période ; tout comme Cola, c'est une veuve issue d'une famille de notaires. A sa profession, elle apporte au monastère pas moins de vingt-trois terres situées à Cascina, village situé à une quinzaine de kilomètres à l'est de Pise. Les terres en question sont de taille très variable et ne sont pas toutes accolées les unes aux autres¹⁴ ; malgré cette dispersion, elles sont presque toutes exploitées (pour vingt-deux d'entre elles) par un seul paysan, pour un rendement annuel plutôt faible de seize sacs de grains pour le monastère. En 1424, Geronima da Cascina (dans le siècle Bartolomea) apporte au monastère deux terres à San Giusto in Canniccio¹⁵. La première de ces terres, grande de vingt-cinq *staiora*, est pourvue d'une maison, d'une vigne et d'arbres fruitiers. Elle rapporte quinze sacs de blé par an au monastère. La seconde a moins de valeur : grande de quatorze *staiora*, il s'agit d'une simple terre cultivable (*campia*) qui rapporte cinq sacs de blé par an. Ces deux terres, bien que situées

¹¹ Cola da Crani, n°35P ; Francesca da Palaia, n°45P ; Geronima da Cascina, n°49P ; Gabriella Bonconti, n°47P.

¹² *Campione*, f. 14v. Pour les anciennes mesures pisanes, cf. LUZZATI, M : « Note di metrologia pisana » in *Bolletino storico pisano*, 1962-63 (n°31-32), p. 191-220. 1 *staioro* (plur. *staiora*) équivaut à 5,620215 ares. 50 *staiora* valent donc à 281 ares, c'est-à-dire presque 3 hectares.

¹³ A partir de 1406, le *sacco* florentin est utilisé à Pise comme mesure de capacité des grains. Il équivaut à 73 litres environ. Cf. note ci-dessus. Le *staio* (plur. *staia*) autre mesure couramment utilisée, vaut 1/3 de *sacco* (plur. *sacca*).

¹⁴ *Campione*, f. 64r-66r.

¹⁵ *Campione*, f. 17v. San Giusto est une paroisse située au sud de Pise (là où actuellement se trouve l'aéroport).

dans le même village, sont exploitées ou « conduites¹⁶ » par deux paysans différents. Gabriella Bonconti, enfin, est dotée en 1451 par sa parente Andreuccia Lambertucci qui lui fait don de six terres. Ces terres situées elles aussi dans le *contado* pisan ; on connaît leur existence grâce à l'acte de donation de *monna* Andreuccia, conservé dans les archives du monastère¹⁷. Le *Campione* n'en fait toutefois pas mention avant 1476, date à laquelle elles sont échangées par les officiers florentins contre cinq autres terres de même valeur à San Lorenzo a Pagnatico (à côté de Cascina, entre Pise et Pontedera)¹⁸. Les terres assignées au monastère lors de l'échange sont grandes (de vingt à plus de deux cents *staiora* chacune), ce qui signifie que celles qui ont été données par *monna* Andreuccia au monastère par l'intermédiaire de sœur Gabriella avaient, sinon une grande taille, du moins une valeur importante. Notons que les terres données à Gabriella par Andreuccia étaient peut-être très dispersées : il est en effet possible que les moniales aient demandé elles-mêmes leur regroupement puisque le *Campione* signale, dans la rubrique mentionnant les gains, que ces terres ont finalement été associées à une autre possession du monastère, pourvue d'une maison et de vignes, le tout ayant ainsi pu être donné en *livello* à une famille¹⁹.

Ces quatre exemples mettent en évidence la dispersion, et même l'émiettement, des biens fonciers qui sont intégrés peu à peu au patrimoine du monastère San Domenico. Nous avons en outre classé ces exemples dans l'ordre chronologique pour montrer que le phénomène ne semble s'arranger que modestement avec le temps : en 1403 sœur Francesca apporte pas moins de vingt-trois *pezzi di terra* tandis qu'en 1451 sœur Gabriella, elle, apporte « seulement » six terres à la communauté, terres qui doivent par la suite être regroupées pour en faciliter l'exploitation.

Intéressons-nous dans un second temps à la façon dont ces terres sont devenues propriété des futures sœurs avant leur entrée au monastère. Le phénomène de « l'émiettement foncier » trouvera peut-être ainsi un début d'explication. Dans le cas de sœur Cola da Chrani, la propriété de la terre ne semble pas poser de problème : le *Campione* mentionne en effet le nom de son mari (ser Colo Frandi) ; il s'agit donc probablement d'une terre lui ayant été attribuée lors de la restitution de sa dot matrimoniale. Le problème de la récupération de la

¹⁶ Le verbe « conduire » est utilisé pour décrire la situation des paysans qui louent une terre ou une exploitation agricole et l'exploitent. Sur les différents modes de location utilisés par les monastères, cf. *infra* p. 411 (Pise) et 449 (Florence).

¹⁷ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°266, daté du 21 août 1452 *m.p.*

¹⁸ *Campione*, f. 41r. En 1475, le gouvernement florentin a mis en place l'*Opera della Riparazione del Contado di Pisa*, plus tard appelé plus simplement *Ufficio dei Fiumi e Fossi*, afin de remettre en valeur le *contado* pisan, et en particulier ses routes et ses canaux. L'échange de terres est peut-être lié à l'apparition de ce nouvel office.

¹⁹ Le *livello* est un contrat de location de longue durée, à redevance fixe. Sur la fréquence de ce type de contrat dans le *contado* pisan, cf. TANGHERONI, M. : *Politica, commercio, agricoltura a Pisa nel Trecento*, p. 178.

dot matrimoniale peut être complexe : le *Campione* nous apprend ainsi que dans le cas de Tedda/Francesca de Palaia, les vingt-trois terres qu'elle a apportées au monastère par sa profession lui ont été attribuées par un arbitrage, en 1392²⁰. Il est très probable que cet arbitrage, dont les archives du monastère ne conservent pas d'autre trace, ait été fait à la demande de Tedda afin de récupérer la valeur de sa dot. La localisation de ces terres à Cascina, lieu d'origine de son mari, confirme cette hypothèse. Les terres de sœur Bartolomea/Geronima de Cascina ont quant à elles été directement consignées au monastère par ses frères : Bartolomea n'était donc peut-être pas mariée au moment de faire profession, et ses frères ont pu prélever ces deux terres sur l'héritage paternel pour doter leur sœur. Quant à l'attribution de six terres à Gabriella Bonconti par sa parente Andreuccia Lambertucci, elle relève d'un procédé juridique remarquable qui mérite d'être détaillé. Andreuccia Lambertucci est en effet la veuve de l'un des plus riches marchands pisans du moment, Benenato Cinquini. En 1448/9, elle a perdu son fils Gerardo, qui lui a laissé plusieurs biens par testament²¹. Notons qu'elle est aussi la mère de Giovanna Cinquini, prieure du monastère de San Domenico de 1444 à 1458. Le 21 août 1451, *monna* Andreuccia, fille de Simone Lambertucci et veuve de Benenato Cinquini fait une *donatio inter vivos* à Gabriella di Andrea Bonconti, moniale novice au monastère San Domenico : l'objet de cette donation est l'ensemble de six *pezzi di terra* que nous avons mentionnés plus haut. Grâce à cette donation, *monna* Andreuccia fait une quadruple bonne opération. Tout d'abord, elle accomplit bien sûr une œuvre pie, puisqu'elle fait un don à une communauté religieuse. Or, la prieure de cette communauté est justement sa fille Giovanna : la donation « pieuse » est donc aussi, indirectement, une donation entre une mère et sa fille : Andreuccia ne peut rien léguer à Giovanna individuellement, puisqu'elle est moniale professe (ce qui n'est alors probablement pas le cas de la toute jeune Gabriella), mais elle peut l'aider dans son mandat. En adressant officiellement la donation à Gabriella Bonconti, elle lui octroie une belle dot, que ses parents n'étaient peut-être pas disposés à lui donner : cette manœuvre s'avère donc être une grande faveur pour sa jeune parente. Enfin, *monna* Andreuccia s'assure un veuvage tranquille, ou plutôt (elle est alors très âgée), elle protège ses biens, qu'elle ne se sent peut-être plus capable de défendre : ses terres seront désormais sous la protection de la communauté de San Domenico et surtout de ses procureurs, même si leur usufruit, ainsi que le mentionne l'acte, lui sera réservé jusqu'à sa mort.

²⁰ La sentence datée du 25 mai 1393 *m.p.* (*Campione*, f. 66r).

²¹ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°262. Le document, daté du 18 février 1449, est une quittance attestant qu'Andreuccia a bien reçu ce qui lui était destiné ; le détail des biens n'est pas mentionné.

Plus généralement, l'examen de ces quatre exemples nous montre que les biens fonciers parvenus au monastère de San Domenico par l'intermédiaire des sœurs professes leur ont été attribués lors de leur profession ou peu de temps avant (au moment de la récupération de leur dot matrimoniale, par simple accord ou par arbitrage). Ce sont en effet des biens issus de dots matrimoniales ou de dots monastiques « indirectes » : biens donnés ou hérités que les jeunes filles apportent à leur communauté sans toutefois en avoir eu l'usage auparavant. Au moment de la profession d'une jeune fille ou d'une veuve, il faut détacher une terre de l'héritage paternel, ou, dans le cas de la restitution d'une dot matrimoniale, reconverter en terres une somme d'argent ou d'autres terres souvent déjà fondues dans le patrimoine commun : nul doute que les terres les plus dispersées et les moins rentables sont alors choisies, afin de protéger le cœur du patrimoine familial. Les monastères demandent-ils tous, au début du XV^e siècle, des apports fonciers de la part de leurs postulantes, ou s'agit-il d'une caractéristique de la communauté de San Domenico, qui se trouve alors dans l'obligation de se constituer un patrimoine au plus vite, afin de ne pas tomber dans la misère ? Il est bien difficile de répondre à cette question, en l'absence d'études poussées sur le sujet. Il nous est possible, et même nécessaire, en revanche, d'inscrire ces exemples dans la démarche comparative que nous avons choisie pour notre étude. Le patrimoine foncier du monastère pisan, comme nous le verrons plus bas, ne ressemble pas au patrimoine foncier de San Pier Martire : l'émiettement des terres reçues par la communauté doit donc être imputé non seulement au fait qu'elles sont issues de biens dotaux, mais aussi (et peut-être surtout) au fait qu'elles se situent dans le *contado* pisan qui, en matière de mise en valeur agricole, présente un net retard sur le *contado* florentin²², où fleurissent les exploitations agricoles appelées « *poderi* », que nous aurons l'occasion de décrire plus avant dans notre exposé. Si les femmes pisanes entrent au monastère avec de petits et nombreux « *pezzi di terra* », c'est aussi parce que l'organisation globale du terroir local permet que ces « morceaux » soient détachés et séparés facilement les uns des autres. Quelques moniales florentines viennent en effet faire profession à Pise, telle Niccolosa Baroncelli en 1419 ; or, celle-ci apporte au monastère plusieurs *poderi* extrêmement rentables et dont les terres attenantes ne sont absolument pas dispersées²³. Les patrimoines des deux monastères, qui se forment petit à petit dans la moitié du XV^e siècle, vont être durablement marqués par cette différence. La rentabilité des divers types de biens va

²² Sur l'organisation du terroir pisan, cf. TANGHERONI, M. *Politica, commercio, agricoltura a Pisa nel Trecento*, Chapitre 5 et *infra* p. 423.

²³ Sur les *poderi*, cf. *infra* p. 426.

s'en trouver, pour la période qui nous concerne, différenciée. A Pise, ce ne sont pas les biens fonciers qui sont les plus rentables.

Donnons un dernier exemple, qui confirmera nos dires tout en déplaçant le point de vue vers un autre type de biens, dont les quelques exemplaires sont eux aussi recensés dans le *Campione* : il s'agit des boutiques et autres biens immobiliers citadins. Notons d'emblée que les deux monastères possèdent une majorité de biens ruraux ; toutefois les biens immobiliers situés en ville ne sont pas absents des *catasti*, et tout particulièrement à Pise.

De ce point de vue, l'apport de sœur Beatrice de Ambaco est particulièrement bien documenté. Dénommée dans le siècle *monna* Iacopa, elle est la fille de Bartolomeo de Ambaco, juriste ; elle a été mariée deux fois. Elle fait profession sous le nom de Beatrice le 15 mars 1419. Les sources mentionnent le montant de sa dot matrimoniale : il s'élevait à six cents florins²⁴. Au moment de son entrée au monastère, en 1414, rien n'est assuré pour elle. Les documents laissent même supposer qu'elle aurait pu devenir converse²⁵. La remise au monastère des biens de Iacopa par son père relève donc d'un processus complexe, qui trouve son aboutissement en 1417 lorsque son père convertit sa dot matrimoniale et sa « *legittima* » en trois boutiques qui vont dès lors être la propriété du monastère²⁶. Une note sur papier retrouvée parmi les documents conservés au couvent San Marco laisse deviner que l'entrée de Iacopa/Beatrice au monastère de San Domenico s'est faite contre la volonté paternelle. La note, qui garde sans doute le souvenir d'une tentative d'arbitrage alors en cours, mentionne la colère du père de Iacopa/Beatrice à ce propos²⁷. Les trois boutiques attribuées à Beatrice par son père sont mentionnées aussi bien dans l'acte officiel de donation que dans le *Campione* : il s'agit d'une boutique de notaire, située dans la paroisse de San Sebastiano²⁸, d'une boutique de boucher et de trois « *casati* » (habitations de faible valeur) situés dans le bourg de San Clemente (San Chimenti). Ces biens rapportent peu, d'autant plus que les *casati* ont été vendus pour payer les *liti*, c'est-à-dire les procédures engagées pour récupérer les biens dotaux de Beatrice...D'après les informations que nous avons pu collecter dans le *Campione*, les biens immobiliers rapportent en général très peu au monastère d'autant plus que les revenus locatifs qu'ils génèrent ne sont pas réguliers, à cause de l'incapacité de beaucoup de

²⁴ Beatrice de Ambaco, n°18P.

²⁵ Le document ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°203.

²⁶ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°214.

²⁷ La note mentionne que le père de Iacopa/Beatrice est « furieux ». ASM, Cartella documenti (n°2). Il s'agit vraisemblablement d'un *consilium* (ou d'un morceau de *consilium*).

²⁸ Cette boutique est louée pendant longtemps par Giuliano di Colino da San Giusto, un notaire important, qui a longtemps travaillé pour le monastère, ainsi que pour la Commune (sous domination florentine).

locataires à régler leur loyer régulièrement ; c'est beaucoup moins le cas des biens ruraux qui rapportent surtout des rentes en nature²⁹.

2- Avoirs financiers

C'est principalement dans les registres de comptes que l'on constate l'importance des avoirs financiers pour la communauté de San Domenico. On ne sait comment nommer ce deuxième type de « richesse » : le mot de « titre » est un peu abusif dans la mesure où les moniales sont rarement en possession (du moins n'en reste-t-il pas dans les archives) de réels « titres » en papier ; quant au terme de « bien », il semble renvoyer à une possession matérielle, ou du moins stable, ce qui n'est pas le cas ici ; nous avons donc opté pour le terme générique d' « avoir ». Ces avoirs relèvent en fait d'un vaste système de dette publique qui se met en place dans les villes italiennes à partir du XIV^e siècle ; il s'agit donc en réalité de droits que les citoyens ont sur les finances publiques, après qu'eux-mêmes, ou une personne qui leur a transmis ces droits, ont prêté une certaine somme à l'Etat. Ces prêts donnent droit à une rente annuelle, d'un intérêt variable. Ce sont donc bel et bien des avoirs financiers au sens moderne du terme (même si ce ne sont ni des actions ni des obligations) dans la mesure où l'argent déposé produit lui-même de l'argent, par l'intermédiaire d'un système bancaire adossé à l'autorité de l'Etat. Il peut sembler surprenant de trouver les moniales pisanes en possession de ce genre d'avoirs, puisque Pise ne possède pas³⁰, pour la période qui nous concerne, de grand établissement bancaire d'Etat ouvert aux citoyens comme peuvent alors en posséder Venise ou Gênes. Et de fait, les avoirs financiers du monastère de San Domenico sont presque exclusivement des *luoghi* du Banco de San Giorgio apportés par les nombreuses religieuses génoises de la communauté ainsi que quelques avoirs florentins du Monte, apportés par les moniales florentines³¹.

Le Banco de San Giorgio centralise la gestion de la dette publique génoise ; fondé en 1407, il est déjà l'héritier de plusieurs autres institutions financières de même nature. Les citoyens qui y investissent une somme (répartie en « luoghi ») se voient garantir un intérêt

²⁹ Les locataires ne payent pas régulièrement leur loyer. Les marchands sont de loin les meilleurs payeurs. Une *loggia* louée aux marchands catalans puis aux magistrats florentins rapporte environ dix florins par an. Il s'agit sans doute de la boutique donnée par Pietro Gambacorta en décembre 1385 (cf. *infra* p. 402).

³⁰ Il existe toutefois des titres de créances de l'Etat, rassemblés dans la « Massa delle prestanze », qui centralise en fait les prêts forcés. Cf. VIOLANTE, C. : *Economia, società, istituzioni a Pisa nel medioevo*, Bari, Dedalo, 1980, p. 101-156.

³¹ Sur le *Monte Comune*, cf. *infra* p. 431. C'est principalement Brigida de Florence (n°22P) qui possède des avoirs dans ce *Monte*.

annuel de 7% ; notons que, contrairement au Monte florentin, le Banco di San Giorgio ne se limite pas à récolter les « emprunts forcés » (les impôts) mais fait aussi office de véritable banque d'épargne et d'investissement : l'institution réinvestit en effet les sommes qui lui sont confiées dans des entreprises commerciales afin de les faire fructifier : il s'agit donc d'une « banque » au sens moderne du terme. Il est intéressant de constater que la majorité des moniales d'origine génoise que nous avons recensées possèdent des *luoghi*. Tous les testaments de ces moniales n'ont pas été conservés, mais un acte de 1413 présent dans le registre du notaire Guaspere Massufero nous donne une liste des noms des détentrices de ces *luoghi* qui, en vertu du testament et de la profession (*vigore professione*) de ces moniales, appartiennent désormais au monastère. Sept noms sont cités, dont ceux de deux moniales alors décédées³². On ne connaît pas précisément le nombre de ces *luoghi*, sauf dans le cas de certaines moniales dont le testament a été conservé³³. Les comptes du monastère enregistrent en revanche précisément les rentrées d'argent occasionnées par la possession de ces *luoghi*. Ces rentrées d'argent sont à la fois importantes et irrégulières. Elles sont importantes car elles se chiffrent, d'après les comptes, à environ cent florins d'or par an (du moins pour les années 1430), c'est-à-dire beaucoup plus que toutes les rentes foncières et immobilières que le monastère perçoit par ailleurs³⁴. Toutefois, les *paghe*, ou revenus des avoirs financiers, sont irréguliers : de 1429 à 1435, on observe une certaine régularité dans les rentrées d'argent provenant de Gênes mais à partir de 1436, année durant laquelle aucune rentrée d'argent en provenance des *luoghi* n'est enregistrée, elles vont se faire moins importantes et plus espacées. Certaines années, comme en 1450, les *luoghi* fournissent jusqu'à 135 florins d'or, du fait des arriérés qui sont alors transmis. Il est difficile de savoir si ces irrégularités sont dues au Banco de San Giorgio lui-même (qui voit son activité interrompue plusieurs fois au milieu du XV^e siècle³⁵) ou si elles relèvent uniquement de la difficulté pour les procureurs génois de transmettre l'argent aux religieuses. L'estimation de la somme due est confirmée par le *Catasto* florentin de 1428, tout comme l'irrégularité de ces revenus : « anno lanno a

³² ASP, Ospedali di Santa Chiara, 2092, f. 113r (13 mai 1414 *m.p.*). Il s'agit d'un acte de procuration mentionnant Marietta Draga (n°66P), Caterina di Filippo Cavecchia (n°26P), Filippa Doria (n°44P), Agostina Cappelli (n°3P), Domenica da Siviglia (n°38P), Tommasa Lercari (n°86P), Isabetta Doria (n°58P). Par cette procuration, les moniales de Pise délèguent à Percivallo Vivaldi et à Paolo Cattanei, ainsi qu'à Pessino di Piero Baldi de Pise la gestion des *luoghi* du Banco de San Giorgio appartenant au monastère. Seules cinq des moniales génoises alors présentes au monastère ne sont pas nommées (Clementia Amichetti, Magdalena Grisolfi, Michaela Doria, Tommasa Doria) qui ne sont peut-être pas détentrices de *luoghi*. Quant à Gabriella Doria (n°48P), on sait par le registre de comptes qu'elle possédait elle aussi quelques *luoghi* ; son nom n'est toutefois pas cité dans la procuration de 1413. Sur les moniales génoises, cf. Chapitre 5 p. 328 *et sq.*

³³ C'est-à-dire pour Domenica da Siviglia et Tommasa Lercari. Sur le testament de Domenica, cf. Chapitre 7 p. 529-530 ; une version du testament de Violante/Tommasa Lercari se trouve dans les Annexes, p. 74.

³⁴ La comparaison est toutefois difficile, puisque de nombreuses rentes foncières sont payées en nature.

³⁵ En 1445 en particulier.

tempo di pacie dalla chomunità di Genova circa F100 espesse volte nonanno niente³⁶ ». Les procureurs doivent en effet faire transporter les sommes dues au monastère par le *Banco* par un marchand de confiance se rendant de Gênes à Pise. On ne peut exclure que les sommes des *luoghi* se soient parfois perdues avant d'arriver à destination. La gestion de ces avoirs à distance n'est pas chose facile pour les moniales : les procurations doivent en effet être renouvelées régulièrement, et confiées à des personnes de confiance, or les moniales d'origine génoise vieillissent, et leur nombre diminue au monastère au fil des ans³⁷. Les noms inscrits dans le registre de comptes en tant que procureurs chargés des *luoghi* sont toujours ceux de membres de riches familles génoises, auxquels sont sans doute apparentées quelques-unes des moniales : Bartolomeo Imperiale (procureur principal, des années 1430 aux années 1450), Bernardo Quaratesi (années 1430), Baldassare Vivaldi (années 1440), Giovanni Grillo (années 1430) puis Antonio et Brancalone Grilli (années 1450) mais aussi Banduccio Bonconti (années 1450).

Les avoirs financiers ne proviennent pas forcément des dots des moniales veuves ; dans les testaments que nous avons pu consulter, les dots sont en effet mentionnées directement en argent, et les *luoghi* ne semblent pas en avoir fait partie. Ils peuvent d'ailleurs être facilement transmis à d'autres femmes³⁸. Les avoirs financiers représentent peut-être un moyen d'investissement facile pour des femmes qui possèdent des biens qu'elles peuvent gérer en propre. Si les femmes possèdent en général peu de terres, le placement financier en revanche ne semble pas poser de problème dans le cadre du système patrilinéaire. On sait d'ailleurs qu'à Venise un très grand nombre de femmes possèdent des *imprestiti*³⁹. Faut-il considérer que les avoirs financiers sont des « biens » typiquement féminins ? Nous serions tentés de l'admettre, d'autant plus qu'à Florence, comme nous le verrons, beaucoup de moniales en possèdent, sans parler du *Monte delle Doti* qui transforme à partir de 1424 les dots florentines en produits financiers d'épargne. Cette conclusion doit toutefois être fortement nuancée, tout au moins en ce qui concerne la population de moniales que nous étudions. Les quelques informations que nous possédons sur les cinq moniales génoises qui font profession au monastère entre 1413 et 1461⁴⁰ montrent en effet un net affaiblissement de l'apport de *luoghi* au monastère. Il est même possible qu'aucun nouveau *luogo* ne soit parvenu au monastère

³⁶ Pour « hanno l'anno... » ASP, Fondo del Catasto, registre n°196, f. 603r.

³⁷ cf. Chapitre 5 p. 343, graphique n°8.

³⁸ Violante/Tommasa Lercari en transmet à sa mère, Domenica de Séville à sa tante.

³⁹ Obligations d'Etat vénitiennes.

⁴⁰ C'est-à-dire Agata Doria, n°1P; Angeletta Vivaldi, n°10P; Angeletta di Rigo Veggetti, n°11P; Felice Doria, n°42P; Lorenza Grimaldi, n°59P.

après 1413⁴¹. L'arrivée de la « nouvelle génération » des moniales vierges et dotées interromprait donc l'apport d'avoirs financiers, pour augmenter celui des sommes d'argent.

3- Les sommes d'argent

Les sommes d'argent ne font pas réellement partie du « patrimoine » du monastère, puisque l'argent n'est pas un bien mais une valeur, et qu'il est presque immédiatement reconverti par les moniales. Malgré tout, on ne peut laisser de côté dans notre étude l'apport monétaire des moniales à leur entrée au monastère, qui peut revêtir une importance toute particulière. Les rentrées d'argent occasionnées par les professions sont les plus difficiles à retrouver dans les documents. Elles n'apparaissent que dans le registre de comptes du monastère, qui ne commence, comme on le sait, qu'en 1429. Certaines mentions isolées dans des actes ou des *ricordi* témoignent de quelques rentrées d'argent avant cette date. Evidemment, cet argent ne laisse pas beaucoup de traces : il est immédiatement dépensé par les moniales, et ce pour deux raisons : tout d'abord, leur vœu de pauvreté les empêche d'amasser de l'argent (ou tout au moins en leur nom propre)⁴², ensuite, elles sont constamment en recherche de liquidités pour payer leurs dépenses et rembourser les nombreux prêts qu'elles contractent⁴³. L'argent apporté lors d'une profession n'apparaît donc que fugitivement dans les sources. Pourtant, il est raisonnable de penser que la plupart des moniales sont entrées au monastère en y apportant des sommes plus ou moins importantes, qu'il s'agisse de résidus de leur dot matrimoniale, de leur dot monastique elle-même, ou encore de sommes héritées. En effet, le système de transmission patrilinéaire favorise l'attribution aux femmes de sommes d'argent plutôt que de biens fonciers ou immobiliers.

Avant les années 1450 et l'augmentation, dans les monastères que nous étudions, de la pratique des dots monastiques, les sommes d'argent apportées par les moniales à leur profession sont rarement signalées. De fait, il est rare, avant 1450, d'entrer au monastère en n'apportant à la communauté que de l'argent. Trois exemples cependant méritent d'être développés ; il s'agit de moniales pour lesquelles on ne connaît aucun autre bien à leur entrée au monastère que ce type d'apport. Antonia Astaio, veuve de Piero del Tignoso, fait

⁴¹ Aucun document des archives (registres de comptes, actes de procuration, testaments) ne mentionne le legs de nouveaux *luoghi* au monastère. Néanmoins, comme nous l'avons déjà dit, l'absence d'un recensement méthodique des « dots » monastiques nous interdit de donner des conclusions définitives sur le sujet de la composition de ces dots ou plutôt sur les patrimoines légués par les moniales à leur profession.

⁴² Cf. Chapitre 7, p. 477 *et sq.*

⁴³ Cf. *infra* p. 416 *et sq.*

profession le 26 avril 1419 ; elle apporte alors au monastère (au moins) deux cent soixante florins. De ces deux cent soixante florins, soixante ont été remis par Mariano da San Casciano (qui pourrait être son fils issu d'un premier mariage) et deux cents par son frère Andrea Astaio. Il ne s'agit pas d'une dot monastique : ainsi que le mentionne la chronique du monastère, Antonia a attribué à la communauté par testament les deux cents florins que son frère avait dû lui octroyer comme « *legittima* » à la suite d'un arbitrage⁴⁴ ; quant aux soixante florins donnés par Mariano, ce sont sans doute les reliquats d'une dot matrimoniale. Le cas de Maddalena/Evangelista de Bologne, qui fait profession en décembre 1411, ressemble à celui d'Antonia : son père Gandolfo Stracciaroli transmet au monastère, au mois de mars suivant la profession de sa fille, l'équivalent de cinquante-huit florins d'or en monnaie bolonaise. Cette somme, nous dit le notaire, correspond à « tout ce que Magdalena serait en droit de demander à son père⁴⁵ ». L'acte (il s'agit en fait d'une minute dans le registre de Guaspere Massufero) ne nous permet pas de déterminer s'il s'agit de sa *legittima* (la formulation nous incite à le croire) ou de sa dot matrimoniale. Quoi qu'il en soit, le père de Magdalena/Evangelista, là encore, ne lui constitue pas une nouvelle dot, mais lui remet simplement ce à quoi elle a droit selon la loi. Elle-même a transmis par testament cet argent au monastère⁴⁶. Nous avons déjà cité le cas de Caterina Ciampolini⁴⁷, qui fait profession entre 1403 et 1406, et qui lègue au monastère, à l'occasion de sa profession, les deux cents florins qui lui ont été attribués à la suite d'un arbitrage de la cour des pupilles⁴⁸. Dans ces trois exemples, les sommes d'argent que les futures moniales lèguent au monastère résultent donc soit d'un accord qu'elles ont conclu avec leur famille, soit du verdict d'une cour de justice, c'est-à-dire de situations tendues, voire conflictuelles, réglées dans la précipitation. De même que pour les petites sommes qui parviennent au monastère par l'intermédiaire d'autres moniales dont le patrimoine est mixte, il s'agit donc simplement d'un argent qui n'a pas encore été investi. Que sont en effet les avoirs financiers, et même les terres, sinon une forme d'investissement bien préférable, pour les futures moniales comme pour tout le monde en ce début de XV^e siècle, à

⁴⁴ Sur la chronique du monastère ou *Collettario*, cf. Annexes, p. 43 n. 40. Antonia Astaio : n°12P. La chronique dit ainsi : *Suor Antonia donna che fu di Piero del Tignoso da Pisa chiamata al seculo monna Antonia entro monacha sabbato mattina a di 22 Febbraio 1419. Fece professione et renunti al tempo a di 26 d'aprile 1420 et fece testamento per mano di ser Guaspari Massufero a di soprascritto in del quale ratifico una carta di fine che era tra lei et Andrea Astaio suo fratello rogata per ser Bartolomeo da san Casciano di ferraio 1419 et delli per mano di Mariano del Tignoso fiorini 200 che fussino per sua legittima et per tutto cio che potesse domandare e liberolla.* (AAP, C80, pochette n°7).

⁴⁵ Evangelista da Bologna, n°40P. L'acte en question se trouve dans ASP, Ospedali di Santa Chiara 2092, f. 110r.

⁴⁶ ASP, Ospedali di Santa Chiara 2092, f. 93v.

⁴⁷ Caterina Ciampolini, n°25P. Cf. Chapitre 4, p. 301.

⁴⁸ ASP, Ospedali di Santa Chiara 2092, f. 61r.

la conservation de grosses sommes d'argent exposées au vol et à la dévaluation ? Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, malgré la fameuse préférence des pères à léguer leur patrimoine foncier à leurs fils, les femmes n'apportent pas prioritairement de l'argent au monastère. Cela ne signifie pas en effet que, au moment de leur mariage éventuel, ces femmes n'aient pas fait bénéficier leur mari d'une dot en monnaie sonnante et trébuchante, que celui-ci a ensuite investie, dans des terres principalement. Nous l'avons dit, la mention de la somme totale des dots dans les testaments des moniales n'est qu'une estimation qui doit guider la restitution de la dot sous forme de terres ou d'autres biens, la somme d'argent n'existant pas (ou plus) en réalité.

La situation semble changer à partir des années 1450, ainsi que nous l'avons mentionné dans le chapitre 4. C'est à partir de 1448 que le mot « dot » est pour la première fois prononcé dans le registre des Comptes du monastère de San Domenico. Il s'agit de la dot de Battista Benvenuti, qui fait profession vers 1450⁴⁹. Après 1448, plusieurs mentions de dots se succèdent dans les registres de comptes⁵⁰ : celle d'Angela Santini, le 13 décembre 1449 ; celle de Raffaella Burlamacchi (deuxième du nom), à partir de 1450 ; celle de Cristina Burlamacchi, à partir de 1455 ; celle d'Angeletta Vivaldi, en 1456 ; celle de Margherita de Montecatini en 1457⁵¹. Ces dots sont dans l'ensemble assez modestes : elles vont d'une vingtaine ou une quarantaine de florins (Margherita da Montecatini, Raffaella Burlamacchi) aux deux cents florins pour Angeletta Vivaldi et Cristina Burlamacchi. Battista Benvenuti apporte pour sa part cent florins ; Angela Santini cent vingt-cinq⁵². Concernant les petites dots, et particulièrement celle de Raffaella Burlamacchi qui semble étonnamment basse, nous ne pouvons savoir avec certitude s'il s'agit de l'unique apport de la postulante à sa nouvelle communauté, ou bien si cette somme d'argent a été accompagnée d'autres dons (biens fonciers ou immobiliers, objets divers)⁵³. Il demeure évident dans tous les cas que les montants de ces dots monastiques, même les plus importantes (deux cents florins), sont tout à fait modestes si on les compare aux chiffres atteints alors par les dots matrimoniales⁵⁴.

⁴⁹ Battista Benvenuti, n°17P.

⁵⁰ C'est-à-dire les *Comptes* pisans ainsi que le registre de 1455, ASM, Fondo del monastero San Domenico, n°5.

⁵¹ Angela Santini, n°9P ; Raffaella Burlamacchi 2, n°83P ; Cristina Burlamacchi, n°31P ; Angeletta Vivaldi, n°10P ; Margherita da Montecatini, n°62P.

⁵² Les sommes considérées ici sont issues du registre de *Comptes* pisan. Les équivalences adoptées par les comptables dans ce document, et que nous avons reprises, sont les suivantes (monnaie de compte) : 4 lires = 1 florin ; 20 sous = 1 lire. Les équivalences entre florins et lires sont sujettes à de petites variations.

⁵³ Le *Campione*, en tout cas, ne mentionne pas ces moniales.

⁵⁴ Dans les années 1420, les dots matrimoniales des Florentines issues des classes aisées valent entre 300 et 1000 florins, plus encore pour les femmes issues des familles les plus riches. Cf. TREXLER, R. : « Le célibat à la fin du Moyen Age: les religieuses de Florence » p. 1341.

Si la pratique de la dot monastique semble devenir courante au monastère de San Domenico dans les années 1450, elle n'y a pas toutefois encore un caractère systématique. D'une part, les dots mentionnées dans le registre de comptes restent modestes, et peuvent laisser penser que d'autres biens sont venus compléter l'apport monétaire ; d'autre part, les sept moniales dont la dot est explicitement mentionnée dans les comptes ne représentent pas la majorité des dix-sept moniales de chœur qui font profession à San Domenico entre 1448 et 1461 (parmi elles se trouve d'ailleurs Gabriella Bonconti, « dotée », ainsi que nous l'avons vu, par l'une de ses parentes grâce à une donation de terres au monastère). Ces dots sont très souvent remises au monastère en plusieurs fois : les comptes s'en font fidèlement l'écho. Ainsi, la dot d'Angeletta de'Vivaldi est remise en cinq versements entre juin et octobre 1456 ; celle de Cristina Burlamacchi est remise en six versements, d'avril 1455 à octobre 1462. Lors du dernier versement de cette dot, le procureur principal du monastère reconnaît officiellement avoir reçu les deux cents florins prévus de la part de *madonna* Isabetta, la mère de Cristina ; cette quittance⁵⁵ laisse supposer que les moniales (par l'intermédiaire de leur prieure et/ou de leur procureur) se sont mises d'accord, au moins verbalement, avec Isabetta, avant la profession de sa fille. Contrairement aux autres biens qui parviennent au monastère par le testament des postulantes, les dots monastiques sont remises directement aux sœurs par des membres de leur famille alors que les jeunes filles ont déjà entamé leur noviciat. Tout comme dans le cas de Cristina Burlamacchi, la dot de sa cousine Raffaella est remise au monastère par sa mère Caterina. Celle de Battista Benvenuti est remise par son frère, Andrea. Les parents ne pouvant pas toujours se déplacer, ils ont parfois recours à des intermédiaires : la dot d'Angeletta Vivaldi est remise aux moniales, de la part de son père Ottaviano, par deux marchands habitués à transmettre l'argent aux moniales pisanes depuis Gênes, Alessandro et Mariotto Uguccioni.

A l'issue de ce panorama des biens apportés par les moniales à la communauté de San Domenico, il nous semble que c'est le caractère disparate de ces patrimoines féminins qu'il convient avant tout de souligner. Les biens fonciers et immobiliers apportés par les legs et/ou les dots sont très éparpillés ; les avoirs financiers apportent d'importants revenus, mais de façon irrégulière ; les apports monétaires directs, enfin, sont rares. Tout cela n'est pas si

⁵⁵ ASM, Fondo del monastero San Domenico, n°5, f. 9r: *Questi sono li danari che ha dati Madonna Izabetta per lo lavoro per la dota di suore Christina sua figliola*. Suit une liste de sommes correspondant à toutes les remises d'argent effectuées par Isabetta au monastère, jusqu'à atteindre les 200 florins : *Somma in tutto fiorini 200 correnti cosi abbiamo confessato avere avuti da madonna Izabetta dona cheffu di Niccholaio Burlamacchi per la sua figliuola suore Christina*.

surprenant : dans une société qui privilégie la transmission des biens par voie masculine, les femmes se retrouvent, en quelque sorte, avec les miettes du « gâteau patrimonial ». La principale information que semble nous apporter cette première partie de notre enquête est qu'il ne semble pas y avoir, entre 1385 et 1461 au monastère de San Domenico, de règle (écrite ou non) concernant la nature des biens qu'une postulante doit apporter lors de sa profession et, plus précisément, concernant les dots monastiques. Ces dots font leur véritable apparition – mais encore timidement – vers le milieu du siècle seulement. Cette nouveauté ne manifeste pas seulement l'arrivée de la « nouvelle génération » des vierges au monastère, elle est aussi le signe que la communauté s'apprête alors à normaliser son patrimoine, et à le gérer de façon plus rationnelle. Mieux vaut en effet bénéficier de rentrées d'argent qui permettent d'acquérir des terres (ou d'autres types de biens) qui, achetées les unes en fonction des autres, permettront une gestion aisée et profitable, plutôt que d'accumuler simplement des biens de toutes sortes. Mais en acceptant ces dots monétaires, la communauté de San Domenico ne s'éloigne-t-elle pas peu à peu d'un idéal de pauvreté qui a caractérisé ses premières années d'existence ? Ne pas demander de dots en argent, n'est-ce pas aussi une manière de refuser la richesse ? Nous n'avons pas, hélas, assez de documents à ce sujet pour nous permettre de valider pleinement cette hypothèse⁵⁶, qui mérite cependant d'être mentionnée.

B- Les autres apports

Les legs et dots des moniales n'ont pas été les seuls apports qui ont permis à la communauté de San Domenico de se constituer un patrimoine. L'établissement a bien entendu bénéficié d'une dotation initiale, mais aussi de dons et de legs effectués au fil du temps par des personnes laïques, et tout particulièrement par les oblats.

⁵⁶ Seul un acte de 1390 peut laisser penser que les premières moniales de San Domenico refusaient les dons en argent : il s'agit de l'oblation d'une femme riche, Bartolomea, veuve de Parazone Grassi. Celle-ci donne au monastère, lors de son oblation, deux cents florins en argent liquide (en plus de tous ses autres biens qui parviendront au monastère après sa mort). Les moniales lui demandent alors, après son oblation (la demande collégiale des moniales est inscrite par le notaire immédiatement après l'acte d'oblation), de leur donner la somme « in possessionibus et non in denariis ». Cf. Annexes, p. 77.

1- Une faible dotation initiale

Selon le droit canonique, précisé par Boniface VIII⁵⁷, tout monastère de femmes se doit d'avoir lors de sa fondation une dotation patrimoniale suffisante pour nourrir la communauté qu'il doit accueillir sans que les moniales ne soient forcées par la suite d'enfreindre la stricte clôture pour des raisons économiques. C'est la règle du *numerus clausus*. La fondation d'un monastère de femmes est donc soumise à une enquête préalable qui doit évaluer la viabilité du projet et le nombre de moniales que pourra compter la communauté. Dans le cas du monastère de San Domenico, cette enquête a été confiée par Urbain VI au cardinal Francesco Moricotti, ex-archevêque de Pise de 1363 à 1378, par les deux bulles de fondation datées du 17 septembre 1385⁵⁸. Le cardinal rend ses conclusions dans deux lettres exécutoires datées des 2 et 4 mai 1386⁵⁹. Il répond à la requête du pontife et des moniales (alors encore officiellement rattachées à la communauté de Santa Croce in Fossabanda) de manière positive, autorisant la fondation du monastère de San Domenico, et donc le transfert des religieuses depuis le monastère de Santa Croce in Fossabanda ; selon ses estimations des ressources du monastère, la nouvelle communauté pourra accueillir vingt nouvelles religieuses, outre les cinq moniales faisant dorénavant partie de la communauté. Cela porte donc le *numerus clausus* de la communauté de San Domenico à vingt-cinq moniales.

Quel est ce patrimoine permettant l'entretien de vingt-cinq moniales ? Il se compose alors uniquement des donations de Pietro Gambacorta. Ce dernier a procédé à deux donations successives : l'une le 29 août 1385 (1386 *m.p.*) ; l'autre le 29 décembre 1385 (1386 *m.p.*), soit trois mois et demi après la première approbation pontificale, mais avant que Francesco Moricotti ne rende ses conclusions⁶⁰. La première donation a pour objectif de fournir à la communauté réformée ses premiers bâtiments. C'est une dépendance de l'ancien monastère de Santa Maria in Valle Verde, située dans le quartier de Kinzica, près de la porte de San Giglio, qui est choisie : sans doute le choix de Pietro Gambacorta a-t-il été influencé par le fait que cet ancien monastère était situé non loin des possessions de sa famille, et relativement près de son nouveau palais, situé sur la rive gauche de l'Arno. Les bâtiments (dont une petite

⁵⁷ Cf. MAKOWSKI, E. : *Canon Law and Cloistered Women* et Chapitre 1 p. 64.

⁵⁸ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°87 et 88; BOP, vol. 7, p. 65.

⁵⁹ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°91 et 92.

⁶⁰ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°94 et 97. Le premier document est antidaté : il cite en effet l'acte d'achat de la terre objet de la donation, par Pietro Gambacorta, daté du 15 septembre 1386 (*m.p.*, cf. note suivante). Rappelons que la bulle de fondation du monastère date du 17 septembre 1385 (soit 17 septembre 1386 *m. p.*). La raison pour laquelle le notaire a daté cet acte du 29 août est inconnue (à moins qu'il ne s'agisse d'une simple erreur).

église) et leurs terrains sont achetés aux moniales du monastère de Santa Marta della Misericordia della Spina⁶¹, par l'intermédiaire de l'un des proches (qualifié de *donzello*) de Pietro Gambacorta, Leonardo da San Miniato. La seconde donation, celle du mois de décembre suivant, est plus importante ; elle doit explicitement servir de revenu fixe à la communauté (*per dote et more dotis et complemento dotis*) : il s'agit d'une terre cultivable avec vigne et arbres fruitiers de quarante-huit *staiora*, louée pour vingt-quatre *staia* de blé par an et située à San Giovanni del Gatano⁶², ainsi que d'une boutique située dans la *cappella* de San Sebastiano louée pour cent liras par an⁶³. Dans le *Campione* du monastère, ces donations apparaissent très clairement⁶⁴. Le registre précise d'ailleurs que la terre cultivable ne rapporte plus, en 1423, que dix-huit *staia* de blé par an. Quant à la boutique du quartier San Sebastiano, elle est louée en 1428 pour dix-huit florins annuels⁶⁵ ; c'est moins que la somme prévue initialement ; toutefois cette boutique, qualifiée *loggia*, est le bien immobilier qui rapporte le plus, annuellement, aux moniales⁶⁶. La donation de ces biens au monastère a conféré à Pietro Gambacorta et à ses héritiers un droit de patronage sur le monastère ; avec l'assassinat du fondateur et de ses fils en 1392, et l'exil du reste de la famille, ce droit n'aura en fin de comptes que peu d'effets concrets.

Cette dotation initiale reste malgré tout très modeste, et l'on ne peut s'empêcher de penser que l'enquête du cardinal Moricotti n'a pas été très rigoureuse⁶⁷. La communauté avait-elle alors à sa disposition d'autres biens, dont on ne retrouve pas la trace dans les documents ? Cela n'est pas impossible. Peut-être y avait-il, en tout cas, d'autres donations prévues : il ne fait pas de doute en effet que Pietro Gambacorta et sa femme, Orietta Doria, étaient des soutiens actifs de la communauté, qui apparaît d'ailleurs presque comme une dépendance de leur propre palais (le monastère est situé dans le quartier de San Giglio, Lorenzo Gambacorta a le réflexe de tenter de s'y réfugier lors du coup d'Etat des d'Appiano, Orietta y devient religieuse dès le début de son veuvage). Avec la chute du gouvernement Gambacorta, les promesses de futures donations s'évanouissent. Notons par ailleurs que l'on

⁶¹ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°96.

⁶² Il s'agit d'un faubourg situé près de la Porta a Mare (ouest). Sur les mesures (*staiora* et *staia*) cf. *supra* p. 389 n. 12 et 13.

⁶³ En outre, Pietro Gambacorta s'engage à échanger rapidement ces biens contre des biens équivalents situés à Pise même. Cet échange n'a cependant jamais eu lieu.

⁶⁴ *Campione* f. 2r (bâtiments du monastère) ; f. 2v (boutique) ; f. 13r (terre de San Giovanni).

⁶⁵ Cette somme est mentionnée par le Catasto de 1428 (ASF, Fondo del Catasto, registre n°196, f. 593v).

⁶⁶ Les moniales, toutefois, ne touchent pas régulièrement les 18 florins, ainsi que le montrent les *Comptes*. Il s'agit néanmoins du bien immobilier de plus grande valeur étant en leur possession. Au cours des années 1430-1450, la *loggia* est louée à des commerçants catalans, puis aux Médicis.

⁶⁷ Il s'est sans doute contenté de s'assurer auprès de Pietro Gambacorta, qu'il connaissait sans doute fort bien pour avoir été archevêque de la ville de 1362 à 1378, que celui-ci était réellement décidé à soutenir et protéger la nouvelle communauté.

ne trouve dans les documents aucune trace d'un éventuel transfert des biens des cinq moniales fondatrices du patrimoine du monastère de Santa Croce à celui de San Domenico – il est fort probable qu'il n'y en ait pas eu⁶⁸.

2- Le patrimoine des oblats

De même que les biens légués au monastère par les moniales sont intégrés au patrimoine du monastère par l'effet même de la profession religieuse (ainsi que le signale la formule utilisée dans le *Campione* : [questo bene] è *pervenuto al monastero per la professione di suor...*), les biens donnés par les oblats sont eux aussi transférés dans le patrimoine monastique par l'acte d'oblation, moment solennel où ces hommes et ces femmes remettent leur personne et leurs biens entre les mains de la prieure⁶⁹ : [questo bene] è *pervenuto al monastero per la commessione di ...*). Il convient cependant de mentionner une différence importante qui existe entre l'oblation et la profession en ce qui concerne la transmission des biens à la communauté : tandis que les moniales, en devenant professes, perdent (théoriquement), en même temps que leur individualité juridique, fondue dans celle de la communauté, toute possession personnelle, les oblats, qui restent des laïcs, conservent très souvent l'usufruit de tout ou partie leurs biens qui, par conséquent, ne sont intégrés au patrimoine du monastère qu'après leur mort. Ce dispositif rapproche l'oblation (et ce sont effectivement deux types de donations) de la *donatio inter vivos* qui, elle, n'implique pas de soumission personnelle au monastère. Notons toutefois que l'extrême malléabilité du statut d'oblat permet toutes sortes de combinaisons : l'oblat peut donner la plupart des biens, sauf l'usufruit (c'est l'option la plus courante), il peut aussi tout donner sans se réserver aucun usufruit (c'est l'option choisie par certains oblats pauvres, qui ont peu de biens à offrir⁷⁰), enfin, il peut choisir quels biens il souhaite donner à la communauté, ainsi que le montrent certains accords préalables aux actes de donations (ce sont bien sûr les oblats les plus riches qui ont recours à cette dernière solution)⁷¹.

Malgré les réserves que nous venons d'apporter, il convient de souligner l'importance du patrimoine qui est parvenu au monastère de San Domenico grâce aux oblations. Les oblations des membres de la famille Del Rosso/Gualandi en particulier ont provoqué un

⁶⁸ Sur le problème des transferts de dots des réformatrices, cf. Chapitre 3 p. 224 *et sq.*

⁶⁹ Pour la description de la cérémonie de l'oblation, cf. Chapitre 7 p. 507-8.

⁷⁰ Mais en se donnant eux-mêmes « complètement », ils donnent à la communauté leur force de travail, contre gîte et couvert.

⁷¹ Telle Bartolomea, veuve Parazone Grassi (cf. Annexes p. 77) ou Ranieri Gualandi, cf. *infra* p. 405.

élargissement considérable du patrimoine foncier du monastère : les noms de Ranieri Gualandi, de son épouse Margherita del Rosso, ainsi que celui de la sœur de cette dernière Antonia del Rosso, veuve de Checco Gualandi, sont sans doute ceux qui apparaissent le plus souvent dans le *Campione* de 1423. Il serait trop long de faire l'inventaire complet des biens fonciers et immobiliers parvenus au monastère grâce à l'oblation de ces trois personnes (en 1412 et 1416) ; nous mentionnerons donc simplement les grandes caractéristiques du patrimoine foncier qu'ils ont donné au monastère⁷². Il se compose tout d'abord de maisons dans le centre de Pise, qui semblent être parmi les plus belles que le monastère ait possédées⁷³ ; le *Campione*, malheureusement, ne nous donne aucun renseignement concernant les éventuels revenus locatifs de ces maisons. En outre, de très nombreuses terres du *contado* sont échues au monastère par l'oblation des trois Gualandi : de Pugnano (environ quinze kilomètres au nord de Pise) à Montefoscoli, en passant par Pontedera (respectivement à quarante et vingt-cinq kilomètres à l'est de Pise), ce sont plus de quinze ensembles de terres qui sont mentionnés dans le *Campione* comme provenant des Gualandi. S'agit-il, contrairement aux biens fonciers apportés par les moniales, de domaines agricoles cohérents ? En fait, la lecture du *Campione* nous apprend non seulement que les terres données par les Gualandi (y compris Ranieri) sont très dispersées, mais en outre qu'elles ne rapportent presque rien au monastère de San Domenico : « non se na nulla⁷⁴ » précise souvent le rédacteur du registre. Le revenu maximum est atteint par les terres de Limiti (une dizaine de kilomètres au nord de Pise), qui ne rapportent cependant que cinq sacs (*sacca*) de blé par an⁷⁵... Comment expliquer la faiblesse de ces revenus ? Il faut supposer que les terres données par les Gualandi avaient peu de valeur, outre le fait, déjà mentionné, que le *contado* pisan n'était pas à l'époque exploité de façon efficace (et avait, de plus, été fortement éprouvé

⁷² Notons qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer parmi les biens ayant appartenu respectivement à Ranieri, à son épouse Margherita et à sa belle-sœur Antonia : en effet, il semble que Ranieri gérait non seulement les biens de sa femme, comme le droit l'y autorisait, mais aussi une partie de ceux de sa belle-sœur envers laquelle, de plus, il avait contracté des dettes ; enfin, Margherita et Antonia, filles d'un même père, avaient des droits en commun sur certaines maisons. Le rédacteur du *Campione* mentionne donc parfois les noms d'Antonia et Margherita, ou de Ranieri et Margherita, voire des trois à la fois, pour rendre compte de la provenance d'un bien. Il faut ajouter que Mannina, mère de Ranieri, fille de Cecco Alliata, s'est elle aussi faite oblate au monastère de San Domenico, et qu'elle a fait de Ranieri son procureur (ASP, Diplomatico di San Domenico, n°208. Enfin, Checca, veuve de Gentile Gualandi et fille de Nero Malpigli, a sans doute été la première des Gualandi à se donner au monastère. Elle a même été un temps novice au monastère (ASM, Cartella Documenti, note du 25 juillet 1413 *m.p.*), mais elle est morte avant sa profession. Cette dernière apparaît dans le *Campione* à plusieurs reprises pour des terres situées dans le *contado* pisan ; le *Campione* précise bien que ces biens sont parvenus grâce à l'oblation de Checca (et non pas son éventuelle profession).

⁷³ En particulier une maison située dans la paroisse de San Cosimo, provenant du patrimoine de Ranieri : *Casa solaiata a tre solai, con chiostra, pergula, aranci, orto et fructi, e con una casetta da lato e due solai forinsi sotto, ciglieri e stalla. Campione*, f. 7r.

⁷⁴ Le Catasto de 1428 fait la même remarque (ASF, Fondo del Catasto, n°196, f. 603r) : « Certi pezzi di terra non sanno e non sena frutto niuno in piu luoghi » ; ce qui n'empêche pas les officiers de les taxer quand même...

⁷⁵ *Campione*, f. 136r. Sur les mesures, cf. *supra* n. 13 p. 389.

par les mouvements de compagnies d'aventure, quasi-permanents depuis la Guerre des Huit saints). Mais il y a sans doute aussi une autre raison à cela : Ranieri Gualandi, avant de se donner à San Domenico, avait pris soin de préciser à la communauté des moniales les conditions selon laquelle son oblation, ainsi que celles de sa femme et de sa mère, se feraient : il avait ainsi exclu de sa donation certains de ses biens et notamment une « villa » en Sardaigne, dont on peut supposer qu'elle avait une forte valeur. C'est au profit de ses frères et de ses neveux, en vertu d'accords passés avant son oblation au monastère, que Ranieri a alors écarté certains de ses biens de la donation, préservant ainsi en grande partie la dévolution patrilinéaire des biens familiaux⁷⁶. Ainsi, même si les oblations représentent une forte source de revenus pour le monastère, elles ne lui donnent pas l'occasion, même dans le cas des oblats hommes, d'acquérir une réelle richesse foncière.

Les oblats n'apportent pas au monastère que des biens fonciers et immobiliers ; ils donnent aussi des sommes d'argent. C'est le cas, par exemple, de la première oblate du monastère, Bartolomea veuve de Parazone Grassi, fille de Piero dei Candaiuoli, qui donne au monastère le jour de son oblation deux cents florins d'or⁷⁷. On retrouve peu de mentions, néanmoins, de telles sommes dans le registre de comptes de 1429. Les biens meubles en revanche, tels les vêtements ou le linge de maison, apparaissent à de nombreuses reprises dans ce registre : à la mort d'un oblat en effet, ses biens sont récupérés par les moniales et vendus. Les vêtements et le linge, biens typiquement féminins et qui appartiennent souvent à l'oblate depuis ses noces (contenu du trousseau) ont souvent une valeur modeste mais qu'il ne faut pas sous-estimer : un vieux manteau, par exemple, peut atteindre la valeur de quatre florins⁷⁸, soit le quart du prix d'un bréviaire ou encore quatre mois de salaire d'un employé agricole du monastère⁷⁹. Un conflit intervenu en 1458 révèle d'ailleurs parfaitement l'importance de ces biens meubles : à cette date, les neveux (et héritiers) de Margherita et Antonia del Rosso demandent au monastère de San Domenico la restitution du trousseau de leurs tantes. Le 20 mars, un arbitrage est rendu à propos du différend opposant le monastère à Urbano et Alessandro del Rosso : ces derniers peuvent récupérer l'intégralité des nappes, serviettes, oreillers, draps et autres tapis qui étaient en possession du monastère du vivant des deux

⁷⁶ L'accord est conservé dans ASM, *Cartella documenti*, (Contrats, Testaments). Titre : *Queste sono le dimande e grasie che messer Ranieri de Gualandi vorrebbe et desidera di avere di madonna la priora*.

⁷⁷ L'acte se trouve dans les Annexes, p. 77.

⁷⁸ *Comptes*, f. 2r (février 1430).

⁷⁹ D'après ce que l'on peut calculer, à partir des *Comptes*, du salaire d'Antonello. Sur les employés du monastère, cf. Chapitre 7 p. 511.

oblates. Condition juridique mal définie, l'oblation ne représente donc pas pour le monastère un moyen sûr d'agrandir son patrimoine.

3- Les donations et legs des personnes extérieures au monastère

L'oblation est, nous l'avons vu, une forme particulière de donation. Comme tous les établissements pieux, le monastère de San Domenico bénéficie cependant aussi de donations simples, n'incluant pas le don de sa propre personne, c'est-à-dire des *donationes inter vivos*, ainsi que de legs, qui ne sont pas autre chose que des donations post-mortem. Bien que la *donatio* et le legs soient régis par des articles de lois différents, l'effet de ces deux procédés juridiques de transmission de biens est, en pratique, le même pour la communauté religieuse. On pourrait objecter ce qui semble a priori être une évidence : à savoir que la *donatio* se fait *inter vivos*, c'est-à-dire du vivant du donateur, tandis que le legs, par définition, est exécuté après la mort du donateur, ou plus exactement du testateur. Ce serait en fait oublier un élément important de la *donatio* : dans l'immense majorité des cas, le donateur se réserve l'usufruit des biens donnés, que le monastère ne possède donc que de façon théorique (il n'en retire aucun profit) jusqu'à la mort du donateur. La différence entre le legs et la *donatio* concerne donc avant tout le donateur, qui peut utiliser la seconde pour soustraire certains de ses biens aux convoitises de ses proches et surtout s'assurer (paradoxalement) la conservation de biens qui auraient pu lui être contestés – en particulier si le donateur est une femme ou une personne en état de faiblesse.

Les legs et donations en faveur du monastère de San Domenico ne semblent pas avoir été très nombreux durant la période qui nous concerne ; en revanche, certains d'entre eux sont très importants. En fait, nous sommes ici confrontés à ce que l'on pourrait appeler le « modèle pisan » des legs pieux, mis en évidence par S. Cohn : des legs peu nombreux, mais définis avec soin – un modèle qui s'oppose aux habitudes précédant la peste noire, mais aussi à celles d'autres régions à la même époque (Venise, en particulier)⁸⁰.

La première donation en faveur du monastère de San Domenico que l'on retrouve dans les sources est datée du 21 septembre 1386 (1387 *m.p.*) ; il s'agit d'une *donatio inter vivos* effectuée par Guiduccia del Pettori, veuve de Matteo de Seta, artisan *cuoiaio*, concernant la

⁸⁰ Cf. COHN, S.: *The cult of remembrance and the Black Death. Six Renaissance cities in Central Italy*, Baltimore et Londres, The John Hopkins University Press, 1992

totalité de ses biens, dont elle se réserve l'usufruit⁸¹. En décembre de la même année, c'est au tour de Filippa, veuve du notaire Bartolo da San Pietro de donner ses biens au monastère ; l'acte précise que cette donation est faite à l'occasion de l'entrée au monastère de sa fille Isabetta (sœur Isabetta da Santo Pietro), même si l'usufruit demeure garanti à Filippa jusqu'à sa mort⁸². Le 15 juillet 1389 (1390 *m.p.*), soit deux ans et demi plus tard, c'est Nella, veuve de Nerio Casagli de Pisignano, qui effectue la même opération ; elle précise en outre qu'après sa mort, l'usufruit de ses biens écherra à son amie Cea, veuve elle aussi, avant de parvenir enfin au monastère⁸³. Ces premiers exemples montrent bien que la *donatio* est avant tout un outil juridique à la disposition des veuves, mais aussi de leurs filles et de leurs amies. Ils ne sont pas sans rappeler celui de la donation d'Andreuccia Lambertucci/Cinquini (1451), analysée plus haut⁸⁴. Ces quatre actes de donations féminines sont d'ailleurs pratiquement les seuls que les archives du monastère de San Domenico aient conservés : il faut y ajouter la donation de Lorenzo Ciampolini en faveur de sa fille Cecilia, novice au monastère⁸⁵, en 1402, et celle de Giovanna, veuve de Coscio Gambacorta, datée de 1405⁸⁶. Cette dernière donation est d'ailleurs la seule qui se différencie quelque peu des autres : chiffrée précisément à trois cents florins, elle est destinée d'une part à la célébration de messes pour l'âme de Giovanna et celles des membres de sa famille (non seulement par les Dominicaines mais aussi par les Franciscains, dans l'église desquels se trouve la tombe familiale des Gambacorta), et d'autre part à la construction d'un dortoir pour les sœurs de San Domenico et à la confection d'un retable pour leur autel – peut-être celui qui est encore aujourd'hui conservé au musée San Matteo⁸⁷. La disposition de cette donation⁸⁷ est complexe : les florins sont en effet virtuellement « placés » dans des biens appartenant au monastère (un champ et une maison) dont la valeur est estimée à trois cents florins. Les revenus locatifs de ces biens – c'est-à-dire, en somme, « l'usufruit » des trois cents florins donnés – devront être donnés *vita durante*, à Giovanna ; ensuite, ces revenus seront assignés pour un tiers au couvent San Francesco, un tiers au monastère San Domenico, et un dernier tiers à la nièce de Giovanna, Isabetta. En attendant, les trois cents florins reçus par les moniales sont immédiatement réinvestis dans la construction du dortoir et la réalisation du retable. Chiara Gambacorta a elle-même rédigé une

⁸¹ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°99

⁸² ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°100

⁸³ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°109

⁸⁴ Cf. *supra* p. 391. Sa donation, toutefois, est nommément adressée à sa nièce Gabriella, qui est alors novice, et non pas à la communauté.

⁸⁵ Cf. *supra* Chapitre 4 p. 301

⁸⁶ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°163

⁸⁷ Cf. Chapitre 2 p. 137.

note rappelant en détail les dispositions de cette donation. Beaucoup moins d'informations nous sont hélas restées accessibles à propos des autres donations : si l'on sait que Lorenzo Ciampolini a donné une terre au monastère (tout comme Andreuccia Cinquini), les donations des veuves restent imprécises : étant donné qu'elles n'apparaissent pas dans le *Campione* de 1423, on peut supposer qu'elles sont, comme celle de Giovanna Gambacorta, surtout composées d'argent liquide, mais aussi de biens meubles (meublier, vêtements...), et/ou de biens immobiliers et fonciers prestement revendus.

Les legs testamentaires des laïcs sont en revanche fréquemment mentionnés au fil des pages du *Campione* : il semble donc que les testateurs transmettent plus volontiers au monastère des biens fonciers importants. Les extraits des testaments sont nombreux dans les archives du monastère. L'orfèvre Antonio di Iacopo da Volterra fait ainsi, en 1409, un testament entièrement en faveur du monastère, désigné comme son héritier universel⁸⁸. On peut constater, au fil des pages du *Campione* de 1423, l'importance des legs fonciers effectués par Antonio : deux maisons dans le centre de Pise, et une série de petites terres situées dans le *contado*⁸⁹. Alors que les maisons en question ont été vendues au cours du XV^e siècle, ainsi que le signale le *Campione*, les terres, qualifiées de *campie*, sont toutes exploitées par des tenanciers : bien que de dimensions très modestes (la plupart d'entre elles couvrent moins de dix *staiora*), elles sont, dans l'ensemble, plutôt rentables. Quant aux testaments de Lemmo et Viero del Grillo, mentionnés dans le *Campione*, ils n'ont pas été conservés dans les archives du monastère ; pourtant, les deux frères ont légué à la communauté deux maisons dans le centre de Pise, dont l'une a été intégrée aux bâtiments du monastère⁹⁰.

Les legs ont été particulièrement nombreux au début du XV^e siècle : on retrouve en effet dans les archives du monastère cinq testaments rogués entre 1400 et 1402 contenant des legs en faveur de la communauté⁹¹. Ils semblent se raréfier par la suite. La désignation du monastère comme légataire n'est d'ailleurs parfois qu'un procédé servant à protéger une héritière ; c'est le cas du testament de Iacopo Pucci. Cet habitant de Ceuli, dans le *contado* pisan, désigne en 1437 sa mère, Agata Bicherrai, comme son héritière universelle ; il accorde

⁸⁸ Une copie du testament se trouve dans ASM, Cartella documenti (Contrats, Testaments), Testament daté du 9 novembre 1410 *m.p.*.

⁸⁹ A Ripoli, San Giorgio a Bibbiano, Marciana maggiore, San Iacopo a Sambra, Cascina. Le *Campione* mentionne, pour toutes ces terres, la date de 1414, qui est sans doute celle de l'exécution du testament.

⁹⁰ *Campione*, f. 6v. La famille Del Grillo faisait partie des proches des Gambacorta. Ainsi, en 1382, Lemmo est désigné procureur par Pietro Gambacorta et son frère Gerardo (AAP, Mensa Arcivescovile, Notai, n°16, f. 125rv).

⁹¹ Ce sont les testaments d'Andrea da Palaia, futur vicaire du monastère (ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°142), du prêtre Piero di Tommaso (*Ibidem*, n°150), de Duccia da Montefoscoli (*Ibidem*, n°153) et de Agnese Lanfreducci, avant de faire profession au Corpus Christi de Venise sous le nom de Teodora (AAP, C80, pochette n°7).

en outre à sa tante (la sœur de son père, avec qui sa mère vit probablement) l'usufruit de tous ses biens. Ce choix, on le devine, pourrait être contesté par d'autres héritiers putatifs qui s'estimeraient lésés ; le testateur désigne donc comme héritier substitutif (en cas de mort de sa mère avant lui) le monastère de San Domenico, à la condition que le monastère protège sa mère « in dicte et pro dicte hereditate contra omnium personarum et locum et ab omnia persona et loco »⁹². Dans ce cas, le monastère se voit assigner un rôle proche de celui qui lui est attribué à travers les donations, à savoir celui de protecteur des biens des personnes fragiles. Ce ne sont pas là des cas exceptionnels : dans une société où la succession patrilinéaire est le modèle dominant promu par les statuts⁹³, le legs, la *donatio*, mais aussi l'oblation à une institution pieuse peuvent apparaître comme une alternative : ils permettent en effet l'entrée en jeu d'un personnel juridiquement qualifié et qui bénéficie du respect et de la bienveillance des institutions en raison de son engagement en faveur d'une communauté religieuse respectée, c'est-à-dire les procureurs du monastère⁹⁴. Ces procureurs, porteurs de l'autorité juridique de la communauté dans le monde laïc, sont évidemment mieux à même de défendre des biens que les veuves ou les femmes seules⁹⁵.

Ces observations doivent nous permettre de ramener les legs et les donations à leur juste place dans la formation progressive du patrimoine du monastère de San Domenico : avec les clauses d'usufruit, de substitution, de protection, tous les biens mentionnés dans les actes testamentaires ne sont pas forcément parvenus au monastère. Dans le *Campione*, les biens fonciers échus au monastère par l'intermédiaire des testaments de personnes laïques sont tout à fait minoritaires par rapport à ceux que le monastère a recueillis à la faveur des professions religieuses et des oblations, mais aussi par rapport aux biens acquis⁹⁶. Il s'agit néanmoins de biens fonciers plutôt importants, en tout cas bien plus que ceux qui sont arrivés dans le patrimoine du monastère grâce aux donations *inter vivos*. Outre les maisons pisanes léguées par les frères Del Grillo et les biens fonciers et immobiliers légués par Antonio di Iacopo da Volterra, il convient de signaler deux legs particulièrement intéressants : il s'agit de ceux de Duccia fille de Gino da Montefoscoli et de Mea, fille de Colo da Casciana, toutes deux veuves. Les deux femmes ont légué par testaments des ensembles de terres importants. Le

⁹² ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°256.

⁹³ Cf. à ce propos CHABOT, I. : *La dette des familles*, Chapitre 1.

⁹⁴ Sur les procureurs, cf. Chapitre 7, p. 513.

⁹⁵ Le procureur et oblat Ranieri Gualandi, par exemple, s'est particulièrement occupé du cas de l'oblate Tora da Montefoscoli. Cf. Chapitre 7 p. 526.

⁹⁶ Cf. *infra* p. 414.

legs de Duccia se compose de neuf terres situées à Montefoscoli⁹⁷ ; ces terres sont très variées (champs de céréales, champs d'oliviers, vignes, mais aussi terrains vagues). Le legs de Mea est encore plus important : il s'agit de treize terres, toutes situées à Sant'Ermo⁹⁸, toutes cultivées. Ces deux ensembles de terres, cohérents et légués par deux veuves, possèdent d'autres points communs, plus remarquables encore : le *Campione* nous apprend en effet que ces exploitations agricoles sont confiées à des travailleurs qui ont un contrat d'exploitation à long terme (il s'agit sans doute d'un *livello*⁹⁹) au titre duquel ils doivent payer annuellement des redevances non pas fixes, mais proportionnelles à la récolte¹⁰⁰ : ce type de redevance, qui fait penser aux contrats de *mezzadria* en vigueur dans le *contado* florentin, n'est pas fréquent parmi les autres exploitations agricoles signalées dans le *Campione* et dénote un souci de rentabilité. Les domaines agricoles légués par Duccia et Mea figurent donc, au sein du patrimoine du monastère de San Domenico, parmi les mieux exploités, notamment si on les compare avec les terres léguées par les oblats et les moniales, dont nous avons vu qu'elles étaient dispersées et peu rentables. Autre point commun entre ces deux domaines : les testaments des deux femmes, presque contemporains (la date du testament de Duccia n'est pas connue, mais le *Campione* signale que son exécution a eu lieu en 1416 ; celui de Mea a quant à lui été rogué en décembre 1416) ont tous deux fait l'objet de contestations de la part des autres héritiers des deux veuves qui s'estimaient lésés. C'est en effet un jugement du podestat de Pise qui, en 1420, assigne définitivement les terres léguées par Duccia au monastère de San Domenico, après un procès intenté à la communauté par un certain Piero di Bacciameo (on ne connaît malheureusement pas son lien de parenté avec Duccia). Dans le cas des terres de Sant'Ermo léguées par Mea, le podestat n'a pas eu besoin d'intervenir : un arrangement à l'amiable a été trouvé entre le monastère et Francesco, le frère de Mea, grâce à l'intervention du notaire Guaspare da Castello¹⁰¹. Les deux ensembles de terres légués par les veuves Duccia et Mea ont donc pour caractéristiques communes de figurer parmi les rares ensembles agricoles efficacement exploités, et d'avoir été attribués au monastère après une contestation du testament : il ne fait aucun doute que ces contestations ont été motivées à la fois par la rentabilité de ces terrains et par le caractère non « patrilinéaire » dont ils ont fait l'objet.

⁹⁷ Montefoscoli est un village situé dans les collines pisanes (40 km à l'est de Pise). *Campione*, f. 98v.

⁹⁸ Il s'agit là aussi d'un village des collines pisanes. *Campione*, f. 108r-109r.

⁹⁹ Cf. *supra* p. 390, n. 19.

¹⁰⁰ Le tenancier des biens de Montefoscoli doit donner au monastère le tiers de sa récolte de céréales annuelle ; celui de Sant'Ermo lui doit tous les ans la moitié des fruits et le tiers des grains.

¹⁰¹ Il s'agit d'un arrangement à l'amiable, le mot « d'arbitrage », toutefois, n'est pas prononcé, et le scribe préfère celui de « consiglio ». Ce mot traduit sans doute le fait que le notaire en question a été rémunéré pour ses services.

Malgré tout, le monastère a réussi dans les deux cas à faire respecter la volonté des testatrices¹⁰².

Le patrimoine du monastère de San Domenico se constitue peu à peu d'apports multiples : « dots » des moniales, dotation initiale de Pietro Gambacorta, dons des oblats, donations et legs. En ce qui concerne les biens qui n'ont pas été apportés par les moniales, il est malheureusement difficile d'esquisser un tableau général de leur variété et de leur nature, car les documents restent très imprécis à ce sujet. Malgré tout, à l'issue de cette seconde partie de notre étude, nous ne pouvons que confirmer le caractère disparate et, somme toute, difficilement gérable, des possessions de San Domenico dans la première moitié du XV^e siècle, sans oublier les difficultés qu'a pu connaître la communauté pour entrer en possession de certains biens qui lui avaient été attribués par legs et les délais imposés par la clause, universellement répandue, de la préservation de l'usufruit à vie sur les biens du donateur.

C- Un monastère riche ?

Les biens immobiliers et fonciers que nous expose le *Campione* ne sont bien entendu pas tous légués ou donnés. Beaucoup d'entre eux – environ la moitié – ont été achetés par les moniales. L'achat de nouveaux biens, toutefois, n'est pas un apport « de première main » au patrimoine du monastère : il relève de la gestion des biens reçus, et plus particulièrement de la conversion des dons en argent et des éventuels excédents de revenus en biens plus rentables et surtout plus sûrs. C'est la raison pour laquelle nous nous intéressons en dernier lieu aux biens achetés par la communauté : la politique d'achats peut en effet nous révéler les évolutions qui ont marqué la gestion des biens du monastère et, plus particulièrement, l'existence d'une éventuelle volonté, de la part des moniales, de rationaliser et de rentabiliser leur patrimoine. Le patrimoine d'une communauté religieuse est en effet par définition – excepté les cas des grandes fondations princières, bien dotées dès l'origine – formé d'apports multiples, de différentes tailles et de différentes natures, puisqu'il dépend pour l'essentiel des dons et legs qui sont effectués en sa faveur. Les patrimoines religieux se forment donc par « accumulation » ; une accumulation facilitée par l'interdiction canonique – cela vaut pour les

¹⁰² Il est impossible de savoir si le monastère a « perdu » d'autres legs de ce type, puisque le *Campione* ne recense que les terres et les biens immobiliers qui sont effectivement devenus propriété de la communauté.

moniales dominicaines¹⁰³ – d’aliéner les biens d’Eglise. Dans quelle mesure les moniales de San Domenico, et plus particulièrement les prieures et les vicaires successifs de la communauté ont-ils tenté d’unifier et de rentabiliser un patrimoine disparate, formé dans le contexte de la très grave crise traversée par la société pisane au début du XV^e siècle ? Peut-on considérer, au vu de ce que nous savons sur ce patrimoine et sa gestion, que le monastère de San Domenico était, au début du XV^e siècle, une communauté riche ?

1- La gestion du patrimoine : les achats

Les achats de biens immobiliers et fonciers sont nombreux à être signalés dans le *Campione* mais aussi dans le *Diplomatico* du monastère, c’est-à-dire les actes notariés dont les moniales ont conservé l’instrument. Avant de détailler les modalités des achats de biens, nous allons tenter de donner une synthèse, grâce à un tableau, des modes selon lesquels les biens fonciers et immobiliers sont arrivés dans le patrimoine de San Domenico, d’après le *Campione*. Cela nous permettra non seulement de mieux percevoir la variété des provenances des biens, étudiées dans la partie précédente, mais aussi d’évaluer l’importance des achats de terres et de biens immeubles par les moniales dans la première moitié du XV^e siècle. Une telle synthèse n’est pas exempte, comme toujours, d’importantes inexactitudes qu’il convient de signaler. Tout d’abord, il ne tient compte que des biens fonciers et immobiliers¹⁰⁴, les seuls à être recensés dans le *Campione* ; or, on sait que le patrimoine du monastère se compose aussi d’avoirs financiers génois qui, par la rente plus ou moins régulière qu’ils procurent à la communauté, ne doivent pas être oubliés si l’on veut comprendre le fonctionnement économique du monastère. Il faut ensuite tenir compte d’un autre inconvénient de taille : cette synthèse ne prend pas en compte la valeur des biens apportés au monastère par les différents canaux considérés (achats, legs des moniales, oblations, dons, legs des laïcs) ; en effet, cette valeur¹⁰⁵ n’est pas indiquée dans le cas des biens immobiliers, tandis qu’elle aurait été fort difficile à estimer dans le cas des biens fonciers (agricoles)¹⁰⁶. Nous avons donc simplement

¹⁰³ Pour vendre un bien, les moniales doivent demander une permission exceptionnelle au maître général. Les moniales de San Pier Martire sont coutumières de ce fait, cf. *infra* p. 445.

¹⁰⁴ Les biens fonciers, situés dans le *contado* sont essentiellement des terres, cultivées (*campie*) ou non (*sode*). Les moniales ne possèdent pas de maisons villageoises. Les biens immobiliers sont situés à Pise, il s’agit de maisons (en général avec jardin) et de boutiques.

¹⁰⁵ Il aurait en outre été trop complexe d’utiliser les estimations du *Catasto* florentin de 1428 : d’une part parce que ce sont des estimations à but exclusivement fiscal, d’autre part parce que les données du *Catasto* s’arrêtent en 1428, tandis que celles du *Campione* couvrent toute notre période d’étude à partir de 1423.

¹⁰⁶ Le seul critère pertinent que nous aurions pu utiliser est celui que nous avons mentionné dans les exemples précédemment cités : à savoir l’exploitation des terres et les revenus qu’elles rapportent. Or, s’il est aisé de distinguer les terres exploitées et les terres non exploitées pour notre période, il est très difficile de comparer

suivi les informations données par le *Campione*, qui énumère, l'un après l'autre, chaque bien selon deux critères : le lieu (quartiers de Pise et villages du *contado*) puis le mode de provenance¹⁰⁷.

Tableau n°3 : Ensemble de biens fonciers et immobiliers parvenus au monastère de San Domenico tels qu'ils sont décrits dans le *Campione* de 1423

Manière dont les biens sont parvenus au monastère	PISE (biens immobiliers)	CONTADO (biens fonciers et agricoles)	TOTAL
<i>Par profession</i>	5 ¹⁰⁸	22 ¹⁰⁹	27 (16,17%)
<i>Par oblation</i>	6	47	53 (31,74%)
<i>Par legs</i>	9	22	31 (18,56%)
<i>Par donation</i>	4	4	8 (4,79%)
<i>Par achat</i>	10	38	48 (28,74%)

Ce tableau fait apparaître une hiérarchie des modes d'intégration des biens au patrimoine du monastère de San Domenico. Cette hiérarchie est toutefois trompeuse : on constate en effet ici que ce sont les biens des oblats qui occupent la première place. Or, parmi ces biens arrivés dans l'escarcelle du monastère, la plupart (plus de 75%) proviennent des seules oblations des membres de la famille Gualandi/Del Rosso, soit de quatre oblats seulement¹¹⁰ ; en outre, nous avons pu constater qu'il ne s'agissait pas, en général de biens de grande valeur (ou plutôt qui n'étaient pas alors efficacement mis en valeur). Les legs arrivent en deuxième position, avec une nette préférence, semble-t-il, pour les biens fonciers ruraux ;

entre eux les revenus qu'elles génèrent car certains sont proportionnels à la récolte, d'autres sont fixes, certains sont en argent et d'autres en nature. En outre, rien ne dit que les terres alors non exploitées ne l'ont pas été auparavant et/ou ne le seront pas ensuite.

¹⁰⁷ Chaque bien est inscrit dans le registre à la page correspondant au quartier de Pise ou au village dans lequel il se situe. A l'intérieur de ces pages, les biens sont eux-mêmes ordonnés selon le moyen par lequel ils sont parvenus au monastère : par exemple, à la page correspondant aux villages de « Oratoio e Fagiano », sont d'abord mentionnées les terres parvenues au monastère par un achat effectué en 1390 *m.p.*, puis celles qui ont été données par Giovanna di Coscio Gambacorta en 1408 *m.p.*, et enfin celles qui appartenaient à Antonia del Rosso avant son oblation en 1416. *Campione*, f. 24r-25v.

¹⁰⁸ Dont deux donations explicitement faites pour l'entrée d'une sœur au monastère.

¹⁰⁹ Dont une donation explicitement faite pour l'entrée d'une sœur au monastère.

¹¹⁰ Checca Malpigli veuve de Gentile Gualandi, Ranieri Gualandi, Margherita del Rosso son épouse, et la sœur de cette dernière Antonia del Rosso, veuve de Francesco Gualandi. Cf. supra n. 72 p. 405.

les moniales n'apportent (directement) qu'un peu plus de 16% des biens fonciers et immobiliers du monastère ; tandis que les donations n'apparaissent que comme une source mineure pour ce type de biens. Ce sont toutefois les achats qui vont retenir ici notre attention : résultats du réinvestissement des recettes monétaires du monastère (que celles-ci proviennent de dons de différents types, de ventes, ou des intérêts des avoirs financiers), les achats peuvent nous montrer quel est le soin apporté à la communauté pour la gestion de son patrimoine foncier et immobilier, c'est-à-dire ses biens a priori les plus sûrs. La proportion de biens achetés est importante, mais elle est loin, toutefois, de représenter la majorité des biens du patrimoine, puisqu'il s'agit de moins de 30% d'entre eux. Parmi ces biens achetés, une nette préférence semble avoir été donnée aux biens fonciers du *contado*.

La lecture du *Campione* ne laisse pas deviner l'existence d'une politique clairement définie d'achats de biens et de rationalisation du patrimoine. Bien au contraire, les moniales et leurs procureurs semblent acheter des terres au gré des occasions qui se présentent : beaucoup des terres du *contado* ont par exemple été achetées à Bartolomeo Gambacorta¹¹¹, par l'intermédiaire de son procureur, le notaire Giuliano da San Giusto ; ce Bartolomeo est un parent exilé de la prieure Chiara, quant à son procureur, il connaît parfaitement la communauté de San Domenico pour laquelle il travaille régulièrement et à qui il loue sa boutique du quartier de San Sebastiano : ces achats ont donc probablement été suggérés aux moniales par Bartolomeo lui-même ou son procureur. D'autres exemples démontrent toutefois que les moniales ont pu effectuer certains achats non seulement parce que l'occasion s'en présentait mais aussi parce qu'elles étaient à la recherche d'une certaine rentabilisation de leur patrimoine. C'est en particulier le cas de certaines des nombreuses terres que le monastère détient à Montefoscoli. Parmi l'ensemble de ces terres agricoles situées dans ce village, la moitié environ est parvenue au monastère grâce à des oblations et à des legs, tandis que l'autre moitié a été achetée entre 1420 et 1423. Le « domaine » de Montefoscoli devient alors l'un des plus rentables que possèdent alors les moniales : ainsi que le mentionne le *Catasto* de 1428, il produit en effet – les bonnes années – quarante livres d'huile par an, vingt *barili*¹¹² de vin et trente *staia* de blé ; il s'agit d'un cas qui fait nettement exception au fil des pages du *Campione* comme du *Catasto* florentin. Dans l'ensemble en effet, les achats effectués par le monastère de San Domenico ne semblent pas avoir été dictés par un véritable souci de créer des ensembles agricoles rentables. Leur irrégularité démontre au contraire que les moniales ont réinvesti ponctuellement les sommes d'argent qui leur parvenaient.

¹¹¹ ASP, Diplomatico di San Domenico, n°233.

¹¹² En Toscane, le *barilo* équivaut, pour le vin, à environ 45 litres.

Une seule catégorie de biens a clairement bénéficié de la priorité absolue des investissements de la communauté : il s'agit des biens immobiliers situés à Pise qui ont été achetés pour agrandir le monastère lui-même. Pour six des dix ensembles immobiliers cités, le *Campione* précise en effet que les maisons en question ont été immédiatement intégrées au monastère et, plus exactement, à ses dépendances extérieures, c'est-à-dire le *chostro delle commisse*¹¹³. Cinq de ces six achats ont été effectués entre 1403 et 1417, c'est-à-dire sous le priorat de Chiara Gambacorta : il y avait donc clairement, à ce moment-là, une volonté de la part de la prieure de donner à sa « famiglia » un cadre de vie approprié. Il est indéniable que cette volonté a alors prévalu sur toute autre : les achats de biens dans le *contado* sont pour la plupart postérieurs à cette période. La communauté semble avoir eu le souci d'agrandir ses dépendances immédiates et non pas de rationaliser son patrimoine foncier, caractérisé par une extrême dispersion et par une faible rentabilité. Doit-on imputer aux moniales, à leurs vicaires et à leurs procureurs la responsabilité d'une politique d'achats a priori peu efficace? Ce serait sans doute un jugement hâtif : l'objectif d'agrandir le monastère lui-même a en effet, lui, été atteint. En réalité, la cause principale de ce relatif « échec » repose dans la condition économique précaire de la communauté : si les achats semblent avoir été faits par à-coups, ponctuellement et au gré des occasions, il ne fait aucun doute que cela est dû à la faiblesse et à l'irrégularité des rentrées d'argent dont bénéficie le monastère. L'étude du livre de comptes de 1429/80 confirme d'ailleurs pleinement cette hypothèse, ainsi que nous allons le voir.

2- Une situation économique précaire

Lorsque Chiara Gambacorta s'adresse aux époux Datini, elle n'hésite pas à dresser un tableau alarmiste de la situation de sa communauté :

*Iddio il sa, che abiamo tanto affanno, che non ricogliamo, da vivere una mese e meso. Sia'XL boche: non ci sono, nè possano sovenire li cittadini, come facevano*¹¹⁴.

Afin de mieux souligner les besoins de sa communauté, la prieure rappelle au marchand de Prato non seulement combien le monastère est pauvre, mais aussi, plus largement, que c'est toute la ville de Pise qui, conquise depuis peu par Florence au moment de l'écriture de cette

¹¹³ Sur ce « cloître des commises », cf. Chapitre 7 p. 506

¹¹⁴ Cf. Annexes, p. 63.

lettre¹¹⁵, se trouve dans une situation économique difficile. L'hagiographe de la prieure, qui écrit vers le milieu du XV^e siècle, décrit quant à lui une situation véritablement tragique :

[...] per la grande strettura del luogo, portavano molto disagio le suore, sicche quando li veniva in mano alcuna chosa, [Chiara Gambacorta] lo metteva in accrescimento della chasa facendo lavorar le monache, et di limosine, et di quello che poteva, accomodavo la habitatione, quando un pocho, et quando un'altro, secondo che poteva, et aveva il modo : vedendo che fuor di modo le suore pativano disagio di strettura di luogho, per il che molte s'infermavano et morivano con molti affanni, di che Ella portandone molta pena, cerchava ogni modo, che poteva, che le suore havessino più agio, et in tal modo, spendeva cio' che poteva, per il che lassò compiuta gran parte del lavoro, benchè non pero' ogni cosa, pure erano assai bene allarghate, prima che partisse da loro, quando si ando' al Cielo¹¹⁶.

La distance temporelle et le caractère hagiographique du texte exagèrent sans doute l'image d'une époque perçue comme héroïque ; toutefois, l'examen du *Campione* nous a bel et bien montré que le priorat de Chiara Gambacorta avait correspondu au progressif agrandissement du monastère ; par ailleurs, d'autres documents contemporains, peu susceptibles de rechercher le pathos, confirment cette vision des choses. Ainsi, en 1409, le monastère bénéficie d'une exemption des taxes pontificales à la suite d'une visite d'un commissaire apostolique qui justifie ainsi sa décision :

*[...] quod inter fratres et servitiales in dicto monasterio commorantes, dictis monialibus computatis adscendunt ad numerum quiquaginta personarum, et quod dictum monasterium est pauperrimum et egenum adeo quod a redditibus dicti monasterii monialis et alii in dicto monasterio habitantes non possunt vivere tribus mensis anni et per dei gratiam ultra tres partes cullibet anni vivunt de elimosinis eis factis amore dei [...]*¹¹⁷

Une telle description, qui mentionne l'insuffisance des revenus de la communauté et sa dépendance vis-à-vis de la charité des citoyens pisans, confirme donc les dires de Chiara Gambacorta et ceux de son hagiographe. En 1415, la communauté bénéficie d'une nouvelle exemption de taxes pour trois ans, de la part du gouvernement florentin cette fois, du fait de sa grande pauvreté¹¹⁸. Le priorat de Chiara Gambacorta (1395-1419), qui a correspondu avec

¹¹⁵ La lettre est datée de septembre 1407 *m. f.*

¹¹⁶ *Vita*, p. 26

¹¹⁷ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°173. Notons que la présence de la fille et de la veuve de Pietro Gambacorta au sein de la communauté (*uxor et filia olim laudabilis et bone memorie Nobilis egregii militis domini Pieri de Gambacurtis*) est aussi un facteur d'exemption mentionné par le commissaire, de même que la bonne réputation de la communauté (...*propter sanctam honestam et bonam vitam et famam dictarum monialium et totius familiae dicti monasterii*). En réalité, les serviteurs sont peu nombreux au monastère San Domenico, et les « frères » (s'agit-il du vicaire ? des chapelains ?) n'y habitent pas, à moins qu'il ne s'agisse ici des oblats. Cf. tableau n°1 p. 271 et Chapitre 7, p. 511. Le monastère bénéficie d'une autre exemption des taxes pontificales par une bulle d'Eugène IV le 4 janvier 1443 (BOP vol. 3 p. 163).

¹¹⁸ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°201.

une période de crise très grave pour la ville de Pise, a donc été un moment de très grande précarité économique pour la communauté observante de San Domenico.

Cette précarité s'est-elle atténuée dans les années suivantes ? Le registre de comptes que nous avons pu étudier et qui couvre les années 1429-1480 nous donne à voir une communauté qui n'est certes pas misérable (d'après les informations contenues dans le registre, les moniales semblent manger à leur faim¹¹⁹) mais qui dépend toujours très largement des dons et des prêts pour ses dépenses quotidiennes. Cela signifie donc que le monastère de San Domenico n'a, en 1429, toujours pas de revenus suffisants pour être à l'abri du besoin ; Afin de mieux percevoir cette dépendance vis-à-vis des donateurs et des prêteurs, nous avons comparé les données budgétaires dont nous disposons pour les années 1430, 1440, 1450 et 1460¹²⁰. Le premier tableau montre simplement la balance entre dépenses et recettes pour chacune de ces années. Le second en revanche établit la proportion, à l'intérieur du chiffre des recettes, des dons et des prêts. Rappelons toutefois que ces tableaux, basés sur les chiffres contenus dans le registre de comptes de 1429-1480, ne prennent en compte que les recettes monétaires du monastère (et excluent donc les recettes en nature).

Tableau n°4 : La balance budgétaire du monastère de San Domenico (en florins¹²¹)

Année	Total des recettes	Total des dépenses
1430	342 F	470 F
1440	369 F	370 F
1450	348 F	343 F
1460	76 F	101 F

Ces premiers chiffres nous montrent plusieurs choses. Des années 1430 aux années 1450, les recettes se chiffrent globalement au même montant, de l'ordre de 350 florins environ. On constate cependant une lourde chute des dépenses et des recettes en 1460, qu'il va falloir tenter d'expliquer : pour lors, nous pouvons signaler qu'en décembre 1460, les recettes des « paghe » du Banco de San Giorgio de Gênes ne sont pas parvenues aux moniales

¹¹⁹ Sur le régime alimentaire des moniales, cf. Chapitre 7 p. 465 et *sq.*

¹²⁰ 1431, 1441, 1451 et 1461 *m. p.* Bien que les années commencent à Pise le 25 mars, les « comptables » qui tiennent le registre font les totaux annuels au premier janvier de chaque année.

¹²¹ Le florin est utilisé ici comme monnaie de compte. Pour les taux de conversion utilisés, cf. *supra* p. 399 n. 52.

(elles ne les recevront qu'au mois de janvier suivant) – cela ne suffit pas, cependant, à expliquer une telle baisse. Nous y reviendrons. Globalement, les recettes du monastère sont plutôt moyennes. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer la somme de 350 florins avec des exemples concrets : la somme de 350 florins représente, par exemple, la valeur d'une vingtaine de petits bréviaires tels que chacune des moniales en possède, mais c'est aussi le tiers seulement d'une dot de patricienne florentine¹²². Or, cette somme doit faire vivre pendant un an entre quarante et cinquante personnes, c'est-à-dire les moniales et toute leur « famiglia » (oblats et serviteurs). Malgré tout, et c'est tout à fait remarquable, le budget du monastère semble être globalement, au cours de ces années, à l'équilibre : même si l'on note, en 1430, un dépassement important des dépenses sur les recettes, les années 1440 et 1450, et même 1460, présentent un bilan globalement à l'équilibre. Cela signifie donc que les moniales, ou du moins celles qui sont chargées des comptes et de l'approvisionnement (la prieure, mais aussi plus particulièrement la comptable et la « procuratrice »¹²³) apportent un soin particulier à limiter l'endettement de la communauté, du moins sur le long terme.

Le second tableau de synthèse que voici détaille les sources de revenus principales des moniales. Nous avons choisi de mettre en évidence les prêts et les dons. Les autres recettes se composent des revenus locatifs, des ventes d'objets divers et des revenus financiers provenant de Gênes. Les prêts et les dons sont ici associés car les deux procédés relèvent en fait de la même générosité publique : les prêts au monastère, nombreux et pour la plupart de faible importance, ne s'inscrivent pas en effet dans une logique bancaire : si une garantie peut parfois être demandée, les prêteurs ne peuvent en aucun cas prétendre percevoir des intérêts sur la somme prêtée. En prêtant une somme d'argent, ils font donc preuve de générosité ; ces prêts sont d'ailleurs le plus souvent le fait de membres de la famille des moniales ou de fidèles du monastère.

¹²² Les registres de comptes des monastères de San Domenico et de San Pier Martire nous apprennent que les bréviaires coûtent en moyenne 18 florins. Les dots des patriciennes sont, à cette époque, équivalentes à un millier de florins environ. Cf. *supra* p. 399 n. 54.

¹²³ Sur la « procuratrice », cf. Chapitre 7 p. 496.

Tableau n°5 : Composition des recettes monétaires de la communauté de San Domenico

Année	Total des recettes	Dont prêts	Dont dons
1430	342 F	256 F	55 F
1440	369 F	110 F	87 F
1450	348 F	44 F	79 F
1460	76 F	12 F	4 F

Ce tableau met évidence l'importance de la « générosité » publique pour le monastère de San Domenico. On peut en effet constater qu'en 1430, les prêts et les dons forment sans aucun doute la plus grande part des recettes du monastère (91%) ; en 1440, cette part a toutefois déjà beaucoup diminué, mais s'élève encore à 54% du total des recettes ; en 1450, la baisse se poursuit : prêts et dons représentent un peu plus du tiers de ces recettes (35 %) ; en 1460, ce type de recette ne couvre plus qu'un cinquième du total. Cela signifie que le patrimoine immobilier, foncier et financier du monastère ne suffit en aucun cas à faire vivre la communauté. En 1409 déjà le commissaire apostolique, que nous avons cité plus haut, mettait en valeur cette dépendance des moniales à l'égard de la générosité publique : « Grâce à Dieu, elles vivent plus du tiers de l'année des aumônes qui leur sont faites pour l'amour de Dieu¹²⁴ » ; cette dépendance se réduit toutefois au fil du temps. Le profil économique du monastère semble donc se modifier peu à peu. A quoi sont dues ces évolutions ? Il est difficile d'apporter des réponses définitives à cette question. On peut expliquer la baisse des dons, surtout à partir des années 1460, par la baisse de la réputation du monastère qui, durant cette époque qui voit se développer les congrégations d'Observance, perd peu à peu sa particularité. Quant à la diminution des prêts, il faut sans doute l'imputer à une moindre demande des moniales : de fait, le total des recettes ne baisse pas, il faut donc supposer que la communauté dispose alors de revenus en argent provenant de son patrimoine. Dans les années 1460 cependant, on constate une spectaculaire diminution des recettes, or, on sait que le nombre de moniales ne baisse pas à ce moment-là¹²⁵. Aucun des documents dont nous disposons ne peut toutefois nous laisser penser que les moniales de San Domenico soient brusquement tombées dans la plus noire misère. On ne peut exclure que certaines recettes aient été désormais enregistrées dans un autre registre, qui aurait été perdu, même si le registre de comptes ne

¹²⁴ Cf. citation *supra* p. 417.

¹²⁵ Cf. graphique n°1, Chapitre 4 p. 266.

comporte aucune information à ce sujet. ; il faut donc supposer que c'est la structure même du budget du monastère qui a alors changé. Il est très probable en effet qu'à cette époque la communauté soit tout simplement devenue moins dépendante des recettes en argent, et que les revenus en nature des terres du monastère aient enfin suffi à ses membres pendant la plus grande partie de l'année. Le *Campione* ne nous donne malheureusement pas d'informations claires à ce sujet : ce n'est qu'à partir des années 1470 qu'y apparaissent clairement les signes d'une reprise en main efficace du patrimoine agricole¹²⁶. On peut néanmoins supposer que cette reprise en main est un peu antérieure, puisque les traces que l'on en perçoit dans le *Campione* sont en partie dues au travail de mise à jour qui a été effectué avant son remplacement par un nouveau registre, en 1491.

Il n'y a pas que la part globale des prêts et des dons dans le budget de la communauté qui change au cours de notre période d'étude, mais aussi la répartition entre ces deux types de subsides. En effet, alors qu'en 1430, les dons ne représentent que 16% du total des recettes, ce chiffre progresse ensuite en 1440 et en 1450, en valeur relative comme en valeur absolue, et se stabilise (87 florins en 1440, soit 23,5% des recettes totales ; 79 florins en 1450, soit environ 23% des recettes) avant de diminuer fortement dans les années 1460. L'examen du registre de comptes ne révèle pas, pourtant, d'évolution particulière des dons à ce moment-là. En réalité, le changement responsable de cette augmentation dans les dons se produit en 1435, avec l'arrivée du pape Eugène IV à Florence¹²⁷ : à partir de cette date en effet, et jusqu'au début des années 1450, les papes attribuent des sommes importantes à la communauté observante pisane (jusqu'à cent florins par an, de manière très irrégulière toutefois¹²⁸). Dans les années 1450, l'archevêque dominicain de Florence, saint Antonin, effectue lui aussi des dons aux moniales pisanes, moins importants que ceux des papes (une vingtaine de florins par an). Ces dons, qui disparaissent dans les années 1460, ont une importance toute particulière pour le monastère de San Domenico : d'une grande aide pour les moniales, ils sont aussi la preuve de l'estime dans laquelle les papes (et tout particulièrement Eugène IV) tiennent la communauté.

Ce que ne montrent pas ces tableaux, mais que nous avons eu l'occasion d'entrevoir avec l'exemple des dons pontificaux ou celui des revenus du banco de San Giorgio, c'est

¹²⁶ Cf. supra p. 390 (échange de terres en 1476). Les annotations datant des années 1470 sont nombreuses dans le *Campione* et dénotent une tentative de reprise en main de la gestion des terres. En fait, cette reprise en main du *contado* pisan est impulsée par l'Etat florentin.

¹²⁷ Eugène IV demeure à Florence de juin 1434 à avril 1436 et de janvier 1439 à mars 1443.

¹²⁸ 100 florins en août 1435, 10 en avril 1436 ; 24 en novembre 1436 ; 35 en janvier 1436 ; 29 en juin 1439 ; 27 en janvier 1439 ; 45 en octobre 1440 ; 100 en juillet, 50 en janvier 1441 ; 29 en juillet 1443 ; 56 en janvier 1443 ; 30 en novembre 1452. (*Comptes, entrate* ; toutes les dates sont *m.p.*).

l'irrégularité de ces revenus au cours de l'année. Voici, par exemple, le détail, par mois, des recettes de l'année 1450 :

Tableau n°6 : Les recettes monétaires de la communauté de San Domenico réparties par mois (année 1450)

Janvier (1449)	9 F	Juillet	4 F
Février (1449)	43 F	Août	4 F
Mars (1449)	18 F	Septembre	8 F
Avril	23 F	Octobre	126 F
Mai	62 F	Novembre	10 F
Juin	30 F	Décembre	11 F

Il serait inutile de tenter d'expliquer cette extrême irrégularité des revenus monétaires par un rythme saisonnier : les moniales de San Domenico ne vendent pas de produits agricoles. En outre, les dons et les prêts sont dictés par plusieurs facteurs presque totalement aléatoires¹²⁹. Les revenus a priori « réguliers » sont eux aussi soumis à de multiples facteurs qui les rendent en réalité irréguliers : les locataires semblent payer quand ils en ont les moyens (parfois ils ne payent pas pendant un an, puis remboursent tous les arriérés en une seule fois) ; quant aux revenus du Banco di San Giorgio, ils parviennent aux moniales grâce aux marchands qui voyagent entre Pise et Gênes (ici, en octobre). Il existe donc des mois particulièrement « prospères » où les moniales reçoivent en une seule fois près du tiers de leur budget annuel, et d'autres où, en revanche, seuls quelques florins sont encaissés (il n'est pas rare de voir, dans les pages du registre de comptes, la phrase, après mention du mois concerné « no na ne intrata ne uscita¹³⁰ »). L'intendance, à San Domenico, devait donc être particulièrement complexe.

¹²⁹ Pour les dons, ces facteurs sont la mort de personnes dont on recommande l'âme à la prière des moniales, mais aussi les voyages des procureurs à Gênes ou du vicaire à Florence ; pour les prêts, il semble que les moniales les obtiennent selon leurs besoins, en les demandant simplement à leurs fidèles.

¹³⁰ Pour «[Il mese] non ha né entrata né uscita ».

L'examen de la gestion du budget du monastère de San Domenico nous donne donc à voir une situation économique a priori fort précaire : irrégularité des entrées d'argent, forte dépendance à l'égard de la générosité publique et des dons des papes, rendements des terres agricoles insuffisants au moins jusque dans les années 1460. Le monastère de San Domenico est donc incontestablement pauvre, et ce pour deux raisons principales. La première raison de cette pauvreté est l'insuffisance des rentes dont bénéficie le monastère. Son patrimoine immobilier, foncier et financier est loin d'être insignifiant, mais il est extrêmement morcelé, et ne bénéficie pas d'une gestion efficace qui permettrait d'élaborer des domaines agricoles cohérents permettant de s'assurer une relative indépendance économique. Cette mauvaise gestion est à imputer sans doute bien plus à l'urgence de la situation (il faut, avant de songer à regrouper les terres agricoles, simplement rendre possible la vie quotidienne de la communauté au monastère) plutôt qu'à une incompétence des responsables (ce facteur étant, bien entendu, difficilement appréciable d'après nos seuls documents). La seconde raison de la pauvreté de la communauté est liée au contexte économique général, et explique d'ailleurs en grande partie la première : il s'agit de la grave crise politique subie par Pise depuis la fin du XIV^e siècle, qui s'est traduite par une situation économique désastreuse dans la première moitié du XV^e siècle. Si certaines familles pisanes ont pu sortir leur épingle du jeu, et si l'ensemble de la société pisane, bien que fort réduite, a pu se réadapter relativement rapidement aux nouvelles conditions, la situation s'est avérée plus compliquée pour la jeune communauté de San Domenico, fondée par Pietro Gambacorta, seigneur assassiné de Pise, qui avait prévu que le nouveau monastère resterait sous la protection de sa famille, ce qui ne fut pas le cas. Si l'on ajoute à cela, enfin, l'indéniable succès de la communauté, qui a recruté en quelques années seulement un grand nombre de nouvelles moniales¹³¹, on comprend aisément que les premières moniales dominicaines observantes, en grande majorité issues de classes sociales riches, aient été confrontées à une vraie pauvreté.

Pour autant, l'analyse du budget annuel et mensuel de la communauté à travers le registre de comptes laisse entrevoir un système d'aumônes qui semble plutôt bien fonctionner, étant donné que le budget, globalement, se retrouve à l'équilibre à la fin de la période que nous étudions. Cela signifie donc concrètement que les moniales bénéficient d'un réseau de familiers (parents, voisins, disciples spirituels) à qui elles peuvent facilement s'adresser en cas de besoin. Beaucoup des innombrables petits prêts mentionnés par le registre de comptes ont d'ailleurs un motif explicite : pour acheter du vin, du bois, du blé... A tel point que la question

¹³¹ Cf. Chapitre 4 p. 266.

mérite, semble-t-il, d'être posée : dans quelle mesure les premières observantes dominicaines ont-elles souhaité vivre de l'aumône des fidèles ? La pauvreté ne fait-elle pas partie, autant que la clôture et que l'obéissance, des vertus fondamentales qu'elles cherchent à mettre en œuvre ? Dépendre de la générosité des laïcs n'est-ce pas aussi, en un sens, les faire participer au renouveau spirituel promu par la communauté ? Toutes les sources dont nous disposons (textes hagiographiques, documents fiscaux) nous présentent la pauvreté des moniales de San Domenico comme une pauvreté subie. Cette vision n'est sans doute pas fausse, mais elle ne permet cependant pas d'écarter totalement l'idée que les premières observantes aient voulu accentuer leur dépendance à l'égard de la générosité publique, ou du moins ne pas y remédier efficacement d'emblée par une gestion attentive de leurs domaines. Si les Dominicaines n'ont pas, par définition, le même rapport à la pauvreté que les Clarisses, il ne faut pas oublier que Chiara Gambacorta s'est fortement inspirée de la spiritualité clairienne pour fonder sa propre communauté. En outre, on sait que son hagiographe a cherché, par la suite, à cacher cette influence, en insistant sur l'idée d'une pauvreté « raisonnable », c'est-à-dire la pauvreté monastique classique promue par les ordres masculins pour leurs branches féminines¹³². La situation des moniales de San Domenico dans la première moitié du XV^e siècle peut en tout cas être résumée de cette manière : elles vivaient dans une pauvreté qui était à la fois subie et valorisée.

II- Le patrimoine des moniales florentines.

L'examen du patrimoine et des richesses des moniales de San Pier Martire va nous permettre de décrire une situation différente de celle de San Domenico de Pise. San Pier Martire est en effet un monastère qui, bien que fondé directement sur le modèle de San Domenico, correspond à la « deuxième génération » des monastères d'observance. Le monastère florentin abrite une communauté de moniales numériquement moins importante que celle du monastère pisan (pour la période qui nous concerne) ; ces moniales sont toutefois issues des mêmes milieux sociaux que leurs consœurs pisanes. Afin de mener à bien la comparaison entre ces deux situations, nous allons adopter pour l'étude du patrimoine et de l'économie de San Pier Martire le même plan que celui que nous avons adopté précédemment

¹³² Cf. à ce propos Chapitre 2 p. 167 : la pauvreté « raisonnable » est prônée par l'hagiographe de Chiara Gambacorta.

dans le cas du San Domenico. Cette seconde étude sera cependant plus réduite que la première, puisque, d'une part, beaucoup des mécanismes de l'économie conventuelle ont déjà été abordés et expliqués précédemment et, d'autre part, les sources sont un peu moins nombreuses à Florence qu'à Pise. En effet, les archives du monastère de San Pier Martire n'ont pas conservé de registre de comptes tel que celui de San Domenico, qui couvre sans discontinuité cinquante ans de vie du monastère. Elles contiennent en revanche un registre utilisé de 1449 à 1459, le *Libro Rosso*, qui contient des comptes ainsi que divers *ricordi*. D'autres livres de comptes sont conservés pour les années 1460.

A- Les biens apportés par les moniales lors de leur profession

Les « registres de dot » n'apparaissant – du moins dans le cas de San Pier Martire – qu'à partir des années 1480, il faudra nous contenter, de même que dans le cas de San Domenico, de l'examen des registres de possessions, appelés à Florence « catasti », ainsi que des mentions occasionnelles des apports des moniales au monastère lors de leur profession dans les documents notariés conservés sous forme d'instruments dans les chartriers du monastère ou directement consultables dans les registres de notaires. Nous allons cette fois encore sélectionner une série d'exemples représentatifs qui nous permettront de mieux saisir quels types de biens les postulantes apportent à leur communauté lors de leur profession et en quelle quantité, et de comprendre comment ces biens sont intégrés au patrimoine commun.

1- Biens fonciers et immobiliers

Le monastère de San Pier Martire ne possède pas de registre véritablement comparable au *Campione* pisan de 1423, qui a constamment été réutilisé jusque dans les années 1480. On trouve néanmoins dans ses archives plusieurs relevés ponctuels des possessions du monastère, effectués en général à la demande des officiers du fisc florentin. Le plus complet est celui de 1457¹³³. Ce *Catasto* énumère méthodiquement les biens possédés à cette date par la communauté, non pas, comme dans le cas du *Campione* de Pise, par localité, mais par type de biens : aux « Substanze » (c'est-à-dire les biens les plus importants, principalement des *poderi*) succèdent les « chase », c'est-à-dire les maisons de ville, puis les « biens aliénés » et

¹³³ Il s'agit d'un cahier présent dans ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°54. Nous l'appellerons *Catasto* de 1457. Les pages n'y sont pas numérotées.

enfin les débits, crédits et charges diverses, dont nous ne nous occuperons pas pour l'instant. Chacun des biens mentionnés – y compris donc, les biens ayant appartenu au monastère avant 1457 et ayant été vendus – est précisément décrit, de même que la façon dont il est parvenu dans le patrimoine du monastère. Malheureusement, les biens mentionnés ne sont pas assortis d'une estimation de leur valeur ni d'une évaluation des gains en nature et/ou en argent qu'ils rapportent éventuellement à la communauté.

a- *Les poderi*

Il faut ici mentionner d'emblée l'une des grandes différences entre le patrimoine de San Pier Martire et celui de San Domenico : si l'on considère en effet le patrimoine rural, celui-ci est à Florence constitué non pas de « pezzi di terra » mais de *poderi*. Le *podere* est une forme rationalisée de l'exploitation agricole : il s'agit d'un ensemble de terres, généralement diversifiées (terres à blé, terres chargées d'oliviers et d'arbres fruitiers, parcelles boisées) regroupées autour d'une « ferme » abritant la famille de l'exploitant, les outils et les bêtes de somme (souvent fournis par le propriétaire) et éventuellement quelques dépendances (colombier, pressoir à huile...). Les *poderi*, présents dans le *contado* florentin depuis le XIII^e siècle et dont le nombre croît rapidement aux XIV^e et XV^e siècles avec la progressive concentration de la propriété des terres agricoles dans les mains des citadins, permettent une meilleure rentabilité des parcelles d'un même lieu confiées aux soins d'une seule famille. Ils induisent aussi un rapport différent entre exploitants et propriétaires, régi en général par un contrat de *mezzadria* : ce type de contrat prévoit un partage des investissements et des gains : nous aurons l'occasion de revenir sur le type de *mezzadria* que pratique la communauté de San Pier Martire¹³⁴. De la division en « exploitations » (*poderi*) et non pas en « morceaux de terres » (*pezzi di terra*) découle naturellement une gestion très différente du patrimoine. Le territoire pisan, en revanche, est resté profondément marqué par la petite propriété durant tout le XIV^e siècle et adopte ce système peu à peu au cours du XV^e siècle : les patrimoines de nos monastères reflètent profondément cette différence¹³⁵.

Les postulantes les plus riches n'apportent donc pas à leur future communauté des « morceaux de terres » éparpillés et sans grande valeur, mais des *poderi* de plus ou moins grande taille, c'est-à-dire des exploitations agricoles déjà constituées, et qu'il suffit d'entretenir et de gérer. Les *poderi* sont entrés dans le patrimoine du monastère par

¹³⁴ Cf. *infra* p. 449.

¹³⁵ Cf. TANGHERONI, M. : *Politica, commercio, agricoltura a Pisa nel Trecento*, p. 418 et MALLETT, M. : « Pisa and Florence in the Fifteenth Century », p. 427 *et sq.*

l'intermédiaire de plusieurs moniales, pour l'essentiel dans les années 1420/1430 ; la plupart d'entre elles, excepté Apollonia Nicoli, sont de riches veuves : il s'agit de Niccolosa Baroncelli, de sa belle-sœur Giovanna Giugni, de Margherita Spini, de Iacopa Giambonelli, de Lorenza d'Arrigo Corsi et de Bartolomea Frescobaldi. L'habileté du premier vicaire, Andrea da Palaia, n'est pas étrangère, comme nous allons le voir, à la constitution de ce patrimoine.

Les *podere* ayant appartenu à Niccolosa Baroncelli proviennent à la fois de l'héritage de son père (qui lui lègue un *podere* d'une valeur de mille florins, ce qui est considérable) et de la « reconversion » de sa dot matrimoniale (qui s'élevait à mille cinq cents florins) par les Della Stufa¹³⁶. Ayant fait profession à San Domenico en 1419, Niccolosa a dans un premier temps légué ses biens à la communauté pisane. Afin de racheter ces *podere*, situés dans le *contado* florentin (à San Michele près de Fiesole et à Colonica, près de Prato), au monastère San Domenico, le vicaire Andrea da Palaia utilise successivement la fortune de trois nouvelles postulantes. Dès janvier 1420, alors que la fondation du monastère de San Pier Martire vient tout juste d'être approuvée par le pape, frère Andrea assiste à une transaction qui a lieu entre le monastère de San Domenico (dont il est aussi le vicaire et le procureur) et la jeune veuve Ginevra Giugni, future sœur Giovanna (ce que l'acte notarié ne dit pas). Avec la profession de sœur Giovanna Giugni en 1424, le *podere* de Colonica revient donc automatiquement à sa nouvelle communauté. Par cette habile manœuvre, le vicaire fait d'une pierre deux coups : cette vente permet en effet d'une part d'étoffer le patrimoine de la nouvelle communauté, et d'autre part de renflouer les caisses du monastère pisan qui, du coup, peut investir dans une série de *pezzi di terra* situés dans le *contado* pisan¹³⁷. A cette date, une partie du *podere* de Colonica appartient cependant toujours légalement au beau-frère de Giovanna Giugni et Niccolosa Baroncelli, Lotteringo della Stufa. Qu'à cela ne tienne, frère Andrea rachète en 1425 la partie manquante grâce à l'argent d'une nouvelle veuve postulante, Bartolomea Portinari¹³⁸. Quant au deuxième *podere*, le plus important (il contient notamment deux maisons pour les exploitants), il est racheté par la communauté de San Pier Martire (c'est-à-dire par frère Andrea) grâce à l'argent de Margherita Spini. L'argent de Giovanna Giugni comme celui de Bartolomea Portinari provient de la restitution de leur dot matrimoniale : ce sont des dots élevées dont la réutilisation par le vicaire avant même la profession solennelle

¹³⁶ Cf. Niccolosa Baroncelli, n°72P.

¹³⁷ Giovanna Giugni, n°25F. L'acte d'achat des terres par Andrea da Palaia est le suivant: ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°223.

¹³⁸ Bartolomea Portinari, n°14F. ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, deux actes du 30 août 1425 (n°42 et 43 selon la numérotation du régeste).

de ces femmes prouve combien il est nécessaire aux jeunes communautés « d’attirer » de riches veuves. L’argent de Margherita est en revanche celui dont elle a hérité de sa fille Bartolomea – sa dot ayant été beaucoup plus difficile à récupérer¹³⁹. En 1430, avec la profession d’Apollonia Nicoli, la communauté hérite d’un *podere* à Montespertoli (trente-cinq kilomètres sud-ouest de Florence), accompagné de *pezzi di terra* à Mosciano (une quinzaine de kilomètres au sud-ouest de Florence). Le cas d’Apollonia est particulier, dans la mesure où elle a hérité des biens de sa mère et d’une partie de ceux de son père¹⁴⁰. Le *podere* que Iacopa Giambonelli transmet à la communauté lors de sa profession en 1434 est quant à lui situé à Settimo ; il lui a été donné comme restitution de dot par sa famille. C’est aussi le cas du beau *podere* apporté par Bartolomea Frescobaldi en 1438 : il lui a été assigné par ses frères à la suite d’un *lodo*, c’est-à-dire un arbitrage. La profession de Bartolomea, entrée au monastère immédiatement après son veuvage, paraît en effet avoir mécontenté sa famille. Le *podere* apporté par sœur Bartolomea à la communauté est décrit par le *Libro Rosso* comme étant composé d’un *palazzetto* pour les hôtes dans le hameau de San Chirico à Montelupo, d’une maison pour l’exploitant et plusieurs terres attenantes : un bel ensemble qui est revendu par les moniales en 1450 pour deux cent cinquante florins d’or. Le cas de Lorenza d’Arrigo Corsi (qui fait profession en 1434/35) est plus spécifique : les trois *poderi* qu’elle lègue au monastère, situés à Sant’Angelo a Legnaia et à San Casciano¹⁴¹, lui ont été légués par son mari, Domenico Mucini, mais seulement *vita durante*. A la mort de Lorenza en 1456 les trois *poderi* échoient au grand hôpital florentin de Santa Maria Nuova et à Piero Mucini, sans doute un neveu de Domenico. Les legs des maris aux femmes sont en effet destinés, dans l’écrasante majorité des cas, à assurer à l’épouse survivante une vie décente (ou plutôt à assurer le maintien de ce qu’on appellerait aujourd’hui leur « niveau de vie ») grâce à l’assignation de rentes. Ces legs sont en général interrompus dans le cas d’un remariage ou d’une profession religieuse : il est intéressant de constater que cela n’a pas été le cas ici, puisque les *poderi* ont appartenu à la communauté pendant toute la vie de sœur Lorenza ; cela peut être dû soit à une formulation explicite du testament de Domenico (que nous n’avons pas retrouvé) ou simplement à l’habileté des procureurs de San Pier Martire.

Une partie des *poderi* qui forment l’ossature du patrimoine agricole de San Pier Martire sont donc issus, directement ou indirectement, des legs de quelques veuves très riches. Les

¹³⁹ Cf. ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, acte du 4 juin 1448.

¹⁴⁰ Cf. Chapitre 4, p. 301. Appolonia Nicoli, n°10F

¹⁴¹ Lorenza di Arrigo Corsi, n°30F. San Casciano se situe au sud de Florence dans le Val di Pesa; Sant’Angelo a Legnaia en revanche est à côté de Lucques.

années 1420/30, qui voient l'entrée à San Pier Martire de nombreuses veuves (leur nombre diminue fortement par la suite¹⁴²) correspondent donc à une phase de constitution du patrimoine ; avec l'entrée de vierges dotées, l'extension de ce patrimoine va considérablement se ralentir, et prendre des formes différentes. Notons que ces veuves ont apporté, comme souvent, des patrimoines composites au monastère : outre les *poderi*, des sommes d'argent ont été aussi versées à la communauté (directement, ou par l'intermédiaire de leurs filles, comme c'est le cas pour Giovanna Giugni et ses deux filles moniales, ou pour Bartolomea Frescobaldi) ainsi que des avoirs au *Monte*. Enfin, bien que les *poderi* représentent indiscutablement la plus grosse part du patrimoine agricole légué au monastère, certaines moniales apportent aussi au monastère, comme à Pise, des *pezzi di terra*. C'est le cas d'Angela Martini, moniale d'origine modeste (son père est notaire) qui fait profession vers 1434 et qui apporte au monastère une terre horticole (*terra ortalia*) proche de la ville.

b- Les biens immobiliers à Florence

Le *Catasto* de 1457 fait apparaître que, plus encore qu'à San Domenico de Pise, les biens immobiliers urbains sont minoritaires dans le patrimoine du monastère de San Pier Martire. Il est clair que les maisons ne font que rarement partie des biens légués par les moniales à leur communauté, et nous verrons que les gestionnaires du patrimoine ne considèrent pas que celles-ci constituent un investissement rentable. Seuls deux cas spécifiques méritent d'être soulignés : il s'agit de celui des sœurs Allegri, Margherita et Lena et de celui d'Angela Ottavanti.

Les sœurs Allegri¹⁴³, filles de Domenico Allegri, entrent au monastère ensemble le 1^{er} novembre 1452. Leur père et leurs frères promettent alors le versement d'une dot de cent-vingt-six florins à payer en neuf ans : comme garantie, ils promettent de consigner au monastère une maison dans la via del sole¹⁴⁴, que les moniales pourront louer tant que la dot ne sera pas totalement payée ; par la suite, c'est l'héritage que la mère de Margherita, *monna* Tita, lègue à sa fille que les frères Allegri auront à payer au monastère en plusieurs années¹⁴⁵. Ni le *Libro Rosso* ni le livre de comptes des années 1460 ne comportent d'éventuelles indications d'un loyer payé pour cette maison (qui a pu être utilisée à d'autres fins).

¹⁴² Cf. Chapitre 4 p. 277 (graphique n°3).

¹⁴³ Lena Allegri, n°28F ; Margherita Allegri, n°33F.

¹⁴⁴ Il n'est pas sûr que cette maison ait effectivement été louée par le monastère. Les *ricordi* ne la mentionnent pas.

¹⁴⁵ Il s'agit d'une somme de 250 florins. Cf. ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°61 f. 39r.

Le cas d'Angela Ottavanti est plus complexe. Bien que légèrement postérieur à notre période, il révèle des mécanismes inattendus de la succession en ligne féminine. Angela Ottavanti est une jeune vierge qui entre au monastère au début des années 1450, accompagnée d'une dot monastique payée par son père Domenico (comptant au moins cinquante florins, probablement plus¹⁴⁶). Cette petite dot vient arrondir un héritage maternel : Leonarda Belfradelli lègue en effet à ses deux filles une maison située dans le Borgo san Iacopo¹⁴⁷. A la mort de Leonarda en 1478, le monastère peut donc louer la maison en commun avec Betta Bicheraio, la sœur d'Angela. Cet héritage va cependant poser de graves problèmes à la communauté : il s'avère en effet que la maison léguée par Leonarda avait appartenu à son oncle Zanobi Belfradelli, exilé en 1434 par le gouvernement. Zanobi Belfradelli, par un artifice juridique qui nous est inconnu, avait remis la maison à sa femme Tita juste avant d'être exilé¹⁴⁸. A la mort de cette dernière, la maison avait échu à la nièce de Zanobi, c'est-à-dire la mère de Margherita, Leonarda. Afin de récupérer la maison, la République fait un procès au monastère en 1494, en vertu du fait que les biens des exilés deviennent en principe publics. C'est ainsi que soixante ans après l'exil de Zanobi Belfradelli, et malgré toutes les précautions qu'il avait prises, la maison de sa famille revient finalement à la République. S'agissait-il de la « tour des Belfradelli » qui se dresse encore aujourd'hui dans le Borgo San Iacopo ? Aucune description des documents que nous possédons ne nous permet de l'affirmer ; le fait qu'il s'agisse d'une tour pourrait néanmoins expliquer l'acharnement des juges à récupérer, après un temps aussi long, la maison Belfradelli.

Ces deux exemples nous montrent que c'est souvent « par accident » que les possessions immobilières urbaines arrivent dans le patrimoine du monastère par l'intermédiaire des moniales. Cette constatation semble justifier l'idée que, de manière générale, les femmes n'héritent pas des maisons familiales urbaines. En outre, les biens immobiliers, d'un faible rapport, ne représentent pas pour une communauté religieuse un investissement très rentable : les loyers sont en effet payés de façon irrégulière, et les maisons nécessitent en outre, souvent, des travaux d'entretien.

¹⁴⁶ Cf. Angela Ottavanti, n°7F. Le *Libro Rosso* mentionne les versements de façon épisodique.

¹⁴⁷ C'est-à-dire dans l'Oltr'Arno ; ce quartier n'est pas très éloigné du monastère.

¹⁴⁸ Cf. ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, dossier n°69 (*Processi*).

2- Avoirs financiers

Les avoirs financiers du monastère de San Pier Martire sont très différents des avoirs génois possédés par les sœurs pisanes. Il s'agit en effet de sommes déposées au *Monte Comune*, qui centralise depuis 1345 les emprunts d'Etat obligatoires¹⁴⁹. Contrairement au Banco di San Giorgio, le *Monte* repose entièrement sur un système d'emprunts forcés qui peuvent être de fait assimilés à des impôts. Le « prêt » d'argent à l'Etat confère toutefois (contrairement à une véritable taxe) au « prêteur » le droit d'être inscrit sur les registres du *Monte* et de percevoir ainsi un modeste intérêt (pour l'époque), de l'ordre de 3,25%. Les titres que l'on possède au *Monte* peuvent être transmis à une autre personne par un simple acte notarié. Le capital ne peut, en revanche, pas être récupéré. L'appellation de « Monte » telle qu'on peut la lire dans les actes notariés englobe en réalité plusieurs institutions financières d'Etat. En 1424 en effet une nouvelle institution est fondée, le *Monte delle doti*¹⁵⁰. Cet autre *Monte*, qui ne rencontre au départ que peu de succès, est ouvert aux pères qui, devant la hausse vertigineuse des dots, souhaitent placer dès la plus tendre enfance de leur fille un peu d'argent qui sera destiné plus tard à lui servir de dot matrimoniale ou monastique. Conçu, tout comme le *Monte* originel, dans le but de renflouer les caisses de l'Etat, le *Monte delle Doti* ne présente pas toutefois de caractère coercitif ; en outre, y investir permet aux particuliers de profiter d'un taux d'intérêt plutôt avantageux, de l'ordre de 13%, pourvu qu'ils patientent pendant quinze ans de dépôt : il ne s'agit donc pas d'intérêts annuels, mais d'un véritable placement d'épargne dont on peut profiter (capital et intérêts) après un délai de plusieurs années et dans un but déterminé à l'avance. Nos documents ne mentionnent toutefois jamais nommément le *Monte delle Doti*, mais seulement le *Monte*¹⁵¹. Pour autant, les formulations des actes de profession et de procuration à propos de certaines des sommes d'argent excluent qu'il puisse s'agir de titres du *Monte Comune*. Il faut examiner quelques exemples que nous offre notre documentation pour tenter d'y voir plus clair.

Parmi les moniales entrées au monastère en apportant, entre autres, des titres du *Monte*, on peut signaler le cas de la veuve Alexandra d'Angelo : lors de sa profession (avant 1428), elle transmet à sa nouvelle communauté quatre cents florins déposés au *Monte*. C'est aussi le cas

¹⁴⁹ Sur le fonctionnement du *Monte*, cf. GUIDI, G.: *Il governo della città-repubblica di Firenze del primo Quattrocento*, Florence, Leo S. Olschki, 1981, p. 263 et sq.

¹⁵⁰ Sur le *Monte delle Doti*, cf. KIRSHNER, J.: *Pursuing honor while avoiding sin: the Monte delle Doti of Florence*, Milan, Giuffrè (Quaderni di Studi senesi, 41), 1978 et MOLHO, A.: *Marriage Alliance in late medieval Florence*, Cambridge et Londres, Harvard University press, 1994.

¹⁵¹ Les deux institutions se confondent au départ, dans la mesure où les magistrats et les notaires s'occupent du « monte » en général, et tiennent des registres différents selon la nature du placement.

de Caterina Davanzati, veuve elle aussi, qui possède quant à elle quatre cent cinquante florins en son nom au *Monte*. On pourra s'étonner que des femmes puissent être en possession de tels titres : il est peu probable (mais pas impossible) qu'elles aient elles-mêmes, en leur temps, été forcées de payer de l'argent à l'Etat ; plus vraisemblablement, ces titres leur ont été transmis par leurs parents (pères, oncles ou frères). On imagine sans mal que les titres du *Monte* puissent être cédés à des femmes : rapportant tous les ans un petit pécule, ils représentent néanmoins pour les familles aisées un capital définitivement perdu. Il pourrait même s'agir, parfois, d'un moyen détourné pour restituer l'argent de sa dot à une veuve. Le *Catasto* de 1457 mentionne brièvement le fait que le *Monte* a été en possession de cinq mille florins appartenant au monastère. Il s'agit vraisemblablement non pas d'une somme que les moniales auraient pu réclamer au *Monte* mais du cumul des capitaux rattachés aux titres du *Monte* qui, ayant été propriété des moniales avant leur profession, sont devenus propriété du monastère. Ce capital aurait donc dû, logiquement, rapporter aux moniales environ deux cent cinquante florins par an. De telles rentrées d'argent ne sont cependant mentionnées par aucun de nos documents. Le *Catasto* de 1457 signale d'ailleurs que ces titres, sans doute peu intéressants, ont été revendus en 1443.

D'autres mentions du « Monte » dans nos documents semblent évoquer en revanche un placement différent, celui du *Monte delle doti*. C'est en particulier le cas pour les sommes d'argent apportées par Lena Belfradelli, la fille de sœur Bartolomea Frescobaldi, qui prononce ses vœux solennels le 2 février 1440, à l'âge de quatorze ans. Son acte de profession¹⁵² fait état d'une somme de quatre cent cinquante florins déposés au *Monte*, en plusieurs fois, pour une durée de sept ans, à partir de janvier 1434. La mention est précise : même la page du registre où se trouve inscrite la référence du dépôt est citée, afin de faciliter la démarche de trois procureurs nommés pour récupérer la somme au profit du monastère (Vangelisto Pussini, frère augustin de Santo Spirito, Lapo Jacobi, recteur de l'église San Bartolomeo, et l'oncle de Lena, Francesco Frescobaldi). Il s'agit donc d'un dépôt qui a été fait du temps de la prime jeunesse de Lena (en 1434, elle était âgée de 7 ou 8 ans), en vue d'un futur mariage ou d'une future profession religieuse. Notons que les éventuels intérêts de ce dépôt ne sont pas mentionnés dans l'acte ; A. Molho signale à ce sujet qu'en 1437, le gouvernement florentin a pris la décision de ne pas verser d'intérêt sur le capital investi dans le cas d'une profession religieuse¹⁵³. En 1445, c'est au tour d'Angela Honestis, une autre vierge, de faire

¹⁵² Lena Belfradelli, n°29F. Acte de profession : ASF, NA, 15594, f. 136.

¹⁵³ MOLHO, A. : « *Tamquam vere mortua* », p. 3.

profession¹⁵⁴. Dans l'acte correspondant, le notaire mentionne là encore la démarche du père de la jeune fille, le notaire Nicolaio Honestis, qui a déposé au *Monte* quelques années auparavant une somme d'argent explicitement destinée à doter plus tard Angela. C'est l'oncle de la nouvelle moniale, le médecin Michele Honestis, qui est chargé, grâce à une procuration qui l'associe au vicaire du monastère, frère Benedetto Dominici, de récupérer la somme en question (dont le montant n'est malheureusement pas précisé dans cet acte). Les parents d'Angela Honestis comme ceux de Lena Belfradelli se sont donc souciés de l'avenir de leurs filles dès leur plus jeune âge et ont mis pour cela à contribution les institutions financières de la République – ils n'avaient toutefois peut-être pas prévu que leurs filles deviendraient moniales. Cette prévoyance permet à la communauté de San Pier Martire d'encaisser des sommes en argent liquide, assez importantes (de l'ordre de quatre cent cinquante florins) mais sans commune mesure, toutefois, avec les sommes prévues pour les dots matrimoniales.

3- Sommes d'argent

Dans le cas des sommes d'argent apportées directement au monastère par la profession d'une religieuse, il faut comme toujours distinguer les dots matrimoniales des dots monastiques. En effet, la plupart des sommes d'argent qui sont à la disposition des femmes à leur entrée au monastère sont liées à leur dot, ainsi que vont nous le montrer quelques exemples. Comme nous l'avons dit pour le monastère de San Domenico, ces sommes d'argent sont très difficilement repérables dans les sources, où elles n'apparaissent pas forcément, car elles sont en général immédiatement réinvesties. Seules les dots monastiques sont bien signalées par les registres, car elles relèvent d'un accord entre le monastère et les parents de la jeune moniale, prévoyant des délais de paiement. Bien que n'étant pas des « biens », les sommes d'argent font indiscutablement partie de l'apport des moniales à leur communauté au moment de leur profession ; un apport qui va permettre d'élargir le patrimoine commun. Selon le testament de leur père Scolaio (le frère de Margherita Spini), les deux sœurs Spini, Alessandra et Barbara ont dû recevoir chacune un millier de florins pour leur dot matrimoniale¹⁵⁵. Nous ne possédons toutefois pas les documents nous permettant de préciser le montant des sommes qu'elles ont effectivement fait parvenir au monastère lors de leurs professions respectives (vers 1435 et 1453). Les dots monastiques, qui deviennent nombreuses à partir des années 1440, sont en général très inférieures à mille florins. Ainsi, en

¹⁵⁴ Angela Honestis, n°5F. Acte de profession : ASF, NA, 8780, f. 65.

¹⁵⁵ Alessandra Spini, n°4F. Barbara Spini, n°11F. Testament de Scolaio : ASF, NA, 5173, année 1422.

1455, Bartolomea Carnesecchi apporte à sa communauté cent cinquante florins ; Simona Niccolosi, à la même date, cent florins, et les sœurs Margherita et Lena Allegri, cent vingt-six florins seulement au début des années 1450¹⁵⁶. Ce sont donc de petites sommes dont le paiement, en outre, est souvent échelonné voire reporté.

Il faut enfin faire mention, comme dans le cas des moniales pisanes, des « patrimoines mixtes ». Il faut en effet supposer que beaucoup des petites sommes d'argent ont été apportées par les moniales en plus de leur dot : ce sont principalement des sommes issues des modestes héritages dont les femmes peuvent bénéficier. Ginevra/Giovanna Giugni n'apporte pas seulement au monastère le *podere* de Colonica (ou du moins l'argent ayant servi à l'acheter), mais aussi trois cents florins qu'elle répartit en trois parts égales entre la communauté de San Pier Martire et ses deux filles Brigida (Selvaggia) et Chiara (Andrea) qui de toute façon entrent en même temps qu'elle au monastère. Margherita Allegri a reçu de la part de sa mère une *legittima* de deux cent cinquante florins, soit une somme plus importante que la dot monastique prévue pour elle et sa sœur (cela laisse supposer que les deux jeunes filles n'avaient pas la même mère). Les patrimoines féminins, à Pise comme à Florence, ne se limitent pas à la dot, mais s'enrichissent aussi de divers autres apports, et particulièrement les legs.

A l'issue de ce premier panorama des biens composant le patrimoine de San Pier Martire, nous ne soulignerons pas, comme dans le cas de San Domenico de Pise, le caractère disparate des biens des moniales, mais au contraire la valeur importante de ces biens et leur relative cohérence. Cette cohérence est avant tout due à la présence de *poderi* dans le patrimoine des moniales et donc du monastère – une présence rendue possible par la structure même de l'économie florentine et non pas par un choix particulier des familles des moniales ou de la communauté. Les autres types de biens et de valeurs rapportent bien peu par rapport aux exploitations agricoles (biens immobiliers, titres du *Monte*) ou bien sont très difficiles à récupérer (dots matrimoniales en argent). On ne retrouve pas, à Florence, l'équivalent pisan des avoirs du *Banco di San Giorgio*. En choisissant de convertir certaines dots en *poderi* dès les premières années d'existence de la communauté, Andrea da Palaia, qui a déjà eu l'occasion de gérer pendant une dizaine d'années les finances chaotiques de la communauté de San Domenico, cherche sans doute à conférer à la communauté florentine un patrimoine plus homogène, et finalement plus conforme aux exigences d'une communauté de moniales

¹⁵⁶ Bartolomea Carnesecchi, n°12F ; Simona Niccolosi, n°45F ; Lena Allegri, n°28F ; Margherita Allegri, n°33F.

cloîtrées : les propriétés rurales assurent en effet à la communauté des rentes régulières en nature et en argent. Cette orientation est d'autant plus judicieuse que les autres apports, ceux des oblates et des donations de laïcs, semblent beaucoup moins importants à Florence qu'à Pise.

B- Les autres apports

Tout comme dans le cas du monastère de San Domenico, nous allons tenter, en second lieu, d'évaluer la part des apports autres que ceux des moniales dans le patrimoine du monastère San Pier Martire, à savoir les biens apportés par les oblates, mais aussi par des donations et des legs testamentaires. Nous avons déjà eu l'occasion d'aborder indirectement le processus de la dotation initiale du monastère, lorsque nous avons mentionné les achats complexes de *podere* effectués par Andrea da Palaia. Cette dotation initiale va retenir plus particulièrement notre attention ici : plus que d'en déterminer le contenu (qui se confond souvent, en fait, avec celui du patrimoine des premières moniales), nous allons tenter d'en éclairer le processus de constitution.

1- La constitution de la dotation initiale : un processus de fondation original

Le monastère de San Pier Martire n'a jamais eu de patrons laïcs ; sa fondation a d'emblée été prise en main par le frère dominicain Andrea da Palaia, avec l'approbation du maître général Léonard Dati. Le déroulement de cette fondation, qui débute en mars 1417, laisse toutefois supposer qu'elle est en partie le résultat d'une demande de quelques familles florentines, ou du moins de certaines dames, parmi lesquelles Niccolosa Baroncelli, qui fait profession à Pise en 1419 avant d'être transférée à San Pier Martire. L'engagement de sa belle-sœur Ginevra Giugni est sans doute lié au sien. Les noms de Margherita Spini et son frère Scolaio apparaissent eux aussi dans les premiers documents mentionnant le début du processus de fondation ; membres d'une très grande famille de banquiers, ils semblent avoir ressenti le besoin de mener une vie plus pieuse : en 1417, Margherita venait de perdre son

mari et sa fille unique ; son frère Scolaio avait, lui, mené une vie quelque peu dissolue, son engagement auprès de sa sœur dominicaine marque peut-être un acte de repentir de sa part¹⁵⁷.

Le premier élément de la dotation initiale du monastère est un « palais » (*il palazzo di messer Niccolo Buondelmonti*) qui est acheté en mars 1417 aux moniales de Santa Caterina di San Gaggio¹⁵⁸. Plusieurs documents détaillés retracent cet achat¹⁵⁹, nous permettant de connaître les personnes ayant été impliquées dans la transaction. La somme de sept cent quarante florins, nécessaire à l'achat du palais, a été donnée par trois bienfaiteurs : Michele di Giovanni da Uzzano (qui donne trois cents florins d'or), son parent Niccolò d'Antonio da Uzzano (pour trois cent quarante florins) et Iacopo di Niccolò Corbizzi (pour cent florins). Niccolò d'Antonio est sans doute en fait Niccolò di Giovanni da Uzzano, l'un des plus influents personnages de la république florentine¹⁶⁰. Quant à Iacopo Corbizzi, il s'agit d'un clerc humaniste, sans doute proche des Uzzano, grand ami d'Antonio Corbinelli¹⁶¹ ; il est l'un des soutiens les plus fidèles du monastère, dont il devient l'un des procureurs en 1425¹⁶². Bien que la transaction soit techniquement effectuée par le recteur de l'église de Santa Maria Ughi, le contrat qui nous est parvenu souligne bien que tout a été fait selon la volonté et les ordres de frère Andrea da Palaia. Le recteur, le père Mariano di Giovanni, s'exprime en effet ainsi :

*lo prete Mariano de Giovanni da Firenze rectore della chiesa di santa Maria Ughi di Firenze prometto uno palagio con orto murato o orto non murato [...] il quale comperare debbo e compro dalla badessa e monaca e monasterio di sancto Gaggio fuori della porta di sancto Piero Gattolini per fiorini settecento quaranta d'oro e quali beni compro di danari dati per l'amor di dio da alcune persone [...] per doverne io comprare i dicti beni et donargli et ordinargli in uno monasterio di monache dell'ordine di san domenico et cosi prometto di fare et donare et ordinare alla voluto di frate Andrea da palaia dell'ordine di sancto domenico [...]*¹⁶³.

Le document rédigé par Mariano di Giovanni, qui comporte plusieurs feuillets, nous apprend en outre que Scolaio Spini est lui aussi impliqué dans la transaction, qu'il supervise en

¹⁵⁷ Le testament de Scolaio Spini nous apprend qu'il a eu avec une esclave un fils prénommé Bernardo. Il s'agit toutefois d'un fait très répandu à l'époque. Testament : ASF, NA, 5173, année 1422.

¹⁵⁸ Monastère de moniales Augustiniennes fondé au début du XIV^e siècle.

¹⁵⁹ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, acte du 12 mars 1416 (*m.f.*) ; le contrat rédigé par le prêtre Mariano se trouve dans *Ibidem*, dossier n°51 (*Contratti*). Le *Libro Rosso* donne aussi une version de cette affaire, f. 1v.

¹⁶⁰ Les autres documents mentionnant le patron du monastère font tous référence à Niccolò di Giovanni, et non pas à Niccolò d'Antonio. Cf. en particulier ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, acte du 24 août 1421.

¹⁶¹ Voir son profil dans MARTINES, L. : *The social world of the Florentine humanists*, p. 320-321.

¹⁶² Il devient procureur du monastère dès 1422. Cf. ASF, NA, 5172, f. 197v. Une version de son testament se trouve dans ASF, NA, 8776, 31 octobre 1430 (il lègue au monastère des livres religieux).

¹⁶³ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, dossier n°51. Les personnes auxquelles il est fait allusion dans cette citation sont celles que nous citons au-dessus.

compagnie de Mariano et d'autres citoyens florentins¹⁶⁴. Le *Libro Rosso*, en 1449¹⁶⁵, mentionne quant à lui d'autres noms : ceux de Niccolò di Simone d'Antonio, qui aurait donné trois cents florins, de Niccolò d'Antonio d'Antonio, qui en aurait donné trois cent quarante (il s'agit sans doute de Niccolò da Uzzano) et de Margherita Spini, qui aurait donné cent florins. Il est possible que les promesses initiales apparaissant dans le contrat dressé par le recteur de Santa Maria Ughi n'aient ensuite pas été respectées par toutes les personnes nommées. Cette hypothèse est renforcée par l'existence de deux actes de renonciation aux droits de patronage laïc sur le nouveau monastère datés de 1421 : il s'agit d'actes conclus, d'une part, entre la communauté et les frères Niccolò et Angelo di Giovanni da Uzzano et, d'autre part, entre la communauté et Margherita Spini¹⁶⁶.

Niccolosa Baroncelli peut, elle aussi, être considérée comme l'une des fondatrices de la communauté. Sa profession religieuse à San Domenico fait en effet elle-même partie du projet élaboré par Andrea da Palaia. Au moment de prononcer ses vœux solennels, en 1419, Niccolosa rédige son dernier testament où elle mentionne le monastère de San Pier Martire de Florence, *nuper constructum*. Cette mention signifie que Niccolosa est parfaitement au courant du processus de fondation ; à ce moment-là pourtant, aucune moniale ne vit à San Pier Martire, puisque c'est en mai 1420 seulement que les premières moniales professes arriveront de Pise (dont Niccolosa elle-même). Nous avons déjà eu l'occasion de voir par quel moyen les deux gros *poderi* issus de son patrimoine sont devenus la propriété du monastère de San Pier Martire : la transaction menée par Andrea da Palaia pour racheter la moitié de l'un d'entre eux en 1420 grâce à l'argent de Ginevra Giugni (alors simple laïque) prouve que cette dernière était elle aussi impliquée dans le processus de fondation du monastère. L'argent de Margherita Spini a en outre servi, toujours grâce à Andrea da Palaia, à racheter le second, et le plus important, des *poderi* légués par Niccolosa à San Domenico, en janvier 1421. Les trois femmes, ainsi que le vicaire de San Domenico, se trouvent donc inextricablement liés dans le processus de fondation du monastère de San Pier Martire, qui se déroule entre 1417 et 1421.

Dès la fondation effectuée, Andrea da Palaia prend soin de faire renoncer officiellement les principaux donateurs à leurs éventuels droits de patronage : en février 1421, c'est Margherita Spini, qui avait donné cent quatre-vingt-cinq florins pour l'achat du *podere* de San Michele, qui renonce à ses droits¹⁶⁷ ; en août 1421, c'est au tour des frères Niccolò et Angelo

¹⁶⁴ C'est-à-dire Francesco di Matteo di Luca, Amideo dischi (?) del richo, Giuliano di ser Andrea di Castello di San Giovanni. Il s'agit manifestement de connaissances d'Andrea da Palaia.

¹⁶⁵ *Libro Rosso* f. 1v.

¹⁶⁶ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, actes du 24 août 1421 et du 13 février 1420 (*m.f.*)

¹⁶⁷ Cf. Margherita Spini, n°34F.

da Uzzano de renoncer à leurs droits¹⁶⁸ ; leurs armes seront toutefois apposées sur la porte du monastère¹⁶⁹. Le vicaire garantit ainsi une relative indépendance de la communauté par rapport aux grandes familles des Spini et des Uzzano. Orchestrée par le vicaire pisan, cette fondation, d'ailleurs, ne doit pas plus aux Spini et aux Uzzano qu'à Giovanna Giugni ou à Niccolosa Baroncelli. Il s'agit bel et bien d'une fondation collégiale et originale, impliquant plusieurs personnages, et notamment les futures moniales elles-mêmes. Au bout de quatre ans de procédure, la communauté est cependant bien modestement dotée : un bâtiment dans le quartier de la porte de San Pier Gattolini, reconverti en monastère, un *podere* près de Fiesole et une autre (en partie seulement) à Colonica.

2- Les oblats : un faible apport

Les premières années d'existence de la communauté florentine sont donc difficiles. Contrairement au monastère de San Domenico, les moniales de San Pier Martire, en outre, ne profitent pas d'une vague d'oblations. Plusieurs raisons peuvent être invoquées pour expliquer cette situation : le monastère, tout d'abord, a été fondé plus tard, à une époque où les oblations diminuent déjà d'une façon générale ; mais surtout, il ne bénéficie pas du prestige dont dispose San Domenico de Pise du fait de la réforme exemplaire qui y a été lancée¹⁷⁰. Quelques oblations ont lieu toutefois, dès 1423.

Parmi les biens légués par les oblats florentins, on trouve principalement des terres agricoles. Michele di Giovanni da Cantino, qui se donne le 23 juin 1423 avec sa femme Lapa, transmet ainsi au monastère deux « pezzi di terra » situé à San Martino a Sesto¹⁷¹, ainsi qu'une maison dans le village de San Martino. L'acte d'oblation correspondant¹⁷² précise que l'un des *pezzi* est cultivé (*terra lavorativa*) tandis que l'autre est une parcelle plantée de vignes à entretenir. Il s'agit là vraisemblablement de tout le patrimoine du couple. Le *Catasto* de 1457 nous apprend que ces biens ont tous été revendus ; sans doute n'étaient-ils pas assez rentables. Ce n'est pas le cas, en revanche, du patrimoine agricole transmis par une autre oblate, Giovanna da Vinci, qui prononce ses vœux en février 1424. Cette veuve apporte au monastère plusieurs terres (cinq *pezzi* garnis de vignes, d'oliviers, ou simplement plantés de

¹⁶⁸ Il n'est pas fait mention, en revanche, de « Michele di Giovanni » (cf. page précédente). Il s'agit peut-être là aussi d'une erreur du prêtre Mariano.

¹⁶⁹ ASF, NA, 5172, f. 105v : *non obstantibus inseniis seu armis dictorum Niccholai et Angeli positus seu miratis in muro dicti monasterii pro quibus omnibus et singulis observandis et firmiter tenendis.*

¹⁷⁰ Cf. Chapitre 4 p. 272.

¹⁷¹ C'est-à-dire à Sesto Fiorentino, aujourd'hui dans la banlieue nord de Florence.

¹⁷² ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, acte du 23 juin 1423.

céréales) situées autour du bourg de Vinci¹⁷³, une maison située à Vinci même, avec quelques dépendances (probablement sa maison d'habitation) et une autre maison située près des terres susdites et agrémentée, notamment, d'arbres fruitiers. Giovanna et son mari étaient donc de petits propriétaires ruraux, et même si les terres et la maison léguée au lieu-dit « a Strada » n'ont pas pris le nom de *podere*, l'ensemble y ressemble fortement. Si la veuve Giovanna est une oblate si « riche », c'est qu'elle a hérité d'une grande partie des biens de son mari, Antonio di Bernardo. Cette succession pose d'ailleurs des problèmes au monastère¹⁷⁴ qui doit défendre l'héritage de Giovanna, c'est-à-dire ses propres biens jusqu'en...1466¹⁷⁵. Notons dès à présent, même si nous aurons l'occasion d'y revenir plus en détail dans le chapitre suivant¹⁷⁶, que le cas de Giovanna da Vinci n'est pas le seul cas d'une oblate héritière de son mari que nous ayons rencontré dans notre documentation : de fait, la protection d'un héritage, pour une veuve sans enfant, semble être l'une des causes possibles de l'oblation des femmes. Quoi qu'il en soit, les terres apportées par l'oblate Giovanna sont assez intéressantes pour que le monastère ne les revende pas et achète petit à petit dans la même zone plusieurs autres terres, afin de consolider le « pôle » agricole de Vinci.

Le *Catasto* ne signale aucun autre legs d'envergure de la part des oblats. Outre les terres des époux de San Martino a Sesto et de Giovanna da Vinci, on note seulement l'existence d'une petite maison (*casetta*) dans la paroisse de Sant'Ambrogio à Florence, léguée par l'oblat Antonio da Mosciano, mais il est précisé qu'elle ne rapporte rien (« Trasene poco o niente »). Au bout du compte, les biens apportés par les oblats au monastère San Pier Martire sont donc peu nombreux, et ce non pas parce que les oblats florentins sont pauvres (ce sont principalement de petits propriétaires ruraux), mais tout simplement parce qu'ils sont peu nombreux.

3- Les donations et legs des personnes extérieures au monastère

Tout comme les oblations, les donations et legs testamentaires semblent beaucoup moins nombreux à Florence qu'à Pise. Si l'on se fie au *Catasto* de 1457, seules deux maisons sont parvenues à la communauté de San Pier Martire par voie de donation. Il s'agit tout d'abord

¹⁷³ Vinci se trouve à environ 50km à l'ouest de Florence, au-dessus de la vallée de l'Arno.

¹⁷⁴ Oblation de Giovanna : ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, acte du 29 février 1423 (sic, *m.p.*). Les premiers problèmes apparaissent dès le mois de mars suivant (*Ibidem*, acte du 28 mars 1424).

¹⁷⁵ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°47, f. 25v. La cause se poursuit jusqu'en 1473.

¹⁷⁶ Notamment à travers le cas de l'oblate pisane Tora da Montefoscoli. Cf. Chapitre 7, p. 526 *et sq.*

d'une maison située près de l'église de San Lorenzo, à Florence, qui a été donnée aux moniales par le curé de Sant'Agata in Mugello, Iacopo de Calvanezi, en 1446. Cette maison, contrairement à la plupart des biens immobiliers que possèdent nos moniales, est un bon placement : elle rapporte dix-huit florins par an de location, une somme tout à fait honorable. La deuxième maison est beaucoup moins intéressante : il s'agit d'une *casetta*, située dans la paroisse florentine de Sant'Apollinario (« Sancto Pulinari »), près de Santa Croce. Elle a été donnée *inter vivos* par Antonia, veuve de Neccio Barberi, qui en a conservé l'usufruit à vie. Ni le *Catasto* ni les chartriers ne mentionnent d'autres donations, ni même des legs. C'est au détour de quelques registres de notaires que l'on peut découvrir quelques testaments contenant des legs à San Pier Martire. Il ne s'agit toutefois – d'après les registres que nous avons pu consulter – que de petites sommes d'argent, jamais de biens immobiliers ou fonciers¹⁷⁷. Un legs important mérite toutefois d'être signalé, il s'agit de celui de Niccolò di Giovanni da Uzzano, membre éminent du gouvernement florentin et dont la famille a brièvement joui du patronat laïc sur le monastère, qui fait, en mars 1431, ajouter à son testament le don de deux cents florins d'or au monastère de San Pier Martire¹⁷⁸.

Malgré tout, l'absence globale de legs importants effectués en faveur du monastère contraste fortement avec la situation du monastère pisan qui, même s'il n'a pas reçu par ce biais beaucoup de biens de grande valeur, a été régulièrement, au cours de notre période d'étude, l'objet de legs et donations provenant de personnes de tous les milieux sociaux. Nous pouvons invoquer encore une fois, pour expliquer cette différence, la moindre réputation de la communauté de San Pier Martire par rapport à celle de San Domenico : il semble évident en effet que le monastère florentin n'a pas bénéficié de la « fama » qui a été celle du monastère de la « beata Chiara ». Il suffit, pour s'en rendre compte de constater que les moniales florentines n'ont jamais reçu, contrairement à leurs consœurs pisanes, de dons de la part du pape, ou même de l'archevêque de Florence : ces deux grands personnages de l'Eglise résidaient pourtant à Florence¹⁷⁹. Cette explication, pour autant, n'est pas entièrement satisfaisante : il serait en effet naïf de penser que seuls les établissements religieux dont la réputation de sainteté est grande sont bénéficiaires de donations. Pourquoi, en effet, les riches familles des moniales florentines ne font-elles pas bénéficier leurs parentes de quelques legs bienvenus ? Il faut sans doute imputer cela à une cause plus profonde – qui n'exclut en rien,

¹⁷⁷ On peut citer le legs de Tita Martini, mère de la sœur Filippa Fruosini (n°24F), de dix florins d'or en 1430 (ASF, NA, n°5173, 27 avril 1430) ou celui d'Orsina Becharii, en 1434, de quinze florins d'or (*Ibidem*, 1^{er} décembre 1434)

¹⁷⁸ ASF, NA, 9042, f. 168. A noter que ce testament de 1413 institue aussi la *domus sapientiae*, collège destiné aux étudiants pauvres. Le legs à San Pier Martire est un codicille de 1433.

¹⁷⁹ Cf. *supra* n. 127 p. 421.

d'ailleurs, la première explication – qui est à chercher dans le système patrimonial florentin lui-même. Il semble en effet que la transmission des biens entre générations soit fixée par des normes statutaires beaucoup plus strictes à Florence qu'à Pise. Les statuts de 1415, en particulier, ne laissent aux femmes qu'une infime marge de manœuvre¹⁸⁰. Il reste donc moins de place pour les legs pieux, dont beaucoup sont alors effectués, comme nous l'avons vu dans le cas de Pise, par des veuves. A Florence, comme l'a remarqué Isabelle Chabot, les testaments féminins sont très peu nombreux, tout simplement parce que les normes prévus par les statuts de la République avantagent considérablement la transmission patrilinéaire : les maris et les frères ne laissent donc pas facilement les femmes tester. Or, sans testament (les donations *inter vivos* pouvant être considérées comme des anticipations de testaments), pas de legs...

C- Un monastère riche ?

A l'issue de ce premier panorama des biens composant le patrimoine de San Pier Martire, il est encore difficile de se faire une idée de la situation économique réelle du monastère. Nous avons pu d'ores et déjà constater que le profil du patrimoine de la communauté florentine ne ressemble pas véritablement à celui de la communauté pisane, et ce pour différentes raisons. Les biens apportés par les moniales, tout d'abord, semblent plus importants, et plus « faciles » à exploiter, en particulier lorsqu'il s'agit de *poderi*. La proportion de biens issus des oblations et des diverses formes de donations en revanche est faible. La dotation initiale du monastère, d'ailleurs, bien que mûrement réfléchi et cohérent, n'est pas très importante. Le monastère de San Pier Martire souffre-t-il d'un manque de revenus ? Son patrimoine suffit-il à nourrir la communauté des sœurs et leur *famiglia* ?

1- Une gestion efficace du patrimoine

Avant de pouvoir réellement évaluer la « fortune » des moniales florentines au cours de la période étudiée, nous allons tenter d'examiner la façon dont elles gèrent leur patrimoine. Bien que les apports soient a priori modestes, il n'est pas exclu en effet qu'une gestion efficace des biens, et tout particulièrement des *poderi*, ait conduit les moniales florentines à vivre dans une meilleure situation économique que leurs consœurs pisanes. Ainsi que nous l'avons fait pour

¹⁸⁰ Cf. CHABOT, I. : *La dette des familles*, p. 25.

Pise, nous allons donc évaluer tout d'abord quelle est la part des achats dans les biens figurant dans le *Catasto* de 1457. Il s'agit d'un premier indice nous permettant d'approcher le mode de gestion de la communauté florentine. Le tableau ci-dessous présente évidemment les mêmes limites que le tableau n°1 à propos du patrimoine pisan : il ne peut être considéré que comme une estimation, basée sur l'exploitation d'un document, non pas comme un recensement complet et précis des biens du monastère. Pour l'élaboration de ce tableau, nous n'avons pas pris en compte le nombre précis de *poderi* ou de *pezzi di terra*, mais nous avons préféré suivre la classification du *Catasto* qui, comme dans le cas du *Campione* pisan, rassemble les éléments par lieu et par date d'arrivée dans le patrimoine commun, et non pas par nombre de terres ou par valeur. Précisons enfin que nous avons exclu des calculs quelques rares éléments du *Catasto* dont la provenance n'était pas définie¹⁸¹.

Tableau n°7 : Ensemble des biens fonciers et immobiliers¹⁸² parvenus au monastère de San Pier Martire tels qu'ils sont décrits dans le *Catasto* de 1457

Manière dont les biens sont parvenus au monastère	FLORENCE (biens immobiliers)	CONTADO (terres agricoles et <i>poderi</i>)	TOTAL
<i>Par profession</i>	1	12 ¹⁸³	13 (35,14%)
<i>Par oblation</i>	2	4	6 (16,22%)
<i>Par donation</i>	2	1	3 (8,11%)
<i>Par achat</i>	0	15	15 (40,54%)

Les données de ce tableau semblent confirmer que le patrimoine du monastère San Pier Martire ne s'est pas formé de la même façon que celui de San Domenico. En effet, la proportion des biens parvenus à la communauté par l'intermédiaire des oblats est faible, alors que la part des biens transmis par les moniales atteint plus de 35% des biens recensés dans le *Catasto* (à Pise la proportion de ces biens ne s'élève qu'à 16%). Les patrimoines des moniales

¹⁸¹ 5 biens sur un total de 42. Le « total » mentionné dans le tableau ne prend en compte que les 37 biens dont la provenance est déterminée.

¹⁸² Rappelons qu'à Florence, contrairement à Pise, les biens du *contado* ne sont pas uniquement des terres, mais aussi (et surtout) des *poderi*, c'est-à-dire des exploitations agricoles. Quant aux biens immobiliers, il s'agit comme à Pise de maisons et de boutiques situées essentiellement à l'intérieur de la ville.

¹⁸³ Dont les biens dont on sait qu'ils ont été achetés grâce à l'argent des postulantes.

ont donc joué un rôle de tout premier plan dans la constitution du patrimoine de San Pier Martire. Le fait que ces biens soient principalement des *poderi*, comme nous avons pu le voir plus haut, renforce encore cette affirmation. Mais c'est avant tout grâce aux achats que les biens fonciers et immobiliers parviennent à la communauté de San Pier Martire : c'est en effet le cas pour plus de 40% d'entre eux (contre environ 29% à Pise). Cela signifie que la communauté florentine, contrairement à la communauté pisane, gère son patrimoine avec efficacité, et dispose de moyens assez importants pour pouvoir se permettre d'effectuer régulièrement des achats.

Il faut donc nous pencher de plus près sur ces achats : quand ont-ils été effectués ? quels types de biens sont prioritairement achetés par les moniales florentines ? Le *Catasto* de 1457 nous permet de répondre partiellement à ces questions, ainsi qu'on peut le voir dans le tableau ci-dessous. Afin de constituer ce tableau, nous avons suivi la même méthodologie que pour le tableau précédent.

Tableau n°8 : Les achats du monastère de San Pier Martire d'après le *Catasto* de 1457

Type de bien	Années 1420	Années 1430	Années 1440	Années 1450 ¹⁸⁴
<i>Pezzi di terra</i>	4	2	2	0
<i>Poderi</i>	2	0	3	2

Si les biens immobiliers urbains n'ont pas été signalés dans ce tableau, c'est tout simplement parce que le *Catasto* ne signale aucun bien de ce type acheté par les moniales au cours de la période étudiée. Une priorité très claire est en effet donnée par les responsables du patrimoine de San Pier Martire aux biens fonciers agricoles, ainsi que l'on a déjà pu le constater dans le tableau n°7. Le tableau n°8 fait apparaître que les achats les plus nombreux sont faits dans les années 1420 et 1440. Si l'on se reporte à notre précédente étude sur le profil des communautés, et en particulier à la périodisation des vagues de recrutement de moniales¹⁸⁵, nous pouvons constater que ces deux décennies correspondent aux deux périodes où le recrutement des moniales a atteint son maximum à San Pier Martire. Il faut donc supposer que les apports des postulantes ont été fréquemment réutilisés afin d'élargir le patrimoine commun. Le rachat des *poderi* de Niccolosa Baroncelli grâce aux biens de

¹⁸⁴ Jusqu'en 1457.

¹⁸⁵ Chapitre 4 p. 266.

Giovanna Giugni et de Margherita Spini a donc constitué un précédent qui s'est ensuite fréquemment reproduit (même si leur cas est particulier puisque, nous l'avons vu, leur argent a été investi par Andrea da Palaia alors qu'elles étaient encore laïques). Les achats de *pezzi di terra* sont légèrement supérieurs en nombre aux achats de *poderi* : cela n'est guère surprenant, dans la mesure où les *poderi* représentent un investissement bien plus important. En fait, les *pezzi* mentionnés dans le *Catasto* sont pour la plupart situés près des *poderi* qui appartiennent déjà au monastère¹⁸⁶ ; il s'agit donc pour les moniales d'investir de petites sommes de façon rationnelle et utile, c'est-à-dire en étendant les domaines agricoles qu'elles possèdent. Quant aux *poderi*, ils sont parfois achetés près d'autres exploitations (par exemple, un *podere* est acheté à Vinci en 1428), ou bien dans d'autres lieux du *contado* florentin, sans doute lorsque se présente une bonne occasion d'investir (trois *poderi* sont achetés aux officiers des pupilles en 1447 à San Giovanni a Remole, peut-être à la suite d'un conflit judiciaire dont les moniales ont été tenues au courant). Nous ne pouvons que constater, enfin, le petit nombre des éléments recensés par le *Catasto* de San Pier Martire par rapport au nombre des éléments mentionnés par le *Campione* pisan (cent soixante-sept éléments signalés à Pise contre trente-sept éléments à Florence). Cette différence s'explique d'abord par l'organisation même des terroirs florentins et pisans dont nous avons déjà beaucoup parlé. En effet, quand le *Catasto* mentionne seulement un *podere*, le *Campione* mentionne quant à lui divers ensembles de terres, *pezzi di terra* plus ou moins regroupés. Mais il ne faut pas non plus oublier que les deux communautés n'ont pas la même taille : tandis que le monastère de San Domenico abrite et nourrit plus d'une cinquantaine de personnes, la communauté de San Pier Martire, *famiglia* comprise, ne dépasse pas trente membres¹⁸⁷. Les moniales florentines n'ont donc pas besoin, pour bien vivre, d'un patrimoine foncier et immobilier très important.

Certaines transactions effectuées par la communauté de San Pier Martire n'apparaissent cependant pas dans le *Catasto* de 1457 qui a servi de base à notre étude. Il est toutefois important de les signaler puisqu'il s'agit des achats effectués pour l'agrandissement du monastère lui-même. Or, comme dans le cas de San Domenico où ce type d'achats semble avoir monopolisé les ressources de la communauté durant le priorat de Chiara Gambacorta, l'agrandissement du monastère semble avoir été, à San Pier Martire, l'une des affaires dont s'est chargée prioritairement la deuxième prieure, Margherita Spini. Cette dernière accède au priorat après la mort de Teodora de Venise (1436) mais elle tient en fait en mains les affaires

¹⁸⁶ A Vinci par exemple: « Più pezzi di terra lavoratia posti nel popolo detto e comune di Vinci aggiunti a detti poderi conperati da Iacopo Ventura per pregio di lire 60 nellanno 1448 ». *Catasto* 1457 (ASP, Fondo del monastero San Pier Martire, n°54).

¹⁸⁷ Cf. Chapitre 4, tableau n°1 p. 271.

du monastère depuis son accession au poste de vicaire en 1434¹⁸⁸ (à cette date, la prieure Teodora tout comme le vicaire Andrea da Palaia sont très âgés). Même si la communauté ne bénéficie pas de revenus très importants, la prieure se débrouille pour acquérir plusieurs propriétés proches du monastère, situées dans la paroisse de San Pier Gattolini. En 1435, le récent accroissement de population intervenu au monastère rend nécessaire l'acquisition d'une maison basse (*casolare*) et de son terrain confinant à la propriété des moniales afin d'agrandir l'enclos monastique. N'ayant pas assez d'argent, la communauté décide d'échanger cette maison avec une autre de ses propriétés, parvenue dans le patrimoine commun grâce à la récente profession de sœur Angela Martini. C'est après plusieurs réunions capitulaires donnant lieu, selon le langage des notaires, à trois *tractati*¹⁸⁹, que l'idée de la permutation est approuvée ; dix jours après seulement le provincial donne son autorisation¹⁹⁰. En 1443, Margherita utilise presque le même procédé afin d'acquérir un petit *podere* situé en face (*ex opposito*) du monastère¹⁹¹ : elle imagine de vendre un bien qui rapporte peu au monastère (en l'occurrence, une maison située dans la paroisse voisine de San Felice in piazza) pour récupérer l'argent nécessaire à l'achat de ce *podere* dont la possession permettra aux moniales d'étendre leur emprise sur le quartier et surtout de disposer à proximité d'un jardin produisant des légumes pour toute l'année¹⁹². Après les *tractati* de rigueur, la prieure obtient gain de cause, et la transaction est autorisée quinze jours plus tard par le vicaire de l'observance en Italie, Iacopo del Regno.

L'aisance de Margherita Spini devant le problème des transactions à effectuer est aussi amplement démontrée par les ventes qu'elle opère à plusieurs reprises, dans le but de procurer à la communauté de l'argent « frais » et de se débarrasser d'éléments du patrimoine qui ne rapportent rien ou presque. Ainsi, en 1434, les moniales vendent le *podere* apporté à la communauté par Niccolosa (Ginevra) Tornaquinci. Elles exposent, le 10 janvier 1435 à Iacopo del Regno, vicaire de l'Observance, les raisons complexes qui les poussent à faire cette vente¹⁹³ : il s'agit d'une part de l'urgence, pour le monastère, de rembourser ses dettes et, d'autre part, de la gêne que cause l'éloignement de ce *podere* par rapport à toutes les autres possessions de la communauté. Le vicaire autorise la vente. En août 1436, Margherita réitère

¹⁸⁸ Sur les pouvoirs de la prieure, cf. Chapitre 7 p. 488.

¹⁸⁹ Sur les « *tractati* », cf. Chapitre 7 p. 500.

¹⁹⁰ Comme pour toute aliénation de biens.

¹⁹¹ C'est-à-dire en face du monastère. Cela signifie peut-être que le *podere* se situe juste de l'autre côté de la muraille. Acte : ASF, NA, 15597, f. 66.

¹⁹² Le *podere* en question dispose en effet de terres horticoles ; il est loué à un exploitant immédiatement après son achat. *Ibidem*, f. 195v.

¹⁹³ ASF, NA, 15591, f. 195v.

l'opération (elle est alors *vicaria et locum tenenti priorissse que est ut dicitur articulo mortis*). Il s'agit de vendre des maisons que les moniales possèdent à Florence, mais qui rapportent peu, afin d'acheter des terres agricoles à Vinci. Elle obtient l'autorisation, cette fois, de la part du provincial¹⁹⁴. Le 13 avril 1438, l'opération est renouvelée à propos de terres situées à Palaia (ex-*contado* pisan) que la prieure considère comme totalement inutiles car elles ne rapportent presque rien et sont situées loin de Florence¹⁹⁵. En février suivant, c'est la sous-prieure, Giovanna Giugni, qui expose aux moniales réunies en chapitre la nécessité de vendre des terres situées à San Donato car elles figurent parmi les moins utiles que les sœurs possèdent (*minus utilia omnibus aliis bonis dicti monasterii*)¹⁹⁶. Ces ventes nous montrent que le patrimoine du monastère de San Pier Martire est géré par la communauté de façon tout à fait pragmatique. Dans chaque vente en effet, on retrouve la notion « d'utilité » à la communauté : il faut vendre les biens inutiles, en acheter d'autres qui rapporteront plus. Margherita Spini, Giovanna Giugni, filles et épouses de grands banquiers, ont sans doute presque naturellement mis en pratique les principes de l'économie capitaliste dont elles sont familières. Andrea da Palaia lui-même, dans les années 1420, a, nous l'avons vu, constitué le premier patrimoine du monastère avec une grande efficacité. De même, dans les années 1450, après la mort de Margherita Spini (23 mai 1450), les moniales de la communauté peuvent compter sur l'habileté de l'un de leurs procureurs, Giovanni Giambonelli, le frère de sœur Iacopa, future prieure de San Iacopo a Ripoli. A San Pier Martire, nous sommes donc bien loin de la gestion chaotique des biens du monastère de San Domenico. Le contexte très favorable de l'économie florentine, tout comme la proximité des fondatrices avec le monde de la banque internationale, a sans doute influé sur le mode de gestion des biens de la communauté. Il ne semble pas être question ici de la pauvreté valorisée et presque entretenue des moniales pisanes ; le mode de gestion très utilitaire des biens qu'impose Margherita Spini suppose en effet que pour toute transaction les moniales demandent ce qui n'est rien d'autre qu'une dérogation aux principes du droit canon, à savoir l'autorisation d'aliéner des biens qui sont des biens d'Eglise. En adoptant ce mode de gestion, la prieure Margherita Spini et ses collaborateurs ont cependant réussi un exploit : sortir définitivement de la pauvreté une communauté monastique pauvrement dotée et criblée de dettes.

¹⁹⁴ ASF, NA, 15591, f. 263v.

¹⁹⁵ ASF, NA, 15593, f. 111v

¹⁹⁶ *Ibidem*, f. 204.

2- De la pauvreté à l'aisance

Dans les années 1420, et malgré les soins apportés à la communauté par le vicaire Andrea da Palaia (la prieure Teodora de Venise n'intervenant que rarement dans les affaires du monastère), la situation de la toute jeune communauté observante florentine est très difficile. Les rentrées d'argent sont encore peu nombreuses, alors que les vocations commencent à affluer. En outre, le monastère de San Pier Martire ne semble pas avoir bénéficié, contrairement à San Domenico, de beaucoup d'exemptions de redevances de la part du gouvernement florentin ou des instances religieuses. A-t-il d'ailleurs été vraiment sage de la part d'Andrea da Palaia de ne pas vouloir de patrons laïcs ? Le monastère de San Domenico, certes, n'en avait pas (de fait), mais la réputation et la filiation de sa fondatrice étaient des références incontestables pour ceux à qui les religieuses adressaient des requêtes. En 1429 la République accorde aux moniales de San Pier Martire la restitution de certaines gabelles qu'elles avaient eu à payer dans les années précédentes. Il s'agit toutefois d'une réduction des taxes, non pas d'une véritable exemption¹⁹⁷.

Les moniales florentines sont d'ailleurs passées tout près de la catastrophe en 1421. A cette date en effet, la communauté n'a pas seulement hérité des biens de ses fondatrices et de ses premiers membres, elle a aussi hérité de leurs dettes... C'est ainsi que le monastère de San Pier Martire, tout juste fondé, se retrouve à la tête des deux cents florins de dettes que la fille de Margherita Spini avait contractées envers la République, pour des taxes non payées¹⁹⁸. Pire encore, le jardinier du monastère (qui est aussi le chapelain des moniales¹⁹⁹), fils de l'une des premières oblates de la communauté est jeté en prison pour contraindre les moniales à payer leurs dettes. Les magistrats florentins, toutefois, émus par l'*arctissima paupertate* dans laquelle vivent alors les moniales dominicaines, finissent par prendre des mesures en leur faveur : conscients du fait que tous leurs biens ont été investis dans l'édification du monastère et dans les frais de la vie quotidienne de la nouvelle communauté, ils annulent la dette des sœurs, libèrent l'infortuné jardinier et interdisent que, dorénavant, aucun dépendant de la communauté ne puisse être détenu pour dettes.

Malgré ce « faux départ », les affaires de la communauté s'arrangent vite. Les archives de San Pier Martire ne conservent pas, hélas, de registre de comptes comparable à celui de San Domenico pour les années 1429-1480. Le *Libro Rosso*, utilisé de 1449 à 1459 contient bien

¹⁹⁷ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, document daté du 25 février 1428 *m.f.*

¹⁹⁸ *Ibidem*, document daté du 16 août 1421.

¹⁹⁹ Cf. Chapitre 7 p. 511.

des pages de comptes, mais ceux-ci sont entrecoupés de *ricordi* et de notes diverses qui empêchent d'en faire une étude systématique. Les nombreuses informations qu'il contient permettent néanmoins de se faire une idée précise du fonctionnement économique du monastère. Dans ce beau registre recouvert de cuir rouge, celui ou celle qui avait la charge de tenir à jour la comptabilité a privilégié une sorte de « vision d'ensemble » de l'économie du monastère qui devait lui permettre d'accéder plus rapidement à certaines rubriques ; cette présentation rend toutefois pour nous le document plus difficile d'accès. Pour chaque année en effet on trouve (de façon plus ou moins régulière) une série de pages et de *ricordi* thématiques ayant trait à l'économie : on y voit ainsi des pages consacrées aux différentes quantités de céréales (*biade*) ou de vin entrées au monastère au cours de l'année, mais aussi l'ensemble des « choses vendues » au cours de l'année, ou encore l'ensemble des « petits achats » (*cose minute*) effectués au cours de l'année. Au fil des pages, en outre, de très nombreuses mentions de transactions particulières (avec des banques, d'autres communautés, des personnes à qui le monastère doit payer une rente chaque année, etc...) démontrent que la communauté effectue des échanges avec de nombreuses catégories de la population urbaine (marchands, hôpitaux, tertiaires...). Ces informations sont inscrites selon le principe de la comptabilité en partie double, et apparaissent donc deux fois au fil du registre ; elles ont été complétées au fur et à mesure par le ou la comptable du monastère²⁰⁰.

Ce qui frappe à la lecture de ce registre, c'est la très grande dissemblance entre les deux conditions économiques des monastères de Pise et de Florence, pourtant fondés sur le même modèle. Les sœurs de Florence, en effet, ne paraissent aucunement avoir été, entre 1449 et 1459, dans une situation de pauvreté : elles ne dépendent pas des prêts et de dons que leur prodigueraient des fidèles et des protecteurs, comme c'est le cas du monastère de San Domenico. Le monastère florentin bénéficie bien, occasionnellement, de quelques prêts²⁰¹ mais, malgré la difficulté à synthétiser les données du *Libro Rosso*, il apparaît clairement que ces prêts, dans l'ensemble modestes, n'ont absolument pas à San Pier Martire l'importance qu'ils ont à San Domenico. En fait, les moniales florentines semblent bien plus souvent accorder des prêts qu'elles n'en reçoivent. Elles sont de modestes créditrices, par exemple, lorsqu'il s'agit de prêter à certains oblats de petites sommes d'argent (les oblats par ailleurs

²⁰⁰ Sur la partie double, cf. Chapitre 7 p. 481.

²⁰¹ Ces prêts leur sont octroyés par des personnes très différentes les unes des autres : des hommes d'affaires, comme Lorenzo Bardi (*Libro Rosso*, f.86r) qui dépose l'argent prêté (10 florins) à la banque des Médicis, mais aussi des personnes a priori beaucoup plus modestes, et particulièrement des femmes, comme la *pinzochera* monna Vaggia, pour 4 lires (*Libro Rosso*, f. 115r).

peuvent eux-mêmes prêter de petites sommes aux moniales)²⁰². Les moniales prêtent aussi à d'autres communautés observantes : à la communauté de San Domenico de Pise, dont elles connaissent non seulement l'état de pauvreté, mais avec laquelle elles entretiennent évidemment un rapport privilégié²⁰³ ; à San Domenico de Fiesole, le premier couvent observant de Florence fondé par Jean Dominici en 1405, avec qui les moniales florentines entretiennent aussi manifestement de très bonnes relations, bien que leurs vicaires proviennent de Santa Maria Novella ou de San Marco²⁰⁴. Notons d'ailleurs, en passant, que les comptes florentins contiennent aussi la liste des *limosine*, c'est-à-dire des aumônes, faites par le monastère au cours de l'année ; ces aumônes sont donc considérées comme l'un des éléments à part entière du budget de la communauté. Généralement modestes (moins d'un florin), ces *limosine* sont en priorité offertes aux autres communautés religieuses (en particulier, justement, à San Domenico de Fiesole) et servent à resserrer les liens entre les moniales et leurs consoeurs ou confrères en religion. C'est en fait le système d'exploitation et de location des *poderi* qui fait des moniales de San Pier Martire de véritables créditrices. Les exploitants des *poderi* sont en effet liés par un contrat de location (de type *mezzadria*) à leur propriétaire ; ce contrat contient un prêt, assez important, qui doit contribuer à la bonne exploitation des ressources et être remboursé en quelques années. Ces contrats sont en général de courte durée (de deux à cinq ans). Ils prévoient que le paysan devra payer tous les ans un certain nombre de redevances, en nature et/ou en argent²⁰⁵ à son propriétaire. Les frais de l'exploitation eux-mêmes sont en quelque sorte « partagés » entre propriétaire et locataire : les contrats stipulent en effet (le cas échéant) que le paysan aura droit à un prêt afin d'équiper son exploitation (outils, et surtout animaux de traits), prêt qui devra être remboursé au fil des années d'exploitation²⁰⁶. Dans le *Libro Rosso*, le prêt initial est appelé *presta* ; il est en général suivi d'autres prêts, dont l'objet est toujours signalé : il s'agit souvent de l'achat d'un bœuf, ou bien de travaux effectués dans les bâtiments de l'exploitation. Le montant de ces prêts est très variable : la *presta* de départ est en général assez importante, elle se compte en dizaines de florins (parfois une cinquantaine) ; dans le cas des autres prêts, le montant est plus faible, puisque lié à un objet précis. Ce système n'est aucunement propre aux moniales de San Pier

²⁰² De fait, les oblats ne sont pas tenus de mettre tous leurs biens en commun avec le monastère, ce qui permet des échanges et des prêts. Cf. Chapitre 7 p. 479.

²⁰³ Cf. Chapitre 3 p. 224.

²⁰⁴ *Libro Rosso*, f. 63r, 79v, 123r, 124v, 126r, 146v.

²⁰⁵ Le système des redevances est complexe et varie d'un contrat à l'autre. Il existe une part des redevances (la principale) qui est proportionnelle à la récolte ; mais aussi des redevances fixes, en argent et en nature.

²⁰⁶ On trouve de nombreux contrats de location entre le monastère San Pier Martire et ses exploitants dans ASF, NA, 20832 et ASF NA 15594.

Martire, il est caractéristique de l'économie du *contado* florentin, territoire profondément dépendant des propriétaires urbains. Il permet à ces propriétaires d'avoir à leur disposition des exploitations agricoles bien équipées, bien entretenues et rentables, mais aussi d'accroître leur domination sur les exploitants qui, bien que bénéficiant de délais relativement importants pour les remboursements, se retrouvent presque en permanence en situation de débiteurs vis-à-vis de propriétaires auxquels ils doivent déjà des redevances annuelles. Il ne fait donc aucun doute que les moniales de San Pier Martire, au milieu du XV^e siècle, appartiennent au monde prospère des propriétaires urbains de *poderi* ; la communauté observante florentine, à la différence de la communauté pisane, est donc bien insérée dans les cadres d'une économie urbaine prospère.

Au moment où le *Libro Rosso* est rédigé (dans les années 1450), le monastère de San Pier Martire est donc une communauté religieuse que l'on ne peut pas vraiment qualifier de riche, mais qui en tout cas vit dans une aisance certaine. Les moniales observantes florentines n'ont pas en effet à se soucier du lendemain et, contrairement à leurs consœurs pisanes, elles n'ont pas besoin d'équilibrer leur budget annuel grâce au soutien financier de leurs familiers et de leurs fidèles (laïcs portant une affection particulière à la communauté). Ont-elles, justement, moins de « fidèles », laïcs ou religieux, modestes ou haut placés ? Nous avons déjà eu l'occasion de le signaler : le *Libro Rosso* qui, d'une façon générale, signale peu de prêts concédés au monastère, ne mentionne jamais ni le pape ni l'archevêque parmi les bienfaiteurs de la communauté. En outre, les petits prêts que les moniales reçoivent sont uniquement le fait de personnes déjà liées à la communauté : oblats ou *pinzochere* vivant au monastère, familiers des sœurs. Quant aux *limosine* répertoriées par le *Libro*, elles s'adressent en particulier, nous l'avons dit, aux autres communautés religieuses, et tout particulièrement aux autres établissements dominicains de la ville ou des environs. Il ne fait donc aucun doute que San Pier Martire est plus riche que San Domenico, mais que son réseau de relations et de protections en revanche est notoirement plus faible, plus étroit, et en fin de comptes plus replié sur lui-même. Paradoxalement, la pauvreté des moniales pisanes semble ouvrir la communauté cloîtrée sur le monde, tandis que les moniales florentines semblent se contenter de gérer leurs terres comme n'importe quel autre monastère florentin.

Après avoir mis en valeur bien des ressemblances dans les deux communautés dominicaines observantes (statut matrimonial et origine sociale des moniales) il nous faut donc conclure ici à l'existence d'une vraie différence entre les deux monastères. L'étude des documents économiques des deux monastères (Livre de comptes de 1429-1480 et *Campione*

pour San Domenico, *Libro Rosso* et *Catasto* pour San Pier Martire) a en effet mis en valeur un fonctionnement économique profondément différent : d'un côté, le monastère de Pise est largement dépendant de la générosité, ou peut-être plus exactement de la disponibilité de ses nombreux fidèles et familiers, pratiquant, dans le contexte d'une économie pisane sinistrée, une vie pauvre mais non pas misérable, qui ressemble presque à un mode de vie choisi ; de l'autre, le monastère de Florence met en pratique une gestion rigoureuse et strictement utilitaire de ses biens fonciers, et tout particulièrement de ses *poderi*, parvenant à une aisance enviable, mais s'enfermant peut-être aussi dans une vie monastique « ordinaire ». Cette différence fondamentale n'est pas directement liée à la formation des patrimoines, ou n'y est liée que très secondairement: d'après notre étude, les moniales qui font profession à Pise comme à Florence ne sont pas pauvres, et elles apportent à leur communauté des biens fonciers, immobiliers et financiers tout à fait bénéfiques à l'accroissement du patrimoine commun. Les autres apports, qu'ils résultent d'oblations, de donations ou de legs, bien qu'ils soient plus importants à Pise qu'à Florence, sont globalement de même nature dans les deux villes. La différence naît donc de choix qui sont effectués par les prieures et leurs communautés. Faut-il en conclure que le monastère de San Domenico, plus « pauvre » que celui de San Pier Martire, est aussi plus « observant » ? La réponse à cette question ne peut être qu'ambiguë : la pauvreté fait-elle partie de l'Observance ? Pour Chiara Gambacorta et la première génération des observantes, disciples de Catherine de Sienne, c'est sans doute une évidence. Pour les suivantes, mais aussi, et peut-être surtout, pour les frères observants dominicains, la clôture prime sur les autres « vertus » : l'économie des monastères de femmes doit donc être stable et dépendre le moins possible des aléas du monde extérieur. Disciple de Chiara Gambacorta, Andrea da Palaia a malgré tout impulsé à Florence une forme d'économie monastique classique (foncière) qu'il n'avait pas pu mettre en œuvre à Pise ; sa gestion a été brillamment poursuivie par Margherita Spini. Cette différence de choix de gestion influe-t-elle sur l'organisation interne des communautés ? Nous allons, avec le chapitre suivant, poursuivre notre entrée progressive dans les monastères, afin d'en éclairer plus précisément le fonctionnement quotidien.

Chapitre 7 : Le fonctionnement interne des communautés de moniales : l'Observance en pratique ?

Si les premières moniales observantes dominicaines italiennes sont, dans l'ensemble, issues des mêmes milieux sociaux, voire des mêmes familles, cela leur assure-t-il pour autant une cohabitation agréable et pacifique ? La profession solennelle d'une moniale observante a en effet une conséquence pratique très importante : pour le restant de sa vie, qui peut être encore fort longue, elle devra demeurer à l'intérieur de l'espace compris dans la clôture du monastère, et devra s'efforcer d'apprécier la compagnie, désormais définitive, de ses consœurs en religion. La vie en communauté est un vaste sujet qui induit aussi bien des questions matérielles (organisation de l'espace interne du monastère) qu'organisationnelles (dévolution des différents rôles au sein de la communauté, organisation de la prise de décision) ; quant aux aspects les plus personnels (amitiés et inimitiés entre des femmes qui vivent ensemble en permanence), nos sources sont malheureusement bien peu loquaces à ce sujet.

Nous allons donc maintenant entrer au cœur des communautés, et tenter de percevoir non plus l'identité individuelle des moniales selon les critères de la société de l'époque ainsi que nous l'avons fait dans les précédents chapitres (statut matrimonial, classe sociale, richesse personnelle), mais plutôt leur nouvelle identité commune de moniales observantes. Observer la vie quotidienne des moniales professes et des personnes qui les entourent (les oblats en particulier), c'est en effet toujours s'intéresser à l'observance, mais cette fois dans son côté pratique. Comment vivre l'observance au quotidien ? Est-ce seulement possible ? Il faut en effet, parfois, en revenir à considérer des éléments très « terre à terre », surtout lorsqu'il s'agit d'étudier une règle de vie commune extrêmement exigeante ; au-delà de l'étude de cette règle et de ses significations se profile en effet une question cruciale : a-t-elle été réellement appliquée ? Les deux monastères que nous étudions ont-ils, même si leur vie a théoriquement été réglée exactement de la même façon, développé le même mode de vie, la même organisation communautaire ? Que dire, enfin de l'insertion de ces communautés, dont les

membres sont issus dans leur immense majorité de milieux sociaux urbains, dans la ville qui les entoure ; ont-elles su y trouver leur place ?

Nous aborderons successivement la question de la vie quotidienne au monastère et celle de son insertion dans la ville, effectuant ainsi un parcours depuis le cœur du monastère vers l'extérieur, jusqu'à tenter de définir quel rôle il a pu jouer dans une société urbaine italienne alors en pleine évolution. Nous tenterons ainsi de percevoir comment les principes de l'Observance, ce mouvement si difficile à définir et à cerner, ont pu être traduits dans la vie quotidienne et dans la réalité locale.

Ce sont en premier lieu les registres de comptes qui vont encore une fois retenir notre attention¹. Ces sources, qui nous ont déjà permis de cerner en partie le fonctionnement économique de chacun des monastères considérés, constituent une véritable « mine » d'informations en ce qui concerne la vie pratique des moniales. La nature purement descriptive de ces registres qui alignent les sommes d'argent en colonnes de dépenses et de recettes, la quasi-absence de considérations personnelles et même de « formes » (c'est-à-dire de formules utilisées dans les discours normés, en particulier juridiques) dans leur contenu nous mettent en présence d'informations brutes concernant des aspects a priori triviaux de la vie religieuse : la gestion de l'argent, mais aussi la quantité et le type d'aliments consommés, les dépenses de santé, les sommes dépensées pour les cérémonies... Or, ce sont ces aspects qui vont nous permettre d'approcher de plus près la vie réelle des moniales observantes. En second lieu, les très nombreux actes notariés que nous avons à notre disposition vont se révéler eux aussi riches d'informations. Au fil des divers instruments et autres minutes ou notes diverses que les notaires des monastères nous ont laissés, des informations très précieuses sur le fonctionnement pratique de nos deux communautés peuvent en effet émerger. C'est en particulier le cas en ce qui concerne le respect de la clôture et la tenue des chapitres. On pourra nous objecter que rien ne prouve que les dires des notaires reflètent la réalité, et que ces observations peuvent tout à fait être le résultat d'une complaisance envers nos moniales observantes. Or, la variété des descriptions que nous fournissent ces actes notariés, leur précision, tout à fait remarquable, en particulier dans certaines notes que nous citerons, nous incitent à penser le contraire. Les actes notariés, en outre, semblent refléter bien plus qu'on ne pourrait le croire les différents rapports de force à l'intérieur du monastère.

¹ C'est-à-dire les *Comptes* pisans et le *Libro Rosso*, ainsi que d'autres registres moins importants de comptes et de *ricordi* : pour Pise, ASM, n°5 ; pour Florence, ASF, Fondo del monastero San Domenico, n°93 et 94.

Leur lecture attentive fait en effet apparaître sans équivoque que certaines prieures ou certains vicaires, constamment nommés durant certaines périodes, ont exercé un pouvoir très fort sur la communauté, contrairement à leurs prédécesseurs ou à leur successeurs. Les textes hagiographiques enfin constitueront eux aussi, avec toutes les précautions qui s'imposent pour leur utilisation, une source de première importance pour notre sujet. Ce sont en particulier les textes « mineurs », tels que les nécrologes et les *miracula*² qui vont ici nous intéresser, car ils contiennent beaucoup d'informations sur la vie quotidienne des moniales mais aussi sur leur entourage, et leur rapport avec la société urbaine.

² C'est-à-dire les récits de miracles post-mortem qui concluent les hagiographies. Cf. *Vita*, p. 31-33.

I- La vie quotidienne au monastère

Après avoir, en quelque sorte, défini le « cadre » d'une vie et surtout d'une vocation dont nous voudrions savoir quelles sont les motivations profondes, il importe désormais, en quelque sorte, d'y mettre un peu de « chair ». A quoi ressemblait cette vie pour laquelle certaines femmes n'ont pas hésité à quitter leur ville d'origine et leur famille ? La « vie quotidienne » des premières moniales observantes correspondait-elle à leur idéal de vie religieuse ?

A- Les rythmes de la vie commune

La vie quotidienne des moniales dominicaines est d'abord, bien entendu, rythmée par la prière et les offices. Le premier chapitre de leurs constitutions précise bien que toutes les heures canoniques doivent être récitées par les moniales réunies ensemble dans l'église. La journée commence par l'office de matines ; il est vraisemblable, même si les constitutions ne le précisent pas, que ce premier office soit aussi le plus long (on y lit d'ordinaire des passages de la Bible, parfois des extraits des Pères de l'Eglise ou des vies de saints). Le premier chapitre des constitutions décrit de quelle manière les sœurs doivent chanter les psaumes et les hymnes : *Quod ita dicimus esse faciendum, ut in medio versus metrum cum pausa servetur: non protrahendo vocem in pausa vel in fine versus*³. Les sœurs doivent en outre réciter, à la fin de l'office, les heures de la Vierge. Le dernier office de la journée, celui de complies, doit être suivi, nous disent les constitutions, par la réception de la discipline⁴ : il s'agit d'accomplir les pénitences demandées par le prêtre lors de la confession, y compris, le cas échéant, des pénitences d'ordre physique.

La confession doit en effet être quotidienne, et avoir lieu de préférence après complies. La présence d'un ou plusieurs prêtres au monastère est rendue nécessaire par cette confession fréquente : on sait que les moniales de Pise comme celles de Florence disposent de chapelains rémunérés, qui remplissent probablement aussi le rôle de confesseurs. Le vicaire en titre, toutefois, en tant que directeur spirituel des moniales, est sans doute aussi tenu de remplir

³ « Constitutiones sororum », Chapitre 1.

⁴ « Constitutiones sororum », Chapitre 1 : *Post completorium autem receptis disciplinis pro tempore*. Il s'agit, de même que la dévotion particulière à la Vierge, d'un trait spécifiquement dominicain : saint Dominique se donnait la discipline trois fois par jour, pour ses propres péchés, pour ceux des vivants et pour ceux des morts ; ce que Raymond de Capoue ne manque pas de rappeler à propos de Catherine de Sienne, dans le chapitre qu'il consacre à la description des « austérités » que Catherine s'infligeait (*Legenda beate Catherine Senensis*, Partie I, Chapitre 6). Il est aussi question dans ce chapitre de la difficulté qu'a éprouvée Catherine à se priver de sommeil.

régulièrement cette fonction. Nous ne disposons, hélas, que de peu de renseignements concrets sur la pratique de la confession à San Domenico ou à San Pier Martire⁵. Seule une petite mention dans le *Libro Rosso* fait apparaître fugitivement en 1453 un certain *fra Martino nostro confessoro*. Sachant que « Martino » n'est pas le prénom du vicaire du monastère⁶ et que la moniale comptable a écrit « notre confesseur » et non pas « notre chapelain », cela signifie sans doute que certains prêtres sont spécialisés dans la confession des moniales.

Quant à la célébration de la messe, aucune information – curieusement – n'y renvoie dans les Constitutions. Elle a probablement lieu plusieurs fois par semaine : chaque dimanche, mais aussi à l'occasion des nombreuses fêtes du calendrier, peut-être aussi pour les enterrements, les professions ou les prises de voile des sœurs, enfin pour les divers anniversaires que les sœurs ont à célébrer, qu'il s'agisse aussi bien de ceux des sœurs ou des oblat(e)s décédés que de ceux des laïcs qui les ont prescrits dans leur testament. Les comptes en tout cas nous montrent que les messes donnent lieu à rémunérations : tandis qu'à Pise les prêtres sont payés individuellement et semblent être assez nombreux à fréquenter le monastère, à Florence un chapelain est salarié du monastère : en 1450, il s'agit de Cristofano di Giovanni da Volterra, qui reçoit pour son salaire annuel dix-huit florins⁷.

Quelques temps de prière individuelle sont ménagés pour les moniales, après matines et après complies, ainsi que le mentionne le chapitre premier des constitutions. La méditation individuelle, et même l'oraison, sont très importantes dans la vie de ces moniales héritières de la spiritualité des *mulieres religiosae* et des recluses. Les visions de Maria Mancini, par exemple, ont lieu alors qu'elle est seule dans sa cellule. Domenico da Peccioli nous raconte en effet que lors de la mort de la prieure Filippa da Vico, Maria Mancini, alors retirée dans sa cellule et occupée à prier, reçoit la vision de la prieure défunte parvenue au paradis en compagnie de saint Dominique et de saint Augustin. De la même façon, les *miracula* qui suivent la *Vita* de Chiara Gambacorta nous relatent plusieurs visions que certaines sœurs ont eues durant leurs séances de méditation particulières⁸. Les heures de sommeil, déjà fort courtes du fait de l'obligation de se lever tôt le matin pour l'office de matines, sont bien rares pour les moniales pieuses. Malgré tout, certaines moniales ne parviennent pas à lutter contre

⁵ Les *Admonitiones* d'Herman de Minden pour la province de Teutonie, en revanche, décrivent la façon dont les sœurs doivent se comporter durant la confession. Cf. Chapitre 1 p. 43. Les *Admonitiones* contenues dans le manuscrit de San Sisto comportent elles aussi une description de la confession des sœurs (Annexes, p. 9).

⁶ Cf. « Liste des frères vicaires », Annexes, p. 148.

⁷ Il s'agit d'une somme plutôt coquette. On ne sait pas, toutefois, à quelle charge de travail équivalent ces 18 florins. *Libro Rosso*, f. 96r. Cf. n. 122 p. 419 pour un point de comparaison sur le montant du salaire.

⁸ *Vita*, p. 32-33.

le sommeil, la plus difficile des privations selon Catherine de Sienne⁹. Lors de la mort de Chiara Gambacorta, la prieure serait apparue à l'une des jeunes moniales qui, vaincue par le sommeil, était allée rejoindre sa couche plutôt que de continuer à veiller le corps¹⁰. De même, en 1477, lorsque la prieure de San Iacopo a Ripoli rend hommage à son amie sœur Margherita Allegri, elle prend bien soin de préciser que celle-ci se levait toujours pour matines, afin de donner le bon exemple aux jeunes¹¹.

En dehors des heures de prière individuelle et collective et des heures de sommeil, les moniales sont tenues de ne pas sombrer dans l'oisiveté. Les constitutions de 1259 mentionnent, dans leur vingt-septième chapitre, l'obligation d'effectuer un travail « pour l'utilité commune ». Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner l'une des principales activités des sœurs : il s'agit de la copie des manuscrits religieux, qui est pratiquée aussi bien à Pise qu'à Florence (une activité que Jean Dominici a activement encouragée¹²). Les moniales s'adonnent aussi dans les deux monastères au filage de la laine et à la confection de petits ouvrages de couture qui rapportent un peu d'argent à la communauté¹³. Ces activités sont réalisées en silence dans l'une des salles du monastère dédiée au travail des sœurs¹⁴. Beaucoup d'entre elles n'ont toutefois probablement pas beaucoup de temps à consacrer à ces activités : ce sont toutes celles qui sont chargées de tâches précises au profit de la vie quotidienne de la communauté, et dont nous aurons à reparler : certaines d'entre elles doivent tenir à jour les registres de comptes (dont ceux qui nous sont parvenus), d'autres se rendre au parloir et au tour pour recevoir les marchandises et régler certaines affaires avec les fournisseurs, les travailleurs des *poderi*, parfois les autorités civiles ou religieuses, les converses enfin s'occupent des tâches les plus humbles (lessive, nettoyage, cuisine...).

Le chapitre se tient quotidiennement après matines, ou bien après la messe, si elle est célébrée, ainsi que le précise le trentième chapitre des Constitutions¹⁵. Cette réunion de toutes les sœurs de chœur professes (ayant « voix au chapitre ») est non seulement le moment du prêche de la prieure, mais aussi celui où la communauté doit régler en commun divers problèmes pratiques. C'est d'ailleurs dans cette assemblée que repose la personnalité

⁹ Cf. *supra* p. 456 n. 4.

¹⁰ *Vita*, p. 32.

¹¹ Cf. Annexes p. 70 : *mai una volta saperdonato di non si levare almatutino danto maximo exemplo alle giovani*.

¹² Cf. Chapitre 1 p. 88.

¹³ Ces travaux sont attestés par les livres de comptes des moniales. Par exemple *Comptes*, f. 36v.

¹⁴ « Constitutiones sororum », Chapitre 27 : *Laborent autem [sorores] in silencio. nulla recedat a communi laborerio sine licencia et necessitate*.

¹⁵ « Constitutiones sororum », Chapitre 30 : *Finitis matutinis teneatur capitulum vel post primam. vel post terciam et missam: si missa post primam dicatur*.

juridique de la communauté : la liste des noms des moniales présentes au chapitre se doit d'être insérée dans les actes notariés – ce sont ces très nombreuses listes capitulaires qui nous ont permis de mener à bien notre étude prosopographique. Tandis qu'à Florence, le notaire précise dans la très grande majorité des cas que la totalité des moniales est présente au chapitre, ce n'est pas toujours le cas à Pise, où les listes sont plus ou moins longues (même si au moins deux tiers des moniales doivent être présentes pour que l'acte soit valable). Le chapitre est enfin le lieu où se règlent les problèmes internes à la communauté : les sœurs ayant commis des fautes doivent y faire amende honorable et, le cas échéant, recevoir la discipline devant toutes les autres, sous la direction de la prieure.

Offices, chapitre, travail, repas, moments de solitude dans les cellules...les journées des moniales sont bien remplies et répétitives, comme celles de tous les moines et moniales qui respectent les principes de la vie austère qu'ils ont choisie. Ce rythme quotidien n'est toutefois pas le seul qui règle la vie des moniales. Tout au long de l'année, le cycle liturgique imprime lui aussi d'un autre rythme régulier et répétitif la vie des religieuses. Son importance est grande puisqu'il influe aussi bien sur la durée des offices que sur le contenu des repas et la fréquence des heures de travail. Or, les fêtes à célébrer sont nombreuses, de même que les périodes de jeûne¹⁶. Les moniales dominicaines se réfèrent naturellement au calendrier liturgique dominicain, ainsi qu'on peut le constater dans leurs bréviaires : outre les fêtes universellement célébrées et chômées dans l'Eglise, elles fêtent donc avec une solennité particulière les fêtes de l'Ordre : la saint Dominique et la saint Pierre Martyr en particulier. Ces fêtes annuelles donnent lieu, comme on peut le vérifier dans les registres de comptes, à des dépenses spécifiques : on mange mieux ces jours-là, plusieurs messes sont célébrées, l'église est alors éclairée d'une grande quantité de chandelles¹⁷. Enfin, chaque monastère a ses propres célébrations : de la dédicace de l'Eglise aux honneurs dus aux saints patrons. Dans le cas de nos deux monastères, les saints patrons, Dominique et Pierre Martyr, sont aussi ceux de l'Ordre des prêcheurs ; toutefois les moniales considèrent que d'autres saints personnages les protègent, et elles dépensent pour eux les mêmes sommes que pour Dominique ou Pierre : c'est tout particulièrement le cas, à San Domenico, de sainte Brigitte, que les moniales fêtent fidèlement, chaque mois de juillet, depuis le priorat de Chiara Gambacorta qui, selon son

¹⁶ Le Chapitre 4 des Constitutions régle ces périodes de jeûne : les sœurs doivent jeûner tous les vendredis, et les veilles de fêtes, durant le carême et l'Avent. Ces jeûnes consistent à manger de la nourriture de carême (*cibum quadragesimalium*), c'est-à-dire des plats pauvres, et bien sûr pas de viande (ou tout au moins pas de viande rouge). De Pâque à la fête de l'Exaltation de la Croix (14 septembre) elles mangent deux repas par jour ; le reste de l'année une seule fois (sauf le dimanche). Cf. *infra* p. 468.

¹⁷ Cf. *Comptes*, f. 105r.

hagiographe, aurait pris cette décision¹⁸. On ne retrouve pas dans la documentation, en revanche, de mentions d'une célébration particulière pour Catherine de Sienne, bien que l'iconographie la représentant explicitement à San Domenico ne laisse guère de doute sur le culte que les moniales pisanes lui vouaient¹⁹.

Un troisième rythme, plus irrégulier et beaucoup moins prévisible, influe sur la vie de la communauté. Ce rythme, cyclique lui aussi d'une certaine façon, est celui des événements qui ponctuent la vie de chaque moniale, et donnent lieu à des cérémonies particulières. Depuis l'entrée au monastère et jusqu'à la mort, toute moniale dominicaine se trouve au centre de quatre cérémonies. Dans des communautés d'une trentaine de membres, ces « événements » ne sont pas rares. La vie religieuse d'une future moniale dominicaine observante débute par une cérémonie courte mais décisive : l'entrée au monastère n'est pas une cérémonie à proprement parler religieuse (on n'y confère aucun sacrement), tout, pourtant, dans le rituel qui la caractérise, vise à montrer à ceux qui y assistent que la protagoniste est en train de naître à une vie nouvelle et qu'elle renonce à son ancien mode de vie. Cette cérémonie qui, dans nos monastères, ne fait apparemment l'objet d'aucune célébration festive particulière, est particulièrement émouvante, pour ne pas dire déchirante. C'est en effet le moment où la postulante se sépare définitivement de sa famille. Quelques documents notariés nous permettent d'en reconstituer le déroulement²⁰. Au commencement de la cérémonie, la femme ou la jeune fille désireuse d'entrer en religion se tient debout dans la partie externe de l'église du monastère, entourée de sa famille. Elle doit aller s'agenouiller devant le vicaire de la communauté, qui lui pose alors des questions rituelles²¹ :

- Quel âge as-tu ?
- Veux-tu être moniale dans ce monastère ?
- Veux-tu vivre selon la règle de saint Augustin, les constitutions de l'Ordre des prêcheurs et du monastère ... ?

¹⁸ *Vita*, p. 21. Les *Comptes* mentionnent en effet ponctuellement la célébration de la Sainte-Brigitte au mois de juillet.

¹⁹ Selon THOMAS DE SIENNE (*Processo Castellano*, p. 30), la fête de Catherine de Sienne est célébrée à Pise aussi bien au couvent Santa Caterina qu'au monastère San Domenico. Cela n'est pas confirmé par les *Comptes*. Cf. Chapitre 2 p. 158.

²⁰ Il s'agit principalement des professions de Caterina Acciaiuoli (n°18F ; ASF, NA, 1593, f. 210v), de Lena Belfradelli (n°29F ; entrée au monastère : ASF, NA, 15591, f. 283v-284r ; profession : ASF NA, 15594, f. 136v), d'Isabella Doria (n° 58P ; cf. Annexes p. 75) et de Niccolosa Tornaquinci (n° 39P ; cf. Annexes p. 76).

²¹ L'accueil des moniales au monastère est décrit dans le Chapitre 15 des Constitutions (il s'agit surtout des précautions à prendre à propos des postulantes) ; la profession dans le Chapitre 16.

Ces questions, que le notaire prend en note s'il est présent, manifestent le respect par les deux parties du droit canon et des constitutions de l'Ordre des prêcheurs²² : il faut s'assurer, au moins formellement, que la candidate est bien libre de son choix de consacrer sa vie à Dieu, et qu'elle est consciente de la voie dans laquelle elle s'engage. Sa capacité à formuler un choix est en partie déterminée par son âge, qui doit de toute façon, selon les constitutions de 1259, être d'au moins treize ans lors de la profession solennelle (les postulantes ne peuvent donc pas être âgées de moins de onze ans, sachant que la probation dure souvent deux ans). Il est probable que la question de l'âge n'était pas posée aux femmes manifestement âgées ; en outre, la réponse enregistrée par les notaires est souvent approximative : Lena Belfradelli – nous dit le notaire Niccolò di Piero – a onze ans, « ainsi que l'affirme sa mère et que son aspect corporel le démontre²³ ». Ces questions, posées par le vicaire, sont suivies de la tonsure rituelle: les cheveux de la postulante sont coupés ; disparaît avec eux ce qui est alors considéré comme la parure féminine par excellence. Dans le cas de Lena Belfradelli, nous savons que c'est sa mère elle-même, alors novice au monastère, qui se charge de cet acte hautement symbolique. Enfin, la postulante est conduite dans l'enceinte de la clôture ; elle franchit alors la porte pour rejoindre les moniales regroupées de l'autre côté. On imagine que si le jubé de l'église des moniales était privé de porte, la cérémonie devait se tenir ailleurs, peut-être dans le parloir. Certaines chroniques de San Domenico²⁴ mentionnent, après l'entrée dans le cloître, la prise d'habit. Même si les deux rituels ne se déroulent pas forcément le même jour, l'entrée de la postulante dans l'enceinte du cloître, et donc son arrivée « de l'autre côté », au milieu des moniales rassemblées pour l'accueillir, est symboliquement marquée par la prise d'habit. Après avoir abandonné sa parure capillaire, la novice quitte ses habits mondains pour être revêtue de ses nouveaux habits religieux, dont le voile blanc caractéristique de son nouvel état de religieuse en probation. C'est aussi le moment où la prieure lui « impose » un nouveau nom, celui qu'elle va désormais porter en tant que religieuse : en réalité, dans nos communautés, il n'est pas rare que ce nom soit le même que le nom de baptême. Il est plus que probable, d'ailleurs, que le choix du nom ait été laissé à la

²² Toutefois, la « liberté de choix » des femmes, en ce qui concerne leur profession religieuse comme leur mariage, est pour le moins problématique. Le concile de Trente a institué des possibilités de recours pour les moniales qui auraient été « forcées ». Ces recours ont été évidemment fort peu utilisés (cf. MEDIOLI, F. : *L'Inferno monacale di Arcangela Tarabotti*). Tout l'art de la « persuasion » mis en œuvre par les parents pour faire accepter à leurs filles d'entrer au couvent a été décrit avec délicatesse (et indignation) par Alessandro Manzoni dans le célèbre chapitre qu'il consacre, dans les *Promessi Sposi (Les Fiancés)* à la « monaca di Monza », qu'il appelle Gertrude, chapitre tiré d'une histoire réellement advenue à Milan au XVII^e siècle.

²³ *Ut dicitur domine Agostantie matris sue et aspectu corporis demonstratur*. Cf. p. précédente note 20.

²⁴ En particulier le *Collettario*, dont des extraits ont été copiés par le chanoine Ranieri Zucchelli, AAP, C80, pochette n°7. Il s'agit d'un livre liturgique où ont été insérées les chroniques du monastère, dont le nécrologe. Cf. Annexes, p. 43 n. 40.

religieuse novice ; on s'expliquerait difficilement autrement pourquoi certaines femmes gardent leur nom de baptême tandis que d'autres optent pour des noms différents, fort variés d'ailleurs. C'est toutefois une source plus tardive, mais fiable puisqu'écrite de la main même de la prieure Gabriella Bonconti en 1486 (1487 *m.p.*), qui précise que l'imposition du nouveau nom est rituellement dévolue à la prieure.

La cérémonie de la profession, qui a normalement lieu après un an (au minimum) de probation, est tout à fait différente²⁵. Elle représente cette fois l'engagement de la moniale dans sa nouvelle vie non plus devant le monde, mais devant la communauté et, surtout, devant Dieu. La cérémonie a lieu dans le chœur des moniales, à l'intérieur de l'église du monastère. La novice se tient alors non plus devant le vicaire²⁶, mais devant la prieure. Nous possédons plusieurs actes de profession, qui nous permettent de bien connaître le déroulement de la cérémonie dans nos deux monastères. Conformément au chapitre 16 des constitutions de 1259 qui comporte la formule de profession solennelle, les dominicaines ne formulent qu'un seul vœu, celui d'obéissance :

*Ego N. facio professionem. et promitto obedienciam deo. et beate marie et beato dominico: et tibi N; priorisse. vice N. magistri ordinis fratrum predicatorum. secundum regulam beati augustini et instituciones sororum. quarum cura predicto ordini est commissa. quod ero obediens tibi. aliisque priorissis meis. usque ad mortem*²⁷.

La position de la novice telle qu'elle nous est décrite dans ces actes possède un fort pouvoir symbolique : tandis que la prieure se tient devant elle (on ne sait pas si elle est assise ou debout), la novice s'agenouille, et pose ses propres mains dans celles de la prieure. Un papier où est écrite la formule devant être prononcée peut être inséré entre les quatre mains des deux femmes ; ce papier sert avant tout à rappeler aux deux femmes ce qu'elles doivent dire, mais sa place est, elle aussi, très symbolique : il matérialise en quelque sorte les vœux de la nouvelle religieuse, et son engagement envers la prieure, qui est à la fois la supérieure élue de la communauté et la représentante du maître général de l'Ordre²⁸. Cette profession solennelle

²⁵ En fait, comme on pourra aisément le constater en consultant la prosopographie, les délais entre l'entrée en noviciat et la profession religieuse sont très variables : de quelques mois à plusieurs années. Ces délais obéissent manifestement à bien d'autres facteurs que celui du respect pur et simple des constitutions : l'âge de la postulante (susceptible, si elle est très jeune, de repousser la profession, ou de l'avancer si au contraire elle est âgée), sa situation économique et sociale (qui conduit généralement à avancer la profession, si la postulante est dans une situation précaire). La renonciation à l'année de noviciat est parfois spécifiée dans l'acte de profession (cf. Annexes p. 75, profession d'Isabella/Isabetta Doria). Les Constitutions ne précisent pas la durée du noviciat ; elles prescrivent seulement une limite d'âge pour la profession (13 ans) et un délai de quelques mois pour s'assurer que la novice n'est pas enceinte, si nécessaire (Chapitre 15).

²⁶ Sauf exception, comme dans le cas de Caterina Acciaiuoli, cf. *supra* n. 20 p. 460.

²⁷ « Constitutiones Sororum », Chapitre 16. C'est, à très peu de choses près, la formule que l'on retrouve effectivement dans les actes notariés que nous avons consultés dans les archives de nos deux monastères.

²⁸ Cette procédure est décrite dans la profession d'Angela Honestis (n°5F, ASF, NA, 8780, f. 65).

se fait à l'intérieur de la clôture mais, précisent les notaires, juste derrière la grille du parloir, afin que les témoins (dont le notaire lui-même) présents de l'autre côté puissent entendre distinctement les formules qui engagent définitivement la religieuse. Etant donné que la profession marque officiellement l'appartenance de la nouvelle religieuse à sa communauté, c'est aussi le moment où ses biens deviennent automatiquement propriété de cette même communauté. Dans les actes notariés, la profession est donc très fréquemment suivie d'une désignation par la communauté de procureurs chargés de récupérer les biens de la nouvelle moniale professe auprès de sa famille ou d'institutions financières.

Une troisième cérémonie, qui voit cette fois entrer de nouveau en jeu le vicaire, est celle de la prise de voile. On peut être étonné, à la lecture des sources, de voir que la « prise de voile », que l'on considère souvent comme étant une cérémonie qui marque l'entrée en religion, succède en fait à la profession. Les fréquentes mentions de ces cérémonies dans cet ordre-là excluent cependant qu'il s'agisse d'une erreur de la part des religieuses qui tiennent les registres. En fait, les rédactrices des divers *ricordi* sur lesquels nous nous basons distinguent la « prise d'habit » (« N prese l'abito... ») et la « prise de voile » ou vélation (« N velosi » ou « prese il velo...»). Tandis que la prise d'habit a lieu le jour de l'entrée au monastère ou peu après, la prise de voile est l'imposition du voile noir, signe de la nouvelle condition de la religieuse et de son entrée dans le chapitre des religieuses professes. Le nouveau voile²⁹ est imposé à la moniale professe par le directeur spirituel de la communauté, le père vicaire, qui l'a probablement béni. Le fait de faire intervenir un prêtre dans l'une des célébrations marquant l'entrée progressive des moniales dans la communauté vise à solenniser cette étape, à la rapprocher d'un sacrement. L'imposition du voile par le vicaire doit avoir lieu, ainsi que le précise la bulle de clôture de 1426, à travers la fenestrelle servant à la communion des moniales – on l'imagine assez grande (la bulle dit *portellum*) sans quoi l'opération serait complexe. Il faut donc supposer qu'avant cette date, le prêtre pouvait entrer dans le chœur intérieur du monastère pour célébrer la prise de voile devant les moniales assemblées. Notons que ni à San Domenico ni à San Pier Martire les comptes ne font une quelconque référence à des frais occasionnés par de telles cérémonies (mis à part le coût éventuel d'une nouvel habit et de la teinture d'un voile). L'absence totale d'information à ce sujet nous incite à penser que les moniales observantes n'avaient pas pour habitude de célébrer ostensiblement ce genre d'événement. On ne peut toutefois exclure que les réjouissances, en particulier un éventuel repas de fête, aient été à la charge des familles.

²⁹ Pour les voiles, les moniales achètent du drap naturel, qu'elles font ensuite teindre en noir au moment de la profession. Cf. *infra* p. 469.

Les enterrements, en revanche, sont à la charge des communautés. La mort d'une moniale bouleverse pour plusieurs jours le rythme ordinaire de la vie communautaire : le corps de la défunte doit être veillé ; les moniales récitent alors, ainsi qu'on peut le lire dans la *Vita* de Chiara Gambacorta, des psaumes durant la nuit entière suivant le décès. La cérémonie des obsèques donne lieu à des frais qui sont mentionnés par les registres de comptes : il faut payer le prêtre pour la messe de l'enterrement, mais aussi pour les messes qui vont suivre, une semaine plus tard (c'est la « settimana ») et un mois plus tard (c'est la « trigesima »). Notons que la bulle de 1426 interdit l'entrée des prêtres pour la célébration des obsèques ; cette entrée était donc probablement tolérée auparavant. De même que pour les prises de voiles, la bulle précise que l'office devra être célébré désormais de part et d'autre de la fenestrelle grâce à laquelle les moniales communient, sans que le prêtre ne se rendent à l'intérieur de la clôture pour bénir le corps. Aucune information dans les registres ne nous permet en revanche d'affirmer que des repas ou collations spécifiques aient pu être organisés à l'occasion des obsèques, comme cela pouvait alors être le cas dans d'autres communautés, et plus généralement dans la société laïque. Les sœurs décédées sont enterrées dans le cimetière du monastère, situé à l'intérieur de la clôture. Le récit de la mort de Chiara Gambacorta nous montre des hommes de la « famille du dehors » (des oblats) entrant exceptionnellement dans l'enceinte de la clôture pour aider à la mise en terre de la prieure³⁰.

La vie régulière des moniales est ainsi dominée par trois rythmes cycliques qui se superposent : celui du quotidien, imposé par la règle, celui de l'année, imposé par la liturgie, et celui des cérémonies « individuelles », tout simplement lié à la vie et à l'histoire de chacune des moniales de la communauté. Cette vie est-elle, pour les religieuses, ennuyeuse et monotone, ou, au contraire, apaisante et spirituellement épanouissante ? Nos documents ne nous révèlent pas leurs sentiments à ce sujet. Nous pouvons seulement rappeler une chose : le taux de « moniales forcées » est, en ce qui concerne notre période d'étude et les communautés choisies, sans doute bas, pour toutes les raisons que nous avons énoncées dans les chapitres précédents. Si l'on ne peut exclure que certaines moniales aient été déçues par leur nouvelle vie, le sentiment de révolte que l'on trouve par exemple chez Arcangela Tarabotti deux siècles plus tard à Venise n'a pas dû être courant dans les premiers monastères observants. Par ailleurs, la contrainte considérable exercée par la stricte clôture a pu être adoucie alors par le sentiment de vivre une expérience nouvelle, d'appartenir à une communauté exemplaire,

³⁰ Cf. *Vita* p. 29. Les oblats sont sans doute considérés comme des « ouvriers », dont l'entrée est permise exceptionnellement par les *Statuta monasterii sancti dominici* (Annexes, p. 12).

sentiment qui n'a pu que disparaître progressivement au siècle suivant, avec l'imposition de la clôture à tous les monastères de femmes.

B- La nourriture et le vêtement

Les registres de comptes conservés dans les archives de nos deux monastères nous permettent de nous immerger profondément dans le quotidien des moniales observantes, et de toucher du doigt des réalités très matérielles, telles que le contenu de leurs repas ou la composition de leur garde-robe. Après avoir pris connaissance de l'intégralité des registres, nous avons tenté de synthétiser les informations qu'ils contiennent sur les réalités de la vie quotidienne des moniales. Il est certain, toutefois, que de tels documents mériteraient d'être l'objet d'une étude qui leur serait exclusivement consacrée³¹.

Les registres de comptes de Pise comme de Florence nous montrent que les moniales des deux communautés bénéficient d'une nourriture variée, apparemment plutôt bien équilibrée³². Les quantités de nourriture dont elles disposent sont plus difficiles à évaluer, puisque les comptables se contentent souvent de mentionner le prix des denrées, sans en préciser le poids ou le volume. Une estimation des besoins de la communauté de San Domenico en 1428 nous est cependant fournie par les officiers florentins du *Catasto* de 1428³³ : d'après leurs calculs, les moniales ont besoin de trois cent cinquante *staia* de blé par an³⁴, deux cent trente *barili* de vin³⁵, deux cents *libre* d'huile d'olive³⁶ et cinquante chars (*charri*) de bois³⁷. Les moniales dépensent en outre cent-vingts florins par an pour acheter des vêtements et des chaussures³⁸.

³¹ A. Ambrosio a pu étudier des documents similaires dans le cas du monastère des SS. Pietro-e-Sebastiano de Naples. Cf. AMBROSIO, A. : « La vita quotidiana in un monastero femminile di Napoli alla fine del Quattrocento : la documentazione "a registro" dei SS. Pietro e Sebastiano » in *Rassegna storica salernitana*, 2006 (NS XXIII/1), p. 35-60.

³² J. CHIFFOLEAU arrive à des conclusions similaires dans « "Usus pauper" ? Notes sur les franciscains, la Règle et l'argent à Avignon entre 1360 et 1480 » dans Dubois, H., Hocquet J. C. et Vauchez A. (dir.) : *Horizons marins, itinéraires spirituels (V^e – XVIII^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1987, 2 vol., p. 135-150 (vol. 1).

³³ Ces estimations ont été calculées à partir du nombre de *bocche* ou bouches à nourrir par les officiers du *Catasto*, selon leurs propres critères. Elles ne correspondent donc pas forcément à la consommation effective des membres de la communauté.

³⁴ Il s'agit d'une unité de volume : 350 *staia* (à la florentine) équivalent à 8750 litres environ.

³⁵ Soit ce qui équivaut à une consommation de 0,4 L de vin par personne et par jour (pour une équivalence du *barilo* de vin à 45 L), selon les estimations des officiers du *Catasto*.

³⁶ La livre florentine équivaut à environ 0,3 kg. Il étonnant toutefois que les officiers du *catasto* utilisent ici une mesure de poids et non de volume.

³⁷ Nous ne savons pas si les « chars » constituent une mesure précise. Il s'agit de bois à brûler (« per ardere ») qui sert donc au chauffage et à la cuisine.

³⁸ ASF, Fondo del Catasto, registre n°196, f. 603v.

Rappelons qu'une soixantaine de personnes est alors nourrie, vêtue et logée par le monastère³⁹.

La base de l'alimentation des moniales est donc constituée par les trois principaux produits de leurs terres, à savoir le blé⁴⁰, l'huile d'olive et le vin. Ces denrées apparaissent rarement dans le livre de comptes de San Domenico ; on les retrouve plutôt, d'ailleurs, dans la partie des recettes et non pas dans celles des dépenses : certains prêtres « d'urgence » sont en effet explicitement destinés à acheter le blé et le vin manquant du fait des faibles productions des terres des moniales pisanes. Dans le *Libro Rosso* florentin au contraire, ce sont ces denrées de base qui apparaissent le plus souvent : celui ou celle qui tient les comptes du monastère reporte fidèlement en effet les gabelles payées par la communauté pour toute entrée de marchandises à l'intérieur des murs : le vin, le blé et l'huile des moniales florentines proviennent de leurs terres dans le *contado* et n'échappent pas aux taxes. L'auteur du *Libro Rosso* ne prend d'ailleurs pas en compte les dépenses alimentaires directes (achat de denrées), sans doute consignées par une moniale chargée de l'approvisionnement dans un autre carnet aujourd'hui perdu. C'est là une différence essentielle entre nos deux documents (le registre de Comptes de San Domenico et le *Libro Rosso*)⁴¹. Les moniales florentines disposent donc de quantités importantes de vin rouge et blanc, qu'elles revendent en partie⁴² ; quant aux produits de la céréaliculture, ils arrivent directement au monastère sous forme de sacs de farine. Des moulins à huile et à farine se trouvent en effet dans les différents *podere* du monastère. Les moniales pisanes disposent sans doute des mêmes denrées de base, issues aussi bien de la production de leurs *pezzi di terra* que des achats effectués grâce à des prêtres.

Quant aux aliments qui « améliorent l'ordinaire », ils sont nombreux. C'est donc surtout sur les Comptes pisans que nous allons nous baser pour tenter de les connaître (mais il faut imaginer que les moniales florentines disposaient probablement, *grosso modo*, des mêmes produits à leur table). Tentons de « classer » un peu ces aliments, pour nous y retrouver plus facilement. D'après le registre de comptes, les moniales achètent un grand nombre de fruits et légumes, en fonction de la saison bien sûr. Parmi les fruits, le livre de comptes mentionne les pommes, les poires, mais aussi les oranges, le raisin blanc (*vernaccia* ou *malvasia*), les cerises, les melons et même les grenades. Les légumes mentionnés sont eux aussi très

³⁹ Cf. Tableau n°1, Chapitre 4 p. 271.

⁴⁰ « Blé » au sens générique, ou médiéval du terme, qui correspond à « grano », dans les documents, c'est-à-dire, en fait, céréales panifiables. Il s'agit sans doute en majorité de froment.

⁴¹ Pour la différence entre les deux registres, cf. *infra* p. 496.

⁴² Les livres de comptes florentins des années 1460/70 (ASF, Fondo del monastero San Domenico, n°93 et 94) montrent que les moniales revendent une partie de leur vin. En revanche, leur production d'huile ne suffit pas, et elles doivent en acheter.

nombreux : on trouve des poireaux, des choux, des raves, des radis, des oignons, des asperges et une grande variété de légumes secs : pois chiches, fèves (*vageli, fagioli*). Outre les légumes secs, les moniales mangent aussi (plus rarement) du riz, et achètent parfois de la « semoule ». Il ne faut pas oublier que les achats mentionnés dans ce registre sont complétés par la production du potager (*orto*) du monastère : les moniales de San Domenico, comme la plupart des établissements religieux, en possèdent un dans leurs murs ; les moniales de San Pier Martire disposent même d'un *podere* consacré à la production maraîchère juste en face de leur monastère⁴³. Les produits issus de l'élevage sont aussi très nombreux à être mentionnés dans le registre pisan. Les moniales consomment une très grande quantité de volailles (appelées génériquement *polli* ; on voit apparaître rarement la mention de chapons ou de canards), des œufs, achetés par centaines (ou plutôt, payés par centaines), mais aussi de la viande indéterminée (le registre dit simplement *carne*), qui doit être principalement de la viande de porc (en janvier 1434, les moniales achètent un porc entier à saler). Elles consomment aussi du poisson, plat privilégié des périodes « maigres » : sardines, anguilles, harengs, mais aussi des bocaux de « tonina », c'est-à-dire de thon conservé dans de l'huile, sont abondamment mentionnés dans le registre. Quant aux produits laitiers, ils sont consommés presque uniquement sous forme de fromages, rares sont les mentions d'achat de beurre, plus rares encore celles d'achat de lait. Les fromages consommés par les moniales peuvent être frais (mentions de la *ricotta*) ou affinés : fromage qualifié de *cavalino* ou *bufalino*, adjectif qui se réfère soit à l'animal (jument ou bufflonne) soit plus simplement à la forme du fromage⁴⁴ ; les termes les plus fréquemment utilisés sont toutefois simplement ceux de fromage « salé » ou « doux ». Les épices ne manquent pas à la table de nos moniales. Le safran, sans doute produit localement, est l'épice la plus souvent mentionnée, mais les moniales achètent aussi des épices exotiques : le poivre apparaît fréquemment dans les comptes, clous de girofle et gingembre moins souvent. La *mostarda* que l'on trouve régulièrement mentionnée se réfère peut-être à notre moutarde, mais ce pourrait être aussi un type spécifique de confiture au goût acide, destinée elle aussi à servir de condiment, notamment pour les viandes et les fromages⁴⁵. Ces épices semblent être fournies au monastère par un marchand qui est aussi par ailleurs leur fournisseur de chandelles (dont les religieuses font évidemment une très grande consommation), de savon, et de substances destinées à des soins, comme l'aloès. Les

⁴³ Cf. Chapitre 6 p. 445.

⁴⁴ Ainsi le *caciocavallo* n'est pas, du moins aujourd'hui, un « fromage de cheval » ; l'origine du nom, toutefois, n'est pas claire ; notons que le nouvelliste Sacchetti mentionnait déjà ce type de fromage (*Il Trecentonovelle*, nouvelle 198). En revanche, le fromage fabriqué avec du lait de bufflonne est un mets aujourd'hui encore très recherché.

⁴⁵ Telle est aujourd'hui la signification de « mostarda » en italien.

confiseries, enfin, ne sont pas interdites aux moniales, et le registre de comptes nous fournit la preuve qu'elles en consommaient souvent : on trouve surtout la mention de *confetti* ou *coriandoli*, sans doute des fruits secs enrobés de sucre ou de miel, parfois très joliment appelés par la comptable *rallegracuori* ; quant à la *composta*, il s'agit sans doute d'une sorte de compote ou de confiture. Les moniales achètent aussi quelques fruits secs (des amandes) et, parfois, du miel.

A l'issue de ce bref panorama des achats alimentaires des monastères, il apparaît que l'alimentation des moniales observantes est riche, variée et, somme toute, équilibrée. Même s'il reste difficile d'en évaluer les quantités, le rythme des achats suggère que les stocks du garde-manger, ou cellier, sont renouvelés chaque mois, et ce sans grande difficulté. Ces achats suivent-ils, néanmoins, le calendrier liturgique et donc les interdits alimentaires liés aux périodes de jeûne ? Il en va, en effet, de l'observance de la règle. Notons tout d'abord que le chapitre 5 des Constitutions impose que les plats de la table des moniales soient « toujours sans viande » (*Pulmenta sint semper sine carnibus*). Or, d'après les comptes, il est indéniable que les moniales observantes mangent de la « viande » (volaille, porc). Rien ne prouve, toutefois, qu'elles aient consommé de la viande rouge – ce qui était probablement le sens de l'interdiction formulée dans les constitutions. Beaucoup d'achats de « carne » sont par ailleurs explicitement destinés aux malades et à la famille du dehors, c'est-à-dire aux oblates. On ne peut nier toutefois que la fréquence des dépenses et l'importance des sommes consacrées à l'achat de la « viande » augmentent au cours du siècle jusqu'à ce que, dans les années 1460, on ne puisse plus exclure que les moniales en mangent de manière tout à fait régulière et qu'il s'agisse fréquemment de viande rouge. Et les jeûnes ? Ils se résument, semble-t-il, à la consommation de poisson en remplacement de mets plus riches⁴⁶. Les constitutions (chapitre 4) ne recommandent d'ailleurs rien d'autre que la consommation d'aliments « de carême » (*quadragesimali*). La fréquente mention de poissons « pauvres » tels que l'anguille ou les sardines est très probablement significative de ce genre de pratiques. Dans les années 1460, la comptable est plus prolixe : elle mentionne que du poisson, en particulier de l'anguille, est consommé à chaque veille de fête. Les moniales respectent donc les jeûnes mais, apparemment, *a minima* : manger de l'anguille la veille de Noël ou de Pâques, c'est aussi ce que font les laïcs...Mangent-elles, en revanche, des mets beaucoup plus riches les jours de fêtes ? Les comptes sont avares de renseignements sur ce sujet. En avril 1438 par exemple,

⁴⁶ Cf. AMBROSIO, A. : « La vita quotidiana in un monastero femminile di Napoli », p. 48-49.

une grande quantité d'œufs est achetée pour Pâques⁴⁷. On peut supposer que les douceurs étaient consommées à l'occasion des fêtes, de même que les volailles les plus recherchées (chapons, canards). Les registres de comptes ne contiennent malheureusement que très peu d'indices sur les recettes de cuisine qui étaient alors pratiquées. Seuls quelques usages du fromage sont détaillés : en décembre 1435, les moniales achètent un « grattacascio », sans doute une sorte de râpe à fromage ; cela signifie qu'elles ont pour habitude de râper du fromage à pâte dure sur certains de leurs mets ; peut-être du parmesan ou des fromages semblables (les moniales de Florence achètent en 1487 du fromage *parmigiano*). En 1472, la comptable précise qu'elle achète le *formagio bufalino* pour les pâtes, tandis que la *ricotta* est utilisée pour confectionner des gâteaux (*torte*). En tout cas, il est certain que la table des moniales est bien fournie, et qu'elles ne se refusent pas les plaisirs d'une alimentation sans doute sans excès (notamment par rapport à ce que certaines d'entre elles, issues de très riches familles, avaient pu manger auparavant), mais sans aucune austérité, comme le prouve la consommation régulière de *rallegracuori*.

Les achats de vêtements sont beaucoup plus rares que les achats alimentaires, mais néanmoins assez nombreux pour que l'on puisse commodément se représenter la façon dont les moniales observantes sont vêtues au XV^e siècle. D'après les registres de comptes, les moniales de San Domenico et de San Pier Martire achètent du tissu, et non pas des vêtements : cela signifie que certaines d'entre elles sont chargées de coudre les robes et les voiles de leurs consœurs. A chaque pièce de vêtement correspond un type de tissu : les robes (*tunica* ou *tonichina*) sont coupées dans de la *saia* (serge) ou de la *rascia*, c'est-à-dire dans un tissu de laine, plutôt grossier, et sans doute non teint (les robes des moniales doivent de toute façon être blanches). Les scapulaires, que les moniales professes portent par-dessus leur robe, sont eux aussi faits d'un tissu grossier de laine. Les manteaux (*mantelli*), en revanche, sont noirs, conformément aux couleurs de l'Ordre dominicain ; on ne connaît toutefois pas précisément le tissu dont ils sont faits (les sources ne parlent que de « panno nero »). C'est aussi le cas des voiles : le tissu dont ils sont faits n'est pas mentionné par nos documents. En revanche, il est certain qu'ils sont confectionnés, de même que les robes, à l'intérieur du monastère ; ceux des novices restent blancs, tandis que ceux qui doivent être teints en noir (les voiles des moniales professes) sont renvoyés aux marchands afin qu'on leur applique la teinture. Du drap *perpignano*, enfin, est utilisé pour les capuches des sœurs, sans doute

⁴⁷ *Comptes*, f. 104v: *Uova seicento per la Pascua* (Il s'agit de la Pâque 1437). Notons que le terme de « Pâques » (*pascua*, *pascha*) désigne, dans le registre de *comptes*, toutes les fêtes importantes : ainsi, Noël peut être aussi désigné comme « *pascua* » ou « *pascua di natale* ».

portées par-dessus le manteau durant l'hiver ; les *bende* que les sœurs portent sous leur voile sont elles aussi blanches. Jusque-là, la description du costume de nos moniales semble correspondre parfaitement aux prescriptions des Constitutions, et même aux représentations contemporaines des sœurs dominicaines, telles celles qu'en fait fra Angelico dans les années 1420⁴⁸. C'est le chapitre 10 des Constitutions qui régit le « vêtement » (*De vestitu*). Il s'agit d'un chapitre court, peu détaillé, qui recommande simplement l'usage de vêtements grossiers en laine, même si l'usage d'une petite fourrure pour se tenir chaud est autorisé. Notons que le « code » des couleurs (robe blanche, voile noir, manteau noir), correspondant à celui des frères, n'est pas précisé dans les Constitutions⁴⁹ ; l'usage s'en est sans doute fixé petit à petit.

Vestes laneas honestas et non notabiliter preciosas deferant sorores : et in mantellis vilitas potius observetur. Pelliceum vero inter duas tunicas habere possunt : quod aliquantulum tunicis brevius sit. Lintheamina non habeant nisi forte priorissa in infirmitario cum aliqua propter gravem infirmitatem : indicaverit dispensandum. Pelliceis et coopertoriis silvestribus sorores non utantur. Tunice usque ad talos : scapularia vero sine quibus non vadant sint tunicis breviora. Soccos pepla et capitegia et vela habeant ut necesse fuerit et facultas permiserit : cirothecas non habeant⁵⁰.

Les moniales de San Domenico comme de San Pier Martire semblent tout à fait respectueuses de ces prescriptions, puisqu'elles utilisent effectivement des tissus grossiers de laine pour confectionner les pièces de leur habit. Le *Libro rosso* de Florence mentionne toutefois, outre les tissus déjà cités, le coton (*bambagia*) et le lin. On ne peut donc exclure que les moniales, en particulier à Florence, aient aussi porté des pièces de vêtements (sans doute particulièrement des sous-vêtements) confectionnées dans des tissus plus fins et donc plus confortables. Toutefois, il ne s'agit pas là d'une véritable entorse aux constitutions de 1259 qui, contrairement aux constitutions des frères, n'interdisent pas explicitement l'usage du linge de lin⁵¹. Enfin, les registres de comptes confirment le fait que les moniales fournissent aux oblats leurs vêtements, puisque des dépenses sont faites régulièrement dans ce sens. On constate d'ailleurs à ce sujet que les hommes oblats sont de grands consommateurs de chaussures (*scarpette* ou *zoccoli*), tandis que de telles dépenses sont très rares pour les

⁴⁸ En particulier le retable de Fiesole, dont la prédelle est à la National Gallery de Londres. Voir à ce propos GERBRON, C. : « Des images comme miroirs pour l'observance dominicaine en Toscane (1420-1450) » in *MEFRM*, 122/1 (2010), p. 211-238.

⁴⁹ Sauf dans le chapitre 20, *De graviori culpa*, indirectement : le voile noir peut être ôté pour un temps à celles qui auraient commis une très grave faute.

⁵⁰ « Constitutiones sororum », Chapitre 10, *De Vestitu*.

⁵¹ Ce n'est que dans l'édition des Constitutions de 1505 que le principe *lineis non utantur ad carnem*, valable pour les frères, est inclus dans les Constitutions des moniales. Cf. RAFFIN, P. : « Brève histoire des constitutions des moniales de l'Ordre des Prêcheurs » in *Mémoire dominicaine*, 1998, n°13-2, p. 111-122

femmes (moniales ou oblates) : cela s'explique sans peine, étant donné que les religieuses, ne sortant pas du monastère, usent vraisemblablement peu leur chaussures, tandis que les travailleurs que sont les hommes les mettent à rude épreuve...

C- La santé des moniales

Une grande préoccupation pour les malades et les infirmes transparait dans les documents de gestion que nous étudions. Les moniales se conforment ainsi une fois de plus à leurs constitutions, dont le chapitre 7 recommande à la prieure d'accorder un soin diligent aux malades⁵². Dans les registres de comptes, les dépenses de nourriture à destination des malades sont mentionnées séparément des autres. La comptable précise en effet quelles sont les denrées qui sont achetées « pour les infirmes » : il s'agit de toutes sortes d'aliments, et tout particulièrement de viande et de douceurs⁵³. Cela démontre donc que les infirmes possèdent leur propre cuisine et leur propre réfectoire, ainsi, d'ailleurs, que le prévoient les constitutions (le chapitre sept mentionne l'existence de deux lieux où les infirmes peuvent prendre leur repas : l'un où l'on mange de la viande, l'autre, pour les malades les moins faibles, où l'on se conforme aux exigences des jeûnes divers). Plusieurs sœurs sont sans doute affectées au service des malades. Occasionnellement, les dépenses mentionnent l'achat de remèdes spécifiques (*medicines, remedi*), le plus souvent vendus par l'épicier (*speziale*). Je n'ai malheureusement pas pu identifier la nature de ces remèdes⁵⁴. En 1453, une sœur de San Pier Martire a bénéficié d'un emplâtre confectionné par un médecin. Les médecins sont rarement cités par les sources, même s'ils n'en sont pas absents : en 1456, le médecin *maestro Piero* reçoit pour paiement de ses services deux florins de la part des moniales de Florence. On ne peut exclure toutefois que des comptes séparés aient été tenus dans les infirmeries, ce qui pourrait expliquer pourquoi les médecins et les médicaments sont aussi peu présents dans les registres de comptes. Notons que les vicaires aussi se font occasionnellement soigner grâce à l'argent du monastère : ainsi en 1464, le vicaire de Pise fra Guglielmo mentionne dans le livre de comptes de 1455 qu'il s'est fait confectionner un remède spécifique :

...del resto del ducato con volonta della priora spusi con certo bisogno per remedio di certo difecto corporali chio pativa.

⁵² « Constitutiones sororum », chapitre 7 (*De infirmis*) : *Circa infirmas: caveat ne sit negligens priorissa.*

⁵³ Le chapitre 7 des constitutions prévoit en effet que les malades pourront manger de la viande et dormir sur des couches plus confortables.

⁵⁴ On trouve dans les registres différents mots qualifiant les remèdes et qui désignent sans doute des potions et des herbes médicinales : *chasia, benedetta* ou encore *cruscia, giulebe, peniti.*

Il est difficile de savoir de quelles pathologies sont affectées les moniales. Les petits nécrologes dont nous disposons sont loin, hélas, d'être aussi riches d'informations sur ce point que celui de Bartolomea Riccoboni au Corpus Christi⁵⁵. Seule la mort de Chiara Gambacorta nous est rapportée en détail par son hagiographe, mais les maux qu'il décrit sont trop imprécis pour que l'on puisse déterminer la cause probable de cette mort à cinquante-sept ans⁵⁶. Globalement, la santé des moniales observantes semble en fait avoir été plutôt bonne, si l'on se fie (faute d'autres indices) à leur espérance de vie à leur entrée au monastère et, surtout, si on la compare avec celle des femmes restées dans le siècle⁵⁷. Aucun indice ne nous est fourni, non plus, sur l'impact des nombreuses épidémies de peste qui ont dévasté la Toscane au XV^e siècle⁵⁸.

Nous n'allons pas ici fournir un véritable calcul du taux de l'espérance de vie des moniales de nos deux communautés : les dates dont nous disposons sont en effet trop lacunaires et imprécises pour que nous puissions le faire. Grâce aux divers relevés que nous avons effectués pour notre recherche prosopographique, il est cependant possible de déterminer combien de temps environ chacune des moniales que nous avons recensées a vécu au monastère. Le nombre d'années pris en compte dans les deux graphiques suivants doit être considéré comme un nombre minimum ; en effet, pour beaucoup de moniales, la date précise de l'entrée au monastère et/ou de la mort n'est pas connue ; nous nous sommes donc basés surtout sur les présences aux chapitres. Notons que la plupart des moniales pour lesquelles il n'a pas été possible de déterminer ce minimum ont vécu à la fin de notre période d'étude : sans indication de date de mort et en l'absence de listes capitulaires postérieures à 1461, il nous a été impossible de déterminer une durée approximative (c'est en particulier vrai pour San Pier Martire). Dans le cas des moniales ayant vécu dans plusieurs monastères observants, nous avons cumulé le nombre des années passées dans les deux communautés⁵⁹.

⁵⁵ Cf. DOBROWOLSKI, P. : « Piety and death in Venice: a reading of the fifteenth century chronicle and the necrology of Corpus Domini » in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo*, 1985-6, n°92, p.295-324: l'auteur cherche à identifier, grâce aux descriptions du nécrologe de Bartolomea Riccoboni, les maux dont ont souffert les moniales vénitiennes.

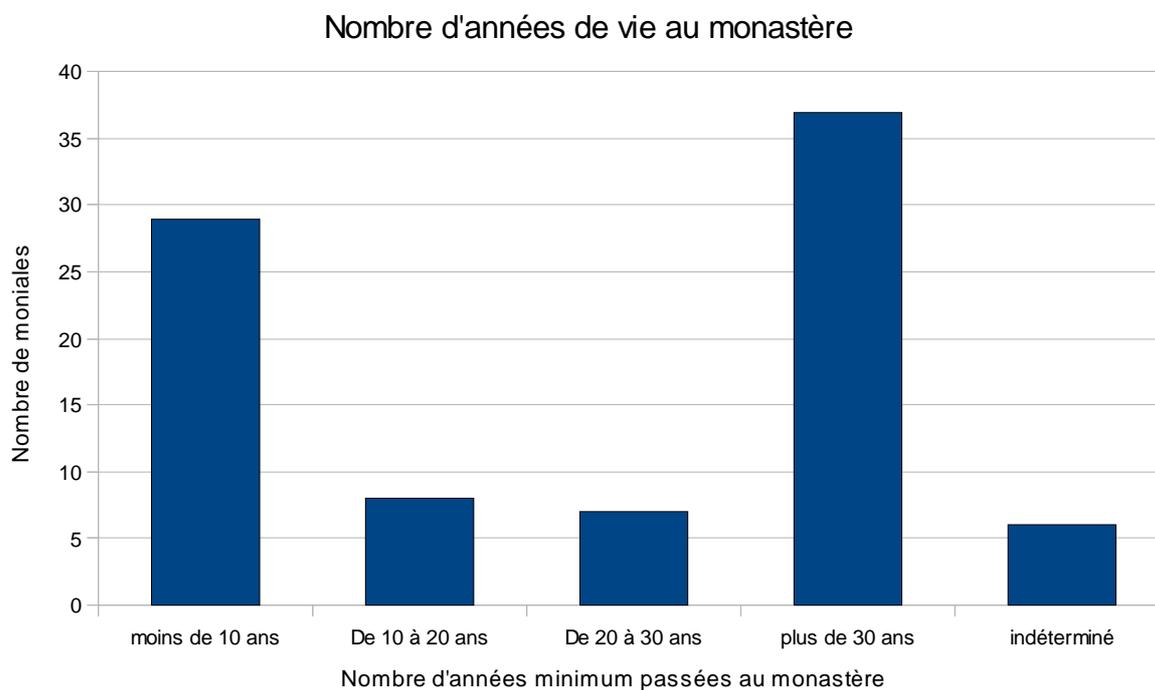
⁵⁶ Cf. *Vita* p. 27-28.

⁵⁷ Cf. HERLIHY, D. et KLAPISCH-Zuber, C. : *Les Toscans et leurs familles*, p. 370 et sq.

⁵⁸ Cf. Chapitre 5 n. 6 p. 319. Les dates des épidémies ne semblent pas influencer sur le recrutement des monastères (cf. Graphique n°1, Chapitre 4 p. 266). Pour en avoir le cœur net, il faudrait toutefois pouvoir établir une statistique des dates de mort des moniales, ce que nos sources ne permettent pas.

⁵⁹ D'autre part, les moniales qui ont vécu à la fois à San Domenico et à San Pier Martire sont comptabilisées dans les deux graphiques.

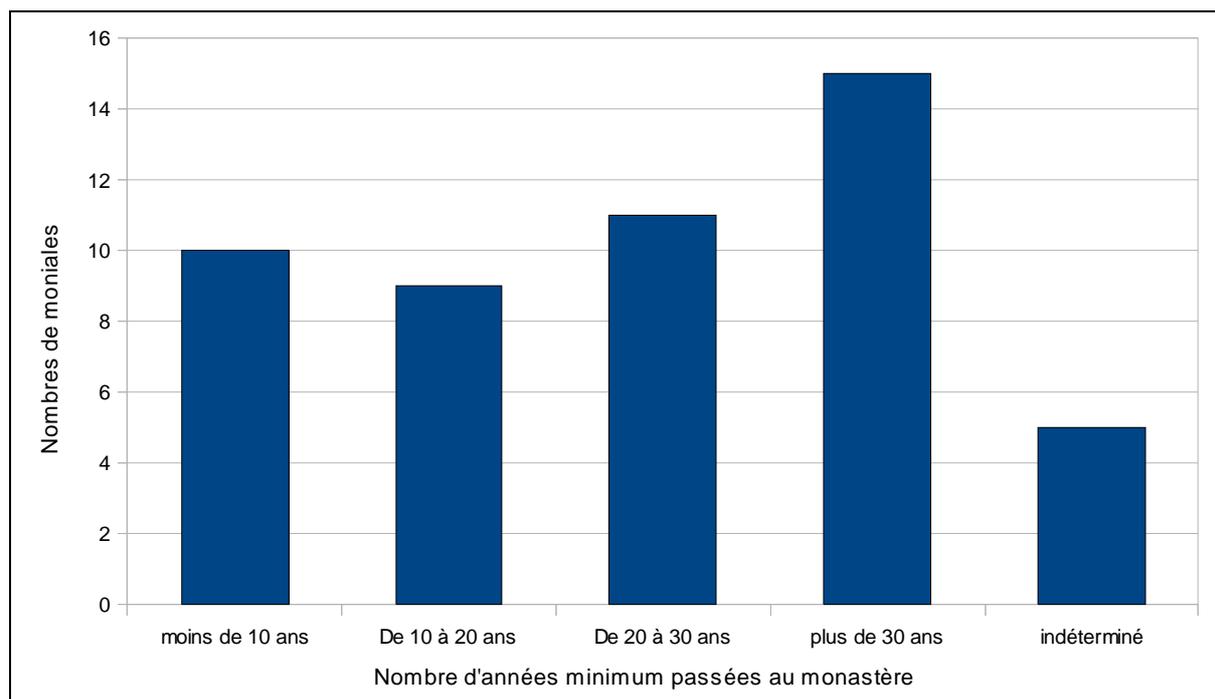
Graphique n°11 : Nombre d'années de vie passées au monastère : San Domenico de Pise



Ce premier graphique semble démontrer un profil clair de l'espérance de vie des moniales à leur entrée au monastère. Les deux grandes phases de mortalité se situent en effet dans les dix premières années d'existence des moniales dans la communauté puis, plus encore, après trente ans passés au monastère. Une bonne partie des décès intervenant dans les dix premières années sont sans doute imputables à une santé fragile des postulantes ou des moniales ayant fait leur profession récemment. On s'explique mal autrement pourquoi le taux de mortalité chute aussi spectaculairement dans les vingt années suivantes. Au bout de trente années au monastère (ou beaucoup plus parfois : quarante, cinquante ans...), les causes de la mortalité sont beaucoup plus évidentes : la plupart des femmes concernées ont atteint un âge fort respectable, voire canonique pour l'époque (il n'est pas rare que ces femmes atteignent en effet les quatre-vingts ans). Le graphique de l'espérance de vie à San Domenico tend donc à démontrer ce que nous avons déjà pu entrevoir lors de l'examen du régime alimentaire des moniales : la qualité de vie des moniales observantes est bonne, et leur permet de vivre longtemps, si toutefois elles n'avaient pas déjà à leur entrée au monastère des problèmes de santé. Cette longévité s'explique sans doute par leur régime alimentaire, équilibré et sans excès, par la régularité de leur mode de vie et par leur maintien à l'écart de la société et de sa violence : elles échappent en effet aussi bien aux violences intra-familiales qu'aux violences

dues à l'instabilité de la société dans son ensemble (guerres ou crimes) ; la profession religieuse, enfin, permet aux moniales qui entrent vierges au monastère d'éviter les considérables dangers de la maternité⁶⁰.

Graphie n°12 : Nombre d'années de vie passées au monastère : San Pier Martire de Florence



Les données apparaissent moins nettes pour la communauté de San Pier Martire que pour celle de San Domenico. Le graphique montre, comme à Pise, que la majorité des femmes qui décident de consacrer leur vie à Dieu dans ce monastère ont, à leur entrée au monastère, beaucoup de chances de vivre plus de trente ans dans la communauté. Les moniales qui meurent avant d'avoir pu célébrer leurs trente ans de vie monastique sont toutefois proportionnellement plus nombreuses qu'à Pise. Les causes de cette différence sont difficiles à expliquer : le régime alimentaire est-il moins équilibré à San Pier Martire qu'à San Domenico ? Le monastère est-il moins salubre ? Il est possible aussi que les moniales florentines aient été en moyenne plus âgées que leurs consœurs pisanes au moment de leur

⁶⁰ Notons à ce propos que la proportion de vierges et de veuves parmi les différentes « tranches d'âges » ne semble pas réellement significative : pour les moniales qui meurent au bout de 0 à 10 ans de vie au monastère, on compte ainsi 20% de veuves, 40% de vierges (et 20% d'indéterminées) tandis que pour celles qui meurent après au moins 30 ans de vie au monastère, on compte 40% de veuves

profession : de nombreuses veuves entrent en effet à San Pier Martire à un âge déjà fort avancé tandis que les vierges qui font profession ne sont plus toutes jeunes (selon les canons de l'époque) : Caterina Acciaiuoli et Apollonia Nicoli sont toutes deux âgées d'une vingtaine d'années lors de leur profession. En l'absence de données précises sur l'âge réel de la plupart des moniales, il est toutefois impossible d'être véritablement affirmatif sur ce point.

Une dernière remarque peut être faite à propos de ces données : il ne semble pas y avoir de réelle corrélation entre le statut matrimonial des moniales à leur entrée au monastère et leur espérance de vie. En effet, on compte à Florence plus de vierges que de veuves parmi les moniales décédées durant leurs dix premières années d'existence au monastère⁶¹ ; à Pise en revanche il y a plus de veuves dans cette catégorie⁶². Pour la catégorie des « plus de trente ans », il y a à Florence plus de veuves que de vierges⁶³ et à Pise, un nombre sensiblement égal de veuves et de vierges⁶⁴. Si l'on s'intéresse de plus près à certains cas mieux connus que d'autres, on s'aperçoit en effet que l'espérance de vie à l'entrée au monastère ne semble pas simplement liée à la jeunesse de la postulante, mais plutôt à la capacité de certaines femmes à surmonter les maladies ou les infections, c'est-à-dire des femmes « robustes », tandis que les jeunes filles sont encore des personnes fragiles. De telles constatations ne surprendront sans doute pas les démographes. Il faut à ce propos préciser que nous ne savons rien ou presque des jeunes postulantes qui seraient mortes avant de faire leur profession solennelle. Dans son nécrologe de la fin du XV^e siècle, Gabriella Bonconti, devenue prieure, relate avec émotion la mort de quelques-unes de ces toutes jeunes filles :

Adi 26 di giugno 1495 passo di questa vita suor Agata della Spina tutta buona deta 13 con tutti li sacramenti stimavasi dovesse esser religiosa optima e chome Angela con li Angeli e ita a ghodere la gloria suprema chol suo spozo Yhesu⁶⁵.

Les plus vieilles moniales, en revanche, sont très souvent des veuves qui ont traversé toutes les épreuves de leur époque : ainsi Maria Mancini, troisième prieure de San Domenico, qui meurt à près de quatre-vingts ans, a vu mourir ses huit enfants et ses deux maris de la peste, elle a ensuite été pénitente dominicaine pendant plusieurs années puis moniale dans deux monastères différents ; ou encore Cristina Micaelis, qui a vécu pendant plus de trente-quatre ans à San Domenico, après avoir subi avec son mari l'exil de Lucques à Venise, avoir eu au

⁶¹ Soit sur les dix moniales dans ce cas, quatre vierges, deux veuves, et deux « indéterminées ».

⁶² Soit, sur les 29 moniales concernées, treize veuves, et seize indéterminées – le fort taux d'indétermination est lié au fait que, parmi les moniales recensées dans cette catégorie se trouvent beaucoup de moniales « fantômes » (moniales qui n'apparaissent qu'une fois sur les listes et dont on ne sait presque rien).

⁶³ Soit, sur un total de 15 moniales, six veuves et quatre vierges.

⁶⁴ Pour 37 moniales, onze veuves et douze vierges.

⁶⁵ ASM, Fondo del monastero San Domenico, n^o7 (*Libro Memoriale*, folios non numérotés).

moins six enfants, et avoir elle aussi tenté l'expérience de l'Ordre de la pénitence, avant de se rendre enfin à Pise pour consacrer sa vie à Dieu. Les vierges, toutefois, ne sont pas condamnées à vivre peu et, une fois la jeunesse passée, elles peuvent elles aussi espérer vivre une cinquantaine d'années au monastère. Le « record » de longévité connu (en ce qui concerne le nombre d'années passées au monastère) appartient à une femme mariée, Cecilia Bonconti. Née vers 1410, elle se marie jeune et entre au monastère vers 1433, sans doute avec l'accord de son mari, encore vivant à cette époque ; elle meurt en 1493, à quatre-vingt trois ans, après avoir passé soixante ans dans le cloître de San Domenico. Selon Gabriella Bonconti, sa parente, Cecilia est morte alors qu'elle était encore en possession de toutes ses capacités intellectuelles : « virtuosa, ebbe alla fine ottimo chognoscimento et devotione ».

Il nous faut donc conclure tout simplement que la pratique de l'observance ne nuit pas à la bonne santé, puisque nos moniales passent, dans leur grande majorité, plusieurs décennies à l'intérieur du cloître. Nous sommes ici bien loin des austérités presque suicidaires d'une Catherine de Sienne. Cette étude de la vie quotidienne des moniales observantes nous permet de compléter utilement notre aperçu de la première époque de l'observance féminine qui, si nous avons limité notre étude aux seuls statuts (c'est-à-dire des bulles définissant la stricte clôture) serait resté tout à fait partiel : l'austérité, la sévérité même, de ces statuts, semble en effet être contrebalancée par une vie quotidienne qui, si elle n'est pas à proprement parler « confortable », est en tout cas propice à une existence longue et paisible. Se trouve ainsi confirmée l'hypothèse que nous mentionnions dès le deuxième chapitre de cette recherche⁶⁶, à savoir que la stricte clôture est vécue par les premières moniales observantes comme une mortification comparable aux mortifications physiques des *mulieres religiosae*, qui deviennent de ce fait superflues. Cette idée n'est pas étrangère à Catherine de Sienne, qui vante la privation de volonté comme la principale (voire l'unique) mortification valable, et dont le spectaculaire comportement alimentaire était en partie lié à un besoin de reconnaissance publique de sa respectabilité « malgré » sa liberté de mouvement. Ce relatif confort au sein de monastères strictement clos, cette vie calme et tranquille qui se prolonge indéfiniment, c'est aussi la préfiguration du monde des monastères féminins de l'époque moderne : des « prisons dorées » où, passés les temps « héroïques » de l'installation de l'observance seront enfermées les filles de l'aristocratie et de la haute bourgeoisie européenne.

⁶⁶ Cf. Chapitre 2 p. 117.

D- Les moniales et l'argent

Si les moniales dominicaines paraissent avoir été plutôt tolérantes dans le domaine de la nourriture et du vêtement (sans, toutefois, enfreindre les constitutions, relativement souples dans ce domaine), il semble qu'il en ait été de même à propos de l'argent. C'est l'une des découvertes que nous réserve l'étude des livres de comptes : bien loin d'éprouver une quelconque répulsion pour l'argent, les moniales le manipulent avec une grande expertise. Cela ne signifie pas pour autant qu'elles aient été riches : nous avons pu voir au cours du chapitre précédent que les deux monastères de San Domenico et de San Pier Martire, qui fonctionnent sur des modèles économiques différents, ne possèdent pas, durant notre période d'étude, de patrimoines importants. En réalité, il semble que, de même que les moniales dominicaines, de même que les frères mendiants⁶⁷, aient été tout à fait familiarisées avec le maniement de l'argent, sans que cela soit (en général) l'occasion d'une entorse à leur pratique de la règle, bien au contraire. Le fait que de nombreuses moniales soient issues de familles de marchands/banquiers n'est sans doute pas pour rien dans ce comportement.

1- La circulation de l'argent dans le monastère

Nous avons eu l'occasion de mentionner, au cours du chapitre précédent, la dépendance du monastère de San Domenico à l'égard des multiples prêts qui lui sont concédés. Ce « système » de prêts requiert, de la part des moniales, la maîtrise de la gestion des entrées et des sorties d'argent ; cette maîtrise transparaît dans les comptes, où l'on peut constater que les recettes et les dépenses annuelles sont plutôt équilibrées⁶⁸. Il apparaît, toujours d'après le registre de comptes pisan, que les personnes qui prennent part à ce « système » de prêts sont nombreuses : les prêts sont en effet concédés par des membres de la familles des moniales ainsi que par des « ami(e)s » dont le nom n'est pas toujours précisé, ou encore par des personnes dont on ne connaît pas bien le lien avec la communauté. Ces prêts sont offerts le plus souvent spontanément par ces « fidèles » du monastère, mais il arrive aussi qu'ils doivent être demandés, le plus souvent par la prieure : ils sont alors mentionnés par la

⁶⁷ G. TODESCHINI s'est particulièrement intéressé à ce problème : *Ricchezza francecana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologne, Il Mulino, 2004. Son approche a été remise en cause par J. LE GOFF dans *Le Moyen Age et l'argent*, Paris, Perrin, 2010. Un panorama complet des dernières recherches en cours sur les rapports entre frères mendiants et économie est proposé par BERIOU, N. et CHIFFOLEAU, J. (dir.) : *Economie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e -XV^e siècles)*, Lyon, Presses universitaires, 2009.

⁶⁸ Cf. Chapitre 6, p. 418.

comptable non pas comme des prêts (*presto*) mais comme des emprunts. La comptable utilise alors un autre verbe, *accattare/achatare* : « la priora accattò [x denari] per li bisogni della casa ». Il faut donc imaginer qu'en cas de besoin (et cela est fréquent) la prieure « négocie » un prêt avec l'un(e) des fidèles du monastère ; ce rôle délicat peut aussi à l'occasion être rempli par le vicaire, ou même par des oblates. Le montant de la grande majorité de ces prêts se situe entre un et trois florins ; il n'est pas rare toutefois que, pour une dépense précise (des travaux à réaliser au monastère, un achat de vin ou de céréales en période de pénurie) ils atteignent jusqu'à 20 florins. Lorsque les personnes qui prêtent de l'argent ne sont pas de véritables « familiers » du monastère, ou tout simplement lorsqu'elles n'ont pas totalement confiance dans la capacité des moniales à les rembourser, il leur est possible de demander une garantie. Il ne semble pas que la demande de ces garanties soit liée au montant du prêt concédé. Les moniales de Pise adoptent en effet, dès la fin des années 1430, un système de « prêts sur gages », qui s'appuie sur les seuls objets précieux que possède le monastère, à savoir les objets liturgiques, principalement des livres. Les moniales engagent ainsi à plusieurs reprises, dans les années 1440, un certain « breviale da Napuli », peut-être particulièrement précieux, mais aussi une « Bibbia bianca », un évangélaire, des « bréviaires » (ce sont en réalité la plupart du temps les psautiers personnels des moniales), des livres choraux, ou encore une ceinture d'argent et une chasuble de velours vermillon. C'est ainsi par exemple qu'un juif (« il Giudeo ») prête aux moniales huit florins d'or en juin 1439 « in sulla bibbia e lo libbro la charita ». Notons que les documents que nous avons consultés ne nous permettent pas de savoir si ces précieux livres sont effectivement donnés au prêteur pendant la durée du prêt. On ne peut exclure en effet que ces « prêts sur gage » aient été en réalité de simples hypothèques (donnant lieu ou non à un acte écrit – nous n'en avons pas retrouvé) sur les livres en question, par ailleurs d'un usage quotidien pour les moniales⁶⁹. Ce système permet sans doute aux moniales de bénéficier de prêts plus nombreux, mais il entraîne une gestion plus complexe non seulement de l'argent, mais aussi des objets engagés, qu'il faut ensuite récupérer (« riscuotere »). On trouve les traces de ces « récupérations » dans la partie « dépenses » du livre de comptes. De nouveaux emprunts sont parfois nécessaires pour pouvoir « riscuotere » un livre précieux : en septembre 1448, Ranieri, orfèvre, l'un des

⁶⁹ Sur cette pratique, voir ŞENOCAK, N.: « Book Acquisition in the Medieval Franciscan Order » in *The Journal of Religious History*, 2003 (n°27/1), p. 14-28 et *Eadem*: « Circulation of Books in the Medieval Franciscan Order : Attitude, Methods, and Critics » in *The Journal of Religious History*, 2004 (n°28/2), p. 146-161.

laïcs pisans les plus dévoués au monastère de San Domenico⁷⁰ prête aux moniales quatre florins afin de leur permettre de récupérer une Bible engagée dans un autre prêt.

Les prêteurs avaient-ils peur de ne pas être remboursés ? Il est vrai que les remboursements qui apparaissent dans le registre de comptes sont pour le moins irréguliers. En fait, les moniales ne remboursent pas leurs bienfaiteurs « prêt par prêt » ; en effet, certains fidèles prêtent au cours de l'année plusieurs fois de petites sommes au monastère, ils sont ensuite remboursés du total des sommes prêtées (ou une grande partie), en une seule fois, quand le budget du monastère le permet (c'est-à-dire, en général, après l'arrivée des *paghe* des placements génois). Cela signifie qu'il n'y avait sans doute aucun terme précis fixé pour les remboursements. On comprend dès lors l'inquiétude de certains prêteurs. Ces remboursements « au forfait » signifient en outre que la ou les moniales chargées de la comptabilité tenaient des listes des sommes prêtées afin de pouvoir effectuer ces remboursements. En effet, le registre de comptes que nous avons consulté est d'un usage commode pour calculer un budget mensuel ou annuel ; il est en revanche d'un maniement compliqué si l'on veut y retrouver différents prêts accordés par une même personne (pas de renvois, pas d'index) : il faut donc supposer qu'existaient en parallèle d'autres registres ou cahiers de comptes servant à tenir à jour les listes de prêts à rembourser.

La gestion de ces prêts requiert donc, de la part des moniales, de leurs vicaires, et mêmes des oblats qui participent eux aussi à ce système (en prêtant ou en empruntant) une certaine aisance dans le maniement de l'argent ou, du moins, la comptabilité. Les activités financières des moniales pisanes ne s'arrêtent d'ailleurs pas là. Les registres de comptes de Pise, mais aussi de Florence, nous montrent en effet que des prêts sont aussi effectués à l'intérieur même de la communauté, entre la « caisse commune » et l'argent de certaines moniales. La communauté de biens ne serait-elle pas respectée au cœur même des monastères d'observance ? On sait en effet que, depuis le XIV^e siècle au moins, les couvents des ordres mendiants pratiquent très souvent les prêts « internes » entre la caisse commune et les biens particuliers des religieux⁷¹. Rien ne prouve cependant dans nos documents que les moniales observantes aient suivi l'exemple de nombreux autres établissements de leur ordre dans ce domaine : la réalité semble en fait plus complexe. Les prêts mentionnés dans les comptes se font à l'aide de sommes que les moniales tiennent d'autres personnes et dont elles

⁷⁰ Cf. *infra* p. 514.

⁷¹ A ce propos, cf. BARTOLI LANGELI, A. et BUSTREO, G. P.: « I documenti di contenuto economico negli archivi conventuali dei Minori e dei Predicatori nel XIII e XIV secolo » in *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del Trecento*. Atti del XXXI Convegno Internazionale (Assise 9-11 octobre 2003), Spolète (Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo), 2004, p. 119-150 (p. 146 en particulier).

ont simplement la garde, peut-être dans leur cellule. Ces sommes se trouvent en effet au monastère « in deposito » ou « in serbanza ». Certaines sœurs semblent spécialisées dans ces dépôts, qui ont lieu à Pise tout particulièrement dans les années 1430, et le plus souvent entre femmes : ainsi en 1430, Cecilia Ciampolini se voit confier de l'argent par une femme dont l'identité n'est pas précisée ; Giovanna Cinquini conserve en 1431 de l'argent ayant appartenu à l'une de ses parentes ; Masa Gambacorta reçoit, en 1432, de l'argent d'une autre femme ; en 1435, c'est Caterina Ciampolini qui conserve de l'argent « d'autrui » (*d'altrui*). A Florence, c'est Iacopa Giambonelli qui reçoit le plus d'argent « en dépôt » : entre 1449 et 1452, elle reçoit à quatorze reprises des sommes comprises entre deux et quinze *fiorini larghi* – elle en prête d'ailleurs trente au monastère, soit sans doute une bonne partie⁷²... Notons que si nous connaissons l'existence de cet argent « en dépôt », c'est parce qu'une partie en a été utilisée pour les propres besoins du monastère, en tant que prêt « indirect ». Il est difficile d'imaginer en effet que les personnes qui déposent leur argent au monastère n'aient pas été au courant de pratiques consistant à dépenser l'argent déposé au profit de la communauté avant de le rembourser peu après (en tout cas, avant que l'intéressé(e) ne récupère cet argent « déposé »). On peut même se demander, à vrai dire, dans quelle mesure ces dépôts ne sont pas des dons individuels « déguisés », effectués pour le bénéfice de certaines moniales en particulier, et que la comptable enregistre, par pudeur, comme de l'argent « d'autrui »... Toutefois, le dépôt d'argent n'est pas seulement le fait de proches des moniales qui déposent de petites sommes. Il est aussi pratiqué par des marchands qui tirent avantage du fait que les monastères strictement clos sont, en un sens, de véritables « coffres forts » : protégés par leurs hauts murs aussi bien que par leurs statuts et leur réputation, ils sont en effet probablement peu sujets aux vols. Les dépôts d'argent effectués au monastère par les marchands sont la plupart du temps destinés à être transmis à une autre personne qu'à celle qui les a déposés ; étant au contact de personnes de différentes origines géographiques, les moniales sont en effet à même de transmettre des sommes d'argent d'une main à une autre de façon sécurisée. A San Domenico, des marchands de Lucques, Gênes et Florence se transmettent de l'argent liquide par l'intermédiaire de dépôts effectués régulièrement auprès des moniales ; les frères Burlamacchi sont parmi ceux qui utilisent le plus ce procédé, pour faciliter leurs affaires avec leurs associés génois⁷³. Certaines personnes déposent aussi au monastère des documents. Un

⁷² *Libro Rosso*, f. 86r.

⁷³ Les *Comptes* (« entrate ») signalent que les Burlamacchi déposent soixante-huit florins en septembre 1443 *m.p.* à destination de Baldassare Vivaldi (par ailleurs procureur du monastère à Gênes) ; en octobre 1444 *m.p.* ils déposent de nouveau trente florins, pour le même Baldassare Vivaldi. Côme de Médicis fait de même (toujours pour Baldassare Vivaldi) en septembre 1445 *m.p.* (5 florins *di camera*).

acte notarié nous renseigne sur cette pratique. En décembre 1413, le banquier pisan Baldassare del Tignoso, accompagné de Iacopo de Benetti, déposent (*deposuerunt*) au monastère de San Domenico un cahier ou pochette de cuir soigneusement close (*quaternum unum seu vacchetam sigillitam*) contenant la *distributio* qu'eux-mêmes et certains de leurs collègues (*collegis*) ont été chargés de faire⁷⁴. Les moniales doivent garder cette *vachettam* en sécurité (*in custodia*), afin que ses propriétaires puissent la récupérer quand ils le souhaitent. Ce dépôt est fait très officiellement, en présence du notaire et de la prieure, au parloir. Il est possible que les dépôts d'argent aient été effectués de la même manière sans nécessiter, toutefois, la présence du notaire.

Les monastères ressembleraient-ils à de véritables petites banques ? On vient y accorder des prêts, y déposer de l'argent... Même si tous ces mouvements de fonds ne donnent pas lieu au paiement d'intérêts sur les sommes engagées, il s'agit bien, malgré tout, d'un échange de bons procédés : tandis que les moniales, grâce aux prêts et aux dépôts d'argent, disposent de sommes en numéraire immédiatement utilisables, les « épargnants » se livrent quant à eux à une bonne action (ils aident, somme toute, la communauté) et bénéficient, en outre, d'une garantie qui s'appuie aussi bien sur la confiance qu'inspirent naturellement les moniales que sur les murs infranchissables (matériels et immatériels⁷⁵) qui protègent le monastère. Les sœurs observantes, comme nous avons pu le voir, sont majoritairement issues de familles de marchands/banquiers ; toutes celles que nous avons citées comme étant les bénéficiaires de certains dépôts proviennent d'ailleurs de ce milieu social. Les registres de comptes enfin, aussi bien à Pise qu'à Florence, sont très bien tenus par certaines d'entre elles (on voit apparaître leur nom au détour de certaines pages⁷⁶) ; les Florentines utilisent d'ailleurs le compte en partie double : ces registres sont encore aujourd'hui la preuve de la maîtrise de la gestion de l'argent par certaines religieuses⁷⁷. En fait, ces femmes issues des classes riches sont habituées à la présence de l'argent et n'ont tout simplement aucun complexe vis-à-vis de lui ; on peut même considérer qu'elles ont réussi à l'utiliser de façon à entretenir et à resserrer

⁷⁴ ASP, Ospedali di Santa Chiara, 2092, f. 116r. Il s'agit peut-être de la collecte d'une taxe. L'acte est succinct : il y est question d'une somme de dix-huit florins (la *distributio*) dont on ne comprend pas clairement si elle se trouve effectivement dans la *vacchetta*, ou bien si ce dossier ne contient que les informations relatives à la répartition de cette somme.

⁷⁵ La clôture est matérialisée par les murs, mais elle est aussi garantie par l'excommunication *ipso facto* prévue par la bulle de 1387. Cf. Annexes, p. 12.

⁷⁶ *Io suor Giovanna [Cinquini] priora accatai da una persona fiorini 50 [...]. Comptes*, f. 43r.

⁷⁷ Sur la comptabilité en partie double en usage dans les communautés religieuses, cf. LANDI, F.: *Il paradiso dei monaci. Accumulazione e dissoluzione dei patrimoni del clero regolare in età moderna*, Rome, La Nuova Italia Scientifica, 1996, p. 93 *et sq.* La partie double du *Libro Rosso* est loin d'être rigoureuse et reflète plus l'influence des méthodes (et des visions) marchandes sur les communautés religieuses qu'un véritable projet de gestion innovant du patrimoine du monastère.

les liens avec les laïcs proches de leur communauté. Cette remarque est d'ailleurs tout aussi bien valable pour la partie masculine de l'Observance : au même moment, Bernardin de Sienne se préoccupe de moraliser la finance (pour ne pas dire l'usure). Rien ne prouve donc que cette incessante circulation de l'argent dans les établissements de moniales ait constitué une entorse aux statuts de l'Observance : cet argent prêté et déposé n'appartient pas aux moniales qui, en outre, à Pise, semblent presque volontairement « entretenir » leur pauvreté en organisant leur budget autour de la générosité des fidèles⁷⁸. Le terrain, toutefois, est miné, et l'on devine que la distinction entre l'argent « commun » et l'argent « d'autrui », qui tend peut-être à devenir l'argent propre de certaines moniales, n'est pas toujours évidente.

2- La mise en commun des biens

La mise en commun des biens doit être l'un des piliers de l'Observance d'une communauté, quelle qu'elle soit. Les manquements à cette pauvreté communautaire sont en effet l'une des causes majeures de la « décadence » des monastères non observants à la même époque. Comment est-elle pratiquée dans nos monastères ? Y a-t-il, de même que pour l'usage de l'argent, des « zones d'ambiguïté » qui pourraient compromettre l'Observance de la règle ?

C'est le chapitre 11 (*De communitate rerum*) des Constitutions qui régule, pour les Dominicaines, la stricte mise en commun des biens. La possession de biens privés, en dehors de toute licence spécifique, est assimilée à un vol (*furtum*) et doit être puni comme tel. Comme nous l'avons dit un peu plus haut, les registres de comptes de nos monastères ne gardent a priori pas de traces de pratiques contrevenant ouvertement à cette communauté de biens. Au contraire, on constate que les biens des moniales parviennent dans leur intégralité dans la caisse commune au moment de leur profession, qu'il s'agisse de biens immobiliers, fonciers ou financiers. En outre, les dons faits à des moniales en particulier (ce qui est le cas pour près de la moitié des dons effectués en faveur du monastère de San Domenico) sont enregistrés dans le livre de comptes communs, ce qui prouve qu'ils parviennent bien à l'économe ou « procuratrice », chargée de gérer les finances de la communauté. Le fait que la comptable⁷⁹ enregistre fidèlement le nom du donneur et la destination qu'il avait prévue pour son argent – argent qui en réalité est réinvesti dans le budget commun – est toutefois

⁷⁸ Cf. Chapitre 6 p. 423-24.

⁷⁹ Sur la répartition des rôles au sein de la communauté, et en particulier sur la « procuratrice », cf. *infra* p. 496.

révélateur d'une habitude très enracinée chez les laïcs (et qui n'est pas prête de disparaître) : ceux-ci viennent au monastère pour voir leurs parentes et semblent préférer faire preuve de générosité envers elles plutôt qu'envers la communauté entière. Ils sont pourtant probablement parfaitement au courant des pratiques austères des monastères observants. A Venise, un testament le dit d'ailleurs explicitement : en 1455, une laïque lègue ses avoirs financiers (*imprestiti*) à deux moniales en particulier, « tout en sachant que tout ira à la communauté » (« sapendo che tutto anderà in ben universal del luogo »). Malgré tout, l'ambiguïté de ces dons particuliers demeure et l'on comprend que, devant des habitudes aussi bien enracinées dans la société, les communautés observantes aient eu bien du mal à résister.

Le budget du monastère est extrêmement complexe : les registres de comptes que nous avons pu consulter dans les archives des deux monastères le montrent avec évidence : il s'agit de comptes « généraux », issus de ce que l'on pourrait appeler une « caisse commune » ou un « budget général ». Le registre de comptes pisan, tout comme le *Libro Rosso* florentin, font régulièrement mention de secteurs de comptabilité quasiment indépendants, qui prélèvent des fonds dans les revenus réguliers des monastères, mais dont les comptes détaillés sont vraisemblablement tenus par d'autres moniales : il s'agit des budgets de l'infirmerie, de la sacristie et, pour San Domenico, de l'office de la *procuratrice*. Il arrive donc qu'à l'intérieur même du « bien commun », des prêts soient effectués entre les différentes caisses (le plus souvent entre la sacristie et la caisse des dépenses communes). Tout cela ne constitue certes pas une entorse à la communauté de biens, mais montre que les choses ne sont pas aussi simples qu'on pourrait le croire. Il existe un autre facteur de complexité dans la gestion des biens du monastère : les religieuses qui n'ont pas fait profession solennelle n'ont pas l'obligation de mettre leurs biens dans la caisse commune. Or, cette situation concerne un nombre important de personnes, par ailleurs nourries par la communauté, à savoir les novices et les oblat(e)s. Dans le cas des novices, la situation est assez simple à expliquer : le transfert de propriété ayant lieu au moment de la profession, il est logique que leurs biens ne soient pas tout de suite « absorbés » par la caisse commune. Dans la pratique, les novices ont en fait très peu de biens à leur disposition : placées dans une situation juridique « intermédiaire », elles n'ont pas encore, la plupart du temps, récupéré leur dot matrimoniale ou monastique. Il existe malgré tout une sorte de « caisse » des novices, à laquelle la communauté fait parfois appel : ainsi à San Domenico, la seule rentrée d'argent mentionnée par le registre de comptes en octobre 1455 est la suivante : « F. 20 delli denari delle novisie pigliamo per lo convento per molti bisogni del convento come bisognoe ». Dans le cas des oblat(e)s en revanche, la situation est plus compliquée : si dans la plupart des actes d'oblation que nous avons pu

consulter, les oblats se donnent « eux-mêmes avec tous leurs biens » à la communauté, l'oblation n'est pas soumise à des règles précises, et donne lieu en réalité à un accord préalable entre la communauté et le ou les futurs oblats à propos des biens qui parviendront effectivement au monastère et du moment où ils lui parviendront (avant ou après la mort de l'oblat)⁸⁰. Les oblats, y compris ceux qui vivent au monastère, ont donc le droit de posséder des biens en propre. C'est la raison pour laquelle les moniales leur empruntent parfois de l'argent. Leur situation peut être considérée comme une véritable entorse à la communauté de biens ; il ne s'agit pas néanmoins d'une situation contrevenant à la règle et aux statuts puisque le mode de vie des oblats, qui ne sont pas tenus au respect de la clôture, est très différent de celui des moniales.

A la multiplicité de ces « caisses » à l'intérieur du monastère (argent commun, argent de la sacristie, argent de l'infirmerie, argent des novices, argent des oblats), il faut encore ajouter l'argent déposé par des personnes extérieures au monastère auprès de quelques-unes moniales : même s'il ne leur appartient pas, cet argent met en effet ces moniales en situation de gérer un budget particulier, ce qui pourrait être assimilé à une entorse à la pratique de la communauté de biens, même si a priori cela ne contrevient pas aux statuts et au droit canon. En fait, des situations plus ambiguës encore que celle-ci peuvent surgir : l'affaire de la dot de Lena Spini est l'une d'entre elles. En février 1443, l'assignation de sa dot à la jeune Lena, dernière fille de Scolaio Spini, le frère de la prieure et fondatrice de San Pier Martire, Margherita Spini, se tient devant le chapitre réuni du monastère⁸¹. Scolaio ne veut ou ne peut alors doter sa fille. Margherita donne donc à sa nièce une partie de ses biens. Or, ceux-ci n'auraient-ils pas dû, en toute logique, revenir à la communauté ? L'affaire est complexe : les biens dont il s'agit lui ont été personnellement assignés peu de temps auparavant par le pape. Pour autant, Margherita étant moniale professe, ces biens, même récemment obtenus, ne doivent-ils pas automatiquement être intégrés au patrimoine commun ? En l'absence du document pontifical explicitant l'assignation, nous en sommes réduits aux conjectures : Margherita a-t-elle donné à sa nièce des biens en réalité issus (par compensation) de sa dot matrimoniale⁸² ? A-t-elle agi

⁸⁰ Les oblats ont très largement le choix dans la manière dont ils veulent transmettre leurs biens au monastère. Cf. Chapitre 6, p. 404 *et sq.*

⁸¹ ASF, NA, 15596, f. 259v

⁸² Il est possible que la dot de Margherita lui ait été rendue après sa profession, bien qu'elle en ait disposé avant dans son testament, comme cela se déroulait le plus souvent. Ces biens, légués avant d'être effectivement reçus par la testatrice, n'appartiennent donc pas formellement au monastère. Or, Margherita, avant sa profession, a fait des dons importants à son frère Scolaio. En outre, Margherita avait reçu un legs important de son mari, qu'elle avait déposé dans une banque, et qu'elle n'a finalement pas réussi à récupérer (cf. ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, document daté du 4 juin 1448). Cf. Margherita Spini, n° 34F.

au nom de son frère, oblat du monastère et donc soumis à son autorité⁸³ ? Et même dans ce dernier cas, n'a-t-elle pas confondu son rôle de prieure de la communauté et son rôle de « chef de famille », en avantageant sa nièce et son frère plutôt que sa communauté ? D'un autre côté, aurait-elle pu laisser sa nièce sans dot, la plaçant ainsi dans une situation intenable pour une jeune fille ? La question aurait pu occuper les brillants juristes de l'époque. Les moniales elles-mêmes ne sont d'ailleurs pas toutes d'accord avec la prieure : ainsi la liste capitulaire qui vient sanctionner l'acte d'assignation de dot est l'une des rares à signaler (ou plutôt à laisser deviner) un désaccord au sein du chapitre : sœur Andrea di Paolo Tomasi, la dernière survivante des moniales venues de Pise pour fonder le monastère San Pier Martire, exprime en effet ses réserves face à un tel procédé, et la prieure n'obtient d'elle qu'un consentement de façade⁸⁴. Nous sommes là dans une situation qui met bien en évidence la difficulté de faire respecter la communauté de biens, à cause des pressions de la société extérieure, qui ne prend pas véritablement en compte dans ses normes courantes ce régime communautaire, mais aussi à cause de l'influence de certaines moniales « trop » puissantes. L'opposition entre Margherita Spini et Andrea Tomasi est significative à ce sujet : bien qu'elles n'aient sans doute pas été d'âges très différents, la seconde a appartenu pendant presque dix ans à la communauté de San Domenico, elle a bien connu Chiara Gambacorta, Maria Mancini et les autres « pionnières » de l'Observance, ce qui n'est pas le cas de Margherita Spini, qui gère son monastère d'une toute autre façon que les premières observantes pisanes⁸⁵.

Au-delà de ces situations ambiguës qui semblent susceptibles de miner peu à peu le respect de la mise en commun des biens, une nouveauté émerge peu à peu dans nos communautés, qui va, elle, réellement provoquer l'écroulement de cette norme. Il s'agit de la pratique institutionnelle de la dot monastique. Comme nous l'avons déjà mentionné, ce type de dot est fondamentalement différent des autres apports (biens mentionnés dans les testaments des moniales professes, dots matrimoniales ou autres) : il s'agit en effet d'une somme d'argent donnée par les parents de la future moniale professe (père ou frères) à la communauté, explicitement destinée à contribuer à l'entretien de la jeune femme. Certes, cette somme est ensuite théoriquement fondue dans le patrimoine commun, mais la nature même de cette dot, a priori individuelle, et qui ne résulte pas du don de ses propres biens de la part de la

⁸³ Il s'agit d'une hypothèse. Si Scoltaio est très souvent présent au monastère, comme l'attestent de nombreux actes, aucun d'entre eux ne précise qu'il s'est donné à la communauté.

⁸⁴ Le nom de sœur Andrea est indiqué à la suite de la liste capitulaire, qui est dressée par le notaire comme preuve du consentement de la majorité de la communauté : [...] *Necnon de consensu sororis Andreas Pauli Tomasi etiam monialis professa dicti monasterii que dixit consentire si et in quantum non interrogatam conscientiam.*

⁸⁵ Cf. Chapitre 6 p. 449 *et sq.*

moniale elle-même, est par principe contraire à l'idée d'une communauté de biens. Il serait toutefois naïf de considérer que l'assignation des biens des moniales au monastère par testament est, elle, totalement conforme à l'idée de communauté de biens : c'est en fait l'idée même de communauté de biens qui évolue peu à peu. Lors du transfert des moniales réformatrices de San Pier Martire à San Iacopo a Ripoli (1458), un long litige oppose les deux monastères pour savoir à qui doivent revenir les biens ayant appartenu aux moniales transférées (dont des veuves) : l'idée entraînant le litige est justement celle-ci, à savoir que les biens apportés par les moniales à leur entrée au monastère de quelque façon que ce soit sont destinés à financer leurs besoins pendant leur vie (une conception qui, poussée à son terme, peut avoir comme conséquence le fait que toutes les moniales n'ont pas droit au même train de vie). Or, du temps du premier transfert des moniales de Pise à Florence, cette idée n'a pas prévalu : le *Libro Rosso* laisse en effet entendre que les moniales florentines ont dû renoncer à imposer cette idée aux moniales de San Domenico en 1453 ; ces dernières ont apparemment fait la sourde oreille⁸⁶. Le système de la dot monastique, en rendant concrète cette idée selon laquelle les biens mis dans la caisse commune par une moniale ne sont pas destinés à s'y fondre mais plutôt à assurer le financement de ses besoins personnels, va sceller le sort de la communauté de biens. Bien vite en effet, dès les années 1480, ce n'est plus seulement une somme d'argent que les parents de la nouvelle moniale doivent fournir à la communauté pour son entrée au monastère, mais toute une série d'objets nécessaires à sa vie quotidienne, dont on trouve la liste dans certains registres de dots, il s'agit du « fornimento » (principalement des éléments de vêtements et la literie⁸⁷). Tous ces objets, bien que modestes, appartiennent évidemment en propre aux nouvelles moniales. Les comptables florentines notent alors fidèlement tous les éléments de la dot (appelée « limosina ») : argent et bien matériels, correspondant à chaque moniale⁸⁸. A cette époque, les documents nous montrent donc une communauté dont le fonctionnement a profondément changé. Les pressions sociales (nettement visibles à travers l'augmentation du nombre des moniales mais aussi et surtout dans la croissance vertigineuse des montants des dots monastiques à partir des années 1480) ont eu raison de ce qui faisait peut-être l'une des plus grandes originalités des monastères féminins observants.

⁸⁶ *Libro Rosso*, f. 83v. Cf. Chapitre 3, p. 225.

⁸⁷ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°47 (*Ricordi* 1470-1521), f. 34v en particulier.

⁸⁸ Cf. en particulier ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°47, 48 et 61.

L'Observance au quotidien, à San Domenico et à San Pier Martire, n'a pas le caractère « extrémiste » que pouvait laisser présager le ton des *Statuta monasterii sancti dominici*. Les moniales observantes suivent, certes, les Constitutions de 1259 et les *statuta*, mais sans aveuglement : elles mangent à leur faim – et même plus puisqu'elles affectionnent, occasionnellement, les friandises – , elles se vêtent correctement et, globalement, vivent mieux et plus longtemps que les laïques. Leur comportement, sans complexe, par rapport à l'argent, est plus révélateur encore : si ces femmes ont renoncé au monde, et exposent à la société entière leur renoncement par le respect de la stricte clôture, cela ne provient donc pas d'une idéologie qui ferait du « monde » un bloc universellement mauvais. Notre examen de la vie quotidienne dans un monastère observant renforce donc l'idée que l'application de la stricte clôture est destinée, paradoxalement, à délivrer un message à la société laïque et non pas à s'en couper totalement : celui de la consécration totale au Christ.

II- Organisation interne de la communauté

La vie quotidienne d'une communauté monastique doit aussi être appréhendée par le biais des rapports qu'entretiennent entre eux ses différents membres. Ces rapports sont théoriquement régulés par l'obéissance qui est due par tous à quelques détenteurs de l'autorité. Il n'existe pas cependant de véritable hiérarchie au sein du monastère: si tous doivent obéissance aux prélats (dignitaires de l'ordre dominicain, vicaire, prieure), la communauté en elle-même détient elle aussi collectivement une parcelle d'autorité par la voix du chapitre. Cette alliance entre autoritarisme et « démocratie » a été voulue par saint Dominique pour l'organisation de son Ordre ; elle est à l'origine typique du monde monastique. La communauté doit ainsi prendre l'aspect non pas d'une petite société hiérarchisée mais plutôt d'une famille. Chez les moniales dominicaines, cette assimilation à la famille est d'ailleurs particulièrement pertinente, puisque les moniales ont à disposition un « père » (le vicaire) et une « mère » (la prieure). Toutes doivent évidemment se comporter comme des « sœurs ». La communauté est aussi une famille au sens où les conflits, qui ne sont pas rares, y sont réglés, autant que possible sans aucune intervention extérieure : la coexistence de deux « chefs de famille », aux domaines théoriquement distincts, à savoir le vicaire et la prieure, n'est pas toujours évidente ni, d'ailleurs, la relation entre la prieure et ses « filles ». Il faut comprendre, enfin, qu'il s'agit d'une famille étendue : elle englobe en effet

des membres qui, bien que soumis à l'autorité de la prieure, n'ont pas le même statut que les moniales : ce sont les oblats, « pièces rapportées », en quelque sorte, de la communauté.

A- Les détenteurs de l'autorité

L'Observance, depuis Catherine de Sienne, a mis en valeur la vertu de l'obéissance. A l'obéissance répond bien entendu l'autorité. Si la *mantellata* pensait avant tout à l'obéissance suprême, c'est-à-dire celle que l'on doit au Christ, elle n'oubliait pas à l'occasion de rappeler à ses correspondant(e)s celle qui est due aux prélats, représentants du Christ sur terre⁸⁹.

1- Les prieures

Dans les monastères de Dominicaines, les supérieures n'ont pas le titre d'abbeses puisqu'elles sont en fait les représentantes de celui qui détient officiellement l'autorité sur toutes les communautés de moniales, à savoir le maître général de l'Ordre. C'est en cette qualité qu'elles reçoivent les vœux d'obéissance des moniales lors de la profession solennelle⁹⁰. Dans les faits, le maître général intervient fort peu dans la vie des monastères. Il est simplement chargé de confirmer l'élection des prieures par le chapitre du monastère. Il arrive toutefois, en cas de problème important, qu'il doive intervenir personnellement : c'est ce qui se produit à deux reprises à San Pier Martire, à la fin de notre période. En 1460, Martial Auribelli relève Magdalena Usimbardi de sa charge de prieure ; on en ignore la raison. Dans les mêmes années, il somme les moniales de San Pier Martire de régler le problème de l'assignation des dots des religieuses transférées à San Iacopo a Ripoli en l'espace de quatre mois à partir de la réception de sa lettre⁹¹.

Mises à part ces quelques interventions, les prieures sont toutefois largement indépendantes de leur supérieur de tutelle. Elles ont donc toute latitude, ou presque, pour exercer leur autorité au sein de la communauté. Aucun des articles des Constitutions ne régle d'ailleurs formellement cette autorité. Il semble que la personnalité des différentes prieures ait

⁸⁹ Cf. Chapitre 2, p. 144.

⁹⁰ Cf. Annexes p. 75-76 (professions d'Isabella Doria et Niccolosa Tornaquinci).

⁹¹ La déposition de Magdalena Usimbardi est signalée dans la lettre de confirmation de l'élection de sa remplaçante, Niccolosa Tornaquinci, envoyée au monastère par Martial Auribelli en décembre 1460 (ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°54, pochette n°17). Le même maître général envoie entre 1458 et 1462 (la date n'est pas lisible sur la lettre) une autre lettre pour contraindre les sœurs à régler le problème des dots des moniales parties à San Iacopo a Ripoli (ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°54).

énormément compté. Nous avons eu l'occasion de croiser à plusieurs reprises l'énergique prieure de San Pier Martire Margherita Spini, considérée comme l'une des fondatrices du monastère. Elle est élue prieure en 1437 après la mort de Teodora de Venise, dont elle a été la vicairie pendant deux ans ; elle prend alors en main la destinée d'une communauté encore économiquement fragile⁹² ; presque tous les actes concernant la communauté portent sa marque durant son priorat⁹³. La première prieure de San Pier Martire, Teodora de Venise, laisse en revanche une impression d'effacement et de faiblesse. Excepté en tête des listes capitulaires, son nom n'apparaît que rarement dans les actes, ou dans les registres. Cette attitude était-elle dictée par son caractère, ou lui a-t-elle été d'une certaine manière imposée par Andrea da Palaia ? L'omniprésence du frère dominicain dans les actes notariés au même moment est en effet spectaculaire. Il lui arrive même de recevoir les vœux des oblats, un rôle normalement strictement dévolu à la prieure⁹⁴ ! Lorsqu'Andrea da Palaia était uniquement vicairie à Pise (1408-1419), aucun événement de ce genre ne s'était produit. Chiara Gambacorta, telle qu'elle nous est présentée par son hagiographe, semble avoir été pour sa part une prieure maternelle profondément respectée. La source qui nous conduit à faire cette observation (la *Vita*) offre toutefois une vision sans doute très exagérée de la réalité : le but recherché par l'hagiographe est justement de faire ressortir le côté maternel de la prieure, afin de la donner en exemple⁹⁵. La lettre spirituelle qui a été mise au jour par G. Hasenhor-Esnos⁹⁶ nous permet de voir les choses sous un angle légèrement différent : l'auteur (Alfonso de Jaén ?) y met en effet sa correspondante en garde contre l'exercice d'une autorité trop durement imposée et selon lui contre-productive. Il vante au contraire les vertus de la patience :

*Adunqua, questa fortissima pacientia sia scudo e difensione della nostra yrascibilità, la quale cum la sua forte resistentia obtiene ogni victoria di qualunque inportuno caso a noi ocuresse*⁹⁷.

Les prieures peuvent, au besoin, partager une autorité qui leur semble trop pesante, en particulier si la communauté est nombreuse. Des sœurs vicaires (*vicariae*) et des sous-prieures

⁹² Cf. Chapitre 6 p. 447.

⁹³ Les actes démontrent que la prieure mène alors les débats (appelés *tractati*, cf. *infra* p. 500) tandis que, du temps de Teodora de Venise, Andrea da Palaia, vicairie et procureur principal du monastère, se chargeait de toutes les affaires à régler (il apparaît dans les actes comme acheteur et vendeur des biens du monastère, et reçoit même parfois les oblations et les professions ; cf. *infra* p. 489). Le pouvoir de la prieure permet une plus grande participation des sœurs (même purement formelle) à la gestion de la communauté dans la mesure où ses décisions doivent être approuvées par le chapitre.

⁹⁴ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, acte daté du 23 juin 1423 (Oblation de Michele Cantini et de Lapa et son épouse).

⁹⁵ Cf. Chapitre 4 p. 296.

⁹⁶ Cf. Chapitre 3 p. 228.

⁹⁷ HASENOHR-ESNOS, G.: « Un recueil inédit de lettres de direction spirituelle du XV^e siècle », p. 487

peuvent en effet être nommées⁹⁸. Les vicaires remplacent la prieure dans presque toutes ses fonctions lorsque celle-ci se trouve en état de maladie ou de trop grande vieillesse. A Pise, la première prieure Filippa da Vico (1385-1395) laisse sa vicaire, qui n'est autre que Chiara Gambacorta, s'occuper du patrimoine du monastère⁹⁹. Maria Mancini, troisième prieure de San Domenico, bénéficie elle aussi à la fin de son priorat (1419-1429) de l'assistance d'une vicaire, en la personne de Giovanna Cinquini, qui ne deviendra prieure pour sa part qu'en 1444. La prieure dispose toujours en outre de l'assistance d'une sous-prieure. Cet office est mentionné par les Constitutions (chapitre 23) ; il y a donc théoriquement toujours une sous-prieure aux côtés de la prieure, tandis que la sœur vicaire n'est nommée qu'en cas de besoin. La sous-prieure est choisie par la prieure, et reste en place pour une courte durée (entre un et deux ans) ; c'est à la prieure de délimiter ses prérogatives. A la fin des années 1430 à San Domenico, Cristina de Micaelis, prieure, est assistée par sa propre fille Raffaella au poste de sous-prieure. Durant le priorat de Margherita Spini à San Pier Martire, le sous-priorat, curieusement, « tourne » très peu : l'autoritaire prieure garde en effet pour l'assister Giovanna Giugni de son élection jusqu'en 1440, sans interruption. A partir de cette date, l'office de sous-prieure disparaît des listes capitulaires : Margherita Spini l'a-t-elle carrément supprimé ? ou bien le notaire a-t-il jugé inutile de le faire figurer sur les actes ? Chaque prieure semble, de fait, tracer les limites de sa propre charge en fonction de son rapport avec les autres moniales mais aussi avec le père spirituel de la communauté, le vicaire.

2- Les frères vicaires

Les frères vicaires (*vicarii*), tout comme les prieures, relèvent du maître général : ils sont, eux aussi, ses « délégués ». Leur rôle est caractéristique, semble-t-il¹⁰⁰, des monastères observants ; rien n'exclut cependant que d'autres monastères aient pu bénéficier de cette autre forme de délégation de la juridiction du maître général. Ni prieurs (comme il en existe dans les monastères prouillans¹⁰¹) ni simples confesseurs, leur présence auprès des communautés féminines permet aux couvents masculins voisins des monastères (dont sont issus les vicaires) de maintenir un lien fort avec les moniales. Aucun article des Constitutions ne parle des

⁹⁸ Nos documents ne précisent pas par qui ces sœurs vicaires sont nommées. Leur désignation résulte sans doute d'un accord entre la communauté, le frère vicaire et la prieure elle-même, si elle est encore en possession de ses capacités intellectuelles.

⁹⁹ AAP, C80, pochette n°7 (vente d'une terre au monastère en 1394 : c'est Chiara Gambacorta qui reçoit, au nom de la prieure, la propriété).

¹⁰⁰ Cf. Chapitre 1 p. 51.

¹⁰¹ Cf. Chapitre 1 p. 47.

vicaires (mais on ne trouve pas non plus dans le texte composé par Humbert de Romans de passage réglementant la nomination des prieurs ou des confesseurs). La désignation des vicaires semble toutefois très bien fonctionner selon une procédure qui fait intervenir la communauté des moniales puis le maître général. Formellement, il ne s'agit pas d'une élection, mais d'une simple nomination par le maître général (ou, à défaut, par le provincial). On trouve d'ailleurs dans les archives de San Domenico comme dans celles de San Pier Martire plusieurs lettres de nomination de ce type : en 1427, le maître général Barthélémy Texier nomme le frère Iacopo Lanfranchi comme vicaire au monastère San Domenico de Pise¹⁰² ; en 1450, c'est Pierre Rochin qui nomme le frère Giovanni de Mantoue comme vicaire du monastère de San Pier Martire¹⁰³. Plusieurs documents nous montrent toutefois que les maîtres généraux nommaient ces vicaires sur proposition des moniales. Il n'y avait pas au monastère de véritable élection, comme pour la prieure, mais une « consultation » plus ou moins formelle. Le *Libro Rosso* florentin en garde ainsi la trace : un *ricordo* rappelle la nomination, en 1439, du deuxième vicaire du monastère (après la mort d'Andrea da Palaia), Bartolomeo Dominici :

Ricordo chome di poi frate Benedetto Dominici da Firenze di santa maria novella huomo anticho et de buona fame sempre stato alegiemo di chomune volonta choncordia per ghovernatore e vichario nella chura spiritual adi XX di dicembre MCCCCXXXVIII e dal maestro domenicho da Firenze alora provinciale ne la provincia romana fu chonfermato [...]»¹⁰⁴.

En 1493, les moniales florentines adressent une lettre au maître général pour l'informer de leur choix concernant la nomination de leur futur vicaire. Bien que tardive, cette lettre, dont une copie a été conservée dans les archives du monastère, est intéressante par sa précision en ce qui concerne la « procédure élective » menant au choix du vicaire par les moniales :

Convenute adunque piu eppiu volte insieme cio e io suora Lena di Domenico Allegri indegna priora di detto munistero e preso parere colla venerabile religiosa suora Simona di Michele Giovanni suppriora eccollaltre suore antiche del consiglio¹⁰⁵ e non solamente con questa ma anchora con tutte le suore del convento tutte dunanimo e niuna discordante con somma concordia e unione antiche e giovane si sono convenute nel Reverendo padre maestro Giovanni di Ser Alberto frate e priore di sancta Maria Novella per la buona informatione che abbiamo avuta de lui per tanto io suora Lena priora e suora

¹⁰² AAP, C80.

¹⁰³ ASF, Fondo del monastero San Domenico, n°54, pochette n°17.

¹⁰⁴ Cf. Annexes, p. 52.

¹⁰⁵ Il semble qu'un « conseil » de sœurs âgées (sorte de chapitre réduit) ait eu une certaine autorité dans les communautés de moniales dominicaines. Cette institution n'apparaît pas dans les Constitutions ; toutefois, les sœurs âgées sont chargées de diverses tâches (en particulier, accueillir les éventuels entrants, prêtre ou ouvriers, et accomplir le service de *circatrices*). Elles ont donc, de fait, une autorité supérieure aux sœurs plus jeunes.

*Simona soppriora insieme con tutte laltre daccordo labbiamo electo in nostro vicario in temporale et in spirituale*¹⁰⁶.

Le rôle du vicaire, dans ces traces de son « élection » par les moniales comme dans les lettres de nomination des maîtres généraux, apparaît comme très large : il est nommé vicaire [du maître général] pour le spirituel comme pour le temporel. La lettre de nomination de Iacopo de' Lanfranchi par Barthélémy Texier est la plus précise à ce sujet :

Facio vos et instituo vicarium meum cum plenaria potestate et auctoritate in capitibus et in membris in spiritualibus et temporalibus in Monasterio Sancti Dominici de Pisis cum plenaria auctoritate. Visitandi et corrigendi emendandi et puniendi et cetero faciendi que pro ejusdem monasterii utilitate videritis expedire. Absolutionem priorisse dumtaxat excepta quam mihi soli reservo.

Le vicaire a donc, d'après ces lettres, « pleine autorité » sur la communauté. Il est, de fait, parfois appelé « gouverneur » dans les documents, y compris les actes notariés¹⁰⁷. La délimitation de cette autorité, et surtout sa mise en pratique, restent cependant très floues, en l'absence de normes officielles régissant le statut des vicaires des monastères. Ce statut est en effet ambigu par rapport à celui de la prieure : on le voit bien d'ailleurs dans la citation ci-dessus (l'absolution ne peut être donnée à la prieure que par le maître général, non par son délégué). Si, a priori, la répartition des domaines d'autorité entre vicaire et prieure n'est pas claire, en pratique toutefois, une limite est évidente : le vicaire ne peut franchir la clôture ; la véritable autorité à l'intérieur de la clôture appartient donc sans conteste à la prieure. L'exercice de son autorité par le vicaire dépend à la fois de son propre caractère et des circonstances dans lesquelles il exerce sa charge (« collaboration » avec la prieure, entente avec les moniales).

Dans le domaine spirituel comme dans le domaine temporel, les attributions réelles du vicaire sont difficiles à cerner. L'autorité qu'il exerce dans le domaine spirituel devrait être a priori la plus facile à définir : tel n'est pas le cas. Les monastères en effet disposent de confesseurs, qui peuvent être employés en permanence par les moniales (c'est le cas à Florence¹⁰⁸), ou qui se rendent occasionnellement au monastère (c'est le cas à Pise¹⁰⁹). Par conséquent, le vicaire n'apparaît pas comme un personnage indispensable dans ce domaine.

¹⁰⁶ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°54, pochette n°17

¹⁰⁷ *gubernator et syndico* (ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, acte daté du 21 octobre 1432.

¹⁰⁸ Cf. *supra* p. 457 : l'un des confesseurs s'appelle Martino. A San Pier Martire, l'un des confesseurs (sans doute aussi chapelain) dispose d'un logement contigu au monastère (ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°93).

¹⁰⁹ Les *Comptes* signalent régulièrement les sommes dues aux confesseurs ou aux chapelains. Aucun d'entre eux ne semble avoir été rattaché au monastère, ce sont semble-t-il des prêtres du quartier pour la plupart (en particulier le curé de San Giglio, la paroisse voisine, appelé dans les années 1430 Andrea).

Nos monastères disposent en outre de chapelains (qui peuvent être les mêmes prêtres que les confesseurs), ainsi que le prévoit la bulle de 1267¹¹⁰. Le vicaire est ainsi largement aidé dans le domaine spirituel : il n'a pas à assurer les confessions (ou du moins pas toutes) ni les messes. On imagine (aucun document ne le confirme cependant) qu'il assume donc plus directement le rôle de « directeur spirituel » : il prêche, oriente les lectures des moniales, les conseille. Les documents conservent plus de traces du rôle temporel des vicaires ; c'est évidemment un effet de sources qui ne signifie pas qu'ils aient privilégié ce domaine. Certains vicaires s'occupent particulièrement de gérer les contrats de location des paysans employés par les moniales, c'est le cas de Benedetto Dominici dans les années 1440 ; cette tâche peut toutefois aussi bien être déléguée à d'autres procureurs. Dans les registres de comptes et de *ricordi*, les vicaires apparaissent dans les notifications de transactions effectuées à l'extérieur du monastère, voire à l'extérieur de la ville : en 1453, c'est fra Cipriano, le vicaire des moniales florentines, qui apporte à San Domenico de Pise un petit prêt de la part des sœurs de sa communauté¹¹¹ ; en 1456, c'est au tour du vicaire des moniales pisanes, fra Battista, de se rendre à Florence afin de leur payer un bréviaire qu'elles ont confectionné pour leurs consœurs¹¹². Bien d'autres voyages effectués par les vicaires, plus lointains encore (à Gênes notamment¹¹³) sont signalés par les registres. Cela signifie que les vicaires s'occupent bel et bien des affaires des moniales, mais sans doute ne voyagent-ils pas seulement pour représenter les monastères : ce sont en effet souvent des frères prêcheurs très qualifiés (bacheliers ou titulaires d'une maîtrise de théologie) qui ont probablement d'autres responsabilités. Domenico da Peccioli, le premier vicaire des moniales pisanes, a été provincial de la province romaine, vicaire de Raymond de Capoue en Lombardie, et par ailleurs auteur de nombreuses œuvres littéraires, dont un commentaire de la Cité de Dieu et un autre sur les lettres de Sénèque¹¹⁴. Giovanni de Mantoue, troisième vicaire des moniales de San Pier Martire, est professeur de théologie¹¹⁵. Ces frères proviennent des couvents de frères voisins des monastères (Santa Caterina à Pise, Santa Maria Novella et San Marco à Florence) auxquels ils restent rattachés. Si leur rôle dans les affaires du monastère est bien attesté par les documents, il reste toutefois bien difficile d'en évaluer l'ampleur : tout comme dans le

¹¹⁰ Cf. Chapitre 1 p. 37.

¹¹¹ *Libro Rosso*, f. 83v. Cf. Chapitre 3, p. 224.

¹¹² *Libro Rosso*, f. 148v-149r. Notons que l'appellation « breviario » est plutôt générique et signifie parfois, en réalité, « psautier ». Les documents l'utilisent pour désigner les livres de prières individuels des sœurs (par opposition aux livres choraux).

¹¹³ *Comptes* f. 8v. Le vicaire Iacopo Lanfranchi fait le voyage en octobre/novembre 1432.

¹¹⁴ Sur Domenico da Peccioli, cf. Chapitre 1 p. 107.

¹¹⁵ Cf. Liste des vicaires, Annexes, p. 148.

domaine spirituel, les vicaires sont considérablement aidés dans le domaine temporel par les procureurs, dont l'influence peut parfois être forte¹¹⁶.

En fait, le cas d'Andrea da Palaia, qui a été à la fois vicaire de San Domenico et de San Pier Martire, semble avoir été sous bien des aspects exceptionnel. Nous avons déjà eu l'occasion de rappeler l'importance de son rôle dans le développement des établissements d'observance : vicaire de deux monastères de moniales, il a aussi été un promoteur des communautés de pénitents dominicains¹¹⁷. Le fait qu'il soit nommé dans pratiquement tous les actes concernant San Pier Martire pendant la période de son vicariat au monastère est révélateur de son implication dans la vie de la communauté : le bon fonctionnement du monastère observant florentin, à ses débuts, repose presque entièrement sur ses épaules. Andrea da Palaia n'est en effet pas un simple vicaire: il s'est fait désigner (cette désignation est confirmée plusieurs fois jusqu'à sa mort) procureur et syndic par les moniales de San Pier Martire, un statut légal officiel (par rapport à la loi civile) sur lequel il a pu s'appuyer pour gérer les affaires de la communauté¹¹⁸. La prieure Teodora, originaire de Venise, dépourvue de tout lien avec la société florentine, semble s'être reposée entièrement sur lui. Dans le *Libro Rosso*, il est célébré comme le « primo ghovernatore e vichario e fondatore di questo chonvento e munistero¹¹⁹ ».

Les rapports entre les vicaires et les moniales semblent avoir été bons dans l'ensemble, avec quelques variations. Les documents ne sont évidemment pas très prolixes sur d'éventuelles mésententes. Le successeur d'Andrea da Palaia à Florence, par exemple, n'a pas supporté la lourdeur de la charge qui lui était dévolue (à moins qu'il ne se soit pas entendu avec la prieure Margherita) : après dix ans de bons et loyaux services (ce qui n'est pas rien), il part se retirer au couvent San Marco « per sua consolazione¹²⁰ » ; l'auteur du nécrologe de Santa Maria Novella nous en dit un peu plus :

Volens autem externorum hominum mores ac molestias fugere ad monasterii nostrarum sororum quod sancti petri martiris dicitur solitudinem secedere statuit. ubi quam optime ac egregie vixerit. plures ibidem commorantes maximo documento esse possunt. Ubi cum plurimum laboris inquietudinesque in

¹¹⁶ Cf. *infra* p. 513.

¹¹⁷ Chapitre 3 p. 204.

¹¹⁸ Sa première nomination date du 6 octobre 1422. ASF NA 5172, f. 183r. Andrea voit son statut confirmé ensuite dans les différentes nominations de procureurs que fait la communauté. Il meurt en décembre 1439.

¹¹⁹ Cf. Annexes p. 51.

¹²⁰ *Ibidem*.

*eis gubernandis haberet. artiore (sic) vitam cupiens invenire in monasterio illo regularium fratrum sui ordinis conventum sancti marci adiit*¹²¹.

A la fin du XV^e siècle, les vicaires, qui sont la véritable personnification des liens entre les monastères de moniales et la « branche » masculine de l'Ordre dominicain, se retrouvent au cœur des conflits entre les différentes congrégations observantes, et notamment entre la congrégation de Lombardie et celle de Savonarole (la congrégation de « Toscane »). Cela donne lieu à des renvois brutaux de vicaires, au grand dam des moniales, très attachées à leur père spirituel. Gabriella Bonconti écrit le 18 août 1494 :

*Ricordo chome la vigilia di san bernardo venneno a pisa li frati di san marchio separati dalla congregatione di Lombardia e chacciorno quelli della congregatione li quali si partirno lo stesso giorno dipo la venuta di quelli. Restoci lo padre nostro reverendo frate Archangelo da Brescia perché era infermo e per confessarci e chosi ci confesso e comunico lo di di sancto Johanni Baptista decollatio e partisi da noi. Restammo afflitte usque ad mortem esiamo daver perduto tanto per suo ezigio ghoverno iddio ci provegha*¹²².

3- Les autres officières

Outre le vicaire et la prieure, « père » et « mère » de la communauté, d'autres religieuses ont au monastère des responsabilités précises¹²³. On ne peut pas véritablement parler toutefois, dans leur cas, de l'exercice d'une véritable autorité. Leurs fonctions respectives ont simplement pour but de répartir les charges découlant de l'organisation interne de la communauté. On trouve ainsi dans chaque communauté une procuratrice ou économe, une cellérier, une sacristine, une ou plusieurs infirmières et une maîtresse des novices.

Seule la « cellérier » (*celleraria*) est mentionnée dans les Constitutions (chapitre 26) : celle-ci doit, en théorie, s'occuper de gérer la nourriture (« le froment, le vin et le fromage » disent les constitutions), le linge (*celleraria procuret pannos*) ; elle doit aussi tenir les comptes (*a conventu computacionem faciat quolibet mense receptorum et expensorum*). C'est évidemment une tâche beaucoup trop grande pour une seule personne et les constitutions prévoient que cette religieuse soit assistée par « trois des sœurs les plus expérimentées (*maturioribus*) » de la communauté. En réalité, il semble que ces nombreuses tâches aient été réparties différemment selon les monastères. A San Domenico, les documents mentionnent

¹²¹ *Necrologio di Santa Maria Novella*, vol. 1, p. 160.

¹²² ASM, n°7, Libro memoriale 1487 (folios non numérotés).

¹²³ R. WEIS-MÜLLER a elle aussi détaillé les différentes fonctions des sœurs à l'intérieur de la communauté de Klingental (*Die Reform des Klosters Klingental*, p. 23 et sq).

fréquemment le terme de *procuratrice*. Il ne s'agit pas d'une femme qui remplirait le rôle de procureur, mais d'une religieuse chargée de gérer les biens de la communauté et de régler certaines transactions¹²⁴. Cette *procuratrice* reçoit chaque mois, selon le registre de comptes, une somme modeste de quelques florins, dont la destination n'est pas précisée. On peut supposer qu'elle est chargée de régler les affaires les plus complexes du monastère de San Domenico, en particulier le règlement des taxes ou encore le financement des procès ou actions juridiques diverses. Ces dépenses n'apparaissent jamais en effet dans le livre de comptes pisan, alors qu'elles sont signalées dans le *Libro Rosso* de Florence. Il est possible que la *procuratrice* tienne aussi les carnets de comptes où se trouvent inscrites les sommes dues par le monastère aux divers prêteurs dont l'argent permet à la communauté de boucler son budget¹²⁵. Son apparition régulière (tous les mois, dans la partie « uscite ») dans le registre de comptes implique en tout cas que son rôle ne se confond pas avec celui de la religieuse qui tient le registre de comptes général, et que nous appellerons la « comptable ». Cette dernière est manifestement chargée (d'après ce qu'elle inscrit elle-même dans le registre), peut-être avec une ou deux autres sœurs, de gérer les dépenses régulières et quotidiennes (nourriture, vêtements), et d'établir tous les mois (sous-totaux), et tous les ans (de janvier à janvier, totaux généraux) la comptabilité générale de la communauté. C'est cette « comptable » qui se rapproche le plus de la cellérierie mentionnée par les Constitutions. Notons que cette « comptable/cellérierie » semble avoir été pendant longtemps Giovanna Cinquini, prieure du monastère entre 1444 et 1457. Elle se signale en effet elle-même, au détour d'une page de comptes, en janvier 1446 : *Io suor Giovanna [Cinquini] priora accatai da una persona fiorini 50*. Nous n'avons pas d'autre preuve cependant que ce rôle de gestionnaire ait toujours été assumé par les prieures à San Domenico.

La répartition des rôles est-elle fondamentalement différente à San Pier Martire ? En fait, les sources, à ce propos, nous manquent, et peuvent nous conduire à suspecter une différence qui en réalité n'existe pas. Le *Libro Rosso* présente en effet un tout autre visage que le registre de comptes pisan, reflet sans doute d'un usage différent : la personne qui l'a rédigé au fil des années n'avait pas besoin d'une vision d'ensemble du budget de la communauté, mais plutôt de pouvoir accéder commodément à toutes les affaires en cours : prêts, emprunts, dépôts bancaires, taxes, ventes et achats...s'agit-il d'un registre de

¹²⁴ Son rôle correspond sans doute à celui du *procurator*, que l'on trouve dans les communautés de frères prêcheurs à partir des années 1250. Cf. BARTOLI LANGELI, A. et BUSTREO, G. P.: « I documenti di contenuto economico », p. 144-145.

¹²⁵ Sur la fréquence des emprunts et dépôts au monastère, cf. *supra* p. 477 et sq. et Chapitre 6, p. 420 (importance des prêts pour la communauté de San Domenico).

procuratrice ? Le mot n'apparaît jamais dans les sources florentines. En revanche, les carnets de comptes qui ont été conservés pour les années 1460 se rapprochent du registre pisan de 1429-1480 : on peut y lire en effet le compte-rendu des dépenses « quotidiennes » et régulières, réparties par mois, avec la somme des dépenses et des entrées pour chaque trimestre et pour chaque année. Les moniales florentines en tenaient sans doute de semblables pour les années précédant 1460, qui ne nous sont toutefois pas parvenus. Globalement, la gestion des biens semble donc avoir plus ou moins fonctionné de la même façon dans les deux monastères, avec une répartition des tâches entre une ou plusieurs sœurs chargées de la gestion du budget (dépenses, recettes, et approvisionnement de la communauté) et une (ou peut-être plusieurs) sœurs chargées, elles, des transactions a priori plus complexes, les mettant plus directement en relation avec les affaires du « monde » (procès, taxes, prêts/emprunts)¹²⁶. Le rôle de cette ou ces religieuse(s) se rapproche de celui des procureurs laïcs, avec qui elle(s) collaborai(en)t sans doute étroitement, d'où l'appellation pisane de *procuratrice*. Les sœurs observantes italiennes ont donc adapté l'idée traditionnelle d'Humbert de Romans à propos de la *celleraria* qu'il cite dans les Constitutions aux exigences de la société complexe dans laquelle elles vivent : leur répartition des tâches de gestion prouve qu'elles ont eu (elles, leurs procureurs et leurs vicaires) une vision aiguë des différents domaines de la comptabilité et de la gestion (l'utilisation de la partie double dans le *Libro Rosso* et non pas dans les registres de comptabilité « générale » est d'ailleurs remarquable de ce point de vue-là).

Il y a peu à dire, faute de sources, sur les autres offices tenus par des sœurs de la communauté¹²⁷. Il existe dans chacun de nos monastères une sacristine, chargée de veiller au bon déroulement des cérémonies. La sacristine a sous sa responsabilité les ornements de l'autel et les vêtements sacerdotaux des prêtres. Elle doit aussi veiller au bon déroulement des sacrements (la confession, en particulier) et payer les célébrants. Nous avons eu l'occasion de mentionner plus haut l'existence d'un budget propre à la sacristie, dédié à ces tâches¹²⁸. Grâce au registre de comptes pisan, on connaît le nom de plusieurs sacristines de San Domenico. Il semble que la famille Burlamacchi ait eu la haute main sur cette fonction : Raffaella Burlamacchi (première du nom) l'occupe durant les années 1430 ; dans les années 1460, c'est

¹²⁶ Attilio BARTOLI LANGELI et Gia Paolo BUSTREO soulignent l'avance prise dans ce domaine par les moniales dominicaines. (« I documenti di contenuto economico »). Cf. aussi à ce propos BUSTREO, G. P. : « Ecrits conventuels, écrits urbains. La documentation des mendiants de Trévise aux XIV^e et XV^e siècles » in BERIOU, N. et CHIFFOLEAU, J. (dir.) : *Economie et religion* p. 39-61. L'auteur s'intéresse plus particulièrement aux dominicaines de San Paolo de Trévise.

¹²⁷ Sur les sacristines (et les sacristies en général) les documents ne manquent pas pour d'autres établissements. Il existe, pour le monastère de Schönensteinbach, un inventaire de la sacristie réalisé en 1528, mais contenant des informations antérieures (ADHR, 27H 1/3). Quant aux archives du monastère vénitien du Corpus Christi, elles contiennent, dans la chronique « l'Antichità Ravivata » de 1443, un inventaire (plus court) du même type.

¹²⁸ *Supra* p. 483.

sa nièce Petra qui lui succède, apparemment plus ou moins en même temps que sa cousine Christina. Entre-temps, Domenica de Séville a aussi occupé cette fonction.

Nous disposons hélas de fort peu d'informations sur les sœurs chargées de l'infirmerie. Le septième chapitre des Constitutions parle d'ailleurs des « infirmes », non des infirmières. Nul doute que plus d'une sœur a pour tâche de prendre soin des malades (dont, peut-être, des sœurs converses) au sein de communautés qui regroupent jusqu'à cinquante personnes. Y sont-elles toutes occupées à plein temps ? Y a-t-il parmi elles des religieuses qui possèdent quelques rudiments de médecine ? Nos sources ne permettent malheureusement pas de répondre à ces questions. Nous savons seulement qu'un budget spécifique est alloué aux infirmeries ; l'une au moins des sœurs infirmières avait donc la responsabilité de le gérer, et de demander l'achat de certaines denrées aux sœurs s'occupant de l'approvisionnement.

S'il ne fait pas de doute, enfin, qu'une maîtresse des novices ait existé dans chaque monastère, ainsi que le recommandent les Constitutions (chapitre 15), nulle trace de cet office n'a malheureusement été conservée dans nos documents. L'hagiographe de Chiara Gambacorta souligne pourtant l'importance de cette fonction, en mettant en valeur le rôle de la maîtresse de la *beata*, Andrea Porcellini. Notons qu'on ne trouve pas de trace non plus des *circatricibus* ou « chercheuses » mentionnées dans le chapitre 25 des Constitutions¹²⁹.

4- L'autorité du chapitre

Conclure notre chapitre sur les « détenteurs de l'autorité » sans avoir parlé de l'autorité commune serait une erreur. En effet, comme dans toute communauté monastique, l'autorité est détenue non seulement individuellement par les prélats mais aussi collectivement par les religieux profès, et en l'occurrence par les moniales professes ayant voix au chapitre (ce qui exclut les converses). Cette autorité commune est reconnue par le droit civil puisque, on le sait, un acte notarié n'a de valeur que s'il a été dressé en présence de la prieure (ou de sa représentante en cas de maladie) et du chapitre des moniales, en nombre au moins équivalent aux deux tiers de la totalité de ses membres. Ainsi, dans les documents relevant du droit civil (actes notariés) comme du droit canon (les bulles par exemple) la communauté du monastère est toujours représentée par « la prieure et les moniales » : « priora

¹²⁹ Cf. « Constitutiones sororum ». Ces religieuses sont chargées de « chercher » des irrégularités dans le comportement de leurs consœurs, et de les dénoncer au maître général lors de sa visite annuelle. Il est question de la maîtresse des novices dans le chapitre : *Priorissa noviciis magistram diligentem in ipsarum instructione perponat.*

et monialis monasterii sancti dominici/sancti petri martiris » ou « priora et conventus monasterii sancti... » (le mot de *conventus* est couramment utilisé dans ces documents dans le sens de « communauté »). C'est la profession solennelle qui détermine l'entrée au chapitre, puis l'imposition du voile noir, auquel les converses n'ont pas droit. Le chapitre 30 des Constitutions traite de la tenue quotidienne du chapitre, après matines ; il est le lieu où doivent se régler tous les problèmes (juridiques, disciplinaires, économiques) de la communauté ; c'est la prieure qui dirige les débats mais les décisions finales reviennent à la communauté. A ce propos, certains documents notariés portent la marque d'éventuelles dissensions entre la prieure et sa communauté. Ce sont surtout les notaires florentins qui s'attachent à mettre en valeur le pouvoir du chapitre – on ne sait pas toutefois si cela est dû à une rigueur particulière des notaires de cette ville dans la rédaction des actes ou bien à un mode de gouvernement quelque peu différent à San Domenico et à San Pier Martire. Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner l'épisode de la dotation de la nièce de la prieure Margherita Spini, Lena, à laquelle la vieille religieuse réformatrice Andrea Tomasi avait refusé de donner pleinement son accord¹³⁰. Un autre acte porte la marque, si ce n'est d'un désaccord marqué, du moins d'un manque d'intérêt d'un certain nombre de moniales pour une décision pourtant importante : il s'agit de la désignation comme procureur du médecin Michele Honestis, oncle de la moniale Angela Honestis, afin qu'il récupère les avoirs déposés au Monte au nom de sa nièce¹³¹. Cet acte de procuration suit immédiatement, comme souvent, le compte-rendu de la profession solennelle de la jeune fille, qui s'est déroulée, dans le cas d'Angela, le 2 novembre 1445. Au moment d'approuver officiellement la désignation comme procureur de Michele, la liste des moniales comporte une indication peu habituelle, derrière le nom de plusieurs d'entre elles : *non intervenit*. Que signifient ces mots ? Les moniales concernées n'ont-elles pas voulu approuver la décision de vive voix ? Ou bien étaient-elles tout simplement absentes ? Cette formulation n'apparaît dans aucune autre des quarante listes capitulaires que nous avons utilisées. Sur les trente-deux moniales présentes, neuf sont mentionnées comme « n'étant pas intervenues », dont la sous-prieure, Giovanna Giugni. Aucun lien ne semble les lier entre elles. Notons que sœur Angela Honestis n'est signalée que dans cette liste de 1445, son nom disparaît par la suite de tous nos documents. Nous savons donc hélas bien trop peu de choses sur elle pour pouvoir éclaircir cette affaire¹³².

¹³⁰ *Supra*, p. 485.

¹³¹ ASF NA 8780, f. 65rv.

¹³² Il est possible qu'Angela ait été reçue alors qu'elle était déjà malade, ce qui est contraire aux Constitutions.

Le chapitre est un lieu où le débat existe, et où les décisions prises ne sont pas de simples approbations des volontés de la prieure. Les notaires florentins ne cachent point ces débats : ils les mettent même en évidence lorsque certaines affaires épineuses doivent être traitées par les religieuses. Dans ce cas, la communauté doit prendre sa décision en plusieurs fois : la prieure organise alors trois *tractati*, ou tractations/négociations (mieux rendu par l'italien *trattative*). Devant le chapitre, la prieure (ou, en son absence, la sous-prieure), expose l'affaire à régler à la communauté des moniales. Il s'agit en général de transactions complexes¹³³, impliquant, par exemple, des ventes ou des échanges de terres, ou bien d'accords avec des personnes extérieures au monastère (notamment sur les questions de restitutions de dot). Les moniales ont ensuite la possibilité de débattre de l'affaire, tandis que la prieure tente de les convaincre de la juste décision à prendre. Les verbes utilisés par les notaires sont alors, pour les délibérations, *tractare* et *deliberare*¹³⁴, pour le discours de la prieure, *(ad)monere*. Après l'exposition de l'affaire, les moniales se réunissent par trois fois en présence du notaire, le plus souvent trois jours de suite, mais aussi parfois pendant un temps plus court (deux jours, l'important étant que l'espacement des réunions respectent un certain intervalle ou *spatium temporum*). A l'issue de ces trois réunions capitulaires, qui doivent être propices à une certaine réflexion individuelle et collective, les moniales sont interrogées par la prieure et donnent, individuellement (mais devant tout le chapitre, comme toujours) leur réponse¹³⁵.

On pourra objecter que malgré l'existence d'une possibilité de refus, et l'attestation de ces délibérations, le chapitre semble invariablement donner son accord aux décisions de la prieure. Effectivement, aucun acte ne porte la trace d'un refus de la majorité des sœurs à une décision exposée par celle-ci. Cette objection, toutefois, ne tient pas vraiment : pourquoi les décisions non approuvées par les sœurs, s'il y en a eu, auraient-elles donné lieu à un acte notarié ? Les actes ne servent en effet qu'à officialiser les transactions et les accords ayant une valeur légale civile. Les notaires y rapportent le processus de délibération des moniales pour attester que le processus de décision a bien été conduit selon les règles ; il ne s'agit pas d'un procès-verbal des débats qui se tiennent au chapitre du monastère. Nous n'avons donc qu'une vision tronquée des débats capitulaires. Si les prieures, et particulièrement Chiara Gambacorta

¹³³ Cf. Chapitre 6 p. 444 *et sq.*

¹³⁴ Cf. ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, document daté du 4 juin 1448 (Tentative de Margherita Spini de récupérer le legs de son mari).

¹³⁵ Ces *tractati* concernent presque tous les actes de vente et d'achat ayant eu lieu après l'élection de Margherita Spini : ASF NA, 15591 f. 74, f. 263v, f. 265v, f. 266r ; 15592 f. 19v-20r ; 15593 f. 111v, f. 204r-205v, f. 151 ; 15597, f. 66r, 20832, acte du 20 janvier 1438 ; Fondo del monastero San Pier Martire, n°46, actes datés du 16 avril 1461 et du 3 février 1466. Ils ne sont pas une spécificité du monastère San Pier Martire ; on les retrouve en effet dans des actes concernant d'autres monastères florentins.

ou Margherita Spini (élues à vie, rappelons-le) ont indéniablement exercé une très forte autorité sur la communauté, cette autorité est, de façon plus ou moins forte, limitée par le pouvoir de décision du chapitre : les prieures ne peuvent passer outre les prescriptions des Constitutions, et doivent prévoir, lors des séances donnant lieu à une prise de décision complexe, un discours capable de convaincre les moniales professes.

L'autorité, dans les monastères observants de Dominicaines, est donc collégiale à tous points de vue : même si la prieure apparaît comme la principale détentrice de l'autorité, elle doit la partager avec le vicaire, qui est lui aussi un délégué du maître général, et avec les autres moniales professes ayant voix au chapitre.

B- Communauté cloîtrée et « famille du dehors »

Voici ce que nous dit, à propos du « gouvernement » du monastère de San Domenico l'hagiographe de Chiara Gambacorta : « Quando morì ella, [le suore] erano quarantaquattro, senza commessi, e altra famiglia che stava di fuori, che tutta era al suo governo »¹³⁶. L'autorité de la prieure s'exerce en effet, au moins nominale, tout aussi bien sur les soeurs cloîtrées (moniales de chœur, converses, novices) que sur la « famille du dehors », oblats et serviteurs. En fait, la communauté est organisée en plusieurs cercles de personnes, qui se différencient selon les normes de clôture auxquelles leur statut les astreint. Ces cercles, dont les moniales de chœur forment le centre, révèlent la complexité d'une organisation communautaire qui permet à un monastère strictement cloîtré de s'adapter pleinement à la vie urbaine.

L'expression « famille du dehors » semble avoir été très couramment utilisée pour désigner les oblats et les serviteurs. L'utilisation du mot « famille » (*familia*, *famiglia*) renvoie en même temps au sens latin du terme, encore utilisé à l'époque, qui fait référence à l'ensemble des dépendants d'une personne ou, en l'occurrence, d'une communauté (serviteurs, fidèles), et au sens « moderne » du terme, déjà en usage à l'époque dans les langues vernaculaires, à savoir celui de « famille », tel qu'on l'entend encore aujourd'hui. La traduction en langue vulgaire (XV^e siècle) d'une expression du chapitre 28 des Constitutions (*De edificiis*) est sur ce point révélatrice¹³⁷. Il s'agit plus particulièrement de la dernière

¹³⁶ *Vita* p. 25.

¹³⁷ Cf. Annexes p. 5. La traduction en langue vulgaire est tirée du manuscrit des Constitutions de San Sisto de Rome. Cf. Chapitre 1 p. 43.

phrase de ce chapitre qui traite d'éventuelles fenêtres supplémentaires que les moniales pourraient ouvrir pour les communications avec l'extérieur : tandis que le texte latin dit simplement « familia » (*Preter supra predictas fenestras nulla alia habeatur nisi forte causa loquendi cum familia aliqua similis fenestrelle confessionum in loco competenti*) le texte italien dit, lui, « la famiglia di fuori della casa » (*Oltra alle sopradette finestre nonvene sia piu altra: excepto senon ci fusse una finestrella simile quelle delle confessione per parlare colla famiglia di fuori della casa*). Le traducteur est sans aucun doute bon latiniste : il sait que le terme de « familia » ne renvoie pas au terme vulgaire de « famiglia » et en précise le sens. A une époque où l'observance souhaite limiter les contacts avec l'extérieur, et en particulier avec les membres de la famille « charnelle » des moniales, il est évidemment important de ne pas commettre de contresens à ce sujet. Ainsi, l'expression de « famille du dehors » (*famiglia di fuori*) renvoie à la partie de la communauté/famille qui se trouve en dehors de la clôture, qui est admise aux privilèges spirituels et temporels dont jouissent les sœurs professes, qui est soumise à l'autorité de la prieure « mère » et qui se trouve au service des sœurs cloîtrées.

1- Le cas complexe de converses

Bien que ne faisant pas partie de la « famille du dehors » (elles vivent à l'intérieur de la clôture), les sœurs converses constituent, en quelque sorte, le premier maillon des relations de la communauté avec l'extérieur.

Les Constitutions réglementent la présence de sœurs converses à l'intérieur du monastère, bien qu'aucun chapitre ne leur soit dédié en particulier. Le chapitre 14 (*De recipiendis*) précise que les moniales pourront recevoir à l'intérieur du cloître (*intus*) « quelques converses » (*aliquas sorores conversas*), en nombre modéré toutefois. Ces sœurs seront chargées d'aider les autres moniales (*prout earum officiis et adiutoriis alie sorores indigebunt*). Ce chapitre est toutefois bien avare de précisions sur le statut des converses : il précise en effet qu'elles doivent réciter certaines prières simples à la place de l'office proprement dit, mais, pour tout « le reste », elles doivent se conformer aux autres : *in ieiuniis et vigiliis et aliis que earum statutis competunt : se aliis conformabunt*. Les converses ne sont pas un élément central du dispositif prévu par Humbert de Romans pour le fonctionnement des monastères de Dominicaines : leur présence au sein de la communauté est simplement admise comme une possibilité. Notons qu'au monastère de Montargis, dans les années 1240, existaient aussi des frères convers. A Prouille et à Saint-Sixte, les convers étaient aussi

présents dans la première moitié du XIII^e siècle¹³⁸. Ces convers n'apparaissent pas dans les Constitutions, et on n'en trouve aucune trace dans tous les documents divers que j'ai pu consulter. Le dispositif a donc été abandonné après 1259, du moins dans les monastères non « prouillans ». L'existence des moniales converses, en revanche, est bien attestée dans les documents des monastères de San Domenico et de San Pier Martire. D'après le recensement effectué pour le *Catasto* florentin de 1428, il y a à cette date six sœurs converses à San Domenico de Pise (pour trente-six moniales de chœur) et trois à San Pier Martire de Florence (pour dix-neuf moniales de chœur¹³⁹). Ces moniales converses apparaissent aussi dans d'autres documents : ainsi, leur profession est rappelée dans certains *ricordi* du monastère pisan :

Suor Scholastica figliuola d'Angiolino Chuojaio prese l'abito in nel monastero di Sancto Domenico di Pisa di Giugno la vigilia della Trinità 1428. Chonversa. Fece la professione in delo Epifania 1432.

Le *Libro Rosso* florentin contient lui aussi quelques *ricordi* relatifs aux converses :

Richordo come adi XXVIII di marzo 1450 passo di questa vita laldabilmente chontutte gli sacramenti e cholla indulgenza suor Giuliana figliuola divo di bartolo conversa di detto munistero ; La quale prese labito di detto munistero adi 24 daprile 1434 fece professione adi 22 marzo 1435 e riposesi ne la sopoltura di dette suore in detto munistero achui idio le faccia verace perdono.

Ces *ricordi* nous montrent que les converses dominicaines sont bien considérées comme des moniales professes. Leur « cursus » est le même que celui de leurs consœurs moniales de chœur, excepté pour la troisième et dernière étape, celle de la remise du voile noir ; comme les autres moniales, les futures converses « entrent » au monastère, selon un cérémonial que l'on peut supposer similaire à celui que nous avons décrit plus haut ; après la période de probation, elles prononcent devant la prieure leur profession solennelle. Le vêtement des moniales professes converses se différencie donc de celui des moniales professes de chœur ; cela permet d'ailleurs de les désigner plus simplement : ainsi, dans une bulle de 1480, les sœurs converses (*sorores converse*) sont tout simplement opposées aux sœurs voilées (*sorores velate*)¹⁴⁰. L'habit des sœurs converses est beaucoup plus simple que celui des autres moniales : de couleur foncée, sans voile ou avec un voile de toile grossière, il marque physiquement leur statut « inférieur » de moniales servantes. Autre différence notable entre les converses et les *velate* : les premières n'ont pas la connaissance des lettres et ne doivent

¹³⁸ Cf. CREYTENS, R. : « Les convers des moniales dominicaines au Moyen Age » p. 11.

¹³⁹ Cf. Tableau n°1, Chapitre 4 p. 271.

¹⁴⁰ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°288. Il s'agit de la bulle de Sixte IV interdisant aux converses d'apprendre les lettres et de se vêtir comme les moniales de chœur (7 juillet 1480).

pas, a priori, l'acquérir. Les Constitutions le précisent au chapitre 15 (*De noviciis et earum instructio*) : les novices doivent suivre, au cours de leur année de probation, une instruction qui leur permettra en particulier de lire les psaumes et de réciter l'office, excepté les futures converses :

Item novice et alie sorores que apte sunt in psalmodia et officio divino studeant diligenter, preter conversas quibus sufficiat ut sciant vel addiscant ea que debent pro horis dicere: omnes vero in aliquo laborerio addiscendo vel exercendo occupentur.

C'est de cette interdiction qu'il est question dans le document de 1480 que nous venons de citer : il s'agit d'une bulle de Sixte IV qui interdit aux converses de s'instruire :

Converse dicte domus nunc inibi et pro tempore existentes habitum album sororum velatarum dicte domus gestare aut nigrum mutare ipseque converse iam recepte et in dicta domo pro tempore recipiende litteras discere nullatenus possint aut debeant sed in eo quo recepte sunt habitu conversarum et simplicitate ac literarum inscientia perseverare teneantur¹⁴¹.

Y a-t-il eu, en cette fin du XV^e siècle, une « rébellion » des converses au monastère de San Domenico ? ou bien s'agit-il de rompre avec des coutumes, jusque-là tolérées, selon lesquelles certaines converses pouvaient avoir accès à l'alphabétisation ? A une époque de grande expansion des monastères féminins et de « normalisation » des monastères d'observance, la deuxième solution nous semble la plus probable. Ce n'est pas en effet la capacité à lire qui fait, à l'entrée au monastère, la différence entre futures moniales de chœur et moniales converses. Les moniales analphabètes apprennent en effet à lire sous la direction de la maîtresse des novices, ainsi que le prévoient les constitutions. C'est leur statut social et, plus exactement, leur niveau de fortune, qui décide du sort des novices. Une moniale qui n'apporte rien à son entrée au monastère (ce sont souvent des femmes issues du monde paysan ou de familles d'artisans pauvres) deviendra converse. Il ne semble pas y avoir de différence de ce point de vue entre monastères observants et non observants – si ce n'est la relative tolérance dans le domaine de l'instruction que laisse deviner, *a contrario*, la bulle de 1480. L'une des moniales de San Domenico de Pise a failli faire les frais de cette distinction purement sociale. Lorsque Iacopa dell'Ambaco entre à San Domenico en 1414, elle n'a pas la certitude de recevoir de son père, avec qui elle est manifestement brouillée, l'héritage qui lui revient. Nous avons eu l'occasion, au cours du chapitre précédent, d'exposer brièvement son cas¹⁴². Alors qu'elle n'a pas reçu sa dot de la part de son père, Iacopa, future sœur Beatrice, est désignée par un notaire comme étant *monialis conversa et non profexa monasterii*

¹⁴¹ Cf. note précédente.

¹⁴² Cf. Chapitre 6 p. 393. Beatrice de Ambaco, n°18P.

monialium sancti dominici. Au moment de la consignation tardive de sa dot (il s'agit d'un *lodo* d'août 1417) la situation de Iacopa/Beatrice s'arrange enfin. Le 15 mars 1419, elle peut enfin prononcer sa profession solennelle, et le *ricordo* précise bien (c'est exceptionnel) que, par cette profession, « elle offrit au monastère tous ses biens mobiliers et immobiliers qui lui avaient été remis par son père Bartolomeo et son frère Antonio ». Iacopa prend donc le voile noir, et devient moniale de chœur. Si des passages de l'état de moniale converse à l'état de moniale de chœur (passages qui seraient donc simplement caractérisés par une prise du voile noir) ne sont pas attestés par nos documents, la bulle de 1480 comme l'exemple de Iacopa/Beatrice dell'Ambaco démontrent que les deux états n'étaient pas si imperméables que cela. Enfin, il ne faut pas oublier la dernière différence entre moniales converses et moniales *velate* (sans doute la plus importante) : les converses n'ont pas voix au chapitre. Elles ne participent donc pas au gouvernement « collectif » de la communauté, ce qui renforce leur état de relative soumission aux autres moniales. C'est aussi, accessoirement, l'une des raisons pour lesquelles nous possédons si peu d'informations à leur sujet : les moniales converses ne figurent pas, en effet, sur les listes capitulaires¹⁴³. Le *Catasto* florentin nous fournit le nom de plusieurs d'entre elles ; on les retrouve parfois, comme nous l'avons signalé, dans les *ricordi*, ou dans les registres de comptes : nous avons eu l'occasion d'en mentionner quelques-unes dans le chapitre 5¹⁴⁴.

Du fait de leur statut de servantes, les converses sont amenées à être plus fréquemment en contact avec le monde extérieur. Les rôles de sœur portière (préposée à l'ouverture de la porte) ou tourière (préposée au fonctionnement du tour) leurs sont souvent réservés. Toutefois, nous ne disposons pas de documents attestant de ces pratiques pour les monastères de San Domenico et de San Pier Martire. Il ne semble pas non plus qu'elles aient disposé d'un dortoir spécifique, mais là encore, les documents manquent à ce sujet. Reste que si les moniales converses sont préposées à des tâches matérielles (ménage, cuisine, etc...) qui peuvent les mettre souvent en contact avec le monde extérieur (c'est en particulier les cas des sœurs qui s'occupent de l'approvisionnement et, plus concrètement, de « stocker » les denrées apportées par le tour dans le cellier du monastère), elles sont, comme toutes les autres moniales professes, soumises aux règles de la clôture. Leur statut ne peut donc en aucun cas être confondu avec celui des oblates.

¹⁴³ Par ailleurs, le fait que ces moniales entrent la plupart du temps au monastère en apportant très peu de biens (ou pas du tout) contribue à raréfier leur présence dans les documents.

¹⁴⁴ Chapitre 5 p. 359.

Pourtant, certains notaires semblent ne pas faire de différence entre « convers » et « oblats » : « conversus seu oblatus » peut-on lire dans quelques actes d'oblation¹⁴⁵. Si les deux statuts ne se confondent évidemment pas, la fonction, en revanche, des oblates et des converses, est très proche : toutes doivent participer à la bonne marche de la vie communautaire en contribuant aux tâches matérielles dont les moniales de chœur sont par là même déchargées. En fait, on peut même se demander si les oblates et les converses n'ont pas cohabité au monastère de San Domenico. Il existe en effet dans ce monastère un lieu appelé « chiostro delle commisse » ou « cloître des oblates ». Il ne s'agit sans doute pas à proprement parler d'un « cloître », mais plus probablement d'une cour intérieure entourée de bâtiments¹⁴⁶. En 1416, Margherita del Rosso, épouse de Ranieri Gualandi, en compagnie de qui elle se donne au monastère, fait valoir son droit à demeurer dans le *claustrum conversarum seu comissarum*. Cette autorisation l'autorise à vivre séparément de son mari. Le « cloître » dont il est question ici est-il simplement un lieu de résidence pour les oblates ? Pourquoi, dans ce cas, les hommes n'ont-ils pas le droit d'y vivre en compagnie de leurs épouses ? On peut imaginer que les sœurs converses sont effectivement présentes dans cet espace, situé tout contre les bâtiments des moniales ; le « cloître » des oblates aurait alors servi de « sas » entre l'espace de la clôture et le monde extérieur. Les oblates demeurant dans ce cloître ont en effet le droit d'entrer en contact avec les laïcs, et même de sortir de cet espace clos, puisque leurs vœux n'incluent pas le respect de la clôture ; en contact avec des sœurs converses (dont les notaires confondent le statut avec celui des oblates), elles relient ainsi le monde extérieur avec les moniales de chœur, avec qui les converses sont, elles, en contact direct. Si cette hypothèse est juste, elle montre qu'un petit « arrangement » avec les normes de la stricte clôture a été trouvé à San Domenico : les converses, normalement soumises aux mêmes normes que les autres moniales, auraient ainsi été en contact quotidien avec des laïques (les oblates), elles-mêmes en contact quotidien avec les personnes extérieures à la communauté.

¹⁴⁵ Cf. Annexes p. 78.

¹⁴⁶ Cf. *infra* p. 518.

2- Les oblats : rôle et intégration dans la communauté

Les oblats sont une composante essentielle de nos communautés, nous avons eu l'occasion déjà de le voir. L'oblation est une possibilité qui, dans la première moitié du XV^e siècle, est ouverte quasiment à tous : hommes et femmes, riches et pauvres, célibataires ou époux. Un oblat doit, par définition, se « donner » à la communauté religieuse qu'il a choisie et qui l'accepte comme tel. La donation qu'il effectue est cependant modulable. Lui-même, par l'acte d'oblation, se donne à la communauté et se soumet, par conséquent, à l'autorité de ses prélats, prieure en tête. Rien n'oblige toutefois l'oblat à habiter sur le lieu du monastère ; il est donc, en fait, plus ou moins directement soumis à l'autorité de la communauté dont il dépend. Ainsi, parmi les oblats, certains vivent au monastère (à San Domenico, dans le « chiostrò delle commisse » ou bien dans la maison des oblats du monastère, un lieu moins précisément décrit par les sources¹⁴⁷), d'autres demeurent chez eux. Le monastère leur doit théoriquement gîte, couvert et vestiaire (*victum, vestiarium et reditum domus apud dictum monasterium*)¹⁴⁸ ; nous avons pu voir grâce à l'examen des comptes que ces obligations sont effectivement remplies. Quant aux biens des oblats, nous avons eu l'occasion de voir (ci-dessus et chapitre précédent¹⁴⁹) qu'ils n'étaient pas, contrairement à ce que disent les actes d'oblation, donnés en totalité à la communauté, puisque les oblats répartissent souvent (tout comme les moniales, d'ailleurs, avant leur profession) leurs biens avant leur oblation, et transmettent ainsi à la communauté uniquement les biens qu'ils ont choisi de ne pas transmettre aux membres de leur famille.

Plusieurs documents notariés détaillent le déroulement de la cérémonie de l'oblation¹⁵⁰. Tout comme la cérémonie de prise de voile, elle se déroule dans l'église du monastère, de part et d'autre de la clôture, c'est-à-dire en l'occurrence de part et d'autre du jubé qui sépare l'espace des moniales de l'espace extérieur au cloître. A l'intérieur de la clôture se trouvent la prieure et le chapitre des moniales professes ; de l'autre, le ou les futurs oblats, un notaire, des témoins et éventuellement le vicaire. C'est devant la prieure et le chapitre que les oblats formulent leurs vœux : il s'agit en fait d'un vœu d'obéissance à la

¹⁴⁷ Décrit simplement comme *domus apud dictum monasterium*. Cf. Annexes p. 79.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Chapitre 6, p. 404 *et sq* ; p. 438 *et sq*.

¹⁵⁰ En particulier les documents ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°156 (Annexes, p. 78-79) et 249 ; ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, acte du 23 juin 1423.

prieure et aux moniales, qui peut prendre diverses formes (obéissance et « constance¹⁵¹ », obéissance et « révérence¹⁵² », obéissance et « conversion des mœurs¹⁵³ »); il n’y a apparemment pas de formule consacrée (ou, du moins, les notaires ne la connaissent pas). Cette promesse (le verbe utilisé est toujours *promittere*¹⁵⁴), qui est définitive mais ne fait pas des oblates des religieux à part entière, est effectuée devant la prieure, à travers la grille du parloir : les oblates doivent s’agenouiller devant la prélate (ou plus exactement devant la fenêtre du parloir...) et prononcer leurs vœux. En échange, les moniales doivent « recevoir » (*recipere*) les oblates qui « se sont donnés avec tous leurs biens » (*obtulerunt se cum omnia bona sua*¹⁵⁵) dans leur communauté ; il s’agit donc d’un acte réciproque. Cette réception est sanctionnée non seulement par l’acte notarié auquel la cérémonie donne lieu (et qui sert surtout de justification à la dévolution des biens des oblates à la communauté) mais aussi par un geste bien particulier effectué par la prieure : grâce à l’imposition d’un pan de sa chlamyde (*lembus clamide*¹⁵⁶), qu’elle passe à travers la fenestrelle, sur les nouveaux oblates, la prieure les « investit » (*investiuit*) de son autorité et les accueille, de ce fait, dans sa communauté – cette indication des actes notariés nous permet de savoir, d’ailleurs, que la prieure porte sur son vêtement un insigne de sa fonction.

En se donnant à un monastère, les oblates bénéficient du même coup de ses privilèges : ce sont principalement des privilèges fiscaux (les biens donnés, même si l’oblat bénéficie encore de leur usufruit, ne peuvent être considérés comme des biens laïcs, et échappent ainsi à une grande partie des taxations urbaines), des privilèges militaires (un oblat ne peut être contraint à effectuer un service armé, étant donné son statut de semi-religieux) et enfin des privilèges judiciaires (les oblates, considérés comme dépendants d’une communauté religieuse, ont droit à la protection des autorités de l’Eglise – un cas concret le démontre à Pise, celui de Tora de Montefoscoli¹⁵⁷). Ils doivent cependant consacrer une grande partie de leur temps, si ce n’est tout leur temps, au service du monastère, et renoncer à transmettre une partie de leur patrimoine à leurs proches (souvent, les oblates n’ont pas d’enfants). Pour des femmes seules

¹⁵¹ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, acte du 23 juin 1423. Oblation des époux Lapa di Piero et Michele Cantini.

¹⁵² ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°249. Oblation des époux Menico et Giovanna da Palaia (1436).

¹⁵³ *Promictentes solempniter dicte domine priore pro se et dictis monialibus et sororibus ut sibi et eas perpetuam obedientiam et subiectionem et conversionem omnium morum.* Annexes p. 79.

¹⁵⁴ Bien qu’il ne s’agisse pas d’une profession solennelle, cette « profession » est finalement relativement proche de celle des moniales dominicaines qui, elles aussi, « promettent » simplement obéissance à la prieure et au maître général. Cf. *supra* p. 462.

¹⁵⁵ Il s’agit bien entendu d’une formule juridique stéréotypée qui ne tient pas compte des arrangements entre la communauté et les oblates pour la concession de leurs biens.

¹⁵⁶ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°249.

¹⁵⁷ Sur Tora da Montefoscoli, cf. *infra* p. 526.

et socialement fragilisées, l'oblation peut être une bonne manière de trouver une « situation » de protection avantageuse, et de s'assurer une survie matérielle devenue autrement compromise. Mais les avantages de l'oblation ne sont pas, bien entendu, seulement matériels : l'oblation est un acte avant tout religieux, que les individus ou les couples accomplissent afin de répondre à des exigences spirituelles. Une grande partie des oblats ne semble pas avoir eu réellement « besoin » de la protection du monastère – c'est en particulier le cas des Gualandi/Del Rosso, mais aussi de Antonio di Dino da Palaia¹⁵⁸, cousin d'Andrea le vicaire. Leur oblation correspond sans nul doute à une démarche spirituelle particulière, qui les a rapprochés des communautés observantes et les a amenés à « donner » leur personne, leurs biens, mais aussi leur temps. En devenant oblats, les laïcs abandonnent en effet une grande partie de leur vie mondaine : même si les vœux qu'ils prononcent sont variables (pauvreté et chasteté ne sont pas obligatoires par exemple), les oblats sont soumis à une autorité religieuse et doivent se comporter en conséquence. Leurs rapports avec la communauté religieuse sont quotidiens. Il est probable qu'un grand nombre des oblats présents à San Domenico dans les années 1400/1420 aient été « convertis » par Chiara Gambacorta et ses compagnes ; c'est ce que suggère son hagiographe lorsqu'il parle de tous les fils et filles spirituels de la prieure qui « menaient sainte vie, se soumettant à ses conseils » ; c'est aussi ce que suggère l'abondance de la documentation sur les oblats pour la période qui correspond à son priorat et à celui de Maria Mancini.

Les moniales trouvent bien entendu elles aussi de grands avantages à accueillir des oblats dans leur communauté. L'élargissement de la « famille » du monastère leur permet en effet de disposer non seulement de travailleurs à moindre coût (l'économie réalisée n'est toutefois pas énorme, puisqu'il faut leur fournir gîte, couvert et vestiaire), mais aussi et surtout de bénéficier, par leur intermédiaire, d'un relais efficace avec le monde extérieur : les oblats sont soumis à l'autorité de la communauté et oeuvrent pour elle, mais sans être soumis à la clôture. Quelles sont les fonctions principales des oblats ? Les femmes, notamment celles qui vivent dans le « chiostrò delle commisse » pisan, s'occupent bien entendu des tâches matérielles (approvisionnement, entretien du monastère) mais servent aussi d'intermédiaires avec de nombreuses personnes laïques : on le constate notamment dans le livre de comptes pisan, où elles apparaissent comme étant à l'origine de certains prêts au monastère¹⁵⁹. Les

¹⁵⁸ Cet Antonio di Dino est aussi, au début du XV^e siècle, procureur de la communauté des frères de Santa Caterina. Cf. ASP, Ospedali di Santa Chiara, 2092, f. 59r. Il est oblat du monastère depuis 1407 (ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°168).

¹⁵⁹ La désignation des oblats dans ce registre est d'ailleurs intéressante : bien souvent, la moniale comptable ne s'encombre pas en effet de formules complexes mais utilise simplement, pour signifier qu'il s'agit d'oblats du

hommes, quant à eux, occupent des fonctions différentes selon leur statut social : ceux qui sont issus du monde paysan ou du milieu des petits artisans sont occupés à des travaux physiques : agriculture (dans les possessions du monastère, en particulier à Pise où le système des *poderi* n'existe pas), entretien du jardin du monastère, transport de victuailles depuis la campagne, réparations diverses¹⁶⁰. Ceux qui, en revanche, ont une certaine expérience des affaires, deviennent procureurs du monastère : c'est en particulier le cas à Pise d'Antonio di Dino da Palaia et de Ranieri Gualandi. L'avantage d'avoir des oblats consiste aussi, plus largement, pour les moniales, dans la possibilité concrète d'élargir grâce à eux le rayonnement spirituel de la communauté au sein de la cité : les oblats, vêtus aux couleurs du monastère et se trouvant à perpétuité à son service rendent la communauté présente au sein de la société urbaine¹⁶¹. Ils sont donc l'un des maillons indispensables de la communication des moniales cloîtrées avec le monde extérieur.

Malgré tout, la pratique de l'oblation n'est pas typique de l'Observance, ni même de l'Ordre dominicain. Les oblats ne sont jamais mentionnés dans les Constitutions. A San Pier Martire de Florence, nous l'avons dit, leur nombre est très réduit. L'organisation du monastère San Domenico de Pise, qui possède un nombre bien supérieur d'oblats par rapport à celui des converses ou même des serviteurs, est-elle totalement originale ? Dans le contexte de l'Observance, qui est celui qui nous occupe, peut-être. Toutefois, ainsi que nous l'avons déjà remarqué au cours du chapitre précédent, il serait imprudent de faire abstraction de ce que l'on pourrait appeler plus largement le « contexte régional ». Or, au sein de ce contexte, le monastère de San Domenico n'a rien d'original : il se rapproche tout à fait, par exemple, pour ce qui est de l'importance des oblats, de l'abbaye bénédictine de San Michele in Guamo, située non loin de Lucques¹⁶². Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la condition

monastère, les adjectifs possessifs « nostro » et « nostra » : par exemple, *monna Giovanna nostra di fuora* (« entrate » novembre 1440).

¹⁶⁰ Par exemple « Paolo nostro », mentionné à de fréquentes reprises dans les *Comptes* (« uscite ») : les moniales doivent constamment lui racheter des chaussures. Giovanni « Picchiapietre », mentionné dans les *Miracula* (*Vita* p. 31) est sans doute un artisan.

¹⁶¹ Leur rôle est à rapprocher de celui que tiennent les pénitentes dominicaines à Venise. Cf. DUVAL, S. : « *Done de San Domenego* ». Les pénitentes sont elles aussi présentes à Pise (Agnese Lanfreducci par exemple, cf. Chapitre 2 p. 125), mais on dispose de fort peu d'informations sur elles.

¹⁶² Cette abbaye a été étudiée en détail par Duane J. OSHEIM (*A Tuscan monastery and its social world. San Michele of Guamo (1156-1348)*, Rome, Herder (Italia Sacra n°40), 1989). Les *conversi* dont il parle (p. 102 *et sq*) sont en fait des oblats. D. J. Osheim souligne leur diversité (femmes, hommes, couples) et la malléabilité de leur condition. Il se dit surpris que tant de personnes choisissent ce statut à la fin du Moyen Age, alors qu'il s'agit, selon lui, d'un « old-fashioned status closely tied to the spirituality of the eleventh and twelfth century – not at all what one expects to find in an age justly known for its mendicants, Beguines and Humiliati » (p. 110). Le grand nombre d'oblats qui existent jusque dans les années 1450 dans le monastère de San Domenico prouve au contraire que ce statut est lié aux fortes exigences religieuses des laïcs de l'époque mais aussi à la remise en valeur d'un monde monastique qui n'a pas été, en réalité « dépassé » par les ordres mendiants ou les béguines, qui ne cessent d'y faire, implicitement ou explicitement, référence.

« d'oblat » d'un monastère ou d'une abbaye est encore très en vogue en Toscane au début du XV^e siècle, et correspond à un certain « réveil » spirituel des laïcs qui trouve son accomplissement dans l'Observance, mais pas seulement.

3- Le personnel du monastère

La « famille » du monastère compte aussi quelques *famuli*, ou du moins des laïcs qui n'ont prononcé aucun vœu et que l'on pourrait qualifier, de manière plus exacte, de « salariés » des communautés. C'est à San Pier Martire que l'on trouve le plus de salariés ; ils sont toutefois très peu nombreux pour les deux monastères. Le Catasto florentin recense trois employés à San Pier Martire pour 1428, alors qu'il n'en recense aucun à San Domenico¹⁶³. Cette différence entre les deux communautés s'explique notamment par le grand nombre d'oblats dans le monastère pisan, qui rend inutile la présence d'employés. Il faut toutefois nuancer les chiffres fournis par le Catasto florentin : ainsi les comptes pisans nous montrent que, dès les années 1430, un certain Antonello est employé par les moniales de San Domenico¹⁶⁴.

Qui sont ces serviteurs ? Dans le cas d'Antonello, il s'agit d'un « homme à tout faire », employé pour accomplir de nombreux travaux agricoles (pour s'occuper, notamment, des vignes), mais aussi pour des réparations dans le monastère (en janvier 1432, il répare la serrure de la porte du monastère). A Florence, on trouve en 1428 trois « *servigiali di fuori*¹⁶⁵ », dont les cas méritent d'être étudiés un peu plus longuement. Il s'agit tout d'abord de Salvestro, mentionné dans la liste avec sa mère Giovanna, oblate ; tous deux s'occupent du jardin des moniales (ils sont qualifiés d'*ortolani*). Salvestro avait été brièvement emprisonné à cause des dettes du monastère en 1421¹⁶⁶. Notons qu'un certain Jacobo Francisci, jardinier (*ortolano*) et prêtre, est mentionné dans plusieurs actes notariés concernant le monastère¹⁶⁷. S'il n'y a pas d'erreur sur les prénoms de la part des notaires, il faut donc en déduire que le monastère a, pendant un moment, compté deux jardiniers (trois, avec Giovanna), dont l'un a aussi fait office de chapelain. Sur la liste des « *servigiali* » donnée par le Catasto florentin, un

¹⁶³ Cf. Chapitre 4 p. 271.

¹⁶⁴ *Comptes* ; Antonello est cité à de nombreuses reprises dans les « *uscite* », entre 1430 et 1441 (*m.p.*).

¹⁶⁵ Notons que les fonctionnaires du Catasto ont inclus les oblats dans cette catégorie ; nous les avons ensuite distingués nous-mêmes en deux catégories distinctes. Cf. Chapitre 4 p. 271.

¹⁶⁶ Cf. Chapitre 6 p. 447.

¹⁶⁷ ASF, NA, 7384, f. 2v: 5173, testament du 7 juillet 1422.

certain ser Amedeo, originaire de Palaia¹⁶⁸, est en tout cas explicitement qualifié de « chapelain » du monastère. Contrairement aux moniales de Pise, les moniales florentines ont en effet, tout au long de la période, disposé d'un chapelain entièrement dévoué à leur service ; celui-ci bénéficie d'ailleurs d'un logement qui lui est réservé à l'extérieur de la clôture du monastère¹⁶⁹. On ne possède en revanche aucun renseignement sur la troisième « servante », *monna* Margherita de Lucques. Il s'agit peut-être d'ailleurs d'une oblate. Ajoutons que cette liste du Catasto ne mentionne pas l'existence d'un personnage particulier qui vit aussi au monastère de San Pier Martire : il s'agit d'une autre Giovanna, Giovanna di *monna* Dina¹⁷⁰. Cette femme est une pénitente (*pinzochera*) dominicaine, qui s'est installée (sans doute après 1428) à proximité du monastère. Dans le *Libro Rosso*, il est écrit que Giovanna doit recevoir chaque année huit lires pour rémunération des services (*fatiche*) qu'elle rend à la communauté. Son statut est donc, à tout point de vue, hybride : le *Libro Rosso* nous dit qu'elle est une *pinzochera di san domenicho*, mais aussi qu'elle s'est donnée (*si comisse*) au monastère San Pier Martire ; mais une pénitente peut-elle être oblate ? Le *Libro* mentionne enfin son salaire (les huit lires dues annuellement). Giovanna di Dina est donc, vraisemblablement, une pénitente qui a choisi de vivre avec les moniales qui, en échange de ses services, lui fournissent annuellement une petite somme (plus symbolique d'ailleurs que réellement consistante¹⁷¹).

Ce petit aperçu des « employés », très divers, de nos deux monastères, semble démontrer qu'il n'y a pas de réelle « domesticité » chez les moniales observantes que nous étudions. A l'intérieur du cloître, le service et les tâches difficiles sont accomplies par les converses ; à l'extérieur, ce sont les oblats qui interagissent avec la société laïque à laquelle ils sont restés liés. Quelques employés sont tout de même présents pour aider la communauté aux travaux agricoles (comme Antonello à Pise, ou les jardiniers à Florence) ou simplement pour remplir les fonctions liturgiques (le chapelain). Il fait peu de doutes que les moniales observantes, bien qu'issues pour la plupart des classes riches de la société, aient assez couramment dû accomplir elles aussi les difficiles tâches de la vie quotidienne (cuisine, ménage, lessive), étant donné le faible nombre, proportionnellement à la taille des

¹⁶⁸ Il a, de ce fait, probablement un lien avec le vicaire, Andrea da Palaia, par ailleurs lui aussi ancien notaire.

¹⁶⁹ Cf. *supra* n. 108 p. 492.

¹⁷⁰ La mention de la mère à la place de celle du père dans le nom est rare dans les documents toscans, mais pas inexistante. Pour preuve, le cas de Catherine de Sienné (une autre pénitente dominicaine, justement) fréquemment mentionnée dans les documents en tant que « Caterina di *monna* Lapa ».

¹⁷¹ Elle reçoit 24 lires par an. *Libro Rosso* f. 137v. A titre de comparaison, les officiers du Catasto estiment que les moniales de Pise dépensent 20 florins par an pour payer les prêtres qui viennent dire la messe au monastère (ASF, Fondo del Catasto, n°196, f. 603v).

communautés, des oblates et des serviteurs. La vie à San Pier Martire comme à San Domenico n'avait donc, durant la période que nous étudions, rien de luxueux.

D'autres personnes sont au service de nos monastères, ce sont les procureurs (*procurator, syndicus*), chargés de représenter les communautés dans toutes les affaires les impliquant, sur les plans administratif, commercial et judiciaire ; c'est-à-dire dans tous leurs rapports avec les instances de gouvernement. Les seules conditions requises pour être un procureur sont, tout d'abord, d'être un homme ; ensuite, d'être relativement au fait des pratiques judiciaires et commerciales ; enfin, d'être bien entendu volontaire pour une telle charge, qui n'entraîne a priori aucune rémunération de la part du monastère représenté. Les procureurs sont donc pour la plupart des hommes issus des classes de marchands/banquiers, ou bien des notaires et des artisans ; le fait d'être, en outre, un oblat ou même le vicaire du monastère représenté n'empêche en rien, bien au contraire, une nomination en tant que procureur. Les procureurs entretiennent de toute façon, dès avant leur nomination, un lien privilégié avec la communauté qu'ils représentent : s'ils ne lui sont pas déjà liés institutionnellement, ils ont en général une parente à l'intérieur du cloître.

Les procureurs sont nommés par le chapitre du monastère, ainsi que l'attestent les nombreux actes notariés de procuration qui ont été conservés. Leur accord est nécessaire pour que la nomination soit effective, mais pas forcément leur présence au monastère au moment de la réunion du chapitre (les procureurs génois du monastère pisan, par exemple, ne se déplacent pas lors de leur nomination). Les actes de procuration ne précisent pas la durée de l'engagement des procureurs ; le contrat passé entre les procureurs et la communauté qu'ils représentent est en réalité assez souple : la nomination est simplement confirmée périodiquement pour les procureurs les plus impliqués dans les affaires des monastères, comme Andrea da Palaia. Ceux qui se retrouvent dans l'impossibilité de remplir leur tâche peuvent aussi se faire remplacer par une personne de leur connaissance : les notaires signalent alors par un petit acte très simple cette *substitutio*, qui ne nécessite pas même l'accord du chapitre. Le rôle des procureurs est longuement défini par les actes notariés : une accumulation de gérondifs (*ad agendum, faciendum, petendum*, etc) leur attribue un rôle très large ; ils sont en fait chargés de mener à bien toutes les affaires du monastère impliquant un rapport avec les représentants de l'autorité civile (du simple notaire jusqu'au tribunal) : acheter, vendre et louer les terres, défendre les intérêts du monastère (ou de l'un de ses membres) devant la justice, solliciter des personnages haut-placés pouvant servir les intérêts du monastère (dans le cas d'arbitrages, par exemple), récupérer auprès des institutions civiles

les biens et revenus des moniales, y compris les dettes de certains particuliers à l'égard du monastère. Certains procureurs sont en revanche nommés pour une mission précise : désignés immédiatement après la profession de certaines religieuses, ils sont uniquement chargés de récupérer les biens de la nouvelle moniale, et tout particulièrement sa dot matrimoniale.

Représentants de religieuses qui n'apparaissent jamais dans le monde, les procureurs disposent d'une large marge de manœuvre, et donc, finalement, d'un certain pouvoir : une bonne partie du patrimoine du monastère se retrouve, de fait, à leur disposition. C'est sans doute la raison pour laquelle Andrea da Palaia a, pendant seize ans, occupé la place de procureur principal¹⁷² des moniales de San Pier Martire. Andrea da Palaia n'est pas le seul procureur à avoir « marqué » de son empreinte le patrimoine de San Pier Martire au cours de notre période : dans les années 1450, le neveu de sœur Iacopa Giambonelli, Antonio di Giovanni, prend une part très active à la gestion des affaires du monastère¹⁷³. A San Domenico de Pise, les procureurs sont très nombreux. Le monastère dispose en effet de représentants non seulement à Pise, mais aussi à Gênes¹⁷⁴, où ils sont chargés de récupérer les revenus du Banco di San Giorgio, ou encore à Lucques¹⁷⁵. Parmi les procureurs « marquants » de notre période, il faut mentionner l'oblat Ranieri Gualandi, qui s'engage sans réserve, aux côtés d'autres procureurs comme Giovanni Botticella, dans la défense de l'oblate Tora da Montefoscoli¹⁷⁶ au cours des années 1420. Dans les années 1450, c'est le père de l'une des moniales, Ranieri d'Antonio, orfèvre de son état, qui s'occupe de toutes les affaires du monastère. Il accomplit si bien sa tâche qu'à la fin des années 1450 les moniales de San Domenico, lui donnent une terre pour le récompenser :

[la prieure et les moniales] *volendo gratificare per benefitii ricevuti per li tempi passati e continuamente ricevono dal prudente homo Ranieri Dantone orafo cittadino da pisa loro benefattore fanno donazione irrevocabile inter vivos per tale e si fatto modo che per alchuna cagione non si possa revocare etc d'uno pesso di terra con casa*¹⁷⁷.

L'engagement de Ranieri auprès des moniales, sa disponibilité non seulement pour remplir sa charge de procureur mais aussi, régulièrement, pour prêter de l'argent au

¹⁷² Il n'y a pas de « hiérarchie » officielle entre les procureurs, mais on voit bien, d'après la fréquence avec laquelle leurs noms apparaissent dans les actes notariés, l'étendue de leur mainmise sur la gestion des biens du monastère.

¹⁷³ Il règle notamment un épineux problème de dettes entre le monastère et l'une de ses paysannes, Gismonda. ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, document daté du 28 janvier 1444 (*m.f.*).

¹⁷⁴ Cf. Chapitre 5, p. 396.

¹⁷⁵ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°243.

¹⁷⁶ Cf. *infra* p. 526.

¹⁷⁷ ASM, *Cartella documenti*; la note n'est pas datée, mais le don a lieu sous le priorat de Giovanna Cinquini (soit entre 1444 et 1458).

monastère, démontrent une volonté de la part de cet homme de se consacrer, à sa manière et en tant que laïc, à ce qu'il considère sans doute comme une œuvre pieuse et désintéressée.

Les procureurs sont, avec les oblats, les vecteurs privilégiés des relations de la communauté cloîtrée des moniales avec le monde extérieur. Ils contribuent à cette organisation « en cercles » autour de la communauté des moniales. Les procureurs sont les personnages les plus « extérieurs » au système : leur engagement n'a rien d'officiellement religieux et ils ne dépendent pas du monastère pour leur vie quotidienne, contrairement aux oblats. Ils sont toutefois un maillon essentiel de la chaîne de relations qui permet à la communauté des moniales d'être présente dans le monde, et en particulier auprès des autorités du gouvernement civil.

A Florence comme à Pise, les monastères observants fonctionnent donc d'une manière complexe qui associe moniales de chœur, moniales converses, et laïcs de différentes conditions : oblats, serviteurs, procureurs. Cette organisation n'a rien de particulièrement « observant », puisqu'on la retrouve dans bien des établissements monastiques de l'époque, et même des époques précédentes. Son étude est toutefois intéressante dans l'optique de notre questionnement sur l'observance, car les différentes catégories de population de nos communautés monastiques nous montrent comment, concrètement, des établissements strictement clos peuvent interagir quotidiennement avec la société urbaine dans laquelle ils sont insérés. Les converses, oblats, serviteurs et procureurs sont autant d'intermédiaires avec le monde extérieur. Cette vision des choses nous éloigne quelque peu de celle que nous fournit la « théorie » exposée dans les statuts des monastères observants : si les moniales de chœur sont bel et bien enfermées dans leur clôture, sans contact direct avec l'extérieur, elles ne sont pas isolées du monde. Le monastère est une petite société (ou une « famille » pour reprendre le terme de l'époque) insérée à l'intérieur de la société urbaine : il se rattache à elle de différentes façons, jusqu'à en faire pleinement partie. L'un des plus grands paradoxes des premiers monastères de l'observance dominicaine réside sans doute dans cet état de fait : les monastères n'ont jamais été aussi strictement clos mais, en même temps, ils n'ont peut-être jamais été aussi bien intégrés aux sociétés urbaines à l'intérieur desquelles ils acquièrent bien vite un rôle social et religieux très important.

III- Les monastères dans la société urbaine du XV^e siècle

Nous avons déjà eu l'occasion de souligner le rapport étroit qui existe entre l'imposition de la clôture stricte aux monastères de femmes et leur situation au cœur des villes, à une époque où la perception de la religiosité féminine tend à se modifier (ou peut-être n'est-ce qu'une simple tolérance envers les *mulieres religiosae* qui se réduit). En s'enfermant hermétiquement derrière leurs murs, les moniales recréent au cœur de la ville un « désert » artificiel. La stricte clôture rend visible la volonté d'invisibilité des moniales : leur piété et leur sacrifice sont comme inscrits sur les hauts murs de leur couvent et les grilles de leurs fenêtres. L'Observance (au moins féminine) du XV^e siècle n'a en cela rien à voir avec les mouvements de réforme des XI^e-XII^e siècles qui recherchaient le « vrai » désert au cœur des forêts et des montagnes : il n'est pas question ici – c'est peut-être dans ce domaine que la forte influence des ordres mendiants se fait réellement sentir – de s'isoler ou de se cacher définitivement du monde. Le sacrifice et l'exemple des religieux, et surtout des religieuses, doit avoir une signification et un rôle pour la société tout entière. Or, au XV^e siècle, et particulièrement en Italie, la société « qui compte », c'est déjà celle de la ville : tous les pouvoirs, toutes les richesses, y sont désormais installés. Durant la période moderne, qui commence en Italie immédiatement après notre période d'étude, les monastères féminins urbains strictement clos font indiscutablement partie de la société urbaine : leurs hauts murs aveugles bordent les rues, parfois agrémentés d'une petite fenêtre grillagée. La ville de Florence conserve encore aujourd'hui dans sa physionomie les traces évidentes de ces nombreux établissements. L'étude du rôle des nouveaux monastères strictement clos dans la ville du début du XV^e siècle revêt donc une importance particulière. Le « fonctionnement » des monastères de moniales tient aussi en effet à leur insertion dans la société urbaine qui les accueille. L'intégration réussie des monastères observants aux villes est, sans nul doute, l'une des clefs de leur succès auprès des catégories de populations que nous avons étudiées. Après avoir vu concrètement quels sont les intermédiaires entre les moniales et le monde extérieur, nous allons donc tenter de cerner les raisons profondes de cette symbiose entre la ville et ses monastères féminins.

A- Les monastères dans la ville

La première moitié du XV^e siècle est marquée par l'essor des monastères féminins au cœur des villes. Alors que nos communautés de San Pier Martire et San Domenico prennent leur essor, d'autres monastères, plus grands encore, à Florence en particulier, se développent : ce sont, par exemple, le grand monastère bénédictin observant des Murate (Santa Maria Annunziata), ou encore celui de Sant'Apollonia, peuplé lui aussi de bénédictines. Comme nos monastères, ces établissements prônent une très stricte clôture, et obtiennent de ce fait le soutien des autorités religieuses et laïques¹⁷⁸. Souvent plus vastes que les anciens monastères bénédictins qui abritaient les filles de l'aristocratie, ils « neutralisent » peu à peu des îlots complets du tissu urbain, désormais enclos par de hauts murs.

Les monastères de San Domenico comme de San Pier Martire (pour son site originel) ont été détruits. Nous n'avons donc, hélas, presque aucune donnée matérielle sur laquelle nous appuyer. En ce qui concerne le monastère pisan toutefois, certains bâtiments (non médiévaux) ont été conservés et intégrés à un récent complexe résidentiel et commercial ; par ailleurs, des plans du XIX^e siècle peuvent donner une idée de l'implantation des bâtiments monastiques à une période antérieure. Ces éléments ont permis à Ann Roberts de formuler des hypothèses sur le processus de construction du complexe monastique de San Domenico, du XIV^e au XIX^e siècle¹⁷⁹. L'unique élément médiéval subsistant aujourd'hui à Pise, sur le Corso Italia, est la partie interne de l'église des moniales : très simple, faite de briques, cette petite église dispose d'une toiture en charpente recouverte de tuiles. On devine qu'une partie des murs était recouverte de fresques, dont ne subsiste aujourd'hui qu'une petite représentation de la Crucifixion, au pied de laquelle se tient une moniale dominicaine – il s'agit sans doute de Chiara Gambacorta¹⁸⁰. Cette église interne nous dit toutefois bien peu de choses sur l'intégration du monastère au tissu urbain¹⁸¹.

En l'absence de bâtiments, c'est donc sur les archives qu'il nous faut compter. Le *Campione* pisan de 1423 est de ce point de vue bien utile : il contient en effet la description des principaux bâtiments du monastère, avec leur date d'acquisition et, parfois, la fonction qui

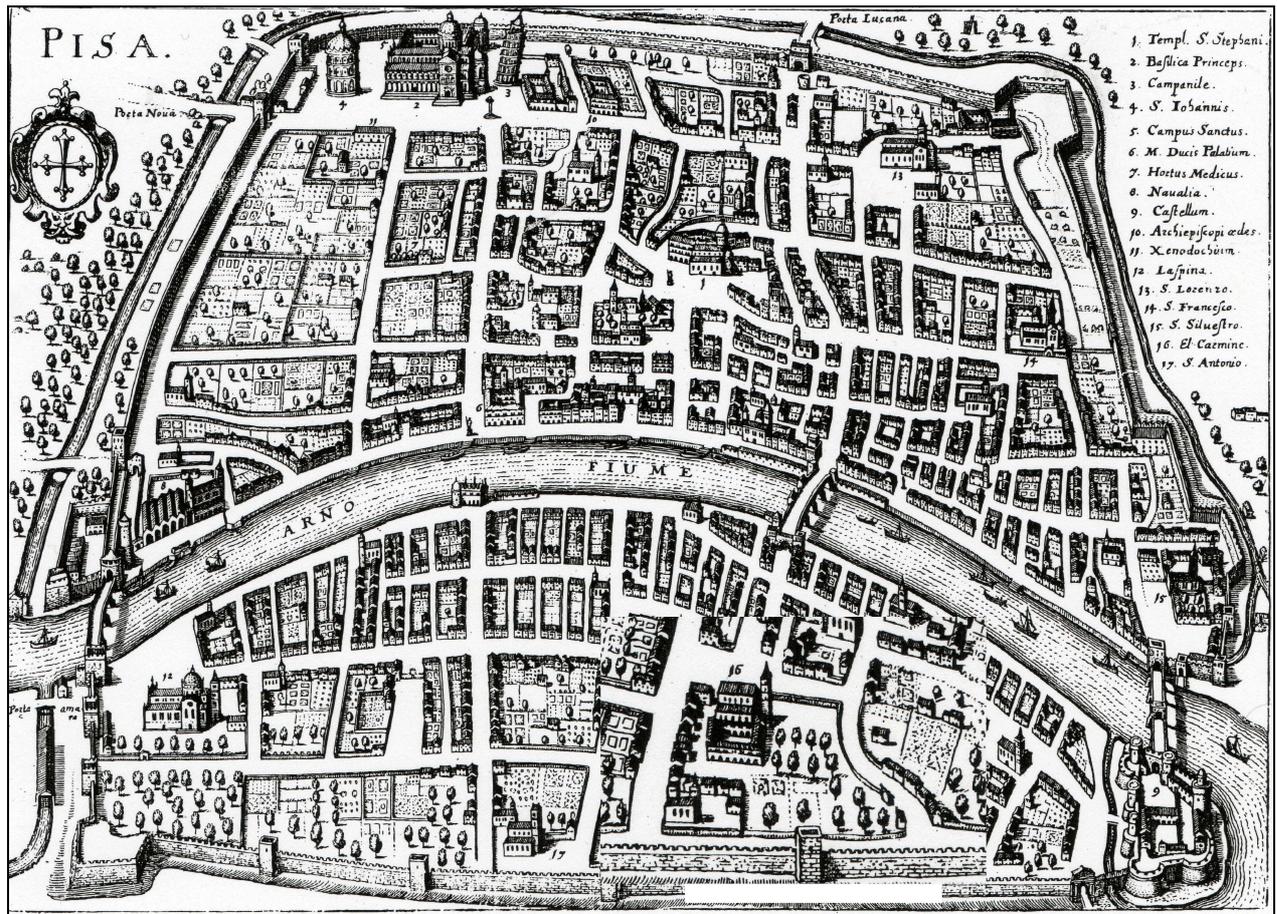
¹⁷⁸ C'est en particulier le cas à Florence, où Eugène IV puis l'archevêque Antonin favorisent les établissements qui pratiquent la stricte clôture (Sant'Apollonia, Le Murate). Cf. Chapitre 4 p. 267.

¹⁷⁹ ROBERTS, A. : *Dominican women and Renaissance Art*, Chapitre 2.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 100 et 104 (photographie). La fresque a été restaurée récemment de façon tout à fait maladroite.

¹⁸¹ Sur l'architecture des églises dominicaines, cf. GILARDI, C. : « Le chiese delle monache domenicane » in Cavelli Traverso, C. (dir.) : *Monache domenicane a Genova*, Rome, De Luca, 2010, p. 17-26.

leur a été attribuée¹⁸² : peu à peu les maisons et jardins bordant le monastère original sont rachetés par les moniales pour former le « chiostro delle commisse ». Un plan de Pise d'époque moderne, que nous reproduisons à la page suivante, peut aussi rendre compte de la forme du monastère au sein de son quartier (nous avons « zoomé » sur le monastère San Domenico pour le rendre plus visible : le monastère se situe près des murs, au sud du grand ensemble du Carmine, numéroté « 16 »).



Plan de Pise par Matthäus Merian¹⁸³, 1640.

Le monastère proprement dit (là où vivent les moniales) est installé dans les bâtiments donnés par Pietro Gambacorta le 29 août 1385, c'est-à-dire l'ancienne dépendance du monastère Santa Maria in Valle Verde. La petite église initiale est transformée en parloir (les actes notariés sont pratiquement toujours rédigés dans cette *ecclesia parva*) et une nouvelle

¹⁸² Dans la première partie (Pise), soit du folio au folio 2r au folio 8v.

¹⁸³ Sur le plan Merian, cf. TOLAINI, E. : *Forma pisanorum. Storia urbanistica della città di Pisa problemi e ricerche*, Pise, Nistri-Lischi, 1979, p. 114.

église, plus vaste (celle que l'on peut voir sur la gravure ci-dessus et qui subsiste encore aujourd'hui), est construite ; sans doute en usage dès le début du XV^e siècle, elle n'est toutefois officiellement consacrée qu'en juillet 1456¹⁸⁴. Cet ensemble proprement monastique mesure, nous dit le *Campione*, 4 *staiora*, soit environ 0,2ha (2248 m²). Le reste du complexe est plus vaste puisqu'il se compose de six ensembles de maisons contigus au monastère, achetés par la communauté entre 1386 et 1417 (huit maisons, dont certaines avec jardin) ; l'une d'entre elles (celle qui a été achetée en décembre 1403) comporte à elle seule un terrain de plus d'un hectare et demi. Si l'on se fie à la représentation de Pise que propose Matthäus Merian en 1640, l'ensemble aurait pris la forme d'un cloître monastique, rattaché à l'église, entouré lui-même d'un enclos beaucoup plus vaste bordé de maisons, sans doute le fameux espace appelé « *chostro delle commisse* ». Le monastère de San Domenico en vient donc à occuper une superficie importante dans la paroisse de Sant'Egidio où il s'est installé ; sa dimension reste toutefois modeste si on la compare avec le complexe religieux le plus proche (au nord), à savoir le couvent des Carmes.

Le monastère de San Pier Martire a été bâti à partir d'un ancien palais ayant appartenu successivement aux Buondelmonti puis aux moniales de Santa Caterina (San Gaggio). Ce n'est qu'à partir des années 1430, ainsi que nous l'avons mentionné au chapitre précédent¹⁸⁵, que les moniales florentines étendent leurs bâtiments, grâce à l'achat d'un *casolare* puis d'un *podere* situés tous deux dans le voisinage immédiat du site originel du monastère – le *podere*, situé en face du monastère, peut-être de l'autre côté des murs, a sans doute été confié aux jardiniers (*ortolani*). Les moniales florentines ne se contentent pas, d'ailleurs, d'agrandir la surface de leurs bâtiments ; elles remodelent aussi la voirie du quartier. En 1446, elles achètent aux officiers de la commune une voie qui longe leur *podere* et la ferment, malgré les oppositions des voisins¹⁸⁶. En 1466, les moniales obtiennent de nouveau des autorités la permission d'installer une porte qui fermera, chaque nuit, une autre rue qui longe leur monastère d'une part et les murs de la cité d'autre part, ainsi que de construire un mur qui réduira les possibilités d'accès à ce passage mal fréquenté¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Différents *ricordi* racontent cet événement. Le plus complet se trouve dans ASM, Fondo del monastero San Domenico, n°5, f. 13rv. Notons que l'église n'est pas consacrée par l'archevêque de Pise (le florentin Giuliano Ricci) mais par un pisan, Agostino Lanfranchi, évêque de Fossombrone (Marches).

¹⁸⁵ Chapitre 6 p. 441 *et sq.*

¹⁸⁶ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, document daté du 13 juillet 1446. Le voisin des moniales, Antonio Fornaciaio (qui, comme son nom l'indique, possède des *formace*, c'est-à-dire des fours à chaux) est condamné par les officiers florentins à cesser de jeter de la terre dans la propriété des moniales et à ôter celle qu'il y a déjà envoyée. Les *ricordi* du monastère mentionnent à plusieurs reprises cette Antonio et sa famille, pour des problèmes de délimitation de propriété.

¹⁸⁷ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°46, document daté du 31 juillet 1466

Petit à petit, les moniales « colonisent » donc l'espace de leur quartier. Elles le grignotent, par l'achat successif de maisons et de terrains pour agrandir leur monastère, mais elles le ferment aussi, en construisant des murs et même en fermant certaines voies d'accès jusque-là utilisées par les riverains. Cette fermeture progressive de l'espace correspond à une certaine remise en ordre, voire carrément à une moralisation, des quartiers périphériques dans lesquels les moniales s'établissent. Les monastères de San Domenico comme de San Pier Martire sont en effet installés tout prêt des murs de leurs cités respectives, et à proximité de portes très empruntées pendant la journée : il s'agit, dans les deux cas, des portes situées au sud de la ville : celle de Sant'Egidio dans le cas de Pise, celle de San Pietro Gattolini (future Porta romana) dans le cas de Florence. Ces zones correspondent à des espaces peu urbanisés et agrémentés de jardins, où des palais ont été construits au cours du XIV^e siècle : le monastère de San Domenico s'installe non loin du premier palais des Gambacorta, celui des moniales de San Pier Martire dans un ancien palais des Buondelmonti. Dans la première moitié du XV^e siècle, à l'heure où la crise démographique a réduit l'espace urbanisé, et où les crises politiques ont fait changer la géographie urbaine, ces quartiers semblent toutefois plutôt déshérités¹⁸⁸. A Pise, les murailles enserrant un espace bien plus large que la zone qui a réellement été urbanisée avant la crise terrible du début du XV^e siècle : le quartier de Sant'Egidio n'est pas, alors, occupé par un habitat dense ; plus largement, la moitié sud de la ville (Kinsica) accueille de nombreuses institutions religieuses qui « occupent le terrain ». La route qui se dirige vers le sud et donc vers Rome est très fréquentée et il est probable que des établissements ayant vocation à accueillir les voyageurs (tavernes, auberges) aient alors voisiné avec les couvents¹⁸⁹. A Florence, le quartier de la Porta San Pietro Gattolini accueille lui aussi de part et d'autre des murs, de nombreuses communautés religieuses (outre San Pier Martire, on trouve à proximité les moniales de l'Ordre de Malte à San Giovanni Battista et les Augustiniennes de Santa Caterina di San Gaggio, sans parler du grand couvent de tertiaires dominicaines d'Annalena qui s'installe dans le quartier en 1455). Situé sur la voie menant à Rome, le quartier est cependant loin d'être calme ; il est même assez mal fréquenté la nuit durant. C'est l'une des raisons pour lesquelles les moniales de San Pier Martire « neutralisent » successivement plusieurs voies entourant leur monastère en 1446 et en 1466. Les officiers de la tour et des biens des rebelles (*Ufficialis torris et bonorum rebellium*),

¹⁸⁸ Ainsi que le précise R. GOLDTHWAITE (*The Building of Renaissance Florence* p. 13-14), la résidence aristocratique ne se distingue pas vraiment du reste de l'habitat avant le début du XV^e siècle. Il faut donc supposer que le « palais » des Buondelmonti était un ensemble de bâtiments d'habitation, peut-être pourvu d'une tour.

¹⁸⁹ Comme c'est le cas à Aix-en-Provence, où le quartier du monastère Notre-Dame-de-Nazareth est en outre fréquenté par les prostituées. Cf. Chapitre 1, p. 71-72.

constatent en effet en 1466 que, dans la rue que les moniales souhaitent clore, de nombreuses choses déshonnêtes se déroulent pendant la nuit :

[...] noi, Benozo d'Andrea et Simone di Domenico caffoon et Benozo di Meo Ciottoli da Pettignano andamo ad vedere una via overo chiasso che fa parte della via mona e va in contro le mura di Firenze et la detta via overo chiasso e posta in popolo di san piero gattolino luogo detto al munistero di san pier martire che da primo via nuova da ii° e iii° detto monastero di san pier martire e da quarto via va lungho le mura d firenze [...] che sa affare una porta da serrare ongni sera accioche non visi vada affare vitupero ne altra tristitia come al ponte visifa e drieto della via che e braccia 80 o circha lungha et largha braccia nove la quale sa adfare et fare uno muro allato allarghezza accioche non si possa andare lungo le mura dove sandava afare ongni ruberia [...]¹⁹⁰.

Les monastères féminins qui s'installent en ville au début du XV^e siècle colonisent donc l'espace et le closent peu à peu, mais ils valorisent aussi d'une certaine façon des quartiers alors en passe d'être abandonnés ou délaissés. A Pise, l'urbanisation s'est arrêtée avec la crise. A Florence, le quartier où s'installent les moniales est mal fréquenté, sale (leur monastère est longé par le canal d'évacuation des eaux du palais des Pitti et par des *fornace*¹⁹¹), peu mis en valeur. Notons que le site du monastère observant du Corpus Christi correspond lui aussi à cette description : les moniales vénitiennes s'installent en effet sur la presqu'île du cap de Zirada, qui n'est occupée, à leur arrivée, que par quelques constructions en ruines¹⁹². Toutefois, si les monastères strictement clos réhabilitent, en un sens, certains quartiers périphériques, ils ne les développent pas : la présence de leurs hauts murs n'est en effet pas favorable à la création de quartiers d'habitation ; des conflits peuvent même apparaître avec les occupants précédents¹⁹³. Ainsi que le dit Leon Battista Alberti dans son *De Architectura*, « les monastères de femmes ne doivent être ni trop dans la ville, ni pas assez¹⁹⁴ ».

Notons que l'on sait bien peu de choses sur le rapport entre ces nouveaux établissements et les autorités urbaines. Comme dans l'ensemble de l'Europe, il semble qu'ils aient trouvé en Italie un accueil très favorable auprès des autorités laïques. Des exemptions de gabelles leur sont régulièrement attribuées¹⁹⁵ ; le monastère de San Domenico, en particulier,

¹⁹⁰ ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°46, document daté du 31 juillet 1466.

¹⁹¹ Fours servant à cuire les tuiles et/ou la chaux. Cf. *supra* n. 186 p. 519.

¹⁹² Sur les implantations des établissements religieux à Venise au Moyen Age cf. MASE, F. : *Patrimoines immobiliers ecclésiastiques dans la Venise médiévale (XI^e-XV^e siècle). Une lecture de la ville*, Rome, Ecole française de Rome, 2006.

¹⁹³ Les conflits avec les voisins (la *mala vicinanza*) sont notamment relatés dans ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°47.

¹⁹⁴ Cf. Chapitre 3, p. 240, n. 228.

¹⁹⁵ Cf. Chapitre 4, p. 417 et 447.

bénéficie de la bienveillance des Prieurs florentins¹⁹⁶. Les autorités sont à leur écoute dans le cas de conflits avec le voisinage, ainsi que nous l'avons montré plus haut. Le monastère de San Domenico a été soutenu par de grandes familles : les Gambacorta puis les Médicis. Je n'ai cependant retrouvé aucun document confirmant un éventuel soutien que les autorités florentines auraient apporté à la fondation du monastère San Pier Martire¹⁹⁷.

B- Fonctions sociales du monastère urbain

L'intégration des monastères au tissu urbain requiert donc des aménagements qui modifient quelque peu le visage de la ville. Mais qu'en est-il, plus profondément, de l'intégration des monastères à la société urbaine ? Les murs des monastères cachent-ils un refuge ou une prison pour les femmes ? Notre enquête nous a déjà amenés à mettre en évidence la nature profondément « urbaine » des nouvelles communautés : les premières moniales observantes, ainsi que nous avons pu le constater, sont issues en grande majorité des familles de marchands/banquiers qui peuplent les villes de Pise, Florence et Gênes. Les nouveaux monastères se retrouvent donc au cœur des réseaux d'influence qui lient ces familles entre elles et constituent en partie l'ossature des sociétés urbaines de la fin du Moyen Age. Mais pourquoi avoir plébiscité les monastères strictement clos ? Qu'apporte aux familles des moniales le caractère « observant » des monastères ?

L'ambiguïté de la stricte clôture ne cesse d'alimenter les études sur les monastères de femmes durant le Moyen Age et l'époque moderne. Ce double langage est en réalité aussi ancien que la stricte clôture elle-même : le monastère est en effet censé protéger les femmes des dangers du monde extérieur, et ce d'autant plus qu'elles sont les épouses sacrées du Christ ; mais il est aussi le *monasterium carcer*, la « prison » qui promet aux moniales une vie de sacrifice et écarte dans le même temps de la société les femmes seules, dont la condition suscite le péché chez elles-mêmes et chez autrui¹⁹⁸. Nous avons eu l'occasion, au cours du premier chapitre de cette étude, de revenir sur la longue histoire de la stricte clôture. L'attitude de l'Eglise, en fin de compte, a assez peu varié sur le fond : les clercs ont en majorité toujours été favorables à la promotion de la stricte clôture ; toutefois, les ordres

¹⁹⁶ Comme le prouvent, notamment, les nombreuses lettres de protection dont ils munissent les oblats du monastère. ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°167, 168, 218, 242.

¹⁹⁷ Cf. Chapitre 5 p. 377.

¹⁹⁸ Voir à ce sujet l'introduction de CLAUSTRE, J., HEULLANT-DONAT, I. et LUSSET, E. (dir.) : *Enfermements. Le cloître et la prison* (p. 15-35).

religieux et le clergé séculier y ont consacré plus ou moins d'énergie selon les périodes. Cette attitude n'a pas toujours été, en revanche, celle des laïcs, pour qui la stricte clôture n'a rien d'une évidence, et ce d'autant plus que les monastères de femmes sont souvent considérés par eux comme un simple lieu de retraite pour les femmes seules, vierges ou veuves, c'est-à-dire un lieu où ils pourront continuer à voir leurs mères, sœurs et filles tout en n'ayant plus à se préoccuper de leur honneur ni de leur subsistance. Notons d'ailleurs que, malgré toutes les restrictions imposées par la stricte clôture, en particulier par le Concile de Trente, cette attitude des laïcs ne va pas disparaître au cours de l'époque moderne : on lui doit notamment les aménagements des grands parloirs en véritables salons pour les visites. Durant la période moderne toutefois, quand une jeune fille entre au monastère, il est évident pour ses proches qu'elle n'en sortira plus, pas même pour se rendre chez ses parents. Les monastères strictement clos font désormais partie de la ville, avec toute l'ambiguïté que peut comporter l'existence de vastes complexes monastiques au cœur des centres habités. En quoi l'attitude des sociétés a-t-elle changé au XV^e siècle, au point de plébisciter une stricte clôture à laquelle, jusqu'alors, les laïcs n'avaient pas accordé beaucoup d'attention ? Quels sont les rôles sociaux que l'on a dès lors attribués aux monastères ?

1- Le monastère : un refuge pour les femmes

Les monastères observants se trouvent au cœur de la transition dont nous venons de parler. L'étude détaillée des deux communautés observantes de San Domenico et de San Pier Martire nous a déjà permis de montrer que cette transition s'était déroulée peu à peu à partir des années 1440, alors que ces communautés, héritières de la spiritualité des *mulieres religiosae*, sont progressivement devenues des lieux d'accueil pour les jeunes vierges non destinées au mariage. Pour notre période d'étude toutefois, le phénomène des moniales « forcées », sans vocation, a sans doute été marginal, et ce pour plusieurs raisons que nous avons eu l'occasion de souligner¹⁹⁹. La double fonction sociale du monastère strictement clos est particulièrement visible à travers certains cas bien documentés de notre « échantillon » de religieuses. On y perçoit nettement que ces femmes ont tout à la fois voulu accomplir leur vocation religieuse et trouver une position sociale protectrice.

¹⁹⁹ Les moniales des monastères que nous étudions sont majoritairement des veuves. De plus, si le phénomène de forte augmentation des monacations de jeunes filles se fait déjà sentir dès les années 1450, ce n'est qu'à la fin du siècle qu'il deviendra réellement important et que l'on verra, de ce fait, le montant des dots monastiques augmenter fortement. Cf. Chapitre 4.

Le cas d'Isabella/Isabetta Doria et de sa fille Clemenza/Felice est éminemment intéressant. Cette jeune veuve génoise entre au monastère San Domenico en 1412. Pressée de prononcer ses vœux, elle renonce à son année de probation, ainsi que le précise l'acte de sa profession solennelle. Sa petite fille Clemenza l'accompagne ; elle est alors âgée de seulement six ans, ainsi que le dit son testament. Isabella (qui prend le nom religieux d'Isabetta) est sans doute venue à San Domenico de Pise parce qu'elle avait eu connaissance de la bonne réputation de ce monastère exemplaire : plusieurs femmes de la famille Doria l'y ont en effet précédée, et en particulier Tommasa, la veuve de Pietro Gambacorta, qui n'est autre que sa belle-sœur²⁰⁰. Le mari d'Isabella, Celso di Araone Doria, a disparu alors qu'il menait très probablement une expédition commerciale. Ce veuvage brutal a laissé Isabella seule avec une petite fille, et surtout seule face aux nombreuses affaires en cours de son mari, dont des dettes non réglées apparemment très importantes. Le départ plutôt précipité d'Isabella pour Pise et son renoncement à son année de probation s'expliquent en grande partie par cette situation difficile. Dans une lettre qu'elle reçoit entre 1412 et 1415²⁰¹, Andrea Doria, son frère ou beau-frère, la tient au courant du règlement des affaires de Celso : même devenue religieuse, Isabetta est apparemment encore responsable vis-à-vis de certains créanciers de son mari ; peut-être celui-ci avait-il engagé des sommes relevant de la dot de sa femme dans ses affaires commerciales. Elle a donc demandé à Andrea dans une précédente lettre, à laquelle celle qui a été conservée fait allusion, de retrouver le livre de comptes de son mari – ce qu'il n'a pas réussi à faire. Grâce à sa profession religieuse, Isabetta a tout de même mis ses propres biens en sécurité : son vaste héritage, provenant des biens de son père (dont une dot matrimoniale de plus de deux mille livres génoises) mais aussi de sa mère Sobrana di Ansaldo Doria qui a fait d'elle son héritière, a d'ores et déjà été réparti, grâce à la rédaction de son testament²⁰², entre le monastère et la future dot de sa fille Clemenza. En faisant profession monastique, Isabella, devenue Isabetta, ne s'est pas seulement mise à l'abri des créanciers de son mari, elle a aussi pris ses distances avec sa famille. Malgré l'affectueuse lettre qu'elle reçoit d'Andrea Doria, son testament dit clairement que sa petite fille, dont elle ne s'est pas séparée et qui vit avec elle au monastère, doit être tenue à l'écart des pressions familiales, et disposer d'elle-même par sa propre volonté (*sua sponte et libera voluntate*) : elle choisira, plus tard, si elle désire rentrer à Gênes pour se marier ou rester à San Domenico pour toujours. Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner le cas de sœur Felice, c'est-à-dire Clemenza Doria, qui

²⁰⁰ La sœur de son mari Celso Doria. Isabetta Doria : n°58P ; Tommasa Doria, n°85P.

²⁰¹ Annexes, p. 66-67

²⁰² Annexes p. 71-73

restera au monastère jusqu'à sa mort (au cours des années 1470 ; sa mère, quant à elle, meurt en 1431, à l'âge de quarante-deux ans)²⁰³. Le cas d'Isabella Doria et de sa fille Clemenza est particulier, du fait, notamment, de l'habileté d'Isabella à gérer ses propres affaires et celles de sa fille. Il ne s'agit aucunement, toutefois, d'un cas exceptionnel : combien de veuves sont-elles entrées à San Domenico ou à San Pier Martire pour échapper à un remariage et/ou pour protéger des biens qu'elles ne voulaient pas céder à certains membres de leur famille ? Combien de vierges aussi, ont choisi le cloître pour pouvoir fuir définitivement la perspective d'un mariage non désiré ? Nous avons pu croiser, au cours de notre étude, notamment, Teodora de Venise (Astrologia) arrivée à Pise vers 1400 sur les conseils de Jean Dominici parce qu'elle désirait entrer en religion, mais aussi vivre le plus loin possible de sa famille²⁰⁴ ; Beatrice de Ambaco qui, brouillée avec son père qui désirait la marier une troisième fois, a finalement fait profession à San Domenico en 1419²⁰⁵ ; Apollonia Nicoli, la jeune orpheline entrée 1428 à San Pier Martire, qui a échappé par la profession religieuse au mariage et a même réussi à déshériter son oncle²⁰⁶ ; Caterina Acciaiuoli, qui déclare devant le notaire lors de son entrée à San Pier Martire en février 1439 qu'elle renonce, par son entrée au monastère, définitivement à ses fiançailles²⁰⁷... Chiara Gambacorta elle-même n'a-t-elle pas cherché à fuir le mariage ? Ce *topos* hagiographique apparaît soudain moins irréaliste si l'on considère que les femmes plus « ordinaires » ont elles-mêmes usé de ce moyen pour se soustraire à l'influence de leur famille. Le monastère strictement clos apparaît indéniablement, au cours de notre période d'étude, comme un refuge sûr pour ces femmes dont la situation personnelle est compliquée et précaire, ou qui ne souhaitent tout simplement pas suivre le chemin qui a été tracé pour elles par leurs parents. Cette fonction de refuge est renforcée par la stricte clôture : non seulement les moniales sont protégées par leur statut de personnes religieuses (même si on ne les reconnaît pas comme des « clercs », leurs privilèges sont les mêmes), mais aussi, matériellement, par les murs de la clôture. La coupure avec la famille n'est certes pas totale (la correspondance reste possible), mais les contacts physiques sont définitivement interrompus ; en outre, l'influence que peuvent exercer les hommes de la famille sur ces femmes en position délicate est désormais solidement contrecarrée par la communauté elle-même, dont la nouvelle moniale fait partie, aussi bien religieusement que juridiquement.

²⁰³ Felice Doria, n° 42P

²⁰⁴ Teodora da Venezia, n°84P

²⁰⁵ Beatrice de Ambaco, n° 18P

²⁰⁶ Apollonia Nicoli, n° 10F

²⁰⁷ Caterina Acciaiuoli, n°18F

Il est intéressant de constater que cette fonction de « refuge » ne fonctionne pas uniquement pour les moniales, mais aussi pour les oblates. Plusieurs d'entre elles sont des veuves seules et sans enfants, dont la situation est par essence précaire. Le cas de Tora da Montefoscoli est de ce point de vue exceptionnel, mais il illustre combien le monastère peut agir comme une véritable protection pour certaines femmes en difficulté. Cette femme, habitante de Palaia (village qui, décidément, fournit beaucoup de personnel au monastère pisan), se donne à la communauté de San Domenico en 1419, tout de suite après la mort de son mari Martino di Puccio da Palaia, un paysan aisé. Le testament de Martino, dont une copie a été conservée dans les archives du monastère²⁰⁸, attribue à Tora la maison du couple, une terre munie d'oliviers, de plants de vigne et d'arbres fruitiers, ainsi que tout ce qui se trouvera dans ladite maison (mobilier, linge et outils agricoles). Bien que le frère de Martino, Manno, soit nommé héritier universel (et, en substitution, le monastère de San Domenico), le legs fait par Martino à son épouse est important et lui assure, a priori, un veuvage aisé. Tora sait probablement, pourtant, que sa situation est en réalité bien loin d'être assurée, puisqu'elle se donne au monastère dès le début de son veuvage et ne choisit pas de profiter de sa maison et de ses terres. Et de fait, les problèmes ne tardent pas à commencer. Dès le 17 juin 1419, la veuve est convoquée par un délégué du pape à Santa Maria Novella de Florence pour examiner l'affaire qui l'oppose à l'évêque de Lucques. Le procès avait peut-être commencé avant la mort de Martino, même si son testament n'en fait pas mention. Par la suite, une multitude de documents nous informe sur les développements complexes d'une procédure qui voit l'oblate défendue par les procureurs du monastère, qui font plusieurs fois appel au pape, contre les juges ecclésiastiques lucquois²⁰⁹. Le beau-frère de Tora, Manno, n'apporte aucune aide à sa belle-sœur dans cette affaire qui voit pourtant l'évêque de Lucques contester l'héritage de son frère Martino. Il est à noter qu'aucun des documents conservés dans le *diplomatico* du monastère de San Domenico ne mentionne la cause de l'acharnement de l'évêque de Lucques contre la pauvre Tora, réfugiée au monastère. Le « fin mot » de l'histoire nous est apporté par une copie sur papier de la décision finale des juges lucquois, en 1423 : Martino était accusé d'être un usurier, ce qui explique que la cause ait été portée devant le tribunal ecclésiastique, et que la possession de ses biens (et donc des biens de ses héritiers) ait

²⁰⁸ ASP, Diplomatico di San Domenico, n°210

²⁰⁹ La procédure peut être retracée par de nombreux documents: ASP, Diplomatico di San Domenico, n°108, 216, 218, 221, 222, 224, 225, 226bis, 227, 230. Bien que situé historiquement dans le *contado* de Pise, le village de Palaia appartient à l'évêché de Lucques.

été contestée²¹⁰. Tora perd alors tous ses biens à Palaia ; désormais oblate au monastère, elle n'a toutefois plus à se préoccuper pour son avenir. Etant donné son origine (le village de Palaia), il n'est pas impossible que l'oblation lui ait été conseillée par le vicaire Andrea ou par son cousin, l'oblat et procureur Antonio di Dino de Palaia.

Le monastère semble donc jouer le rôle d'un refuge pour certaines femmes que les structures de la société urbaine toscane du XV^e siècle, fortement patrilinéaire, exclut de fait, ou rend vulnérables. Les nouveaux monastères que nous étudions, ouverts aux femmes non nobles, et même, par le biais de l'oblation, aux femmes d'origine modeste, peuvent apparaître comme une protection efficace, qui fonctionne grâce à la personnalité juridique de la communauté, à ses privilèges, au travail de ses procureurs, mais aussi à la bonne réputation dont elles jouissent.

2- Le prestige de la vocation observante

Le rôle de « refuge » du monastère observant ne suffit pas en effet à expliquer son succès. Si ce rôle est indéniable, il n'est cependant pas très original pour l'époque : il s'agit au contraire d'une fonction que remplissent peu ou prou toutes les communautés féminines, monastiques ou non (béguinages) qui ont fleuri en Europe occidentale depuis la fin du XII^e siècle. En outre, si la clôture joue un rôle dans la protection effective de ces femmes, ce n'est pas là son rôle majeur. Le succès des monastères observants, et leur fonction même de refuge efficace, dépendent en fait du prestige que la société leur accorde sans ambiguïté, et ce prestige est lié à la stricte clôture. La stricte clôture est matérielle, mais elle aussi symbolique (elle signifie le renoncement des moniales à la vie mondaine) et possède une composante non matérielle peut-être plus efficace que les murs eux-mêmes : l'excommunication pontificale *ipso facto*, qui confirme le caractère sacré de l'espace du monastère. En choisissant de vivre au sein d'une très stricte clôture, les moniales observantes vont d'emblée au-delà même des exigences d'une société qui accepte de plus en plus mal la liberté de mouvement des religieuses, et se distinguent par là-même véritablement de ces dernières. Elles apparaissent du même coup, de même que leurs confrères observants qui renoncent aux richesses, comme les « véritables » religieuses, celles qui se conforment aux exigences de l'Eglise et dont les prières sont bénéfiques pour toute la communauté. Notons que réciproquement certaines communautés féminines « dissolues » peuvent être considérées comme la cause des malheurs

²¹⁰ Plusieurs notes à ce sujet se trouvent dans ASM, Fondo del monastero San Domenico, *Cartella documenti* (Extraits de procédures).

de la ville²¹¹. C'est donc par le symbole qu'elle représente que la stricte clôture est la plus efficace, et non pas par le rempart matériel qu'elle impose aux laïcs.

Les femmes qui se consacrent à la vie observante dans la première moitié du XV^e siècle s'assurent donc paradoxalement, en faisant profession dans un monastère strictement cloîtré, une position respectée dans la société. Etre une moniale observante est une place enviable pour une femme seule et/ou qui souhaite rester seule, non seulement parce que sa communauté pourvoit désormais à tous ses besoins et la protège, mais aussi et surtout parce qu'une telle vocation est perçue, du fait des sacrifices qu'elle impose, comme digne du plus grand respect. Cette idée est renforcée par le fait que les nouvelles communautés observantes, dans la période que nous étudions, n'entrent que progressivement dans les « circuits de recrutement » des différentes familles riches, et que les postulantes et/ou leurs parents, en choisissant San Pier Martire et, plus encore, San Domenico de Pise, n'obéissent pas, dans la première moitié du XV^e siècle, à une tradition familiale²¹².

Les caractéristiques biographiques de certaines moniales peuvent nous aider à mieux percevoir cet état de fait. Niccolosa Baroncelli est sans doute celle qui « certifie » le mieux le prestige de la vocation observante à San Domenico, puis à San Pier Martire. Niccolosa, riche héritière dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, est aussi la veuve du chevalier Ugo della Stufa. Le ménage, sans enfant, est pieux et tourné vers la protection des ordres réformés : par tradition familiale, la générosité d'Ugo s'oriente vers les Servites de Marie²¹³ : il choisit de financer la réfection du sanctuaire du Monte Senario, dans les collines toscanes²¹⁴ - c'est d'ailleurs de ce couvent que la réforme de l'Ordre démarre, en 1404. Devenue veuve entre 1415 et 1418, Niccolosa se rend à Pise²¹⁵ et entre au monastère de San Domenico, où

²¹¹ Une lettre de Matteo Bosso citée par Silvia Mostaccio est caractéristique de cette dénonciation des « mauvaises religieuses » : *Quis adeo aut verens aut impudens, qui contra fas et iura moresque totius pene orbis et instituta ausit contendere nostras monachas et eas quidem prope innumerabiles dimittendas esse pro voto cuiusque atque libidine licentiosam vitam ducere perque plateas, fora, compita, trapezitas, lanistas, et omnis denique tabernas artificium curiose discurrere ? In porticibus cum urbanis lascivisque foeminis accumbere garrulas atque loquaces ? Adesse conviviis et nuptiis ? Inservire puerperis ? Saltationes spectare et publicos ludos ? Inducere ad se quos amat et iis patefacere hortos et claustra atque etiam saepe cubicula ? Veliculis suave redolentibus super capillum caesum ad humeros usque atque crispante, gemmatis manibus, perpolitisque calceolis, elata fronte incedere. Et quod horribilius est : ac lacrimis prosequendum molli colloquio et oculorum nutibus illicere quos isperxit ad libidinosum incendium ?* (Matteo Bosso, *De Cohibenda monialium Genuensium petulantia ad Sixtum III Pontificem max. Epis. XLII*, in *Recuperationes Faesulanae*, Bononiae, Bazalerus de Bazaleris MCCCCLXXXIII). Matteo Bosso est un chanoine chargé de la réforme des monastères féminins à Gênes entre 1469 et 1471 ; cf. MOSTACCIO, S.: *Osservanza vissuta, osservanza insegnata*, p. 47-48.

²¹² Cf. Chapitre 5 p. 355 et sq.

²¹³ L'un de ses ancêtres, Lotteringo della Stufa, a été le deuxième prieur général de l'Ordre des Servites.

²¹⁴ ASF, Corporazioni Religiose Sopresse, Diplomatico del monastero San Pier Martire, acte du 22 août 1415.

²¹⁵ Les Della Stufa possédaient une maison à Pise. Cf. MALLETT, M. : « Pisa and Florence in the Fifteenth century » p. 438.

elle prononce ses vœux solennels le 26 avril 1419. Le testament qu'elle fait rédiger à cette occasion est très intéressant²¹⁶ : on peut en effet y découvrir que la volonté de Niccolosa d'entrer dans un monastère observant a été mûrement réfléchi. Ce testament d'une veuve sans enfants est en effet presque entièrement consacré aux œuvres pieuses²¹⁷ : Niccolosa répartit ses biens entre les *pinzochere* franciscaines, l'hôpital de Santa Maria Nuova, les frères servites et les frères dominicains (il s'agit des principaux couvents florentins rattachés à ces ordres) et bien entendu le monastère de San Domenico, légataire universel. Les deux derniers legs du testament sont les plus intéressants. Les frères servites reçoivent deux *poderi*, l'un qu'elle tient de son mari (il s'agit manifestement d'une restitution de dot) et l'autre qui devra être acheté grâce à une somme de trois cents florins qu'elle lègue à cet effet à ses beaux-frères Della Stufa. Niccolosa poursuit en cela la politique de la famille Della Stufa, et tout particulièrement de son mari Ugo. Les conditions de ce legs sont cependant strictes : s'il advenait que les frères servites florentins ne respectassent plus l'observance et la « *recta via* » au couvent Santa Maria (encore non réformé), les *poderi* iraient alors au monastère de San Pier Martire *nuper constructum in civitate florentie*. Cette clause est doublement intéressante : non seulement elle montre que Niccolosa est très impliquée dans la promotion de la réforme observante (son testament a-t-il pu avoir, toutefois, une réelle influence sur les frères ?²¹⁸), mais aussi qu'elle est au courant de la construction du monastère de San Pier Martire, à laquelle elle apporte d'ores et déjà son soutien. Quant au legs qu'elle attribue aux frères prêcheurs, il est indirect. Là encore, une condition inhabituelle le sous-tend : la somme de 350 florins, déposée au Monte, est attribuée à Caterina di Benedetto et à sa mère Giovanna di Francesco seulement si le fils de Caterina, Iacopo entre dans l'Ordre des prêcheurs. Si celui-ci meurt pendant son noviciat, le legs est annulé. A travers son testament, Niccolosa, femme laïque, veuve, espère donc avoir une certaine influence sur la réforme des ordres religieux en cours à Florence. A la lumière de ce document, il paraît incontestable que le choix de Niccolosa de faire profession à San Domenico de Pise ait été dicté par son attachement à l'Observance. C'est aussi probablement le cas de Domenica de Séville, dans le siècle Eleonora Rodriguez. Cette religieuse génoise d'origine espagnole est, elle, liée non pas à l'ordre des Servites, mais à celui des Brigittins. D'après la première version de son testament,

²¹⁶ ASP, Ospedali di Santa Chiara, 2092, f. 36.

²¹⁷ Mis à part les premiers legs, qui se réfèrent au testament de sa mère.

²¹⁸ Il ne semble pas qu'un *podere* soit parvenu au monastère San Pier Martire de cette façon. Ceux que la communauté a reçus (indirectement) de Niccolosa sont ceux qu'elle a légués à la communauté de San Domenico, son légataire universel, et qu'Andrea da Palaia a réussi à racheter. Cf. Chapitre 6 p. 427.

datée de novembre 1408²¹⁹, elle semble connaître personnellement Lucas Jacobi, espagnol lui aussi, qui préside alors aux destinées de l'Ordre de sainte Brigitte²²⁰. Eleonora attribue certains des *luoghi* du banco de San Giorgio qu'elle possède en son nom à frère Lucas afin qu'il les utilise pour le bénéfice de son Ordre, c'est-à-dire soit pour le couvent de la Scala Coeli de Gênes, qui est alors en construction (*constructus seu construi debet*), soit pour celui du Paradiso de Florence (qui est, lui, en « reconstruction²²¹ »). Plus loin, elle attribue encore cent florins au même Lucas Jacobi, afin qu'il les distribue aux pauvres, ou bien les utilise pour le Paradiso. Eleonora, future Domenica, fait manifestement partie d'un cercle dévot rattaché aux frères brigittins présents à Gênes. Elle se rend donc au monastère pisan avec un « bagage » pieux déjà important : le monastère lui a probablement été conseillé par ses directeurs spirituels. Ces deux exemples prouvent, s'il en était besoin, que nombre de femmes viennent à San Domenico avant tout pour y accomplir une vocation religieuse spécifique. Cristina Micaelis n'est-elle pas venue de Venise pour faire profession à Pise ? La forte proportion « d'étrangères » du monastère de San Domenico prouve combien la vocation observante attire les postulantes, et bénéficie d'un prestige qui va bien au-delà des limites de l'ancienne république pisane et même de la Toscane.

Bien plus, cette vocation prestigieuse peut être l'occasion de racheter un honneur perdu. Le cas de sœur Teodora Ventura de Florence est, de ce point de vue, éclairant²²². Prénommée dans le siècle Angela, fille de Francesco Ventura et veuve d'Antonio de Lorinis, elle prononce sa profession solennelle à San Pier Martire en 1439. Sa situation est alors loin d'être simple : Angela arrive de Rome, où elle a vécu pendant cinq ans. A Rome, elle était logée chez Cristoforo Alberini, qui pourvoyait à tous ses besoins (nourriture, et surtout, beaucoup de vêtements et de chaussures²²³...). Qui était pour elle ce Cristoforo ? Pourquoi n'est-elle pas restée à Florence pendant son veuvage, en compagnie de son fils Giovanni ? Le notaire qui rédige le *tractatum* qui a lieu, en réunion plénière du chapitre, lors de sa profession, précise (c'est en fait la prieure Margherita Spini qui parle) qu'Angela faisait « quasiment partie de la famille²²⁴ » Alberini. Angela était-elle la concubine de Cristoforo Alberini ? C'est ce que semble laisser supposer cet acte notarié. A un certain moment, ayant

²¹⁹ Domenica de Séville, n°38P. Elle fait testament en novembre 1408 puis en avril 1409. Cf. Chapitre 4 p. 288.

²²⁰ Cf. CNATTINGIUS, H. : *Studies in the Order of St. Bridget*, en part. chapitre 4.

²²¹ *Ibidem*, p. 39-40.

²²² Teodora Ventura, n°46F.

²²³ [Angela] *habuit pluribus et pluribus et pluribus (sic) annis expensas calciamenta et vestimenta in Urbe in domo et cum Christophoro Alberinis de regione sancti eustachii de Urbe, expensis ipsius christofori*. ASF, 15594, f. 151v-152v.

²²⁴ *Et [priorissae narravit] quod in domo dicti Christophori sicut in forma et quasi predictae membris quinque annis et ultra a dicto Christophoro recepit alimenta*.

récupéré sa dot matrimoniale, Angela décide, *sua libera et spontanea voluntate*, de rentrer à Florence et de s'y consacrer à Dieu. Cristoforo ne tarde pas à l'y rejoindre, non pas tant pour la récupérer que pour récupérer son argent, qu'il estime lui être dû par Angela devenue sœur Teodora, et donc par sa communauté, en vertu des années passées à la nourrir et à la vêtir. Tandis que la prieure Margherita Spini règle avec habileté la situation, la nouvelle religieuse se réconcilie avec son fils et commence une nouvelle vie au monastère²²⁵. Dans la première moitié du XV^e siècle, les monastères observants représentent encore une exception dans le paysage religieux : la considération dont ils jouissent permet à leurs occupantes de jouir d'un certain prestige, voire même de restaurer leur honneur (ce qui prouve aussi que les conditions d'admission ne sont alors pas très strictes).

Le « prestige » de cette vocation n'est pas, en cette première moitié du XV^e siècle, un vain mot. Les moniales observantes dominicaines peuvent exercer le rôle de « conseillères spirituelles » et même acquérir une certaine autorité au sein de la société urbaine qu'elles n'ont, finalement, jamais réellement quittée. Leur enfermement derrière les murs, les grilles et les voiles leur permet de parler plus librement avec des laïcs venus quérir des avis spirituels sur des problèmes de leur vie quotidienne. Chiara Gambacorta est évidemment l'une des plus célèbres moniales « conseillères ». Selon son hagiographe, elle a réussi à convertir beaucoup d'hommes et de femmes de toutes conditions²²⁶ ; ses fidèles auraient même trouvé en elle, du fait de son éloquence, une certaine ressemblance avec saint Paul lui-même :

era una consolatione a vederla, et udirla parlare, che molti dicevano, questa pare un San Paulo, che ben pareva che quelle chose che di Dio diceva²²⁷

La comparaison est osée, et met en lumière un paradoxe qui caractérise les moniales dominicaines observantes dans la première moitié du XV^e siècle : l'enfermement de ces religieuses ne signifie pas qu'elles n'aient eu aucun rôle dans l'apostolat auprès des laïcs, tel que les Observants entendent le mener. Le fait que les rapports de Chiara Gambacorta avec les laïcs qui viennent la consulter soient mis en valeur dans son hagiographie est très significatif de ce point de vue. Cette forme d'apostolat des moniales ne se rencontre d'ailleurs pas seulement à Pise : au même moment à Venise, la moniale Elisabetta Tomasini, disciple de Jean Dominici, tient elle aussi régulièrement une « consultation spirituelle » derrière les grilles de son parloir du Corpus Christi :

²²⁵ Le procureur nommé à cette occasion pour régler les affaires d'Angela n'est autre que Cristoforo Alberini lui-même. Notons qu'outre les attributions classiques d'un procureur, il est aussi chargé de faire taire les « calomnies ». ASF, Fondo del monastero San Pier Martire, n°45, acte daté du 8 décembre 1439.

²²⁶ *Vita*, p. 25.

²²⁷ *Vita*, p. 28

...la iera savia della Scriptura sancta, quando la doveva sermonar in capitolo la pareva uno doctor, per lo simel la iera de boni consegi, el vegniva de molti tribolati religiosi e secolari e donne e tutti se partiva consolati²²⁸.

Simon Tugwell, à propos des moniales d'Unterlinden du XIII^e siècle, a parlé d'*apostolate at the window*²²⁹ ; le phénomène que nous mettons en évidence ici est sans doute le même. La stricte clôture ne sépare que physiquement les moniales du monde : comme nous l'avons déjà dit, elle a une signification bien plus importante que celle d'une simple « barrière ». En montrant matériellement le sacrifice des moniales et leur consécration à Dieu, elle en fait des points de référence pour les laïcs. Les problèmes dont discutent moniales et laïcs ne sont pas d'ordre théologique, comme le prévoit le droit canon, mais d'ordre moral et pratique. Chiara Gambacorta, par exemple, intervient (d'après son hagiographe) pour sauver un hôpital dédié aux enfants abandonnés, les « trovatelli » : ayant appris que cette maison allait se retrouver sans protecteur après la mort d'une certaine *monna* Cea, elle réussit, à force de persuasion, à convaincre l'un des fidèles de son monastère, appelé Giovanni Tinellaio, à consacrer sa fortune à cet hôpital, plutôt que de la léguer au monastère²³⁰. L'hagiographe entend bien sûr démontrer par cette anecdote (non recoupée par d'autres sources) le désintéressement de Chiara Gambacorta et sa générosité ; il montre aussi par là l'implication de la prieure dans les affaires de sa ville. Des dons aux pauvres et aux prisonniers sont aussi (toujours d'après l'hagiographe) effectués à Pise durant la vie de la prieure et fondatrice. Lors de la mort de Chiara Gambacorta, c'est donc toute la ville qui se rend au monastère :

Il Martedì mattina seguente, fu tanta commotione nel popolo, che concorse, piccoli et grandi, donne et huomini, et d'ogni sorte genti, che veniva a San Domenico, et il capitolo del Duomo intervenne all'exequie [...] vi furono vedute comparire a tale spettacolo più di cinque mila persone²³¹.

Malgré une exagération manifeste de l'auteur (notamment sur le nombre de personnes présentes) cet extrait de la *Vita* est intéressant à plusieurs titres. Remarquons par exemple la présence à la sépulture de la prieure (sous réserve, bien entendu, de la fidélité de l'hagiographe envers les faits) des autorités religieuses (le chapitre de la cathédrale), ainsi que la volonté de tous de voir la défunte : exceptionnellement les sœurs ôtent le voile de la fenêtre de l'Eglise et montrent le visage de « la sainte ». La présence des sœurs dans la ville s'affirme

²²⁸ BARTOLOMEA RICCOBONI, *Necrologio*, p. 328.

²²⁹ TUGWELL, S. : « The Nuns », in *Early Dominicans. Selected Writings*. New-York-Ramsey-Toronto, Paulist Press, 1982, p. 387-431.

²³⁰ *Vita* p. 26

²³¹ *Vita* p. 29

en effet ordinairement sans que l'on voie leur visage. Ce sont, comme le dit l'hagiographe de Chiara Gambacorta « des anges²³² » dans la ville.

3- Le monastère, une prison ?

Pour autant, les relations des monastères observants avec la société urbaine sont plus ambiguës qu'on ne pourrait le croire. Ce sont certes des lieux de refuge pour les femmes, des lieux où elles peuvent être protégées tout en étant respectées, et même pour certaines, vénérées. Ne perdons pas de vue toutefois que le coût de ce respect pour les femmes est l'enfermement définitif. Le monastère strictement clos est un abri sûr mais c'est aussi, déjà, une prison. Même si les « moniales forcées » ne font pas vraiment partie de notre période d'étude, leur arrivée massive n'en est pas très éloignée : dès la fin du XV^e siècle, la croissance vertigineuse du peuplement des établissements religieux florentins le prouve²³³. Le monastère strictement clos est le lieu du sacrifice des moniales, mais aussi, pour les autorités comme peut-être pour certaines familles, le lieu d'une mise à l'écart. Un événement survenu en 1459 à Pise prouve que, malgré tout le prestige spirituel lié à l'observance, nos monastères sont aussi peu à peu perçus comme des prisons.

C'est une copie d'une bulle datée du 1^{er} octobre 1459 qui garde la trace de ce triste événement²³⁴. La bulle, émise par le pape Pie II, expose une mission difficile confiée à l'archevêque de Florence et à l'abbé de San Donino²³⁵ : les deux prélats doivent retrouver une certaine Angela del Lante et la faire enfermer au monastère de San Domenico. Nous ne disposons pas, hélas, de beaucoup d'informations sur l'affaire. Angela, issue de la noble famille pisane des Del Lante²³⁶, est en cours de divorce d'avec son mari, Gregorio de Ceuli : la cause a manifestement été portée devant le tribunal ecclésiastique de Pise, et doit encore être traitée. La raison du divorce n'est pas connue, mais la « responsabilité » en incombe peut-être à Angela : celle-ci, à la demande du pape, a en effet déjà été enfermée (*sequestrata*) au monastère de San Domenico. Or, Angela a fui le monastère (la clôture n'est donc pas si hermétique...), en compagnie d'un certain Simone, que le pape appelle son « détenteur » (*detentor*). Qui est ce Simone ? un membre de sa famille ? un amant chevaleresque ? Le pape

²³² *Vita*, p. 24

²³³ Cf. Chapitre 4 p. 308.

²³⁴ AAP, C80, pochette n°7.

²³⁵ Abbaye bénédictine de Pise.

²³⁶ Notons qu'une légende veut que Camilla del Lante ait provoqué, à la fin du XV^e siècle, la libération de Pise par les Français parce qu'elle aurait séduit le capitaine laissé dans la ville par Charles VIII.

a bien entendu lancé l'excommunication sur les deux fugitifs ; la bulle précise d'ailleurs que cette mesure doit être strictement respectée, et les fautifs publiquement dénoncés. Il demande en outre à ce que la jeune Angela soit retrouvée, et de nouveau enfermée à San Domenico, sous la garde (*custodia*) des moniales. Ces dernières sont d'ailleurs elles aussi menacées d'excommunication si d'aventure elles ne voulaient pas obéir aux prescriptions papales. La suite de l'aventure ne nous est pas connue : Angela a-t-elle pu fuir définitivement ? A-t-elle été reconduite de force entre les murs du monastère ? Toujours est-il qu'à travers ce document, le monastère est sans ambiguïté désigné comme un lieu de réclusion dont la mission, en l'occurrence, est de priver de liberté une fugitive, et sans doute déjà de punir une femme considérée comme déshonorée. Il est surprenant d'ailleurs de constater que cette bulle viole absolument les statuts de l'observance (d'où, peut-être, la sentence d'excommunication dont le pape menace les moniales) : Angela est une laïque, elle ne peut donc en théorie pénétrer dans le cloître ; pire, elle est excommuniée²³⁷. Pour le pape, comme sans doute pour les prélatés chargés de récupérer la jeune fille et, plus directement, pour sa famille et celle de son (ex) mari, le monastère strictement clos sert donc de prison. Pour Angela, il n'a certes pas été un refuge... Les hauts murs disent à la société entière le sacrifice des moniales qu'ils protègent, mais ils sont aussi le signe du rejet de la part de la société des femmes seules, non mariées, veuves ou mal mariées, qu'il est désormais préférable d'écarter de la vue du reste de la population. Les monastères observants, en protégeant les femmes seules et en leur offrant le moyen d'occuper une place respectée dans une société entièrement dominée par les hommes, semblent avoir répondu aux besoins des riches milieux urbains italiens, qui les ont plébiscités. Notre position d'historiens du XXI^e siècle ne peut cependant que nous conduire à porter un regard quelque peu négatif sur ce phénomène : en prônant la stricte clôture, ces monastères ont évidemment contribué à disqualifier les autres modes de vie religieux féminins, et ont encouragé la mise à l'écart des femmes seules.

A l'issue de cette étude sur le fonctionnement des monastères observants, force est de constater que leur profil général est, somme toute, plutôt « classique ». Le rythme de la vie quotidienne, l'organisation de la communauté sous l'autorité d'une prieure (qui, même si elle

²³⁷ On se souvient du sanglant épisode de la mort de Lorenzo Gambacorta, raconté dans la *Vita* de sa sœur : le jeune homme, se voyant refuser l'entrée du monastère, est mort entre les mains de ses ennemis en 1392. *Vita* p. 27.

n'a pas le titre d'abbesse, en a presque toutes les prérogatives), le rôle social des monastères : toutes ces caractéristiques appartiennent depuis déjà plusieurs siècles au monde monastique féminin. Quoi de moins étonnant, quand on sait que l'Observance (féminine et masculine) est un mouvement de réforme qui se réfère sans cesse à un modèle monastique idéal, prônant la vie régulière, la mise en commun des biens et la séparation physique d'avec le monde laïc ? Toutefois les monastères observants, dans le contexte religieux du début du XV^e siècle, et au sein de villes italiennes « renaissantes » telles que Florence, montrent aussi, par bien des aspects, une originalité qui explique leur succès. Ils ne sont pas, en Italie du moins, simplement « intégrés » au monde urbain : ils lui appartiennent en fait dès leur apparition en 1385 à Pise. Tout comme les couvents de frères mendiants, les monastères observants dominicains se sont imprégnés du mode de vie urbain, et répondent à des besoins forts : la protection des femmes seules (et/ou leur mise à l'écart), la mise à disposition pour elles d'une vocation religieuse reconnue comme prestigieuse. La stricte clôture, caractéristique visible des monastères observants, n'est pas une barrière. Les moniales peuvent parler à travers les grilles et les voiles qui les enferment ; elles sont, en outre, entourées de personnes qui les relient sans cesse à l'extérieur : oblats, procureurs, laïcs employés par la communauté contribuent à rendre quotidiens les rapports du monastère avec la ville et à ancrer sa présence dans le quartier qui l'entoure. De plus, le rayonnement spirituel des moniales, en cette première moitié du XV^e siècle, n'est pas à négliger : les moniales peuvent remplir un rôle de « conseillères spirituelles » envers certains laïcs, à l'image de Chiara Gambacorta à Pise. Ces phénomènes existaient déjà au XIII^e siècle, lors de la première installation des monastères de Dominicaines dans les villes européennes : l'incertitude entourant le statut des moniales dominicaines (en grande partie par la faute de l'Ordre) avait toutefois contribué à une certaine confusion entre ces moniales et les *mulieres religiosae*. L'Observance des moniales dominicaines en Italie associe pleinement, par un ensemble de nouvelles normes et d'adaptations fonctionnelles, le monachisme féminin à la nouvelle société urbaine : elle ouvre ainsi directement la voie aux siècles de l'âge d'or des monastères de femmes.

Conclusion de la deuxième partie : Deux monastères pleinement intégrés à la société urbaine.

Le moment est venu de rassembler les différentes informations collectées au cours de notre étude détaillée des deux communautés de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence. Au cours des pages précédentes, il nous est apparu que, durant les premières décennies d'existence de ces deux communautés monastiques, les femmes qui font profession dans les monastères dominicains d'observance sont le plus souvent des veuves, qu'elles sont issues en majorité des milieux des riches marchands/banquiers des villes de Pise, Florence, Gênes ou encore d'autres villes italiennes, et qu'elles sont elles-mêmes individuellement plutôt riches, même si les degrés de fortune varient beaucoup d'une moniale à l'autre. Veuves, riches, et souvent étrangères, voici un profil que l'on retrouve fréquemment parmi les moniales qui peuplent nos monastères. Il s'agit pourtant d'une vision très générale, et que nous avons tenté d'affiner : si les veuves dominent dans un premier temps, nous avons montré que la présence des « vierges » avait augmenté au cours de la période, révélant par là l'étroite relation entre nos communautés et les évolutions de la société laïque, où les jeunes femmes sont de plus en plus poussées à entrer dans la vie religieuse régulière. Ce changement progressif dans le peuplement des monastères se traduit aussi par une évolution dans leur fonctionnement économique : les vierges apportent en effet de plus en plus de « dots monastiques », qui sont dans l'ensemble peu consistantes, à une époque (à partir du milieu du XV^e siècle) où nos communautés ont globalement réussi à stabiliser leur fonctionnement économique à partir des patrimoines, fonciers pour l'essentiel, qui leur ont été légués par les premières moniales veuves, les oblats et quelques bienfaiteurs. Pour autant, les deux monastères ne fonctionnent pas de la même façon sur le plan économique : tandis que le budget du monastère San Domenico de Pise repose en grande partie, jusqu'en 1460, sur la générosité de ses fidèles, celui du monastère San Pier Martire est beaucoup plus traditionnel, puisqu'il s'appuie prioritairement sur les rentes fournies par des *poderi* dispersés dans le *contado* florentin. Doit-on en conclure que le monastère pisan, a priori plus « pauvre » que le monastère florentin, est par conséquent plus « observant » ? Pas forcément : cette différence entre les deux établissements nous révèle aussi que nos communautés, tout comme elles sont

dépendantes des transformations de la société qui les entoure, sont aussi étroitement liées à la conjoncture économique de la ville qui les abrite. Ainsi le monastère de San Domenico, situé dans une ville en crise, a naturellement plus de mal à stabiliser sa situation économique que celui de San Pier Martire de Florence. Toutefois, il est vrai que la communauté de San Domenico semble plus pénétrée de l'esprit de réforme que celle de San Pier Martire, qui est un établissement de la « seconde génération » observante : l'histoire de la communauté pisane, le prestige lié à la réputation de sa fondatrice, Chiara Gambacorta, lui assurent d'ailleurs, au moins durant la première moitié du XV^e siècle, le soutien du pape, de l'archevêque de Florence et de grandes familles florentines ou génoises, ce qui n'est pas le cas pour la communauté florentine. L'examen de la vie « quotidienne » à l'intérieur des monastères nous a montré, cependant, que les moniales florentines et pisanes avaient adopté un mode de vie tout à fait semblable ; nous avons ainsi été en mesure de préciser en quoi, d'un point de vue tout à fait pratique et concret, consiste l'Observance féminine pour les moniales dominicaines toscanes. Il est peut-être plus aisé d'ailleurs de dire en quoi elle ne consiste pas : les moniales observantes que nous avons tenté de mieux connaître ne se privent pas de nourriture, elles ont une vie régulière tout à fait conforme à la vie monastique traditionnelle et leur santé, pour l'essentiel, est bien meilleure que celle des femmes vivant dans le monde. En un mot, nos moniales ont peut-être recueilli l'héritage spirituel des mystiques du XIV^e siècle, et en particulier de Catherine de Sienne, mais elles n'ont pas perpétué, pour la plupart d'entre elles, leur mode de vie austère et physiquement éprouvant.

Le respect de la clôture et de l'obéissance apparaissent donc vraiment comme les deux aspects essentiels de l'Observance – le respect de la clôture pouvant d'ailleurs être considéré comme faisant partie de la remise en valeur de la vertu de l'obéissance. L'Observance marie toutefois ce retour aux « fondamentaux » de la vie monastique avec une véritable prédilection pour le monde des villes, au sein de laquelle elle se développe. Le mouvement se différencie ainsi des réformes monastiques médiévales qui l'ont précédé, tout en conservant la vocation des ordres mendiants, d'emblée tournés vers l'évangélisation des sociétés urbaines. L'Observance montre aussi, en cela, combien elle est liée aux évolutions d'une société européenne où le poids de la ville se renforce de plus en plus. Le fait que cela soit vrai aussi (surtout ?) pour les établissements féminins renforce cette idée.

Certes, il est bien connu que les établissements monastiques, et particulièrement les établissements féminins, se sont installés en ville ou à proximité de celles-ci dès les tout premiers siècles du christianisme. Toutefois, les nouveaux établissements observants

renouvellent le mode d'insertion dans la ville des établissements religieux. Et ce tout d'abord parce qu'ils insistent sur la stricte clôture. Cette norme, qui contient l'essence même de la réforme que nous étudions, est en elle-même dictée par la ville. Destinée à recréer un désert au cœur de son contraire, c'est-à-dire au cœur d'une zone densément peuplée, la clôture s'inscrit dans le paysage urbain, elle le façonne et y acquiert une signification forte : les murs obstruent les rues, transforment les quartiers, mais ils sont aussi faits pour être vus, pour affirmer la présence et le rôle, invisible mais essentiel, des religieuses au cœur de la société urbaine. Ensuite, parce que les femmes que nous avons peu à peu tenté de connaître sont en grande majorité issues de groupes sociaux qui ont véritablement « fait » la ville dans les derniers siècles du Moyen Age en Italie : ce sont les marchands/banquiers, mais aussi les membres des professions savantes (les notaires en particulier) et les artisans. Les monastères observants s'appuient sur ces groupes sociaux, et tout particulièrement sur celui des marchands/banquiers : ces nouvelles communautés accueillent leurs femmes et adoptent certaines caractéristiques de leur mode de vie (en particulier, le maniement de l'argent). Cet état de fait reste vrai pour toute notre période d'étude. Les monastères observants, enfin, remplissent un rôle social et religieux qui évolue, certes, au cours du temps, mais qui reste d'une importance essentielle pour la société urbaine : « refuges » pour les femmes seules (qui acquièrent la protection du monastère par la voie de la profession, de l'oblation, ou simplement d'une *donatio inter vivos*), ils sont aussi le lieu d'exercice, pour notre période au moins, d'une autorité morale féminine, détachée de toute sujétion familiale, qui se manifeste par l'utilisation du parloir comme d'un lieu de « prêche » par certaines moniales dont les conseils sont particulièrement appréciés des fidèles. Peu à peu cependant, la fonction séparatrice de la clôture devient prépondérante, avec l'assimilation (certes classique, mais rendue plus significative par l'inscription des communautés au cœur de la ville) des monastères à des prisons où l'on protège autant que l'on enferme les femmes non mariées.

L'étude des deux communautés de San Domenico et de San Pier Martire entre 1385 et 1461 nous met donc en présence de deux monastères « modernes » : installés au cœur des villes, strictement clos mais non pas isolés de la société urbaine, ils préfigurent les monastères de la période moderne, qui vont, dans l'Europe catholique, rassembler la majorité des femmes non mariées issues des classes aisées. Il ne faut pas oublier toutefois qu'ils sont aussi les héritiers des très nombreuses fondations de la fin du Moyen Age, en particulier des nombreux « petits » monastères de moniales et de « semi-religieuses » fondés à proximité des villes à partir du XIII^e siècle, en parallèle avec le développement des ordres mendiants : leur recrutement, non aristocratique, leur spiritualité, souvent mystique mais sans excès, leurs liens

avec la société par l'intermédiaire de fidèles et d'oblats nombreux sont autant de caractéristiques « médiévales » qui font la particularité de nos établissements. Les monastères de San Domenico de Pise et de San Pier Martire se trouvent donc au cœur des transformations sociales, économiques et religieuses de la « Renaissance » ; les observantes sont avant tout des femmes qui ont su s'adapter aux évolutions de leur société, et qui ont réussi à inventer peu à peu un mode de vie religieuse exigeant correspondant aux nouvelles attentes de la société de leur temps.

Conclusion

Après avoir examiné le mouvement de réforme des moniales dominicaines, ainsi que le fonctionnement et la composition sociale de deux communautés de moniales observantes italiennes, nous avons pu répondre, au moins partiellement, à nos deux questions initiales (Qu'est-ce que l'Observance ? Qui sont les Observantes ?).

L'Observance est un mouvement de réforme qui, bien que né au sein des ordres mendiants, prône le retour à une valeur fondamentalement monastique : l'obéissance. Depuis l'éthique individuelle prônée par Catherine de Sienne (l'annulation de la volonté propre) jusqu'à la mise en application de la stricte clôture, les premier(e)s observant(e)s mettent au centre de leur mouvement cette valeur qui semble être la seule capable de régénérer une société chrétienne alors en proie à la violence et au désordre. Entre 1385 et 1461, moniales, semi-religieuses et laïques se trouvent donc engagées dans une réforme qui, en un sens, les concerne au premier chef ; la femme ne doit-elle pas être, dans la morale chrétienne, par excellence, celle qui obéit ? Promue par les premières observantes dominicaines à travers la diffusion des *statuta monasterii sancti dominici*, la stricte clôture est la manifestation visible du renoncement à leur « volonté propre » et de la consécration totale à Dieu. La fondation des nouveaux monastères observants de Dominicaines impressionne les contemporains, habitués à la présence dans les villes des *mulieres religiosae* – pénitentes, recluses ou tertiaires – qui vivent très librement leur vocation religieuse. L'Observance féminine apparaît ainsi comme une véritable régénération de la vie religieuse féminine, et même plus largement, comme une remise à l'honneur de la vie claustrale et régulière. Les Observantes dominicaines affirment par leur réforme leur identité au sein de l'Ordre des Prêcheurs qui, jusqu'alors, ne leur avait accordé qu'une place marginale. Elles revendiquent aussi, par la visibilité même du dispositif de la clôture (hauts murs, grilles), un nouveau rôle au cœur des sociétés urbaines. La stricte clôture ne sert en effet pas seulement à recréer, au cœur des villes, le désert monastique ; c'est aussi un véritable message qui est adressé par les religieuses à leurs concitoyens : les moniales strictement cloîtrées, librement retranchées de la société des hommes, doivent être le vivant exemple de la perfection religieuse. C'est bien ainsi, d'ailleurs, que les présentent les prédicateurs, tel Jean Dominici. Et de fait, les premières moniales observantes bénéficient

d'une excellente réputation, qui contribue à faire croître rapidement leurs communautés et leur confère une autorité spirituelle certaine, qui se manifeste notamment par les conversations spirituelles qu'elles tiennent à la grille du parloir et le nombre d'oblats et de pénitents qui gravitent autour de leur monastère. Chiara Gambacorta, fondatrice de la première communauté de Dominicaines observantes, est une figure emblématique de ce mouvement : à partir de son monastère, elle tente de contribuer à la diffusion de la réforme dans son Ordre (aussi bien chez les moniales que chez les frères) tout en imposant son influence sur sa ville de Pise, où sa communauté devient un centre de spirituel de référence pour les laïcs.

Les Observantes (en Italie du moins) sont, d'ailleurs, presque toutes issues des sociétés urbaines. La majorité d'entre elles, en outre, proviennent de familles de marchands/banquiers, c'est-à-dire d'un milieu où se jouent la plupart des transformations sociales, mais aussi culturelles et économiques, de l'époque. Enfermées dans les murs du cloître, ces filles de banquiers, de marchands et de notaires utilisent leurs talents pour gérer leur communauté de façon novatrice (tenue des comptes, système d'emprunts...); elles mettent à profit leur culture et leurs relations pour établir des liens nombreux avec la société urbaine, notamment par l'intermédiaire de leurs oblats et de leurs procureurs. A l'intérieur du cloître, des femmes issues d'une même famille se regroupent : des mères et leur filles font profession ensemble, des cousines, des tantes et des nièces se retrouvent. De riches familles de marchands acquièrent ainsi peu à peu une certaine influence sur les communautés, qui trouvent réciproquement en elles un soutien politique et économique non négligeable. Le recrutement des moniales, dès lors, évolue. En effet, tandis que les premières observantes sont en majorité des veuves, qui ont connu la vie du monde et, comme le disent les nécrologes, qui ont été éprouvées par ses calamités et par ses vanités, les nouvelles postulantes sont, à partir des années 1450, en grande majorité des « vierges » issues de riches familles bourgeoises. Ces familles trouvent en effet dans les monastères observants un lieu qui garantira la préservation de l'honneur de leurs filles. Ainsi, les monastères strictement clos peuvent apparaître comme une réponse aux besoins d'une classe qui pratique désormais, à l'image de la vieille aristocratie, la limitation des mariages dans le but de préserver son patrimoine. L'Observance est donc consubstantielle aux transformations sociales et économiques de la société du XV^e siècle : la stricte clôture est la manifestation visible de cette convergence d'intérêts entre les ordres religieux et la société laïque : cette norme en effet répond tout aussi bien à l'exigence spirituelle de « négation de la volonté propre » qu'à l'exigence sociale de la création de lieux

destinés à accueillir les filles célibataire de façon « honorable », c'est-à-dire à l'écart de la société et des hommes.

De l'obéissance à la contrainte, toutefois, il n'y a qu'un pas (ou une différence de point de vue) qui sera franchi sans trop de difficulté par les laïcs comme par les religieux dès les années 1430. La diffusion de la réforme, en effet, voit collaborer les moniales et les frères prêcheurs, mais aussi les pouvoirs laïcs, en particulier les gouvernements urbains. L'exigence de la « disciplinisation » de la vie religieuse féminine entraîne l'imposition d'un nouveau modèle de vie qui n'était pas celui de la plupart des communautés religieuses d'alors. Pourtant, les premières observantes semblent avoir choisi délibérément l'enfermement. Isolées au cœur de leur cloître, elles ont en effet voulu acquérir par ce biais non seulement une protection tant espérée mais aussi le respect unanime de leurs concitoyens. Elles n'ont sans doute pas vraiment eu conscience, d'ailleurs, de « rompre » avec les religieuses du siècle précédent, ces *mulieres religiosae* qui, en réalité, constituaient pour elles une référence : beaucoup des premières observantes ont été des disciples de Catherine de Sienne et de Brigitte de Suède, et un grand nombre d'entre elles, de plus, étaient d'anciennes pénitentes. Les premières observantes ont en fait abandonné tout ce qui contribuait à accentuer la visibilité individuelle des *mulieres religiosae*, qu'il s'agisse de leurs pratiques pénitentielles, de leurs charismes particuliers ou de leur liberté de mouvement et de parole. Au lieu de cela, elles ont choisi l'invisibilité commune, c'est-à-dire la vie en communauté dans des établissements strictement clos, assimilant la privation de leur liberté comme une pratique en elle-même pénitentielle et exemplaire.

Les femmes ont donc été, dans une certaine mesure, les protagonistes de leur propre réforme, depuis le patronat spirituel de Catherine de Sienne jusqu'à l'œuvre discrète des premières moniales observantes dans l'élaboration des nouveaux statuts de l'Observance, mais aussi dans la redéfinition du rôle des moniales au cœur des villes. Ce sont elles qui, paradoxalement, ont impulsé la diffusion de la stricte clôture. Les différents portraits que nous proposons dans la modeste base de données prosopographiques que notre documentation nous a permis d'élaborer démontrent amplement combien les premières observantes ont eu une vie riche et ont été le plus souvent maîtresses de leurs choix. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, dans quel contexte se fait cette « invention » des communautés strictement cloîtrées : outre les catastrophes démographiques terribles auxquelles tous sont alors soumis, il est aisé de comprendre qu'un bon nombre de femmes aient voulu éviter la cohabitation avec un mari

beaucoup plus âgé qu'elles et tout-puissant, ainsi que les dangereuses maternités à répétition¹. Malgré tout, l'affirmation de la stricte clôture ne peut pas être considérée comme une réponse qui aurait été apportée par les femmes à une condition féminine trop difficile : elle n'est qu'un évitement, qui reprend à son compte les normes sociales en vigueur (ségrégation des femmes, obéissance féminine) tout en les exagérant et en évacuant simplement de leur cadre de vie...les hommes. C'est la raison pour laquelle elle est si bien acceptée, puis promue, par les familles qui cherchent à placer leurs filles non mariées. Les voies qu'avaient explorées les femmes au XIII^e siècle (pénitentes, béguines) étaient à bien des égards plus novatrices. Et de fait, la « disciplinisation » en cours au XV^e siècle ne met pas simplement en jeu la valeur de l'obéissance, mais aussi celle, plus subtile, du consentement, entendu ici comme intériorisation des normes religieuses et sociales par les femmes.

¹ On pourra aisément se référer à ce sujet aux nombreuses études de Christiane KLAPISCH-ZUBER sur la société florentine des XIV^e- XV^e siècles.

Index des noms de personnes

N.B. : Les noms des moniales citées dans la prosopographie (Annexes, p. 90-150), sont inscrits en italique. Tous les personnages médiévaux (jusqu'à la fin du XV^e siècle) sont classés par ordre alphabétique du prénom. Toutefois, pour plus de lisibilité, ceux qui portent un *cognomen* célèbre ont été classés aussi en fonction de ce nom (par exemple « Médicis » ou « Gambacorta ») ; ils apparaissent donc deux fois.

- Acciaiuoli, Caterina*, 300, 303, 460, 462, 475, 525
Agnès de Montepulciano, 147, 148, 157
Agnese Lanfreducci, 125, 208, 375, 409, 510
Alexandre IV, 37, 62
Alfonso de Jaén, 25, 93, 94, 129, 131, 133, 134, 135, 140, 169, 184, 228, 229, 335, 337
Andrea da Bigulia, 209, 210
Andrea da Palaia, 83, 99, 104, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 258, 281, 283, 289, 295, 296, 342, 353, 354, 364, 409, 427, 434, 435, 436, 437, 444, 445, 446, 447, 451, 489, 491, 494, 512, 513, 514, 529
Andrea Porcellini, 113, 172, 293, 498
Andrea Tomasi, 211, 220, 225, 275, 330, 485, 499
Andriuola Tomasini, 54, 55, 99, 235, 236, 297
Angela del Lante, 533
Angela Honestis, 289, 432, 433, 462, 499
Angela Martini, 429, 445
Angela Ottavanti, 429, 430
Angela Santini, 399
Angeletta Vivaldi, 329, 396, 399, 400
Angelico (Giovanni da Fiesole, dit fra), 470
Angelina da Montegiove, 188
Angelo da Uzzano, 233, 438
Annalena Malatesta, 122
Antonia Astaio, 397, 398
Antonin de Florence (Antonino Pierozzi), 13, 23, 36, 127, 187, 189, 321
Apollonia Nicoli, 301, 302, 304, 352, 427, 428, 475, 525
Appiano (d'), Iacopo, 170, 268, 320, 374, 375
Baroncelli, Giovanni di Ricciardo, 286, 349, 350
Baroncelli, Niccolosa, 189, 197, 211, 225, 275, 286, 287, 290, 293, 294, 295, 330, 348, 349, 368, 369, 392, 427, 435, 437, 438, 443, 528
Barthélémy Texier, 180, 199, 491, 492
Bartolomea Carnesecchi, 434
Bartolomea Frescobaldi, 261, 282, 300, 376, 427, 428, 429, 432
Bartolomea Riccoboni, 18, 54, 89, 91, 173, 198, 472
Bartolomeo Lapacci de'Rimbertini, 98
Battista Benvenuti, 305, 399, 400
Beatrice de Ambaco, 262, 294, 393, 504, 525
Belfradelli, Lena, 300, 302, 432, 460, 461
Benedetto da Montefiascone, 195
Benoît d'Aniane, 59
Benvenuti Papi, Anna, 5, 103, 117, 126
Bernardin de Siemie, 116, 187, 482
Bonconti, Cecilia, 291, 373, 476
Bonconti, Gabriella, 291, 373, 389, 390, 391, 400, 462, 475, 476, 495
Boniface VIII, 57, 63, 64, 350, 402
Boniface IX, 78, 79, 80, 84, 109, 110, 181, 188, 189, 239
Borromée, Charles, 12, 64, 245
Brigitte de Suède, 14, 25, 93, 95, 101, 114, 126, 128, 129, 130, 133, 142, 157, 160, 169, 175, 249, 543, 551
Burlamacchi, Cristina, 306, 336, 337, 363, 399, 400
Burlamacchi, Raffaella, 125, 285, 300, 302, 325, 336, 363, 399, 497
Calixte III, 156
Caterina Acciaiuoli, 300, 303, 460, 462, 475, 525
Caterina Ciampolini, 301, 303, 357, 398, 480
Catherine d'Alexandrie (sainte), 153, 162
Catherine de Bourgogne, duchesse d'Autriche, 231, 232
Catherine de Gueberschwir, 174
Catherine de Siemie, 11, 14, 15, 25, 27, 32, 77, 78, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 105, 113, 114, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 140, 141, 145, 146, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 171, 173, 174, 175, 177, 182, 185, 186, 187, 188, 223, 227, 228, 243, 294, 310, 331, 451, 456, 458, 460, 476, 488, 512, 538, 541, 543, 549, 551
Ciampolini, Caterina, 301, 303, 357, 398, 480
Ciampolini, Cecilia, 301, 305, 310, 371, 480
Cecilia Bonconti, 291, 373, 476
Cecilia Ciampolini, 301, 305, 310, 371, 480
Cecilia Coppoli, 226
Césaire d'Arles, 58
Charles II d'Anjou, roi de Naples, 47, 48, 195, 212, 233
Charles le Téméraire, duc de Bourgogne, 180, 181, 190
Chiara Gambacorta, 8, 15, 19, 25, 27, 55, 77, 81, 83, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 117, 125, 126, 133, 134, 135, 138, 149, 152, 153, 155, 157, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 183, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 201, 209, 210, 215, 226, 227, 228, 229, 234, 236, 247, 254, 257, 262, 268, 270, 273, 281, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 301, 319, 329, 334, 336, 337, 347, 352, 361, 364, 367, 368, 372, 373, 374, 378, 383, 408, 416, 417, 424, 444, 451, 457, 459, 464, 472, 485, 489, 490, 498, 500, 501, 509, 517, 525, 531, 532, 533, 535, 538, 542
Cinquini, Giovanna, 269, 374, 391, 480, 490, 496, 514
Claire d'Assise, 61, 62, 63, 86, 92, 93, 100, 147, 226, 359, 384
Clément IV, 37, 49
Cola di Ser Bindo da Crani, 389
Colette de Corbie, 62, 92, 157, 188, 384
Colomba da Rieti, 122, 123, 124
Côme de Médicis, 321, 377, 380, 480
Conrad d'Asti, 211
Conrad de Prusse, 22, 78, 79, 80, 94, 98, 177, 189, 190, 192, 198, 200, 201, 217, 238

Cristina Burlamacchi, 306, 336, 337, 363, 399, 400
Cristina Micaelis (Isabetta Burlamacchi), 125, 282, 284, 285, 330, 332, 333, 335, 347, 363, 376, 475, 490, 530
 Del Lante, Angela, 533
 Diana degli Andalò, 35, 53, 152, 167, 195
 Diègue d'Osma, 33
Domenica de Séville, 93, 96, 288, 289, 320, 329, 352, 396, 498, 529, 530
 Domenico Cavalca, 142
 Domenico da Peccioli, 81, 97, 99, 106, 107, 111, 169, 172, 200, 202, 210, 281, 296, 337, 457, 493
 Dominique (saint), 21, 27, 30, 31, 33, 34, 35, 37, 42, 45, 46, 47, 49, 53, 61, 77, 84, 86, 88, 96, 100, 107, 119, 135, 145, 173, 182, 190, 195, 204, 456, 457, 459, 487, 550
Doria, Filippa, 196, 197, 212, 220, 240, 296, 333, 395
Doria, Isabella, 284, 286, 290, 300, 460, 488, 525
 Elie Raymond, 78
 Elisabeth de Hongrie (sainte), 63, 160
 Elisabetta Tomasini, 54, 89, 91, 99, 185, 236, 297, 531
 Etienne (Stefano)Maconi, 129, 159, 227
 Eugène IV, 16, 23, 77, 84, 131, 155, 158, 196, 267, 417, 421, 517
 Eustochio Calafato, 226
Evangelista de Bologne, 398
 Fawtier, Robert, 129, 142
 Félix V, 16, 23, 156
 Fieschi, Tommasina, 87, 184, 185
Filippa Albizi da Vico, 106, 108, 353
Filippa Doria, 196, 197, 212, 220, 240, 296, 333, 395
 Fina da San Gimignano, 160
Francesca da Palaia, 364, 389
 Francesca Maria Orsini, 212
 Francesco di Marco Datini, 87, 134, 372
 Francesco Moricotti, 402
 François d'Assise, 14, 22, 24, 27, 61, 95, 118, 145, 163, 204, 383
Frescobaldi, Bartolomea, 261, 282, 300, 376, 427, 428, 429, 432
 Gabriele Condulmer Voir Eugène IV
Gabriella Bonconti, 291, 373, 389, 390, 391, 400, 462, 475, 476, 495
Gambacorta, Chiara (Tora), cf. "*Chiara Gambacorta*"
 Gambacorta, Lorenzo, 329, 403, 534
Gambacorta, Masa 196, 197, 212, 240, 296, 320, 480
 Gambacorta, Pietro (seigneur de Pise), 77, 93, 134, 149, 152, 170, 233, 268, 284, 319, 320, 322, 329, 347, 367, 373, 374, 394, 402, 403, 409, 412, 417, 423, 518, 524
 Gambacorta, Pietro (bienheureux), 95
Geronima da Cascina, 389
 Giacomo Imperiale, 196
 Gian Galeazzo Visconti, 320
Giovanna Cinquini, 269, 374, 391, 480, 490, 496, 514
Giovanna Giugni, 283, 295, 300, 304, 351, 356, 368, 369, 376, 380, 427, 429, 434, 435, 437, 438, 444, 446, 490, 499
 Giovanni di Ricciardo Baroncelli, 286, 349, 350
 Giovanni dalle Celle, 95
 Giovanni di Bicci de' Medici, 377
 Giovanni Michiel, 158, 159, 237
Giugni, Giovanna cf. "*Giovanna Giugni*"
 Giustiniani, Lorenzo (saint), 158, 187
 Gomez (abbé), 229
 Grégoire IX, 45, 63
 Grégoire XI, 133
 Grégoire XII, 208
 Grundmann, Herbert, 11, 31, 37, 361
 Gualandi, Ranieri, 404, 405, 410, 414, 506, 510, 514
 Guaspere Massufero, 76, 93, 203, 256, 263, 289, 395, 398
 Guinigi, Paolo, 184, 210, 336, 375
 Hasenhor-Esnos, Geneviève, 184, 228, 489
 Hélène de Hongrie (bienheureuse), 161
 Hermann de Minden, 44
 Honorius III, 33, 45
 Hugues de Saint-Cher, 37, 61
 Humbert de Romans, 21, 31, 37, 41, 42, 44, 45, 46, 61, 62, 82, 88, 110, 194, 272, 491, 497, 502
Iacopa Gettalebraccia, 172, 227, 291, 292, 364, 374
Iacopa Giambonelli, 211, 225, 364, 427, 428, 480, 514
 Iacopo d'Appiano, 170, 268, 320, 374, 375
 Iacopo del Regno, 445
 Innocent III, 33, 61
 Innocent IV, 37
Isabella Doria, 284, 286, 290, 300, 460, 488, 525
 Jean de Capistran, 230
 Jean Dominici, 13, 23, 35, 54, 78, 79, 80, 81, 84, 88, 89, 94, 96, 97, 98, 99, 108, 109, 110, 111, 118, 124, 127, 157, 158, 173, 177, 183, 184, 185, 187, 189, 190, 192, 200, 201, 207, 209, 215, 223, 229, 234, 236, 297, 324, 330, 337, 339, 340, 367, 449, 458, 525, 531, 541
 Jean Gerson, 160
 Jean le Teutonique, 35, 37
 Jean Meyer, 41, 179, 182, 198, 199, 200, 205, 215, 217, 231
 Jean Nider, 89, 90, 179, 180, 198, 217
 Jean Uytenhove, 180, 190
 Jean XXII, 22
 Jérôme (Girolamo) Savonarole, 23, 127, 180, 243, 244, 495
 Jourdain de Saxe, 34, 35, 53, 190
 Klapisch-Zuber, Christiane, 5, 260, 261, 262, 270, 309, 318
 Lanfreducci, Agnese, 125, 208, 375, 409, 510
 Lapo Mazzei, 94, 134
Lena Belfradelli, 300, 302, 432, 460, 461
 Leon Battista Alberti, 240, 521
 Leonardo Dati, 188
 Léopold Ier de Habsbourg, Grand-duc de Toscane, 254, 257
 Léopold IV de Habsbourg, duc d'Autriche, 231
Lercari, Tommasa (Violante), 329
Lorenza d'Arrigo Corsi, 287, 427, 428
 Lorenzo Gambacorta, 329, 403, 534
 Lorenzo Giustiniani (saint), 158, 187
 Lotteringo della Stufa, 350, 427, 528
 Lucas Jacobi, 93, 288, 289, 530
Lucia di Arrigo Corsi, 211, 221
 Ludovico Barbo, 158, 159, 187, 229
Maddalena Usimbardi, 269, 294
 Malatesta, Annalena, 122
 Manzoni, Alessandro, 12, 461
Margherita Allegri, 211, 221, 225, 306, 311, 363, 429, 434, 458
 Margherita da Città di Castello, 161
Margherita da Montecatini, 399
 Margherita Datini, 89, 337
 Margherita Paruta, 208, 235, 297
Margherita Spini, 189, 211, 233, 269, 283, 286, 289, 293, 295, 348, 350, 351, 368, 427, 433, 435, 437, 444, 445, 447, 451, 484, 489, 490, 499, 500, 501, 530
 Marguerite de Savoie, marquise de Montferrat (bienheureuse), 27, 122, 155, 156, 157
 Marie de Venise (Maria Sturion), 126, 164, 165, 174

Maria Mancini, 93, 99, 107, 113, 114, 115, 126, 134, 149, 152, 153, 155, 157, 169, 173, 174, 262, 268, 281, 282, 293, 294, 297, 298, 299, 354, 457, 475, 485, 490, 509
 Marie de Hongrie, reine de Naples, 48, 212
 Marie-Madeleine (sainte), 36, 135, 160
Marietta Neri, 330, 363, 375
 Martial Auribelli, 212, 488
 Martin V, 131, 211, 218
 Martino di Bartolomeo, 135, 136, 137, 549
Masa (Tommasa) Gambacorta, 196, 197, 212, 240, 296, 320, 480
 Meersseman, Gilles-Gérard, 32, 119, 158
 Médicis, Côme (dit l'Ancien), 321, 377, 380, 480
 Médicis, Giovanni di Bicci, 377
 Micaelis, Sébastien, 180
 Michelozzo (di Bartolomeo Michelozzi), 254
 Michiel, Giovanni, 158, 159, 237
 Michiel, Teofilo, 237
 Mortier, Daniel-Antonin, 30, 180, 182, 216
 Munio de Zamora, 119, 120
 Neri Pagliaresi, 97, 129, 159
 Niccolò da Uzzano, 233, 350, 437
 Niccolò Mussolin (da Ravenna), 183
Niccolosa Baroncelli, 189, 197, 211, 225, 275, 286, 287, 290, 293, 294, 295, 330, 348, 349, 368, 369, 392, 427, 435, 437, 438, 443, 528
Niccolosa Tornaquinci, 289, 294, 351, 357, 376, 460, 488
 Nicola Gettalebraccia, 97, 364
 Nicolas IV, 118
 Nicolas Notel, 199
 Orsini, Francesca Maria, 212
Ottavanti, Angela, 429, 430
 Paolo Guinigi, 184, 210, 336, 375
Paraclita Ricci, 364, 377
 Philippe d'Alençon, 180
 Philippe le Bel, 48
 Pie II, 16, 192, 211, 225, 243, 533
 Pie V, 64, 123, 245
 Pietro Cenami, 336, 367, 375
 Pietro Gambacorta (seigneur de Pise), 77, 93, 134, 149, 152, 170, 233, 268, 284, 319, 320, 322, 329, 347, 367, 373, 374, 394, 402, 403, 409, 412, 417, 423, 518, 524
 Pietro Gambacorta (bienheureux), 95
Porcellini, Andrea, 113, 172, 293, 498
Raffaella Burlamacchi, 125, 285, 300, 302, 325, 336, 363, 399, 497
 Ranieri Gualandi, 404, 405, 410, 414, 506, 510, 514
 Raymond de Capoue, 24, 35, 51, 54, 78, 79, 81, 82, 96, 97, 98, 107, 108, 109, 110, 112, 128, 129, 130, 141, 145, 147, 152, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 179, 180, 183, 184, 188, 189, 198, 218, 238, 243, 333, 456, 493, 550
 Raymond de Peñafort, 21, 35
 Razzi, Serafino, 169, 174, 298, 299
Ricci, Paraclita, 364, 377
 Savonarole, Jérôme (Girolamo) 23, 127, 180, 243, 244, 495
 Sixte IV, 90, 503, 504
Spini, Margherita: cf. "*Margherita Spini*"
 Tarabotti, Arcangela, 12, 312, 461
Teodora de Venise, 203, 281, 294, 295, 296, 325, 339, 444, 447, 489, 525
Teodora Ventura, 295, 378, 530
 Teofilo Michiel, 237
 Thérèse d'Avila, 12, 92, 162
 Thomas de Fermo, 188, 209, 210
 Thomas de Retz, 198
 Thomas de Sienne (Caffarini), 97, 98, 99, 118, 119, 120, 121, 124, 126, 127, 153, 157, 158, 159, 161, 164, 165, 174, 182, 183, 184, 187, 191, 207, 227, 282, 291, 324, 335, 337, 367
 Thomas de Vio (Cajetan), 243
Tommasa Lercari, 329
 Tommasina Fieschi, 87, 184, 185
 Tommaso Aiutamicristo, 97
 Tommaso Tomasini, 23, 97, 99, 125, 158, 159, 187, 207, 235, 236
Tornaquinci, Niccolosa, 289, 294, 351, 357, 376, 460, 488
 Turrino Vanni, 138, 139, 549
 Umiliana dei Cerchi, 160
 Urbain IV, 62, 92, 226, 359, 384
 Urbain V, 286, 349
 Urbain VI, 78, 131, 402
 Vanna d'Orvieto, 161, 164
 Vauchez, André, 5, 95, 128, 160, 465
 Visconti, Gian Galeazzo, 320
Vivaldi, Angeletta, 329, 396, 399, 400
 William Flete, 95
 Winnlen, Jean-Charles, 216, 237
 Zarri, Gabriella, 1, 5, 141
 Zita de Lucques, 160
 Zucchelli, Ranieri, 257, 461

Liste des schémas, graphiques, tableaux et illustrations

Schémas :

- Schéma n°1 : *Progression de la réforme en Italie du Nord (Toscane et Ligurie) au XV^e siècle* (chap. 3 p. 214)
- Schéma n°2 : *Les religieuses vénitiennes issues de la famille Da Noal* (chap. 3 p. 236)
- Schéma n°3 : *La famille Burlamacchi au monastère San Domenico* (chap. 5 p. 366)
- Schéma n°4 : *Les familles Gambacorta-Doria au monastère San Domenico* (chap. 5 p. 366)
- Schéma n°5 : *La famille Della Stufa au monastère San Pier Martire* (chap. 5 p. 367)

Graphiques :

- Graphique n°1 : *Evolution du nombre de moniales professes entre 1385 et 1463 à San Domenico de Pise et San Pier Martire de Florence* (chap 4 p. 266)
- Graphique n°2 : *Années de profession des veuves et femmes mariées au monastère San Domenico* (chap. 4 p. 276)
- Graphique n°3 : *Années de profession des veuves et femmes mariées au monastère San Pier Martire* (chap. 4 p. 277)
- Graphique n°4 : *Années de profession des vierges au monastère San Domenico* (chap. 4 p. 277)
- Graphique n°5 : *Années de profession des vierges au monastère San Pier Martire* (chap. 4 p. 278)
- Graphique n°6 : *Villes d'origine des moniales professes de San Domenico de Pise, 1385-1461* (chap. 5, p. 325)
- Graphique n°7 : *Répartition par provenance des moniales étrangères à San Domenico de Pise d'après les listes capitulaires (1392-1456)* (chap. 5, p. 326)
- Graphique n°8 : *Secteurs d'activité des familles des moniales professes du monastère San Domenico (1385-1461)* (chap. 5 p. 343)
- Graphique n°9 : *Secteurs d'activité des familles des moniales professes du monastère San Pier Martire (1419-1461)* (chap. 5 p. 343)
- Graphique n°10 : *Evolution du recrutement des moniales selon les secteurs d'activité à San Domenico de Pise* (chap. 5 p. 345)
- Graphique n°11 : *Nombre d'années de vie passées au monastère : San Domenico de Pise* (chap. 7 p. 473)
- Graphique n°12 : *Nombre d'années de vie passées au monastère : San Pier Martire de Florence* (chap. 7 p. 474)

Tableaux :

- Tableau n°1 : *Les données démographiques des monastères dans le Catasto florentin de 1428* (chap. 4 p. 271)
- Tableau n°2 : *Statut matrimonial des moniales de chœur des monastères de San Domenico de Pise et San Pier Martire de Florence au moment de leur profession, entre 1385 et 1461* (chap 4. p. 274)

- Tableau n°3 : *Ensemble des biens fonciers et immobiliers parvenus au monastère de San Domenico tels qu'ils sont décrits dans le Campione de 1423* (chap. 6 p. 414)
- Tableau n°4 : *La balance budgétaire du monastère San Domenico (en florins)* (chap. 6 p. 418)
- Tableau n°5 : *Composition des recettes monétaires de la communauté de San Domenico (en florins)* (chap. 6 p. 420)
- Tableau n°6 : *Les recettes monétaires de la communauté de San Domenico réparties par mois (année 1450, en florins)* (chap. 6 p. 422)
- Tableau n°7 : *Ensemble des biens fonciers et immobiliers parvenus au monastère de San Pier Martire tels qu'ils sont décrits dans le Catasto de 1457* (chap. 6 p. 442)
- Tableau n°8 : *Les achats du monastère de San Pier Martire d'après le Catasto de 1457* (chap. 6 p. 443)

Illustrations :

- *Polyptyque du monastère San Domenico*, Martino di Bartolomeo et Giovanni da Napoli, 1405 (chap. 2, p. 137)
- *Vision de la Nativité*, attribué à Turrino Vanni, début du XV^e siècle (chap. 2, p. 139)
- *Mariage mystique de Catherine de Sienne*, artiste inconnu, fin XIV^e/début XV^e siècle (chap. 2, p. 154)
- *Plan de Pise par Matthäus Merian*, 1640 (chap. 7, p. 518)

Table des matières

Introduction	11
---------------------------	-----------

Première partie : Le Mouvement de l'Observance chez les moniales dominicaines	19
--	-----------

Chapitre 1: Les moniales dominicaines de la fondation de Prouille aux débuts de l'Observance (1207-1390). Enquête historique et juridique.....	29
---	-----------

I- Moniales et dominicaines ?	30
A- Brève histoire des moniales dominicaines de 1207 à la fin du XIV ^e siècle.....	30
1- Un aperçu bibliographique de la question	30
2- Saint Dominique et les moniales.....	33
3- La lutte pour l'intégration à l'Ordre.....	35
B- <i>Moniales ordinis sancti augustini sub cura et secundum instituta fratrum praedicatorum viventium</i>	39
1- Le statut juridique des moniales	40
2- Les moniales et les frères	49
II- La stricte clôture.....	56
A- L'élaboration et la diffusion de la norme.....	56
1- Avant le XIII ^e siècle.....	57
2- L'élaboration de la norme au XIII ^e siècle	60
3- Diffusion de la norme avant le concile de Trente	66
B- Les monastères strictement clos.....	68
1- Les dispositifs matériels.....	68
2- Les relations avec le monde extérieur.....	72
III- Caractéristiques de la stricte observance des moniales dominicaines	77
A- L'insistance sur la stricte clôture	77
1- Raymond de Capoue et la mise en place officielle de l'Observance.....	78
2- Les <i>Statuta monasterii sancti Dominici</i>	81
B- Un retour à la « règle » ?	85
1- Pratique des valeurs monastiques	86
2- Une observance dominicaine ?	91

Chapitre 2 : De nouvelles normes et de nouveaux modèles pour l'Observance féminine (1385/90-1461).....	101
---	------------

I- La régularisation monastique : objectif imposé ou assumé ?	103
A- Significations de la stricte clôture.....	104
1- Les <i>statuta monasterii sancti dominici</i> : voulus par les sœurs, imposés par les frères ?	105
2- La stricte clôture : exigence religieuse ou norme sociale ?	113
B- Des pénitentes aux tertiaires : la dynamique de la régularisation	118

II- Des mères spirituelles aux modèles de sainteté féminine	128
A- Deux voix féminines pour la réforme : Brigitte de Suède et Catherine de Sienne	129
1- Brigitte de Suède et la remise à l'honneur du monachisme féminin	130
2- Catherine de Sienne, mère de l'Observance dominicaine ?.....	141
3- Catherine de Sienne et les moniales dominicaines	146
B- Observance et modèles de sainteté : modèles proposés, modèles fabriqués ?	158
1- Catherine de Sienne, une sainte impossible à imiter ?.....	160
2- Des modèles pour toutes	164

Chapitre 3 : Les chemins de la réforme. Modalités de l'essor de l'Observance féminine jusqu'à la fin du XV^e siècle..... 177

I- Les moyens de la diffusion de l'Observance	179
A- L'Observance par les textes	179
1- Les textes polémiques	180
2- Les chroniques	181
3- La correspondance spirituelle	184
B- Réformateurs et réformatrices	187
1- Les grands réformateurs.....	190
2- Le rôle des pouvoirs laïcs	192
3- Les réformateurs en mission	193
II- Les réseaux de la réforme.....	206
A- Réseaux de monastères	207
1- Les réseaux en Europe	207
2- Les relations entre les communautés	218
B- Réseaux de prière, réseaux de l'Observance	226
C- Réseaux de laïcs, réseaux de familles	231
1- Les protecteurs	231
2- Les réseaux de familles	234
3- Anciens et nouveaux réseaux	238

Conclusion de la première partie : Les Observantes après 1461 : perspectives..... 243

Deuxième partie : San Domenico de Pise et San Pier Martire de Florence : deux communautés de moniales observantes entre 1385 et 1461..... 247

Chapitre 4 : Veuves ou vierges ? Evolutions de la composition des communautés ... 259

I- Profil général des communautés	265
A- Le nombre des moniales.....	265
B- Les communautés dans leur ensemble	269
C- Vierges, veuves et femmes mariées	274
II- La prédominance des veuves ?.....	280
A- Quelles veuves ?.....	280
1- L'âge des moniales veuves	281
2- Des moniales mères	282
3- Des moniales dotées.....	285
4- Les femmes mariées.....	291

B-	Les veuves dans la communauté	292
III-	Vers des communautés de vierges ?	299
A-	Quelles vierges ?	299
1-	L'âge des vierges	300
2-	Les premières vierges : des situations variées	301
3-	La « dot » des vierges	303
B-	Une nouvelle génération.....	307
Chapitre 5 : De riches étrangères ? Moniales et groupes sociaux à Pise et à Florence.		315
.....		
I-	L'origine géographique des moniales	323
A-	D'où viennent les moniales étrangères ?.....	324
1-	Gênes	328
2-	Lucques	329
3-	Florence	330
4-	Sienne.....	331
B-	Une communauté dominée par les « étrangères » ?.....	331
1-	Les réseaux familiaux étrangers	332
2-	Pourquoi l'exil ?	337
II-	L'origine sociale des moniales	341
A-	Les secteurs d'activité	341
1-	La banque et le commerce.....	346
2-	Les professions savantes	352
3-	Les familles d'artisans.....	354
B-	L'aristocratie au monastère ?	355
C-	Des pauvres au monastère ?	358
III-	Les groupes sociaux au sein des communautés	362
A-	Les liens familiaux et les alliances matrimoniales	362
B-	Les associations commerciales.....	368
C-	Les affinités politiques	372
Chapitre 6 : Richesses des moniales, richesse des monastères.....		383
I-	Le patrimoine des moniales pisanes	387
A-	Les biens apportés par les moniales lors de leur profession	387
1-	Biens fonciers et immobiliers	389
2-	Avoirs financiers	394
3-	Les sommes d'argent	397
B-	Les autres apports.....	401
1-	Une faible dotation initiale.....	402
2-	Le patrimoine des oblates	404
3-	Les donations et legs des personnes extérieures au monastère.....	407
C-	Un monastère riche ?.....	412
1-	La gestion du patrimoine : les achats	413
2-	Une situation économique précaire	416

II- Le patrimoine des moniales florentines.....	424
A- Les biens apportés par les moniales lors de leur profession	425
1- Biens fonciers et immobiliers.....	425
2- Avoirs financiers	431
3- Sommes d'argent	433
B- Les autres apports.....	435
1- La constitution de la dotation initiale : un processus de fondation original...	435
2- Les oblats : un faible apport	438
3- Les donations et legs des personnes extérieures au monastère	439
C- Un monastère riche ?.....	441
1- Une gestion efficace du patrimoine.....	441
2- De la pauvreté à l'aisance.....	447

Chapitre 7 : Le fonctionnement interne des communautés de moniales : l'Observance en pratique ? 453

I- La vie quotidienne au monastère.....	456
A- Les rythmes de la vie commune.....	456
B- La nourriture et le vêtement	465
C- La santé des moniales.....	471
D- Les moniales et l'argent	477
1- La circulation de l'argent dans le monastère.....	477
2- La mise en commun des biens.....	482
II- Organisation interne de la communauté.....	487
A- Les détenteurs de l'autorité	488
1- Les prieures	488
2- Les frères vicaires	490
3- Les autres officières	495
4- L'autorité du chapitre.....	498
B- Communauté cloîtrée et « famille du dehors »	501
1- Le cas complexe de converses	502
2- Les oblats : rôle et intégration dans la communauté.....	507
3- Le personnel du monastère	511
III- Les monastères dans la société urbaine du XV ^e siècle.....	516
A- Les monastères dans la ville.....	517
B- Fonctions sociales du monastère urbain.....	522
1- Le monastère : un refuge pour les femmes	523
2- Le prestige de la vocation observante.....	527
3- Le monastère, une prison ?	533

Conclusion de la deuxième partie : Deux monastères pleinement intégrés à la société urbaine..... 537

Conclusion..... 541

Index des noms de personnes 545

Liste des schémas, graphiques, tableaux et illustrations 549

Table des matières..... 551

Sylvie Duval

L'Observance au féminin.

Documents et Annexes

Volume 2

Sommaire

Sommaire	3
I – Documents normatifs.....	5
1) La stricte clôture dans les Constitutions de 1259.....	5
2) Les <i>Admonitiones</i>	6
a- Selon le manuscrit du monastère San Silvestro de Pise.....	6
b- Selon le manuscrit du monastère San Sisto de Rome	8
3) Les normes observantes	9
a- Les <i>Ordinationes</i> de Raymond de Capoue.....	9
b- Les <i>Statuta Monasterii Sancti Dominici</i>	12
II- Documents hagiographiques.....	14
1) La <i>Vita</i> de Chiara Gambacorta.....	14
2) La « <i>Vita</i> » de Maria Mancini	34
3) Chronique et nécrologe du monastère San Domenico de Pise	43
4) Extraits du <i>Libro Rosso</i> de Florence	51
III- Correspondance.....	55
1) Lettres de Catherine de Sienne à Chiara Gambacorta	55
2) Lettres de Chiara Gambacorta	59
a- Aux époux Datini	59
b - A Angelo Albergatore.....	64
c - A Paolo Guinigi, seigneur de Lucques.....	65
3) Lettre d’Andrea Doria à Isabetta Doria (1413 <i>ca</i>)	66
4) Lettre des sœurs du monastère San Domenico aux sœurs du monastère San Pier Martire (1443)	68
5) Lettre de Lucia Corsi à Lena Allegri (1477).....	70
IV- Documents notariés et extraits de registres de comptes.....	71
1) Testaments	71
a- Le testament d’Isabella Doria, 15 mars 1412.....	71
b- Le testament de Violante Lercari	74
2) Professions et oblations.....	75
a- La profession d’Isabella/Isabetta Doria, 19 mars 1412.....	75
b- La profession de Ginevra/Niccolosa Tornaquinci, 6 février 1435.....	76
c- L’oblation de Bartolomea Candaioli, veuve de Parazone Grassi, 8 octobre 1390... 77	
d- L’oblation de Giovanni et Bacciamea de Ceuli, 15 juin 1403.....	78
3) Le registre de comptes pisan.....	80
4) Le <i>Libro Rosso</i>	86

V- Fichier prosopographique	90
1) Les moniales du monastère San Domenico de Pise.....	93
2) Les moniales du monastère San Pier Martire de Florence.....	126
3) Liste des prieures du monastère San Domenico de Pise.....	148
4) Liste des frères vicaires du monastère San Domenico de Pise	148
5) Liste des prieures du monastère San Pier Martire de Florence.....	149
6) Liste des frères vicaires du monastère San Pier Martire de Florence	149
Sources.....	151
Bibliographie.....	165
Table des illustrations	193

I – Documents normatifs

Le lecteur trouvera ici le texte intégral des documents normatifs auxquels il est fait référence dans la thèse, en particulier dans la première partie, à l'exception des Constitutions de 1259 d'Humbert de Romans, consultables dans l'édition suivante (édition établie à partir du *Codex Ruthenensis*) : « *Constitutiones sororum* », éd. P. Mothon in *Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum*, 1897, vol. III, p. 347-55. Nous reproduisons néanmoins ici les articles 28 et 29, fondamentaux pour comprendre le dispositif de la stricte clôture.

1) La stricte clôture dans les Constitutions de 1259

De edificiis: vigesimum octavum capitulum.

Leccio. *Edificia sororum sint humilia, curiositate vel superfluitate non notanda. Et apponatur cura diligens, quod ordinentur officine prout melius fieri poterit pro religione servanda. Ante omnia detur opera quod clausura sit valde alta et fortis, ita ut egrediendi vel ingrediendi per clausuram opportunitas nulli detur. Non sit autem in clausura sororum nisi unum hostium forte et bonum, quod cum duabus clavibus vel pluribus, quantitate et forma differentibus, claudatur cum una interius et cum alia exterius; interior autem custodiatur exterius vel intus, secundum dispositionem prioris provincialis vel vicarii eius; exterior vero intus secundum dispositionem prioris et conventus.*

Leccio. *Aptetur autem in aliquo loco convenienti ipsius clausure in ipso muro inseparabiliter adherens ipsi aliquod instrumentum rotundum quod rotam vocamus, per quod ita possint res necessarie dari et accipi, quod dantes et accipientes nullatenus possint se videre. In ipsa vero ecclesia in aliquo loco intermedio inter sorores et exteriores aptetur aliqua fenestra ferrea competentis magnitudinis in qua fiant sermones, et in aliquo loco apto due fenestre parvule ferrate ad confessiones audiendas.*

Leccio. *Poterit autem haberi aliquod locutorium ad loquendum cum extraneis in aliquo loco conuenienti ubi aptetur fenestra ferrata simili modo sicut dictum est de fenestra maiore in ecclesia, vel in ipsa ecclesia ad fenestram maiorem poterunt fieri locuciones cum extraneis, ubi huiusmodi locutorium non habetur. Porro omnes supradicte fenestre vel fenestrelle ferrate sic disponi debent vel per duplicationem ferrature vel per acutos clavos, quod inter exteriores et interiores nullus possit intervenire contactus. Item omnes iste fenestre vel fenestrelle et eciam rote debent habere hostia lignea bona cum clavibus diligenter firmanda. Preter supra predictas fenestras nulla alia habeatur nisi forte causa loquendi cum familia aliqua similis fenestrelle confessionum in loco competenti, de licentia magistri vel prioris provinciale concedatur.*

De ingressu et egressu domorum : vigesimum nonum capitulum

Leccio. *Circa egressum et ingressum domorum sororum summam adhibere volentes cautelam. Interdicimus sub pena anathematis ne unquam aliqua soror egrediatur clausuram : nisi propter periculum ignis, vel ruine, vel latronum seu malefactorum, aut similibus eventum qui solent vergere in periculo mortis, nisi forte de licentia magistri ex causa aliqua transferri contigerit aliquam ad aliam domum faciendam vel factam, regem, vel reginam vel metropolitanam, vel dyocesanam, vel legatum, vel cardinalem, vel papam, vel patronum, vel patronam, si ab inicio fundacionis concessum eis fuerit, licebit ingredi cum societate honesta et moderata, ubi usque modo fuit hic consuetudo, item magister, vel prior provincialis, vel*

visitator ad hoc missus, causa visitacionis : ingredi poterunt cum societate fratrum matura interdum sed raro.

Leccio. Quando vero aliquis predictorum ingreditur, priorissa cum tribus de antiquioribus eum semper comitetur, alie vero non discurrant sed sint in capitulo vel in ecclesia vel in alio loco honesto, omnes preter illas que necessario occupantur in aliquibus officiis, donec egressus fuerit extra domum. Nulla loquatur cum aliquo ingrediencium seorsum ab aliis nisi forsitan cum aliquo predictorum qui possunt et debent intrare ; et hoc de licentia exceptis priorissa et tribus sororibus ad hoc deputatis.

Leccio. Priorissa et tres alie sorores simul stent et simul vadant bine et bine ; nec aliqua earum alicui loquatur aliquid non presente et audiente aliqua predictarum. Loquantur autem cum illis quoque ex aliqua causa contingerit ingredi ; de expedientibus breviter et succincte.

Leccio. Item si oporteat infra terminos sororum aliqua opera fieri necessaria poterunt intrare operarii aliqui de licentia prioris provincialis vel vicarii ; et tunc priorissa, et suppriorissa, et procuratrix vel alie tres de antiquis et maturis ad hoc deputate operariis loqui poterunt ; ita tamen quod una ab aliis duabus audiantur alie vero nullo modo loquantur eis, nec eciam ad eos accedant. Item si aliquam ita infirmari contigerit quod ad locum consuetum communioni venire non possit, si oporteat eam communicari, sacerdos in superpelliceo cum stola corpus christi deferens reverenter precedentibus eum duabus sororibus cum cereis et una cum aqua benedicta et alia campanellam deferente ; associantibus nihilominus aliquibus de maturioribus sororibus ad infirmariam communicet prout in ordinario continetur.

Leccio. Si autem aliqua soror infirmatur in tantum quod eam inungi oporteat tunc sacerdos indutus ut supra de communionem dictum est oleum sacre unctionis deferat ; et una sorore crucem portante, precedentibus duabus cum cereis ad infirmariam vadat et totus conventus eum processionaliter antecedit. Intrans autem sacerdos infirmariam dicat pax huic domui et cetera fiant sicut notatum est in ordinario ; ita tamen quod abstersiones cum stupis fiant vel a priorissa vel ab aliqua sorore cui iniunxerit.

Leccio. Cavendum est autem ne de facili multiplicentur ingressus modo causa communionis modo causa unccionis sine magna causa sed simul fiat utrumque. Cum autem simul communicari et inungi aliquam oportuerit soror aliqua crucem portet et frater socius sacram deferat unccionem ; et primo fiat communio deinde inunccio et in isto casu semper remaneat conventus in infirmaria usque ad complectionem officii.

2) Les Admonitiones

a- Selon le manuscrit du monastère San Silvestro de Pise

Nous présentons ici un extrait du manuscrit conservé aux Archives Archiépiscopeales de Pise, dossier C80, pochette n°11. Ce manuscrit est très endommagé : il s'agit en fait de feuillets provenant d'un livre ou d'un cahier plus important. Le manuscrit contient les Constitutions des sœurs dominicaines (1259) à partir du chapitre 13 (avec quelques variations mineures par rapport à la version publiée dans les *Analecta*), les *Admonitiones*, un morceau de prière (un hymne que nous n'avons pas pu identifier), une litanie et un bout de la partition du *Salve Regina*. La provenance de ce manuscrit est claire, puisque l'une des pages conservées comporte cette indication : *Istum librum fecit fieri Soror iohanna de Abbate priorissa sancti Silvestri pro anima sororis nise de upazzingis de pecunia quam dicta soror nisa de labore suo manibus propriis acquisivit*. Sa datation, en revanche, est plus problématique : d'après la

graphie¹, on peut supposer que sa composition remonte à la première moitié du XV^e siècle ; une mention de saint Vincent Ferrier aurait pu nous aider : elle a été rajoutée, toutefois, par une autre main. Les folios du manuscrit (une dizaine en tout) ne sont pas numérotés.

Iste sunt admonitiones

Constitutiones vel admonitiones scripte exponantur semel vel bis in anno vel plures in vulgari ut nichil per ignorantiam fiat contra. Item aliquid recipi ab aliqua sorore etiam de licentia ponatur illud in manu priorisse ut ipsa det illud vel illi cui datum est vel alii indigenti si voluerit. Item in labore intendant omnes comuni utilitati et non propriis opusculis vel inutilibus et curiosis. Item cum aliqua habuerit archam vel scrineum vel huiusmodi ratione officii non custodiat ibi aliquid vel pro se vel pro aliis. nisi de pertinentibus ad officium. Item circa lectos vel alibi nulla habeat aliqua superflua vel inutilia vel obumbracula sed solum eaque comuniter haberi solent. Item penitentie que debentur pro fractione silentii vel aliis de causis cito reddantur. Item que illis propter penas constitutionum non se correxerunt de fractione silentii et inter duas communionem de hoc notabiliter sunt culpante iniungatur in capitulo interdum ante comunem quod illa vice non comunicent. Et si nec sic se correxerint gravius postmodum puniantur. Item novitie servent ordinem preterquam in hiis que causa debilitatis vel iuventutis servare non possint. Item cito convenient sorores ad sermonem et ordinate sedeant nec ante aperiatur fenestra quam convenerint et se collocaverint. Item cum confessiones audiuntur non ingerant se confuse, sed veniant ordinate secundum que sunt in choro nisi in casu vel ex causa aliter fiat de licentia priorisse. Una autem de sororibus assignetur que confitente aliqua offitium habeat vocandi aliam que sequi debeat. Omnes autem breviter se expediant de confessionibus et caveant ne in confessione interferant in pertinentia ad confessionem. Lectio.

Item ad rotam non vadant nisi deputate ad officium rote. Item nulla rumores de factis seculi referat intus. Item propter opera que possunt exterius fieri operarii non ingrediantur. Cum autem causa operum ingrediuntur operarii non passim neque facili hoc fiat, sed cum plures necessitates que simul expediantur hoc requirant. Item nulla procuret ingressum alicuius. Item ingredienti instruuntur ne se dividant intus sed de visitatione se simul expediant. Item circa familiam adhibenda est magna diligentia ne aliqua persona recipiatur in familia nisi firmiter credatur quod sit timens deum et quod velit sibi a peccato cavere et esse fidelis domum. Et predicant ei quod si incurrerent in incontinentiam vel aliquod mortale peccatum vel dampnum domus notabiliter faceret vel celaret quod domus nollet ei teneri ad tenendum eam amplius et non recipiatur nisi sub ista conditione. Lectio.

Scire vos volumus quod nos actendentes incomoda multa que monasteria mulierum incurrunt ex inmoderata receptione personarum ordinavimus et tenore presentium ordinamus et districte precipimus vobis omnibus et singulis apud quas non dum est personarum recipiendarum taxatus numerus quodammodo nullam recipiatis aliquatenus in sororem, vel aliquam conversam aut in familiarem cui vos perpetuo obligetis quousque per nos vel per priorem provinciam cui subiacetis vobis recipiendarum fuerit numerum pretaxatum.

Explicunt constitutiones sororum beati dominici.

¹ Ecriture gothique régulière et espacée ; les titres sont rubriqués ; les initiales sont tracées à l'encre rouge et filigranées à l'encre bleue. Le manuscrit est hélas en très mauvais état : certains passages sont effacés ou peu lisibles.

b- Selon le manuscrit du monastère San Sisto de Rome

Le manuscrit conservé dans la série XII (n°5) des Archives généralices de l'Ordre dominicain à Sainte-Sabine de Rome contient les Constitutions des sœurs dominicaines (1259) en italien, ainsi que les *Admonitiones*, en italien elles aussi. Les Constitutions ont été traduites mot à mot (nous avons effectué une vérification par rapport à la version des *Analecta*), tout comme les *Admonitiones* (si l'on se fie à la version rapportée ci-dessus, avec des variantes dans le dernier paragraphe, ainsi que dans la dernière phrase de l'avant-dernier paragraphe). Il est à noter qu'une partie du chapitre 29, qui concerne la clôture, a été grattée². Il est malheureusement impossible de savoir pour quel motif et à quelle époque exactement ce grattage a eu lieu ; il est toutefois intéressant de constater qu'il concerne un passage portant sur les personnages exceptionnellement autorisés à pénétrer à l'intérieur de la clôture. L'une des caractéristiques de la langue (écrite) utilisée par le traducteur est la non distinction entre les c « durs » et les autres (de même pour les g). Une autre personne a parfois « corrigé », d'une autre couleur, les passages qui lui semblaient incorrects ou mal écrits ; ces corrections ne sont pas toujours très heureuses (par exemple, dans le chapitre 20, « si alcune perconspiratione [...] si elevassino **su** » ou lieu de « si levassino »³). Le manuscrit est recouvert d'une élégante couverture de cuir décoré, agrémentée de deux fermoirs en cuivre. Le parchemin est de bonne qualité. D'après la graphie⁴, le manuscrit est datable de la fin du XV^e siècle ; il appartenait, avant d'être versé aux archives de Sainte-Sabine, au monastère San Sisto de Rome. Les *Admonitiones* sont lisibles sur le dernier folio du manuscrit.

Queste sono admonitione

Le costitutione et admonitione che sono scritte unavolta, odua, opiu lanno si dichiarino alle suore involgare: acco che per ignoranza nessuna chosa contra esse si faccia.

Item se achade che suora alchuna, riceva chosa alchuna etiamdio conlicentia, mettasi inarbitrio della priora: et lei, essa conceda oaquella achi fu data oadalchuna altra chenavessi dibisogno se ad essa priora piacera.

Item nello exercitio attendino tutte allautilita comune: et non adexercitii proprii oinutili ocuriosi.

Item qua[n]do adalchuna fussi concessa chassa oarmario, osimile chose perlo offitio che avessi: nonvi tenga chosa alchuna inguardia operse operaltri: senone delle chose pertinente allo offitio suo.

Item circha liletti oaltrove nessuna abbia chose superflue et inutile, otende, osimile chose: ma solo quelle chose checomunemente anno laltre.

Item le penitentie allequale sono obligate le suore per rompere silentio et pergialtri difetti presto sisatisfaccino.

Item quelle che perle penitentie delle constitutioni non si correggessino delrompere elsilentio: et infra ledue comunione molto di cio fussino difettuose notabilmente: comandisigli alchuna volta incapitolo innanzi alla comunione che perquella volta non si comunichi: et se perquesto modo nonsi correggessi: sia dipoi punita piu gravemente.

Item lenovitie observino leconstitutione: exceto che inquelle chose che perla debilita et goventu non potessino osservare.

² Cf. Chapitre 1 p. 73 et sq.

³ f. 16r.

⁴ Ecriture gothique *rotunda*; les titres sont rubriqués ; les initiales sont tracées tantôt à l'encre rouge et filigranées à l'encre bleue, tantôt à l'encre bleue et filigranées en rouge.

Item presto venghino lesuore alla predicha: et seghino ordinatamente: et nonsi apra la finestra prima cheloro siano venute, et ordinate.

Item quando siconfessano non venghino confusamente: ma conordine secondo che esse stanno nelchoro: se gia perqualche chaso onecessita conlicentia delle priora peraltro modo bisognassi alchuna volta fare. Assegnisi una delle suore: la quale chiami quando cheuna si confessa laltra che debbe seguitare. Et tutte brevemente siconfessino quanto si puo; et guardinsi non mescolare colla confessione altre chose ad essa non appartenente.

Item alla rota non vadino senon quelle che sono deputate allo offitio della rota.

Item nessuna dicha drento le novelle del mondo.

Item perlecose che si possono fare difora: non entrino drento lilavoranti. Et non facilmente entrino drento alavorare: ma quando ne piu chose affare: lequale tutte si faccino insieme.

Item nessuna cerchi farvi entra alchuno.

Item quegli che entrano siano avisati che non si ispartino: ma insieme si expedischino.

Item abbiassi grande diligentia circa lafamiglia: che persona alchuna non sia ricevuta delnumero della famiglia: se fermamente non si crede quella essere temente iddio: et volersi guardare da peccati: et esser fedele alla chasa: et avisi che se contro acio facessi chella chasa nongli vuole essere obligata ritenerla piu: et non si ricevi senone contale conditione. Deo gratias.

3) Les normes observantes

Il s'agit des nouvelles réglementations promulguées à la fin du XIV^e siècle et qui marquent véritablement le début de la réforme. Les moniales observantes se doivent de les appliquer en plus des Constitutions. Il est à noter toutefois que ces normes n'ont jamais été étendues à tous les monastères de dominicaines, même lorsque le mouvement observant est devenu majoritaire au sein de l'Ordre des Prêcheurs.

a- Les *Ordinationes* de Raymond de Capoue

Les *Ordinationes* ont été composées par Raymond de Capoue à Francfort en 1397. Elles ont pour but de remédier au manque de discipline qui règne alors dans les monastères féminins rattachés à l'Ordre dominicain. L'insistance sur le respect de la clôture est très claire dans ce texte, ainsi que la volonté de réduire l'influence des familles des religieuses sur ces communautés. L'Ordre souhaite en effet reprendre le contrôle de ces communautés, afin, notamment, que leur indiscipline ne ternisse pas sa réputation. Ces *Ordinationes* n'ont toutefois pas été imposées à toutes les communautés féminines ; on peut même considérer que leur portée générale à été faible⁵. Nous donnons ici la version de ce texte telle que l'on peut la trouver dans l'ouvrage : RAYMOND DE CAPOUE, *Opuscula et litterae*, Rome, tipografia poliglotta (S.C. de propaganda fide), 1899, p. 125-130⁶. Il s'agit d'une édition d'un document des archives d'Etat de Nuremberg (l'éditeur ne précise pas la cote).

In nomine patris et filii et spiritus sancti amen. Hee sunt ordinationes quas ego frater Raymundus, ordinis fratrum praedicatorum humilis magister et servus, feci et reliqui sub

⁵ Cf. Chapitre 1, p. 79.

⁶ L'édition de 1899 est augmentée par rapport à la première édition (de 1895), qui ne contient pas les *Ordinationes*.

sigillo ordinis in Almania Frankfordie post nostrum capitulum generale pro clausura monasteriorum monialium nostri ordinis regulariter reparanda anno domini Millesimo CCC^o XC^o septimo.

Pia mater ecclesia etsi cunctorum Christi fidelium salutis semper sit avida pro sanctarum tamen custodia virginum, que suam integritatem domino voluntate spontanea devoverunt, tam specialiter sollicita invenitur, quod eas constitutione irrefragabili decrevit in suis monasteriis clausura sub perpetua debere de cetero permanere, quatenus eo liberius atque diligentius corda et corpora valeant sponso suo domino Ihesu Christo in omni sanctimonia custodire, quo a publicis et mundanis aspectibus et a cunctis lassiviendi opportunitatibus omnino fuerint separate. In cuius sollicitudinis signum evidentissimum prefate clausure reformationem districte precipiendo mandavit in virtute sancte obedientie cunctis prelatiis ecclesiarum et quorumcumque ordinum sub obtutu divini iudicii et interminatione maledictionis eterne in monasteriis sibi subiectis quam primum commode possunt diligentius procurare, invocato etiam ad hoc si necesse fuerit, auxilio brachii secularis, prout hec omnia libro sexto De statu regularium, capitulo Periculoso, plenius continentur. Quod quidem ecclesie preceptum tam durum tamque horrendum cum tremore, ut dignum est, advertens, et insuper seriosissimam eiusdem ecclesie intentionem, iam per literas bullatas sanctissimi in Christo patris et domini domini nostri Bonifacii pape noni de curia emanatas, in quibus non solum per me circa reparationem clausure monasteriorum nostrarum monialium iam ordinata apostolicae confirmantur, sed etiam similiter per me ordinanda sub sententia excommunicationis, quam contrafacientes aut scienter impediens incurrunt ipso facto, observari precipiuntur, specialiter attendens, non video qua conscientia possim negligentiam non solum priorissarum et sororum, verum etiam provincialium et suorum vicariorum circa custodiam clausure monasteriorum heu nimis inexcusabilem et nocivam sine appositione remedii amplius conniventibus oculis pertransire. Quapropter mandato et intentioni ecclesie volens, ut teneor, humiliter obedire, in primis secundum tenorem constitutionum sororum nostrarum, volo, ordino, decerno sic clausuram monasteriorum monialium nostrarum reformari, quod non relinquatur nisi unum hostium forte et bonum in quolibet monasterio, per quod possit esse ad ipsas sorores introitus vel accessus, quod claudatur ad minus cum duabus clavis quantitate et forma diversis, cum una clave interius et alia exterius. Ita quod clavis interior custodiatur extra per confessorem et clavis exterior servetur intra per priorissam vel secundum eius dispositionem. Si vero propter aliquam arduam causam vel ratione dispositionis locorum seu ad aliquem necessarium usum plures aperture sive parve magne, per quas ad ipsas sorores intrari vel ab eisdem exiri posset, aliquibus monasteriis permittentur, duabus tamen clavibus ad minus, modo iam dicto, debet quelibet indispensabiliter obserrari.

Secundo. Cum de expressa intentione supra allegati iuris et de principali intento dictarum constitutionum existat, ut sorores nostri ordinis in suis monasteriis perpetuo clause permaneant, volo, ordino et decerno quod nulla soror nostri ordinis quacunque occasione pretensa preterquam in mortis periculo extra clausuram conventus egredi in posterum presumat. Quod si aliqua sue salutis immemor et proprii honoris tam prodiga fuerit, quod sine licentia mea vel sui provincialis in scriptis obtenta oppositum facere praesumpserit, nunquam ad monasterium recipiatur nisi ad penam carceris, a quo infra annum nullatenus extrahi valeat vel educi, etiam si nunquam aliud scandalum vel crimen perpetravit, non obstante si de licentia priorisse vel consensu sororum huiusmodi excursus fecisse dicatur, cum ipsa priorissa et sorores in huiusmodi nullam licenciandi habeant potestatem.

Tertio. Cum nec canones nec prefate ordinis constitutiones inveniantur permittere, quod sorores nostre licite valeant publicis hominum aspectibus comparere, sed potius aperte intendunt, eas ab huiusmodi, ut supra tactum est, simpliciter separari, volo, ordino et decerno quod nec pretextu noviciarum investiandarum vel occasione exequiarum circa mortuos

agendarum, aut intuitu quarumcumque processionum vel aliarum consuetudinum seu potius corruptelarum in nonnullis monasteriis introductorum, extranei unquam ad sorores intromittantur, preterquam in casibus eo modo, quibus in ipsarum constitutionibus est concessum, puta vel ratione excellentis dignitatis, vel faciende visitationis aut necessarie operationis, vel ratione conferendum sacramentorum tempore infirmitatis. Ita quod introeuntibus aliquibus predictorum occasione priorissa et alie sorores usque ad exitum eorundem sic se habeant et se in locis suis contineant, sicut in eisdem constitutionibus est expressum.

Quarto. Quia parum esset, quantumcumque salutaria pro religione statuere, nisi simul providetur ut executioni debite mandarentur, volo, ordino et decerno quod quilibet provincialis in provincia sua, quia merita fratrum et condiciones melius cognoscit, infra quindenam a notitia presentium pro quolibet monasterio sororum nostrarum vel pro pluribus ubi commode fieri poterit, deputet et assignet unum confessorem principalem seu vicarium de ordine fratrum immaculati nominis et honeste conversationis, zelatorem animarum et sue religionis, qui huiusmodi prefatam clausuram monasterii sibi comittendi infra mensem a notitia commissionis sibi facte ad expensas ipsius monasterii reformari faciat, claves custodiat, introitum et exitum secundum formam superius et in ipsis sororum constitutionibus expressam diligenter respiciat, et omnia alia supradicta et que circa illa fuerint necessaria perficiat et continuet, invocato etiam ad hoc, sicut iura in hac parte ut visum est manifeste concedunt, si et quotiens opus fuerit, auxilio brachii secularis.

Postremo. Cum in monasteriis nostris, presertim in oppidis et civitatibus sitis, frequenter dissensiones et displicentie inter filias nobilium et filias civium solent accidere super noviciarium receptione, ita quod nobiles renuunt recipere de civibus filie civium nolunt admittere de nobilibus, sed potius, ut a plerisque conquestum est, iste vellent alias de monasterio finaliter extirpari, unde frequenter nonnulla monasteria inimicitias et nocumenta nunc nobilium nunc civium graviter pertulerunt, ad hoc malum simpliciter auferendum et ad favorem gratiam et defensionem ipsis monasteriis tam civium quam nobilium perpetue acquirendum, et maxime ad pacem, unionem et concordiam ipsis sororibus ad invicem procurandam, volo, ordino et decerno quod in singulis huiusmodi monasteriis recipiantur amodo tot de filiabus nobilium in terra, quot filie civium in civitatibus vel oppidis; ita quod post unam nobilem recipiatur una civissa et post illam civissam iterum nobilis, et sic illam alternationem recipiendarum continuando quod ultra aliquem certum numerum sororum de communibus bonis monasterii competenter sustentabilium, quem numerum confessor de consilio aliquorum discretorum quantitatem et virtutem huiusmodi bonorum cognoscencium determinabit, nulla recipiatur nec locus antequam vacet alicui promittatur. Cui etiam confessori seu vicario generali computatio de huiusmodi bonis tam quo ad expensas quam quo ad recepta, semel vel pluries in anno, sicut sibi videbitur, fiat. Et status totius monasterii exponatur prout de hiis in supradictis sororum constitutionibus est expressum.

Ut autem sorores voluntarie et obediens semper aliquid favoris et solatii videantur pre aliis reportare, cuilibet confessori circa monasteriorum et sorores in predictorum executione sibi humiliter et sponte parentes, rigorem dictarum ordinationum mitigandi et moderandi proportionabiliter pro qualitate locorum et aliarum rei circumstantiarum iuxta modum seu formam, sicut cum sororibus nostris monasterii Rothenburgch, Herbipolensis diocesis super huiusmodi alias dispensavi, concedo de gratia speciali tenore presentium facultatem. Ceterum ne quis in contemptum pene contra transgressores vel impediens dictis ordinationibus non per me sed per sedem apostolicam ut supra premissum fuit apposite et annexe, se per ignorantiam frivole valeat excusare, volo quod presentes ordinationes quolibet mense coram sororibus omnibus simul congregatis ad minus semel ex integro legantur et materna voce districte et intelligibiliter exponantur. Datum Frankfordia, die 23 mensis Iunii,

vigilia viedelicet santi Iohannis baptiste, anno domini millesimo tricentesimo nonagesimo septimo.

b- Les *Statuta Monasterii Sancti Dominici*

En 1435 le pape Eugène IV confirme les bulles qui ont été octroyées au monastère du Corpus Christi durant la période du Grand Schisme. A cette occasion, il réaffirme non seulement l'octroi aux moniales vénitiennes de la bulle de clôture de 1387 originellement donnée par Urbain VI au monastère San Domenico de Pise, mais il leur accorde en outre le privilège d'appliquer une deuxième bulle, donnée en 1426 aux moniales pisanes par Martin V. Il qualifie alors l'ensemble de ces réglementations sur la clôture de *Statuta monasterii Sancti Dominici*⁷.

La première bulle de clôture, datée de 1387, peut-être consultée dans le *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum* (BOP), vol. VII, p. 65. Elle se trouve aussi sur parchemin à l'Archivio di Stato de Pise, Monastero San Domenico, *Diplomatico*, n°98.

Urbanus episcopus servus servorum Dei ad futuram rei memoriam.

Ut inter eterne beatitudinis amatrices, que habitu sacre religionis assumpto uni viro Christo se voto celebri desponsarunt. Flores honoris et honestatis fructus in ubertate concrecant et ne dum divinis obsequiis harum sedulitas officiosa versatus aliquid obrepat quod fructum salutis impediatur et oculos divine maiestatis offendat illarum ex iis petitionibus libenter annuimus que dirigentem ad vitam arctam viam mandatorum Domini dilatato corde percurrere cupiunt quo mereantur in electarum suarum numero computari. Hinc est quod nos attendentes quod mulierum sexus fragilis lubricosa pudicitia et tenera fama est dilectarum in Christo filiarum abbatisse et conventus monasterii sancti Dominici pisarum ordinis sancti Augustini, sub cura et secundum instituta fratrum ordinis predicatorum viventium, in hac parte supplicationibus inclinati auctoritate apostolica presenti perpetua et irrefragabili constitutione statuimus et etiam ordinamus quod decetero nullus masculus sive laicus sive ecclesiastica persona secularis vel regularis existat septa et clausuras dicti monasterii sub excommunicationis pena quam incurrat ipso facto nisi infrascriptis casibus ingredi quoquo modo presumat: huiusmodi autem casus sunt ii videlicet magister dicti ordinis predicatorum aut prior provincialis provincie romane secundum morem ipsius ordinis de qua quidem provincia dictum monasterium existit cum uno socio dumtaxat etatis provecte et probate fame semel tantum in anno et causa visitationis et non alias. Et etiam quando aliqua ex monialibus dicti monasterii velari contigerit unus frater dicti ordinis predicatorum antiquus et probatus cum uno socio tantum similis conditionis et etiam cum expedit communionem et extremam unctionem monialibus ipsius monasterii graviter egrotantibus ministrari aut moniales mortuas sepeliri pro debitis officiis peragendis. Medici quoque tempore infirmitatis huiusmodi monialium ac operarii pro victualibus inferendis aut edificiis reparandis cum expedierit qui tamen omnes honeste conditionis existant supradictis dumtaxat casibus septa et clausuras predictas valeant introire. Premissis etiam adiicimus quod ante cratem ipsam pannus simili et similiter apponatur et quod sub similis excommunicationis incurso nulla persona pannum huiusmodi audeat amovere et quod quicumque huiusmodi excommunicationis sententiam incurrerit quovis modo ab ea non nisi per romanum pontificem preterquam in mortis articulo possit absolui. Et insuper ex nunc irritum decernimus et inane si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari. Nulli ergo

⁷ BOP, vol. III, p. 34. Pour la diffusion de ces statuts, cf. Chapitre 1 p. 81.

omnino hominum liceat hanc paginam nostre constitutionis et ordinationis vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare presumpserit indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostoli eius se noverit incursum.

Datum Luce VIII kal. augusti pontificatus nostri anno decimo.

La seconde bulle de clôture, datée de 1426, peut-être consultée dans le *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum* (BOP), vol. II, p. 648. Nous n'en avons retrouvé aucun exemplaire dans les archives du monastère San Domenico.

Pia supplicatum vota eo libentius exaudire congruit, quo illa majorem bonorum operum securitatem respicere dignoscuntur. Exhibita siquidem Nobis nuper pro parte dilectarum in Christo filiarum Priorissae et Conventus Monasterii Sancti Dominici Pisani, per Priorissam soliti gubernari, Ordinis Sancti Augustini, sub cura et secundum instituta Fratrum Ordinis Praedicatorum viventium, petitio continebat, quod olim quondam Bartholomaeus in ejus obedientia, de qua partes illae erant tunc, Urbanus VI nuncupatus, attendens, mulierum sexus fragilis lubricosam pudicitiam, etc.

[citation de la bulle précédente]

Cum autem, sicut eadem petitio subjungebat, praefatae Moniales absque eo quod aliqui ex praedicti Fratribus septa et clausura praedicta ingrediantur, prout jamdiu observatum fuit, per quoddam dicti monasterii portellum, quo Moniales ipsae, corpore sanae, communionem recipiunt, velari, et ex eis mortuae, cum debita officiorum, in Ecclesia ipsius Monasterii illi contigua peractione divinorum, sepeliri pro tempore commode possint, pro parte Priorissae et conventus praedictarum timentium, si hujusmodi ingressus in praemissis duobus velationis videlicet, et sepulturae, casibus extet, usuique laxetur licentia aliqua, adversus virginatis, et castitatis votum, in cujus observantiae plenitudine perpetuo inconcusse perseverare desideriiis supernis affectant, occasionem obrepere posse, Nobis fuit humiliter supplicatum, ut eis, et securitati ipsarum super hoc opportune providere de benignitate Apostolica dignaremur. Nos igitur de praemissis certam notitiam non habentes hujusmodi, quae procedere ex multipliciter commendando proposito videntur, supplicationibus inclinati, discretioni tuae per Apostolica scripta mandamus, quatenus, si est ista, literas et Constitutionem praefatas in duobus praenotatis casibus restringens, auctoritate nostra, id statuas, et ordines perpetuo, et irrefragabiliter observandum perinde, licet deinceps vigore literarum, et constitutionis praedictarum, aut alias Fratri, cum, vel fine suo socio hujusmodi, pro quacunque ex Monialibus dicti Monasterii velanda, seu mortua sepelienda, ex causis ipsi literis, et constitutione expressis, aut alias septa vel clausuras antedicta nullatenus liceat introire, si secus egerit, eo ipso excommunicationis sententiam incursum, ne ab ea nisi per romanum pontificem, praeterquam in mortis articulo absolvendo, literis et constitutione praedictis, necnon statutis et consuetudinibus dicti Ordinis Praedicatorum, etiam juramento, confirmatione apostolica, vel quavis alia firmitate vallatis, ceterisque contrariis non obstantibus quibuscunque; ipsis tamen literis et Constitutione quoad reliqua omnia, in eisdem contenta, in suo pleno robore duraturis. Nos enim, si vigore praesentium, statutum et ordinationem hujusmodi feceris, ut praefertur, ex nunc irritum decernimus, et inane, si secus super his a quoquam, quavis auctoritate, scienter, vel ignoranter contigerti attentari. Datum Romae apud Sanctum Petrum V idus Aprilis, Pontificatus nostri anno nono.

II- Documents hagiographiques

1) La *Vita* de Chiara Gambacorta

Nous avons choisi de donner la version de la *Vita* de Chiara Gambacorta suivie des *Miracoli* ou *Miracula*, telle qu'on peut la lire dans le manuscrit C13 des Archives archiépiscopales de Pise. Des trois manuscrits présentant une version de ce texte et conservés dans ces mêmes archives (outre le C13, il faut signaler le C2 et le C9, datés respectivement de 1599 et 1600, qui présentent tous deux la même version du texte de la *Vita*), celui-ci, ou du moins le texte qu'il renferme, semble en effet être le plus ancien. Le copiste du C2 avoue en effet avoir modifié le texte pour qu'il soit plus proche du « parlare moderno » - et de fait, toutes les formes archaïsantes du discours que l'on peut lire dans le C13 ont été expurgées. Le texte original a peut-être, toutefois, été modifié aussi dans la version du C13 : on peut en effet constater que la liste des chapitres telle qu'elle est annoncée au départ n'est pas respectée dans la suite du manuscrit, preuve d'une recomposition du récit au fur et à mesure de la copie. Enfin, il faut signaler que cette version du texte est celle qui a été choisie par Ambrogio Tantucci et Luigi Lupi au XVIII^e siècle pour bâtir leur dossier sur Chiara Gambacorta en vue de sa béatification⁸.

Le manuscrit est un cahier de papier de petit format (15x30cm environ), recouvert de parchemin jaune, sans ornementation. Quatre copistes ont collaboré à sa composition ; les différentes écritures sont des cursives soignées, mais la qualité médiocre du papier a parfois laissé l'encre traverser les pages, rendant la lecture de certains passages difficile. Cet ouvrage a été commandé par une descendante de la famille Gambacorta, Arcangela, moniale au monastère de San Domenico, ainsi que l'indique d'emblée le premier copiste. Le manuscrit C2 porte lui aussi la marque d'Arcangela Gambacorta, mais en 1599, celle-ci est désignée comme prieure et non plus comme simple moniale. On peut donc supposer que l'élaboration du C13 a débuté dans les années 1580. Elle s'est poursuivie jusque dans les années 1620, puisqu'un extrait du livre de Michele Pio, *Delle vite degli illustri huomini di San Domenico* a été copié juste avant la *Vita* de Maria Mancini (cf. ci-dessous II-2). Le C13 est donc une sorte de « compilation » de différents textes parlant des premiers temps de la communauté de San Domenico, réalisée aussi bien à partir de manuscrits anciens que de livres imprimés. Voici les textes que contient le manuscrit C13 ; les folios du manuscrit sont numérotés au recto et au verso.

- La *Vita* proprement dite (p. 1-42) date sans doute du milieu du XV^e siècle. Rien ne permet cependant d'être sûr que le texte du C13 soit une copie fidèle de la *Vita* telle qu'elle a été rédigée pour la première fois ; il est probable d'ailleurs que celle-ci ait été « recomposée » plusieurs fois. Nous n'avons hélas trouvé aucune trace d'un éventuel manuscrit plus ancien. La commande d'Arcangela Gambacorta a probablement été causée par le caractère difficilement lisible du ou des manuscrit(s) original(aux) de la *Vita* (aussi bien du point de vue de la langue que de l'écriture) et a sans doute provoqué sa/leur disparition. Le premier auteur de ce texte est inconnu ; nous savons seulement, ainsi qu'il l'affirme lui-même, qu'il a connu Chiara Gambacorta, bien qu'il ait été plus jeune qu'elle, ainsi qu'il l'avoue lui-même : *Non qui però porrò altre cose, che quelle, che io con i mia occhij ho veduto, ó veramente udite da*

⁸ Archivio Segreto Vaticano, Congregazione dei Riti, procuressus 3205. Ce manuscrit m'a été aimablement signalé par M. André Vauchez.

persone degnie di fede, che funno con lei dal principio della sua infanzia. Les Bollandistes⁹ en ont conclu que l'auteur était une moniale de la communauté de San Domenico¹⁰ : cette hypothèse est valable, mais on ne saurait écarter l'idée que le texte ait pu être écrit par un confesseur ou un chapelain de la communauté; de fait, l'utilisation de pronoms à la première personne du singulier dans le texte des *Miracoli* nous fait plutôt pencher en faveur de cette seconde hypothèse. Les Bollandistes ont, pour leur part, choisi de traduire en latin la version de la *Vita* que leur avaient fait parvenir Antonio Magliabecchi et Francesco Maria Cessini, qui était « in sermone ytalico » ainsi qu'ils le précisent dans leur introduction. Malgré la différence de langue, les deux textes ne présentent que des dissemblances mineures.

- les *Miracoli* et les *Visione* (p. 43-48) ont sans doute été rédigés en même temps que le reste de la *Vita*, ainsi que le veut la tradition. Les Bollandistes signalent que le manuscrit qui leur a été transmis rapportait les deux premiers miracles que contient le C13. Les autres ont peut-être été ajoutés ensuite ; ils semblent toutefois s'être déroulés à la même époque que les deux premiers, ainsi que le montrent certains passages évoquant la mort récente de Chiara Gambacorta.

- Le texte suivant intitulé « A commendatione della gloria » (p. 48-49) est vraisemblablement un ajout du copiste du XVI^e siècle qui résume, comme il le dit lui-même, les propos qui précèdent.

- Sonnet en l'honneur de Chiara Gambacorta (p. 48), écrit par Vincenzo Gambacorta en 1547¹¹.

- *Della traslazione del corpo della beata Chiara* (p. 49-50). La translation de ce corps a eu lieu en 1432. Ce texte a toutefois été vraisemblablement composé au XVI^e siècle, ou du moins à une date très postérieure à 1432 : outre la distance temporelle que manifeste, dans la forme du texte, le contraste entre un passé lointain (l'année 1432, « in quel tempo ») et le présent (« ne nostri tempi »), le contenu lui-même est révélateur : il s'agit avant tout pour l'auteur d'expliquer la présence de la relique de la langue de la bienheureuse sur l'autel des moniales, ainsi que la pratique de prélever de l'eau dans laquelle a baigné cette langue pour guérir des infirmités.

- Récit décrivant le miracle du « secouement des os » de Chiara Gambacorta avant chaque mort de moniale (p. 51). Il s'agit d'un texte composé à la fin du XVI^e siècle, puisqu'il mentionne le témoignage d'Arcangela Gambacorta.

- *Della venuta del santo Crocifisso* (p. 52-53). Ce récit du miracle du Crucifix de Sienne est difficilement datable : épisode non mentionné dans la *Vita*, il pourrait aussi bien lui être antérieur que postérieur. De même que le récit de la translation du corps de Chiara Gambacorta, ce texte explique la présence dans l'église des moniales d'un crucifix particulièrement vénéré¹².

- Laude composée en l'honneur de Chiara Gambacorta (p. 54-58). Texte anonyme, peut-être composé par l'un des copistes du C13.

⁹ « De Beata Clara Gambacorta Ordinis sancti Dominici Pisis in Hetruria », in *Acta Sanctorum, Aprilis*, Anvers, apud Michaellem Cnobarum, 1675, tome III, p. 502-516. La traduction est, dans l'ensemble, littérale. On notera quelques erreurs dans la traduction des noms propres (par exemple, Sanctus Julius pour San Giglio, qui signifie saint Gilles), quelques libertés prises avec l'original (les *paternostri* deviennent *Rosarium*). Il faut aussi remarquer que les Bollandistes, à la suite de la *Vita*, ont aussi donné une édition d'une partie de la chronique et du nécrologe de Domenico da Peccioli (Cfr. *infra*, p. 43-50).

¹⁰ C'est aussi le point de vue de Serafino RAZZI, qui publie en 1588 une version de la *Vita* de Chiara Gambacorta dans ses *Vite dei santi e beati del Sacro Ordine de' Frati predicatori così huomini come donne* (Florence, Bartolomeo Sermartelli, Ajout à la nouvelle édition, p. 35-49).

¹¹ Il s'agit peut-être d'un descendant de la famille de Chiara Gambacorta, installé à Bologne, qui a publié plusieurs traités d'astrologie dans les années 1540/50, dont un possédé par la Bibliothèque nationale de France, cote RES-V-1184.

¹² Ce crucifix est encore présent dans l'église des religieuses, à Pise, via della Faggiola. Il s'agit manifestement d'un crucifix du XV^e siècle.

- La « Vita » de Maria Mancini, cf. ci-dessous II-2.
- Un extrait du nécrologe composé au monastère entre 1385 et 1403, cf. ci-dessous II-

3.

Jesus Maria Dominicus

Questo libro la facto a abscribere la Reverenda Madre suor Archangela Gambacorti a honore et gloria del signiore iddio et della sua dilecta sposa la Beata Chiara Gambacorti alla quale porta singularissimo affecto prima per esser lei stata di santa vita et poi per esser sua parente.

**VITA DELLA BEATA CHIARA GAMBACORTA PISANA SUORA
DEL ORDINE DI SAN DOMENICO
FONDATRICE DEL MONASTERO CHE OGGI SI CHIAMA SANTO DOMENICO DI
PISA¹³**

Qui incomincia l'Historia et Vita della Beata Chiara Gambacorta, da Pisa, casa nobilissima la quale fù priora et fondatrice del Monastero di S. Domenico dell'Ordine de Predicatori, nella Carraia di S. Giglio di Pisa.

Comincia il Prologho.

Imperocchè essendo già il mondo quasi all'ultimo divenuto, et il tempo del quale fù profetato, che la charità quasi intutto morta, e spenta, che pochi si trovano che vogliono andare per la via stretta che mena a vita; ma quasi tutti errando, seguitano, e vanno per la via ampla de' peccati. Par' che sia da tutti quasi dimenticato la morte, e il futuro premio, che dio promette, che dando al mondo molte tribolazione, et la maggior parte accecati son dallui, et sempre stanno in peccati, per li vanni desiderii, et aspettando etiam pena, quasi morti jaceno, et pochi si trovano che conoscendo il pericolo ricorrono a quel fonte di pietà, cioè Yesu Christo il qual' sempre ci chiama, et benignamente invita, et gratiosamente riceve et perdona li gran peccati, dando abondanti doni et gratie a chi in verità cercha et desidera allui solo piacere.

In questo tal tempo fu al mondo la nuova luce, et chiara così per facti come per nome, cioè la Venerabil Madre Beata Chiara Priora, et Fondatrice del Monastero di San Domenico dell'Ordine de Predicatori in Pisa posto in capo della Carraia di San Giglio nel quale questa Beata visse, e finì la sua vita gloriosamente come in parte apparirà in questo breve libro, nel quale intendo scrivere alchune breve cose delle molte che si potrebbeno dire della sua pretiosissima vita et fine. Non qui però porrò altre cose che quelle che io con i mia ochii hó veduto, ó veramente udite da persone degnie di fede, che funno con lei dal principio della sua infantia. Faccio questo per dar' un pocho di principio a chi la sua sancta vita volesse più difusamente scrivere et per tanto tocchero d'ogni cosa un pocho cme apparira ne sottoscritti Capitoli.

¹³ Le sous-titre a été ajouté postérieurement par le deuxième copiste. La ponctuation existe dans le manuscrit : on y trouve en effet plusieurs sortes de points. Elle est néanmoins ici adaptée, pour une meilleure compréhension du texte, mais aussi à cause de l'impossibilité de reproduire ces signes avec le logiciel de texte que nous utilisons. Nous avons choisi cependant de ne pas ajouter de guillemets, pour ne pas briser la dynamique du texte qui mélange allégrement récit et style direct. L'usage des majuscules (ou des minuscules) pour les noms propres a été conservé. Les nombreuses abréviations ont été explicitées.

- Et prima. Della sua Infantia. Capitolo primo*
- Del tempo che fú collo sposo terreno, et come tosto dal mondo sciolta. Capitolo II°*
- Del tempo che stette vedova in casa del Padre. Capitolo III°*
- Come fuggi e' entro monaca nel Monastero di San Martino, et come ne fú cavata per forza. Capitolo IIII°*
- Come fú missa in prigione dal Padre e da fratelli. Capitolo V°*
- Come entro nel Monastero di Sancta Croce. Capitolo VI°*
- Del tempo doppo la morte della signora madre et dell'altra donna che hebbe il signor Padre, et come li fú in aiuto. Capitolo VII°*
- Come con quattro suore di quell' Monastero venne a dar principio al nuovo Convento. Capitolo VIII°*
- Delli nuovi statuti, che volse havessino. Capitolo IX^{o14}*
- Della scientia, et come hera sperta in conoscere li spiriti. Capitolo X°*
- Come hera di grande orrore et mansueta et humile. Capitolo XI°*
- Della carità che uso a trovatelli di Sancto Spirito. Capitolo XII°*
- Della morte del suo signor Padre datali a tradimento et della sua gran Patientia. Capitolo XIII°*
- Dell'odore del corpo defunto, et della commotione del Populo, della sua sepoltura. Capitolo XIII°*
- Alchune gratie ricevute da detta santa.*

Della Sua Infantia et origine. Capitolo primo

Fú nella Città di Pisa un' homo chiamato per nome il signor Pietro Gambacorta, il qual' doppo molto tempo che hera stato for di Pisa per il stato, ritorno in Pisa circa li anni del Signore 1369, essendo facto capitano e' difensor di quella e del contado ; resse lo stato anni 24. Questo illustrissimo signore in fra gli altri figli hebbe una filia , che dalla sua nattività, cioè al santo battesimo, per nome fú domandata Thora. Haveva la ditta Fanciulla circa anni 7 quando fú la ritornata del suo signor Padre comè ditto di sopra, et perché la sua tornata fú di grandissimo gaudio et trionfo a tutta la città, et pertanto quasi come per pace et accrescimento d'amore, dette per sposa la ditta sua figlia a un nobilissimo cittadino di Pisa, per nome chiamato il signor Simon Massa; et era questo bel giovane richo et di gran nome et fama, et la Fanciulla hera tutta gratiosa, allegra, et pronta, et da tutti molto amata. Or disposata in questa età parvula, anchor non intendeva ma cosi puramente s'ingegnava di far' cose devote, stando in' oratione, e voleva spesso digiunare in quella tanta pueritia, et derali il digiuno di tanta pena, come ella medesima, alchuna volta ridendo contava : tanto che alchuna volta, per la pena che sentiva della vacuatione dello stomaco, s'appoggiava a qualche panchetta perché la punta, ficchandosi nella bocca dello stomacho, trapassassi la prima pena, come se l'una pena caciassi l'altra. Leggeva volentieri le cose devote, et cosi passo quel breve tempo infino che pervenne a età d'anni 12.

Come essendo ancho col terreno sposo di anni 12 comincio a dispregiare il mondo.

Capitolo II°

Quando la ditta Fanciulla fú pervenuta all'età di anni 12, fú ripiena di tanto lume, et gratia Divina, che antecedeva l'ordine di quella età, et venne in tanto fervore che herano mirabile le devote oratione con lacrime et desiderio del' sposo celeste in tal modo che quando orava dinanzi al crocifisso, et quando si levava il santo sacramento del'altare, diceva con ardentissimo desiderio : signor mio non voglio altro Sposo che te et si cavava l'anello del

¹⁴ A partir du chapitre IX l'auteur ne suit plus le plan annoncé.

dito in segnio che rinuntiava lo sposo terreno, et di quello gia niente si curava, et simile di tutte le sue ricchezze, delle quale gia pocho conto faceva ; onde si larghamente dava l'elemosine che la sua suocera l'incommincio a tenere le cose rinciuse, et spesso li diceva : io veggho al certo che tu daresti ogni cosa. Ma ella tutta devota e fervente, desiderava solo a Dio piacere, et cosi s'ingegniava di tirare l'altre sue compagnie, tanto che spesse volte raunando giovane et fanciulle, tutte sele faceva sedere intorno e, leggendo qual'che devoto libro, le induceva a devossione, et alchuna volta, cantando laude o' altre devote cose ; et quando le faceva inginocchiare et dire Paternostri et altre devote oratione ; et cosi tutti li sua esercitii altro non herano che devossione. Et quelli luoghi volentieri visitava, che spirituale guadagno trovava. Portava alle sue tenere carni aspro cilicio, et quando li conveniva sattesfare allo stato che hera secondo il mondo et portare vestimenti ornati, sotto quelli acondea quello, che solo a' Dio era manifesto ; volendo, secondo l'evangelio, dere a cesari, quello che h  di Cesari, et a Dio quello che h  di Dio, i macerava la carne sotto li vestimenti. Essendo una volta in fra le altre, con' una riccha et bella vesta indosso, la quale di nuovo s'haveva misso, et vendendola uno de'sua signori Fratelli fecesi allei incontra, et con festa, motteggiando li disse: hor chom  ti st  questa bella vesta, ma come ci stare bene un cilicio di sotto, et questo dicea non sapendo quello si dicesse ; ma ella, che bene bene [sic] lo sentia di cio' sorridendo, non mostrava quello che hera. Et hera di tanto digiuno et astinentia che si guardava di non mangiare fuor d'ora, pure un frutto, essendone assai vagha, et havendone copiosamente, ne portava gran pena, ma solo l'amore che tutto puo' portare, li facea' ogni cosa parere leggieri per il grande desiderio che haveva di piacere al suo Creatore. Et era di tanta carit  et compassione   poveri, et singularmente all'infermi, che volentieri gli averebbe tutti visitati et serviti, se allei fuss  stato concesso, ma nollo patia la sua fanciullezza, pero ch  ancho' non haveva 14 anni. Et pertanto non essendo come la sua charit  desiderava, herano al'quante donne spirituale, in fra le quali hera una donna anticha, che si chiamava Madonna Vannucia, et haveva una sua nipote giovane spirituale, che portava l'habito di San Francescho. In quella medesima casa si ritrovava un'altra che haveva nome Madonna Margarita et haveva il suo consorte che si chiamava Messer Stefano, homo spirituale et di buona fama. Et la suddetta mona Vannuccia haveva il suo consorte homo anticho il quale s'infermo di gotte, in modo che non si levava di letto, et quasi ogni osso pareva fuori del suo luogho. Havevano le sudditte donne recatasi in casa una povera inferma d'una tale orribile infermit , che non si li vedeva piu la forma delli occhi, tanto aveva tutto il viso roso, li denti tutti guasti, et delle rosure usciva spesso vermi ; et le ditte donne la governavano per l'amore di Dio. Et havendo la santa Thora amicitia con le sopra' dette donne handava spesse volte a visitare la detta inferma, et volea colle sue mane la inferma tohare, et governare, et tutta si licquefaceva' per compassione, et poneva il volto suo' in su' quello della inferma, quasi colla bocha sua li avesse voluto levare la pena, e questo faceva spesso, perch  in tal cose si diletta, che in quelle sogliano fare l'altre fanciulle del'sua et . In quel tempo, prima che compisse anni 15, havvenne che infermo d'una grave infermit  ; il suo signore consorte non hera allora in Pisa, et come piacque al signore Iddio, infermo ancora lui. Ed'essendo pechato cosi inferma, il signore Padre della fanciulla la fece portare a casa sua. Et morendo il suo signore Consorte della sopra detta infermit , edella nonne essendo ancor guarita, temevano di dirnelo¹⁵, et andando il Padre allei per dirnelo, volendola sopra cio' confortare, lei lo disse inprima a sua signoria perch  haveva udito molte campane sonare, et diceva: io sono alla volont  di Dio contenta d'ogni cosa, sia sempre ringratiato. Et guarendo essa dalla sopra detta infirmit , et vedendosi dal mondo sciolta, pi  ferventemente che prima si stiudiava di piacere al suo celeste sposo, al cui servire sapea che hera felice regniare.

¹⁵ La mort de Simone da Massa a d  intervenir en 1378. C'est du moins ce que l'on peut déduire de la seconde lettre de Catherine de Sienne   Tora Gambacorta (infra, III-1 p. 588-9).

Come essendo morto il terreno sposo : di quello che fece. Capitolo III*

Hor vedendosi la giovane dal mondo esser' sciolta e di cio' assai rallegrandosi, perchè si vedeva meglio potere adimpire il suo santo et buon desiderio che altro non hera se non di congiungersi al suo dolce creatore. Et pero subito tagliandosi li capelli, et in tutte le cose se medesima dispregiando, come quella che ben conosceva tutte le cose di questa vita essere vane, et transitorie, et pero tutte mettendosele sotto li piedi, desiderando sempre le cose eterne, faceva alchune cose in presentia della famiglia di casa, che parevano di pocho cervello, dato che fussi giovane savia et prudente, ma tutto faceva per avilire et dispregiar se medesima. Riprendendola di cio' più volte le cogniate, rispondeva quasi come persona che pocho tali cose stimava, et diceva che voleva pigliar suo agio. Il padre et li fratelli, stimando quella faceva a fanciullezza, et non a passia, cerchava pur di rimaritarla, et di cio' li denno assai molestia, con lusinghi et con minacci. Ma ella, come vera ancilla del signiore, sempre ricorreva allo scudo et santo refugio della oratione, et stando costante, pocho curava lor lusinghi et minacci ; et non cessando delle buone opere dava limosine quanto poteva, palese, et di nascosto tanto che non si lassava panni indosso, rimanendo spogliata. La madre alle volte, la riprendeva, dicendoli si vestissi, perchè non conveniva alla sua Nobiltà star cosi spogliata, et par' che non curi ne honore, ne verghognia. Ma ella che cerchava il suo tesoro riponere in Cielo, havendo come buona discepula inteso il suo maestro Christo, pero pocho si curava di quelle verghognie, ma quasi reputandoseli a guadagno : Io sono assai vestita. La madre allora li diventava più crudele, ma di cio' Ella pocho si curava, sempre crescendo di virtù in virtù et fervore di piacere al suo celeste Sposo, quale amava sopra tutte l'altre cose.

Come fugisse nel Monasterio di San Martino et come ne fu cavata. Capitolo IIII*

Haveva questa Diletta da Dio tanto cara una sua cameriera, in cui molto si fidava, et mandolla occultamente al monastero di San Martino dell'Ordine di Santa Chiara. Et quivi essendo occultamente ricevuta da quelle devote Suore, fece anchor ricevere quella chameriera da lei grandemente amata promettendo di non tornare a casa, sapendo certo che sarebbe la mal tornata. Et cosi tutte dua occultamente sen'andorno al sopradictio Monasterio, quando viddero il tempo di potere mettere ad efecto il suo buon desiderio. Et essendo con grandissima festa ricevute dalle dicte Reverende Suore, et con le usate ceremonie vestite, volse ella per nome essere domandata suor Chiara. Et di questo non sapeva niente e sua Parenti. Di che do Frati dell'ordin minore sen'andonno a trovare il suo signiore Padre et trovandolo che spasseggiava per la sala li riferirno come la cosa hera passata, del che odendo, fú percosso da tanto dolore che pareva in tutto fuor di sè, come chi ha hauto grandissimo dolore ; et non restava ne cessava dire, l'abbiam pur persa, l'abbiam pur persa. Li dicti Padri vedendo no' voleva di cio' ricevere alcuna consolassione, si partirno subito ; ma vedendo una delle nuore questo gran dolore, et non sapendo la cagione, perchè cosi' si dolessi, pure odendo che haveva perduta, tra sè medesima penso che havessi qualche mala novella di qualche fortezza, et non vedendo null'altra cosa, mando subito a chiamare uno de' Figliuoli del dicto signiore Piero, pero che non haveva ardire lei a dimandare quello havessi avuto. Et venendo il figliol maggiore, chiamato il signiore Andrea, disse alla cogniata signora Thomasa che cosa ci è advenuta ; ella il dimando che cosa fusse perduta, per il che il suo signiore Padre tanto si doleva : rispose elli maravigliandosi, che non sapeva che cosa alcuna fussi persa. Andassene subito al Padre, et dimando la cagione di tanto dolore, et che chosa fussi persa : ma elli a pena lo poteva dire, tanto ne haveva afflitione, et dolore. Ma inteso messer Andrea la cosa com'hera disse al Padre : non temete, che noi nela caveremo ben presto. Et tanta gente fece armare, con amici et parenti ; et tanto romore fu, per tutta la città, et molti hebbero paura che non fusse ochorso qualche gran male nella città. E con tanto furore andanno a quel Monasterio, minacciando voler romper la porta, et metter fuocho et fare ogni male, se non la volessino rendere. Onde quelle Reverende suore, impaurite, la

rendettero loro, et portandola di peso per la scala che escie fuori. Et essendo quivi molta gente, come dicto hè, entrorno con essa in la dicta Chiesa di San Martino. Advenne che la dicta suor Chiara, essendo in mezo a loro, et volendosi rissare, non poteva, in modo che non pareva havessi piedi che fussino suoi, et di questo meravigliandosi ella, disse forte, facendo star' ogniuno cheto sicchè ciascheduno la poteva udire : et questa hè gran meraviglia, che io non possi arrissare in piè, et pero tutti inginocchiati, et ogniun di voi dica 3 Pater nostri, e 3 Ave marie alla Santissima Trinità, et preghiamo quella che se li piace, mi dia gratia che io mi possa sostenere in piedi, et io vi prometto di venire senza contesa, pero che non dobbiamo volere, se non la voluntà di dio. Et inginocchiati tutti, grandi et picholi, come ella disse, facta l'orassione, levossi in piedi et allora nè ando con quella gente. Volevano che quella si cavassi l'abito, ma non lo consenti. Rinuntiato adunque al Padre, come nè l'havevano cavata, non curo all'hora di vederla, ma ben disse loro : che la conosceva di tanto quore, che non resterebbe per questo, che non trovassi modo di nuovo fuggire, dicendo, harebbe ardire andare insino a Roma dove hè un Monasterio d'Osservantia di quell'Ordine. He Fratelli cio' odendo dissero che a questo ancor si porrebbe rimedio, et subito la rinchiusero in prigione in una camera, et chiavati gli usci non lassonno se non una fenestruccia per porger' le cose da mangiare. Et questo fú di giugno, per la festa delli Apostoli. Et questa fú la cagione, che la famiglia di casa non si avidde si presto del suo fuggire, perché ando con licentia d'andare a San Piero¹⁶ non pensando, che ancora fussi tornata nessuno di lei cerchava la quale era andata non solo alla chiesa di San Piero ma in compagnia di San Piero, lassando ogni cosa per haver Christo.

Come fú da Fratelli missa in prigione, et di quello che quivi adopero. Capitolo V•

Essendo missa questa giovane in prigione, come dicto, et facta Remita, quella che desiderava d'esser monacha, et di cio' molto gioconda et allegra, perchè come desiderava, era da ogni consolassione humana aliena et chiusa come desiderava, et etiam dalle cose necessarie, in pero che non vi feceno ne letto, ne altro luogho di riposo. Hera la sua signiora madre gravemente inferma di gotte, et per questo essendo assai volte la famiglia introino allei si dimentichavano la innocente fanciulla ; et cosi con buona patientia portava assai necessita, et non lamentandosi mai, non se n'havevano. Ma colui che solo lei amava, il dolore considera, et volendola consolare, et ancho fortificare nelle battaglie, che li herano apparecchiate, in quel luogho, onde ogni di li dava il nostro Signior Yesu Christo per quindici di contini tanta dolcessa, che ogni pareva allei fussi dolce et suave, intanto anchora che li corporali sentimenti herano ripieni di dolceza et di grandissima consolassione. Et cio tutta confortata si li dilatava il quore, et di continuo cresceva in più fervore, et amore di Yesu Christo suo dilecto Sposo, il quale amava sopra ogni cosa. Passati i giorni quindici, piacque all'Altissimo Idio di mandarli et darli d'un altra ragion di cibo, onde venne in tanta tentassione et di affliction' di mente che da tutti et lati hera in battaglia et solo si consolava ricordandosi del buon proposito, et non pero manchava la battaglia. Ma insuperatamente contra tutte le cose combatteva ; et nel nome di Yesu, il quale sempre in quore et in bocha sempre teneva, e tutte le diaboliche tentassione, che del proprio senso vinceva. Erano tanto crudeli inverso di Lei che non permettevano ne mancho venissi a parlar persona da cui potessi pigliar alcuno spiritual conforto et consiglio ; solo Stefano, cioè il compagno di Madonna Margharita, che di supra facemmo mensione a quella inferma, et di sotto ne faremo mentione, allogho suo, come fú in aiuto al nuovo monasterio, nel quale hebbe 2 figliuole, di che lo dicto Stefano lassand'andare alcuna volta a parlare colla dicta fanciulla, advenne, che per divina providentia il cassettino dove herano le sue gioie, rimasen qui rinchiuso, et per il sopra dicto messer Stefano, quando andava allei, mandava le dicte cose a dispensare per

¹⁶ C'est-à-dire San Pietro a Grado.

l'amor di dio, et lui tutto dispensava fedelemente. Come hora havenne, et doppo alquanto tempo una volta lassando andare allei un frate di san francescho, del quale Ella fidandosi, li dette la sua cintola delle perle, che hera nel dicto cassetino quivi in prigione, et disseli et disselli [sic] che la dessi per l'amor di dio più secretamente che poteva, dispensandola a poveri di Yesu Christo. Et quello la prese et poi per timor del Padre et de fratelli, che se l'havessino saputo, non haver' scandalo, o per altro che si fusse, non come ella voleva, ma portolla al Padre suo, dicendo che a sua Signoria la voleva donare. Onde il Padre si turbo grandemente, vedendo che la Figlia stava forte in sul primo proposito. Or restando ella in quella prigione cosi rinchiusa in quelli tempi caldi, et havendo assai cose contrarie, ringratiava, et benediceva il suo dolce Sposo, che la faceva degna di patire per suo amore. Mandava alchuna volta a dire a quelle donne sue amiche, che di sopra facemmo mentione, che persuadessino la sua madre et le sue cogniate che facessino che il Signore Padre almeno una volta l'anno la lasciassi andare a confessare et comunichare, et pur solo una sola messa udire. Et solo una volta in 5 mesi che stette in prigione uditte Messa, et questo il giorno del glorioso Padre San Domenico, in pero che non essendo il Signore Padre in Pisa, la cogniata disse allei, se ci prometti di tornar qui noi ti faremo andare a udir messa. Et promettendo cio' fare la cavorno di detta prigione, et la menorno alla santa messa, e confessata ricevette il sanctissimo sacramento dal' quel' sacerdote che haveva dicto Messa con grandissime lachrime et devotione, et poi si ritorno, come promisso havea, la mattina seguente nella obscura prigione laudando et benedicendo il suo celeste sposo, quale amava con tutto il quore. Passando un giorno per quella strada che riusciva la finestra della sua prigione una povera, et sentendo quella molto lamentare, mossa a pietà et compassione, li disse che aspettassi un pocho, et cavandosi la veste di sotto per una finestrella, al meglio che potè la gitto a quella povera meschina, dicendoli che non dicessi niente a persona. Ma quella non potendo tacere per il gualdio che sentiva, ma per tutta la via andava ringratiando in modo, che ogniuno la poteva sentire. Or rispogliata delle cose terrene, più leggieri era alle cose di Dio, et digiunando per una settimana in pane et aqua, et orando di continuo con molte lacrime, preghava il suo celeste Sposo che li concedessi un monasterio d'osservantia. Hebbe rivellatione che non di sancta Chiara ma di San Domenico doveva avere un monasterio d'osservantia. In quel tempo capito in Pisa il Veschovo Alfonso, che hera stato confessoro di Santa Brigita. Et essendo il dicto Veschovo domesticho del suo signiore Padre, perchè si ritrovorno una volta insieme in Hierusalem, et per questa familiarità facendosi insieme gran festa, disseli il caso della sua diletissima Figlia, preghandolo che la esortasse e confortasse a far volontà di suo parenti. Onde Elli volentieri accetto tale in presa, et venendo alla devota Fanciulla, et parlando alquanto con essa, et intendendo il suo accesso et fervente desiderio, et vedendo il suo fervore et pronta volontà di servire a dio, la conforto a seguitare quello che haveva cominciato et per suo conforto li disse di Santa Brigida, et delli il libro della sua istoria. Et ella la prese in tanta devotione, et fecela sua avochata, et da Lei ricevette molte gratie. Et ella la fece in primamente predichare in Pisa, et oggi di nel suo monasterio ogni anno si celebra solennemente la sua festa. Sicchè questo adopero la venuta di questo Veschovo, dal che rimase l'ancilla di Christo confortata et cresciuta in più fervore et amore del suo celeste Sposo. Perseverava et cresceva nelle sante virtù et buone opere. Et vedendo la sua signiora madre la sua fermessa prese consiglio col suo figlio maggiore non parendoli che si dovesse più tenere al quel modo, et vedendosi inferma, et havendo bisogno d'andare al bagno, non voleva lassarla in quella prigione, et ancho che la giovane per molto disagio, venne in infirmita di pondo, et una volta per tre di fu dimenticata, sichè alcuna sua necessità non li fu concessa ; del che la Madre mossa a pietà per tutte le sopra nominate cagioni, si delibero di quel luoco cavarla. Onde le in persona con il figliuolo et altri cittadini, amici stretti del Signore Piero, lo pregorno che almeno l'accomodasse in un monasterio. Et perchè nel Monasterio di Santa Croce erano all' hora alquante donne di grande Spirito et virtù, et

pregnavano, che quivi le racchomandasse, acconsentendo accio il Padre, et cognoscendo che senza l'habito la figlia non vi sarebbe stata, penso di volerla consolare, et disse a quelle Monache, ve la voglio dare con patti, che ogni volta che io facessi un monasterio d'osservantia, che ne la voleva potere cavare, elle donne acconsentirno, dun modo che non fusse d'altro Ordine che di San Domenico come era quel monasterio ; et elli allora disse che la volea con quattro compagnie. Et di cio' se ne fece carta, aconsentendo le monache, et questo fu per la festa di Santo Andrea, si che tutto quel tempo che è da Santo Piero insino a Santo Andrea stette serrata nel sopra ditto luoco.

Come entro nel Monasterio di Santa Croce. Capitolo VI

*Vestita fú con molta festa, parendoli, come desiderava, tutta vacare a dio. Fú data per disciepula a una Donna, per nome si chiamava suor Andrea¹⁷, donna di grande spirito et devotione ; e lei tanto amava, quanto dir si puo, et cosi la disciepula li rendea la vice della caritá. Era questa diletta di Dio di tante lacrime et devotione che era mirabil cosa ; et volentieri stava separata dalla gente per meglio trovarsi sola col suo diletto. Et accio meglio questo potesse fare havea un luoco separato nel ditto Monasterio, il quale il suo signiore Fratello Andrea li fece aconciare amodo d'una Cella nella quale spesso come potea vi si riducea a stare in oratione, non per'ho che la notte vi dormissi per che stava in dormitorio con le altre. Et di questo luoco testificava la sua Maestra, che vi senti mirabil odore. Et una volta in fra le altre essendo questa sua Maestra inferma, della quale quasi mai non si partia, et serviala diligentemente et con caritá, e parendo una volta in fra l'altre al quanto migliorata, non parendoli che havessi cosi bisogno, e ritornando alla sua cella et per lungo spasio a lei non tornando, la sua Maestra chiamandola, et non rispondendo, ando lei in persona per vedere se fusse in quella cella, et trovolla stare in oratione immobile come una colonna, et non rispondendo ella per insino che non la toccho : all'hora, come chi si desta da un duro sonno, cosi si levo et subito la ditta sua Maestra fu ripiena di tanto mirabile odore, che ben' pareva Yesu esser' stato in quel luoco. Era questa gloriosa Sposa di Christo con tanto desiderio di povertá che sempre portava panni vili e rappezzati et il velo grosso e tristo, li calzali rotti che le suore dismettevano si metteva in piedi, et quelli portava in modo che spesso si udiva dire alle suore, che angoscia è questa, per il romore che faceano quelli tristi calzari quando andava, et mai non se li cavava, per non occupare in cio il tempo. E mai non volse una minima cosa possedere, per l'austerità della santa povertà, che ella tanto amava, in modo che più volte senti dire che quando udiva quella parola che dice il sapiente Salomone, cioè – *Divitias et paupertatem ne dederis michi sed tantum victui meo tribue necessaria*¹⁸ – diceva, non si poteva in quel tempo con lui accordare per nulla, non parendoli fusse povertà quella, quando havebbe la necessitá ; ma poi nel ditto quando havea il peso della famiglia grande et delle inferme all'hora, ricordandosi di questa parlola dicea, che bene s'accordava con essa. Et hera di tanta abstinentia et povertá che non volea possedere alcuna cosa propria. Et per bene che in quel convento non vivessino a comune, ella con alquante viveano a comune, et erano sette, che vivevano senza proprio, et una che havea nome suor Maria¹⁹, che fu poi di quelle che venne al nuovo monasterio, et succedette allei in priorato, doppo la sua fine. Et questa havea cura, et provvidentia di tutte quelle, che stavano alla vita comune. Ma che fusse suor Maria, di virtù, lassiamo per hora, che non è tempo di raccontarlo adesso. E diremo quello che facea con suor Chiara, circha del suo manggiare, apparecchiava orba²⁰, che peste, et appiattavale la ditta suor Maria fra due fette di pane, et non per'ho a*

¹⁷ Il s'agit d'Andrea Porcellini, n°5P.

¹⁸ Prov. 30, 8.

¹⁹ Maria Mancini, n°64P

²⁰ i. e. erba

questo solo contente, che spesso mettevano la cenere nelle vivande che manggiavano, et alcuna volta lei pigliava li avanzumi delle scudelle [delle] suore, et quelle manggiava con devotione, ancor' che fusse di natura forte schifa come nelle sue infirmita poi provammo, non di meno simil cose faceva. Andava ogni di a lavare le scudelle con molta allegrezza, cantando forte laude, et di questo, et altri vili esercitii si dilettaua. Era questa Ancilla di Christo di tanto zelo dell'honor di Dio che non dubitava per alcun' rispetto di dire la verita, et se havessi sentito d'alcuno religioso cosa che non li fussi piaciuta non lassava, per che fusse huomo di reverentia, et autorita, ma mostrava da quello volersi confessare, e lo riprendeua con tanta severita, che ciaschuno havea confusione et timore delle sue riprensione, quantunque fosse d'età molto giovane.

Del tempo doppo la morte della Madre ; et dell'altra donna che prese il suo Signore Padre, et come li fu in aiuto Capitolo VII°

In quel medesimo anno che questa diletta di dio intro mona[sterio], come ditto è, la sua cara Madre passo di questa vita. Et di quivi a pocho morse il suo fratello maggiore, il quale pareva che cerchasse di adempiere il suo desiderio, del che morti che furno questi dua il padre molto rafreddato, no pareva che si curasse di fare altro Monasterio. Et pigliando il padre un'altra donna giovane, che fù figlia d'uno gentil'huomo che aveva nome messer Arondonio, dottore di legge, e la giovane buona, et di gran'sentimento, e per nome chiamata Madonna Orietta²¹. Or fatte che furno l'usate feste, et vena a casa la nuova sposa, e udendo dire cose maravigliose di questa figlia del signore Piero con gran' devotione l'ando a visitare, finite che funno le nozze ; et vedendola in habito vile, con un tristo velo, et cosi giovanetta allegra et gratiosa a vedere ; et più a sentirla parlare, et facendosi in contra abbracciolla stretta et li disse cosi : Madonna, Idio vi ha mandata, et data a me in Madre, perchè voi siate mezana con vostro Consorte, che io habbia un Monasterio, dove stando senza vedere la gente possiamo esser libere da questi impacci del mondo, et viviamo tutte a comune. Allora rispuose a quelle parole, dicendo: io mi posso molto vergogniare di voi, imperocchè, havendo io la Madre spirituale et buona, son'mi lassata allacciare dal mondo, et voi tra tanti lacciuoli vi havete da tutti saputa difendere, e poi disse, et io vi prometto che operero tanto con il vostro Signore Padre che voi siate consolata. Et cosi come Lei li promise, misse ad esecutione ; et con tanta sollicitudine pregava, et ricordava al Padre et ai Fratelli che si comperassi il luoco, che non passo molto tempo che il luoco fù comperato ; et sollicitando continuamente, per il gran desiderio che havea di consolare et di contentare la serva et sposa di Giesu Christo nella quale haveva conosciuto tanto acceso fervore et intenso desiderio di servire allo eterno sposo in clausura, et osservantia di santa religione: promise etiam la detta Madonna Orietta al Padre della Beata Chiara, cioè al signior' Piero suo consorte, che se rimanesse doppo la sua fine, che mai non tornerebbe a genova, ma che ell'entrebbe in quello monasterio, et cosi fece, come più oltre si dirà. Di pocho più dun' anno doppo la ditta visitatione nè passo che funno si ordinate cosa che venneno le monache al Monasterio nuovo ; et questo fù del mese d'agosto per la festa di San Giovanni Battista, cioè della Sua Decollatione. Era la dicta Beata Chiara stata in quel monasterio mancho tre mesi di quattro anni, quando venne al nuovo Monasterio in pisa drento alla città, nel quartieri di chinsica, in capo della carraia di san Giglio, il quale è intitolato et adomandato San Domenico per proprio nome.

²¹ Tommasa Doria, n°85P

Chome vene a principiari il nuovo Monasterio con quattro compagne. Capitolo VIII*

Or volendo l'onnipotente et magno dio adimpire il desiderio della sua serva, l'aiuto come piacque a sua bontà, evenne con quattro compagne, cioè Suor Filippa Figlia di Messer Albisi da Vico²², Suor Maria di ser Bacciomeo, la qual di sopra ricordammo, Suor Andrea de Porcellini²³, per sopranoime di casato, che fu maestra della ditta B. Chiara, Suor Agniesa de' Buonconti²⁴. Havea all' hora la beata Chiara circha anni venti, eli anni correvano 1382²⁵, a di 29 d'Agosto. Et fu loro capo et aiuto Maestro Domenico da Peccioli, Maestro di Sacra Theologia et gram' predicatore, et in fine che esso potè fu loro confessoro ; et per suo consiglio venneno le ditte Suore in modo di fuggire per alcuno sentore di guerra che hera al' hora, et questo feceno per non fare dimostratione nell' loro venire. Giunseno adunque le preditte Suore al ditto convento a di 29 d'Agosto, il di che si celebra la decollatione del sopraditto San Giovanni Battista et fu presente Madonna Orietta, e Madonna Thomasa, et molte altre gentil' donne e devote persone, le quale aiutorno acconciare la casa, perchè la venuta fu in fretta, per le sopradditte occhasioni. Volse la Beata Chiara et l'altre Suore che alla grata si mettessi un panno grosso, et incerato, accio' chè volendo parlare con le gente di fuora, non fusseno viste, nè potessino altrui vedere. Volseno ancora che la porta con tre chiave fussi serrata et che drento nessuno potessi entrare, se non per necessità del Monasterio, altrimenti fusse scomunicato. He ancho i frati potessino entrare se non per caso di necessità cioè per ministrare i sacramenti in caso di morte ; fu al principio dato licentia, per velare le Suore, ma poi visto, che si potea velare senza entrare, quello entrare fu levato : al presente non puo' nè Maestro, nè Provinciale, entrare più che una volta l'anno l'uno di loro, per ben che volessino, et questo è confermato dal Papa con le Bolle. Ordinorno etiam per soddisfare a parenti, che due volte le suore si mostrassino da un piccholo sportello come appare, et questo si facessi come al Padre, Madre, Fratelli, e sorelle carnale, l'una volta, se vogliano li parenti, prima che faccino la professione, et l'altra, poi ch'è velata. Et questo mantenghino per buona usanza, et non mantendo tale usanza, et costume non vogliano le preditte ordinatrice che s'incorri in colpa nè in pena di cosa veruna, perchè solo buona cerimonia et non altro.

Delle mirabile virtù di questa Beata Madre, et come fu fatta Priora del ditto Monasterio. Capitolo VIII*

Hor essendo le sante Suore venute a dar principio al nuovo Monasterio, come ditto è, comincciorno con la gratia del Spirito Sancto con tanto fervore a operare che era mirabil cosa a vederle, e veramente pareano angeli in terra. Et comincciando le suore a multiplicare, et non pero grande in numero cosi presto, feceno priora la Reverenda madre suor Filippa, delle cui virtù et profitto la lingua mia esprimerlo non è sufficiente, ma passando per hora, perchè penso più di sotto, delle molte, narrarne alcune. Et ella Beata Chiara fu fatta Soppriora, et era zelante della religione, et con tanto rigore di penitentia, che sempre li pareva far pocho o nulla, per il grande desiderio che havea di servire a dio, et di piacere a Sua Maiestà, tanto che non potendo il corpo seguire il fervor dello spirito, comincio a infermare, sicchè costretta per obediencia pigliare il pollo pesto, non potendo mangiare. Da poi, come piacque alla divina bontà comincio a guarire, et essendo al tutto sanata dalla ditta infirmità, con più fervore si sforzava a dio solo piacere, al cui servire dicea che era felice regniare. Et cosi desiderava che ciascun'anima, con fervore et viva fede, servisse al Signore ; et con dolce

²² Filippa da Vico, n°43P

²³ Andrea Porcellini, n°5P

²⁴ Agnese Bonconti, n°2P

²⁵ Il s'agit du seul texte qui cite la date de 1382. Aucun document contemporain des événements ne confirme cette date.

carità s'ingegniava di tirare ogniuno affar'bene, in modo che, era mirabil cosa audirla parlare di Dio, et non era quasi nessuno che la stesse ascoltare, che non riceversi mutamento. Et molti homini e donne exempli et amaestramenti pigliavano, mutavano la loro vita, si che molti si faceano religiosi, et alcuni altri, permanendo in habito secolare, menevano santa vita, stando a suo consiglio ; di che havea molti figliuoli et figlie in ogni ordine et ogni stato, pero che l'intento et desiderio suo altro non era se non la salute delle anime. Confondevansi li huomini, vedendo che le donne antecedevano loro in virtù, per ho che non si trovava in quel tempo quasi nessun convento che osservasse comunità, et cosi erano venute meno l'ordine delle religione, quando apparve al mondo questa nuova luce, non inmerito chiamata fu Chiara. Odendo questo alcuni divoti frati, fra quali fu frate Giovanni Diminici et Frate Thomaso da Siena, et altri divoti Frati, e per una santa invidia comincionno uno convento d'osservantia nella città di venetia²⁶, per il cui odore et fama molti si feceno religiosi. Ordino il ditto Frate Giovanni, homo di gran scientia, e'virtù, il quale fu poi cardinale, et havendo ridotto il convento degli homini a comune, di nuovo ordino un'altro convento di donne in venetia, che oggi di si chiama il Monasterio del Corpo di Christo, et tutto feceno per esempio del Monasterio suo di questa Beata Chiara Conduitrice. O chi potrebbe contare l'anime che, per diverssi modi, sono tornate a dio per suo mezo! Morta che fu quella priora, fu fatta questa venerabile Chiara priora, e in quello offitio stè infine che visse. Et era di tanta carità che non pareva che potesse sopportare d'udire lamentare nessuna persona, e che maravigliosa cosa che havendo pochissima intrata, cosi dovitoso tenea sua famiglia che niente mancava di necessità : alle inferme, volea che fusse ben provisto di tutte le cose, e quando non potea soveninire loro, secondo vedea necessità, orava dolendosi con afflictione, e non pareva che dio volesse sostenere l'afflictione della sua serva, che subito socienia, o per elemosina, o per altra via, si che fusse consolata. Havea grande famiglia, e bisogno di molte cose, perchè le suore multiplicavano infine i quarantatrè, et cosi duro gram'tempo, che ne morivano, e entravano, si manteneano da quaranta in su, e quando mori ella erano quarantaquattro, senza commessi e altra famiglia che stava di fuora, che tutta era al suo governo. Non pero volea che i poveri, che veniano a domandar limosine si partissino intutto sconsolati, ma a tutti volea si desse limosina ; li prigioni, volea che una volta la settimana fussino visitati al meno con la elemosina, et altre persone povere et tribulate, tutte quanto potea s'ingegniava consolare. Orando, e facendo orare, molte persone riceveano per suo mezo da dio grandissime gratie per la sua larghissima carità. Havea gram'compassione a tutte le persone tribulate, e singularmente all'anime che fusse in tentatione, tanto che essendo una suora giovane in grande tentatione, et portando Ella molta compassione, la facea spesse volte a se chiamare, e orando per lei una volta tra le altre, tenendo la ditta suora²⁷ il suo capo sul petto della priora, piangendo, et ella abbracciandola et per lei pregando, senti quella suora dal petto suo tanto odor'et si mirabile, che ben pareva camera et habitacolo di Spirito Santo ; et questo uditti io da quella suore che è degna di fede. Infin che vivette la ditta priora, molte chose si potrebbero dire della grande sua charità, che altro la sua vita non era che charità. Et pero la suo faccia chosi era sempre allegra, se non quanto si turbava per compassione del proximo.

²⁶ San Domenico di Castello.

²⁷ Ici le copiste change.

Della charità che usò a Trovatelli di Santo Spirito, nello spedale di Santo Spirito di Pisa, dove si ricevano i fantolini abbandonati. Capitolo X*

Non pare di tacere la charità che usò a trovatelli²⁸. Morendo una devota donna, chiamata Mona Cea, questa con grande charità, lungo tempo governando lo spedale di quelli piccini abbandonati da parenti, et passando da questa vita la detta Mona Cea, mando et raccomando quella famiglia alla priora. Onde che ella con molta sollecitudine, cercava chi volesse accettare tal'opera di misericordia, et non trovando si tosto, era già venuto a termine che non pareva che alcuno dovesse volere esser capo di questi abbandonati, perchè era stato loro levata la casa che havevano alla porta a santo Marco. Non però sgomentandosi la ditta priora, ma con molta sollecitudine pregava et faceva pregare iddio a tutto il convento, che apparecchiassi quello che faceva bisogno a quelle creature abbandonate. Et era un devoto huomo chiamato Giovanni Tinellaio, perchè faceva tinelli et simil chose, et quella era l'arte sua, et era ricco, et la sua donna era sterile, essendo già fuori di gioventu. Havendo molta divotione nella priora, tutto ciò che haveva et che guadagnava voleva che rimanesse a lei et al suo convento. Ma ella da dio spirata mando per lui dimandolo se volesse accettare la cura dello spedale sopraditto. Dalla qual chosa essendo egli molto dilungi, per nessun modo pareva, che a ciò dovesse acconsentire. La sua donna era più scostata da questo fatto, onde si rimase, che ciascheduno facesse oratione a Dio dicendo egli pure che lei pensassi d'altri. Et tornando di poi più di et domandando se alcuno haveva trovato, rispose che sì, et ella credendo che d'altri dicessi, rallegRANDOSI domandava chi fusse, ma vedendo che di lui diceva, ma però soggiunse che questo essere non poteva, perchè voleva che tutto il suo avere fusse del monasterio, et se colà fussi andato, non l'havrebbe potuto fare. Ma la charità, che non cerca quello che è suo ; ella ripiena di charità non cerco di tirare a se la roba, ma recandosi a guadagno di appoggiare quelle creature, si contento che Giovanni pigliassi detta cura, et instantemente nè lo prego, per il che ditto Giovanni alli sua preghi mosso, prese a cura quello spedale, il quale sta hora alla chiesa di san Giorgio. Et quanto bene habbia detto Giovanni in quel luogo fatto et continovamente operi, tutta la città ne puo dare testimonianza. Et questo come havete udito, opero la sua charità, che di simil chose, molto si dilectava, et havendo la sua speranza in dio non faceva stima di danari, perchè in solo Dio sperava, havendo ben'inteso il vangelo. Et chosi quando gli veniva alle mani chi avesse voluto entrare in monasterio, cerchava la virtù et il desiderio buono, et poi voleva che osservassi il tutto, et faceva a tutto il convento fare oratione, prima che altra risposta facesse, et quando trovava fermo il buon desiderio, non cercava altra roba ; et quello che da sè portava, voleva che fusse comune, o pocho o assai che fusse, del che molte ne prese senza cosa alcuna et alcune con pocha cosa. Et per la grande strettura del luogo, portavano molto disagio le suore, siche quando li veniva in mano alcuna chosa, lo metteva in accrescimento della chasa facendo lavorar le monache, et di limosine, et di quello che poteva, accomodava la habitatione, quando un pocho, et quando un'altro, secondo che poteva, et aveva il modo. Vedendo che fuor di modo le suore pativano disagio di stretture di luogho, per il che molte s'infermavano et morivano con molti affanni, di che Ella portandone molta pena, cerchava ogni modo che poteva che le suore havessino più agio, et in tal modo spendeva ciò che poteva, per il che lasso compiuta gran parte del lavoro, benchè non però ogni cosa, pure erano assai bene allarghate, prima che partisse da loro, quando si ando al Cielo.

²⁸ Il s'agit peut-être de l'hôpital des Trovatelli de San Domenico, fondé par Domenico Vernagalli, alors situé dans la paroisse de San Marco. Il semble y avoir ici confusion avec l'hôpital de Santo Spirito, situé dans la paroisse de San Martino, qui ne s'occupait pas spécifiquement des enfants trouvés.

Della morte del Padre, e de' Fratelli, et della sua magnanimità. Capitolo XI*

Da poichè il sopradetto Messer Piero suo padre hebbe retto lo stato anni 24 fu morto a furore et tradimento il giorno della gloriosa compagnia di santa Orsola nel 1393 a di 21 Octobre, chome altramente credo che queste chose siino scritte. Fu quel di in Pisa di di tempesta et amaritudine. Hor essendo il padre morto et li fratelli tutta dua feriti, il fratello minore chiamato Lorenzo, volse fuggire chosi ferito drento nel monasterio ; ma ella non lo acconsenti, temendo più il danno dell'anima che quello del corpo, che non essendo certa poterlo campare, penso che maggior pericolo ne poteva venire: in prima che sarebbe stato scomunicato, et poi volse lassare buono exempio, che nessuno per alcun chaso volesse quivi fuggire, che havendolo vietato al proprio fratello a tal punto a ogni persone potesse arditamente vietare. Et pero nullo sia che reputi tal chosa a crudeltà. Onde gli sua fratelli, essendo menati in chasa del lor nimico, quivi morirno, et Dio sa chome. Et succedendo quello che gl'aveva fatto morire, resse lo stato non molto che mori, ma pur essendo intrato in signoria. Et questa beata Chiara volendo mostrare la vertu che non teneva odio o nimicitia di quello che a suoi era stato fatto, che ben conosceva, chome il Beato Job che non si doleva di Dio, di cio che haveva permesso, et stimava il tutto, per vergha di dio, et pero senza pianto con tranquillità di mente diceva col Beato Job: Sit nomen Domini benedictum²⁹. Et chosi liberamente gli perdonò, et per lui pregava. Et accioche la sua vertu fusse a tutti piu manifesta, avvenne di poi poco tempo infermandosi ella molto grave, quasi per ognuno era stimato che quelle chose che erono state fatte alle sue gente fussero cagione di tale infermità. Ma non potendo mangiare, la priora prima che al hora era anchor viva, dimando se fusse alcuna chosa che il quore gli desse poter mangiare. Alhora ripose dicendo, se voi mandate a casa di Messer Iacopo d'Appiano a dire che mi mandi del pane e del cibo della sua mensa, chome faceva il mio padre, credo che io nè mangerei. Ripiene di stupore, volevano mandare alcuno della famiglia di fuora, ma non era chi vi volesse andare parendo questo a tutti gran meraviglia. Alla fine pur vi andorno. Ma udendo tale imbasciata Messer Iacopo et Vanni suo figliuolo furno molto stupefatti, et per più giorni gli mandorno la mattina e la sera il suo cibo per mano della loro famiglia, et ella mangiandone comincio a megliorare della infermità. Et ben mostro in cio', che (chome parvula) era atta entrare nel regno de cieli. Et meglio la monstro dopo la morte del detto Messer Iacopo et Vanni, quando la città fù data a lombardi³⁰, perchè al' hora molti furno in gran timore che la terra havebbe andare a sacco, del che la donna di detto Messer Iacopo, molto temendo, fu da lei begninamente ricevuta, et dato conforto et consiglio chome vedova et forestiera, permesse a lei quello che non volse ad altre, cioè di riceverla drento con le sua figliuole. Et ben mostro in cio che haveva bene inteso il suo dolce maestro, rendendo bene per male, et secondo il psalmista: Pupillum et Viduam suscipiet³¹, pero che questa donna vedova et forestiera, con le sue pupille, in tutte le chose che poteva s'ingegniava di consolare, non ricordandosi dell'ingiuria che havebbe ricevuta, per la magnanimità del suo quore, nel quale sempre teneva l'arme della patientia et humiltà, et sempre al bisogno, l'haveva apparecchiata. Et questo si puote vedere in tutta la sua vita, et piu al fine, quando havendo in usata persecutione tanta patientia et humiltà, mostro che si pottete vedere, che di sè medesima non haveva alcuna reputatione, che solo cerchava l'honor di dio, in tutte le chose.

Del suo fine, quando passo di questa vita, e della sua Visione. Capitolo XII*

Hor volendo il misericordioso, et giusto Signore la sua Serva remunerare, di poi molte fatiche, et pene corporali, di molte infermità, che portò per molto tempo nel suo corpo:

²⁹ Job, 1, 21

³⁰ Gherardo d'Appiano vend Pise à Galeazzo Visconti au début de l'année 1399.

³¹ Ps. 146, 9

imperochè tanto difetto di catarro hebbe nel capo, che haveva il capo tanto grosso, che era per gran freddo che sempre ci haveva, et portava spesso male di fianco, doglie, et tante pene corporali contrarie l'una all'altra, da non potersi curare per la contrarietà, nondimeno tanto stava allegra, che era una consolatione a vederla, et udirla parlare, che molti dicevano, questa pare un San Paulo, che ben pareva che quelle chose che di Dio diceva, per sentimento le gustasse; chosi fervente fu sempre in sino all'ultimo di suo vita. Passata mezza quaresima, fu subito da grave febbre aggravata, che si come le sue figliuole la viddeno aggravare, temettero, di morte, sichè ben due anni innanzi haveva detto che poco doveva stare con loro ; et questo lo disse in secreto ad alcune di loro, non volendo poi dire quello che havebbe havuto, che sempre di tal chose era molto secreta. In quelli di una suora li pareva di vedere in una piccola chiesa un bel choro di monache, dicendo ella tra se, queste sono delle nostre suore, non pero niuna ne cognosceva, pero che tutte havevano un velo sottile dinanzi alla faccia, sol quelle pareva che uscissero chome raggiuoli di splendore, a quale più, et a quale meno ; poi nel mezzo, vedeva apparecchio grande, una sedia molto ornata sopra la quale vedeva ponere una Donna di mirabile bellezza, et riverita da tutta la compagnia, molto honorata, et hera bianchissima quanto la neve ; udiva dire: questa è la nostra priora, dicendo quella che cio non era, pero che la priora è bruna, et questa è bianchissima, fugli risposto, che pur era dessa, et svegliandosi, temendo diceva, per questo dio li haveva monstrato che tosto la priora si doveva da loro partire. Si che vedevano in lei segni, che non si poteva molto sperare di sua vita, che vedevano il fine presso.

Del suo felice transito. Capitolo XIII°

Hora venendo il tempo che il signore voleva remunerare la sua diletta sposa dandogli il premio et corona delle sue durate fatiche et della grandissima patientia havuta in tutta la sua vita, fu presa da gravissima infermità, di febbre et da grandissimo dolore di capo. Cognoscendo da poi alquanti di della sua infermità che si approssimava il tempo del suo felice transito, addimandò il santo sacramento, il quale li fu concesso in cinque di dua volte, et ricevello con grandissimo affetto di divotione. L'ultima fu la mattina della santa Pasqua, che la riceve per viatico della sua felice peregrinatione, et l'olio Santo, et chosi ricevuti questi sacramenti santissimi, con grandissima devotione et reverentia, cominciò fortemente a aggravare, et quando poi entrò nel transito, più volte stava in croce con le braccia aperte, et diceva: Jesu eccomi in croce, et altre simili divotissime et affettuosissime parole, se bene con molta difficoltà diceva, et profferiva con efficacia di spirito et letitia di quore, di modo che moveva a lacrimare le astanti et addolorate figliuole, le quali dolcissimamente l'amavano, et riverivano. Et venuta all'ultimo tratto, si rischiarò, et rise in verso il cielo, et data l'ultima benedictione materna alle figliuole presenti et assenti quieta et tranquilla, quell'anima santa, lassando il Corpo, al Suo Creatore nè ritornò il lunedì della pasqua di resurrezione di nostro signor Giesu christo a di XVII di Aprile nel 1420, sendo vissuta per lo spatio di anni cinquanta sette, ma nel Monasterio trenta sette. Il santo corpo suo rimase in terra a noi, con si suave, et maraviglioso odore, el quale pure anchora si sentiva, et usciva da li sua panni, et tutte le masseritie, et vasi, che in lei et per lei s'erono adoperati ; et fu chosa mirabile, durando questo odore per molti giorni, etiam nella sua istessa cella ; et quanto più a queste sue chose si accostava, tanto più l'odore si diffondeva vemente, et in particolare tutti li sua panni, lassati a studio distesi, et sciorinati, per più d'un mes[e] gettavano. Onde molte delle suore, non tanto per la devotione et affetto della lor madre mosse, ma dal odore allettate, spesso correvano a quelli per abbracciarli et baciarli. Et che nuova chosa è a dire, che forno alcune monache che pocho o niente sentirno di quello odore, tanto che quasi mezzo incredule nè parlavano, chome di chose non vedute et inaudite ; et questo non penso io che sia senza qualche misterio di dio, et permissione, poichè permesse etiam dio tra gli apostoli, che alcuno

ne rimanesse incredulo al tempo di sua resurrectione, sendo la maggior parte accordatasi a crederla, et confessarla. Hor tornando al ordine della storia ci conviene raccontare quello che occorse circha la sepoltura. Et fu che stando intorno a quel corpo le Suore, et salmeggiando secondo l'usanza, gli veniva loro detto in fine di ciascun salmo, Gloria patri in cambio di requiem eternam, quale si doveva soggingnere chome determina la loro rubbrica quando si fanno l'exequie per li morti maxime presenti ; et anchor che ciascuna sapesse benissimo tale rubbrica, et di più che ciascuna avisassi l'altra, et in sieme se la ricordassino, non dimeno tutte, quando si veniva al fine de salmi, si trovava haver cominciato Gloria patri et filio, avanti che sen'accorgessino di dire requiem eternam, tanto era il conforto che sentivano al cuore che non pareva apena loro che ella fusse morta, ma che dormisse, tanto era bella in quel cataletto. In quella notte nessuna monache se ne volse andare a cella sua, rimanendo tutte in chiesa, eccetto alcune molto vechie, et alquante infermiccie, che furno a forza fatte partire di chiesa. Et chosi quella nocte tennero quel corpo nel cataletto, vestito, e col mantello addosso, con lumi assai atorno ; cominciorno di più alcune di quelle monache presenti a mettere adosso et in dosso a quel corpo, oltre alli sua soliti panni, alcuni delle loro veste, et chose proprie intanto che alcuna gli mettevano lo scapulare, altre la cintola, altre il velo, et trovavano quel corpo molto arrendevole chome se è fusse d'uno che dormisse, et non morto. Ma pero in tutte le parti sua appariva quel corpo chome uno avorio bianchissimo, quantunque ella fusse di carnagione bruna in vita sua ; et che più, occorse questo prodigio, che morta che la fu di un gran pezzo, uscì sangue di sua bocha, chosi vivo et vermiglio, et durò a uscire per molto spatio, in sino a tanto che si seppellisse, et per tal verso cessando quella candidezza, la suo faccia ritornò al suo natural colore che havuto havea in vita, cioè brunetta, ma il suo corpo rimase bianchissimo, come era quano morì, et era morvido ed arrendevole, come dicemmo. La sera medesima facendo le monache entrar drento dua homini della famiglia di fuori, perchè facessino la fossa per sotterrare ditto corpo, chome quelli che non erano usati a sotterrarne del altre non ferno la detta fossa nel luogo solito, ma in chiesa, a piede del grado del altare pocho sopra dove al hora era posta la bara col corpo. Et fu permesso che cio facessino, et seguitassino, con intentione di farvi col tempo uno sepolcro. Et licentiornosi molte suore, sendovi gli huomini in sintanto, che ditto fossa si facesse, rimanendovi delle più vechie poco numero, le quali, accordatesi in sieme, con molta reverentia et honestà, gli cavorno li suoi vestimenti di dosso, et tosornoli li capelli, benchè piccoli fussero, e di altri panni la vistirno. Et serbando in buona custodia tutte queste cose, se ne faceva parte ad ognuno che per devotione nè avesse chiesto, dandone poco per ciascuna persona, o drento in monastero, o fuori per la città et per altre terre et luoghi che ne mandavano a chiedere, dando non solo delli sua panni, ma di quelli paternostri che havevano toccato quel corpo ; et per tal modo si soddisfaceva alla devotione di quelle assai persone che per devotione cercavano havere qualche chosa del suo.

Della sua Sepoltura. Capitolo XIII

Il Martedì mattina seguente, fu tanta commotione nel popolo, che concorse, piccoli et grandi, donne et huomini, et d'ogni sorte genti, che veniva a San Domenico ; et il capitolo del Duomo intervenne all'exequie, et con grand'istantia chiedeva che il corpo fusse lor concesso per seppellirlo di fuori, et non acconsentendo le suore, dicevano, che almeno gli fusse lor concesso il vederlo. Per il che deliberando le suore di mostrarlo, aprirno la finestra che era sopra l'altare, dove si mostra il Signore alla messa, et al rincontro portorno il cataletto a traverso alla chiesa, accio che meglio da tutti si potesse vedere ; et chosi calando il panno della finestra, uscirno le suore di chiesa, eccetto alcune antiche di età, in modo che non fusseno vedute da quelli di fuori ; et chosi lassando per lungho spatio che ognuno potesse vedere. Vi furno vedute comparire a tale spettacolo più di cinque mila persone et con tanta solennità al hora del vespro deliberorno di seppellire quel santo corpo, et continuando di

venire le genti delle ville al intorno a pisa, dicevano lassateci vedere questa santa avanti che si seppellisca. Et sepolta che lei fu, vennero persone al monastero, che asserivano essere stati il numero più di quindici mila persone, che erono concorse spontaneamente per vedere il corpo santo ; et se non che quelli che ritornavano di fuori da tal visione dicevano a quelli che venivano, ella è sepolta, nè sarieno venuti assai più per vederla. Et molti nel vedere quel santo corpo ricevevano varie gratie ; quelli che con puro cuore se gli raccomandavano. Et non è già questa cosa da maravigliarsene, se Dio volse che così fusse honorata la sua serva, nella quale la sua gratia, tanto diffusamente abbondo, che vivendo ella in lei, vacua non fu mai, secondo che mostra il santo Apostolo intervenire agl' eletti del signore.

A commendatione della sua sincerità del cuore, et come era experta in conoscere gli spiriti. Capitolo XV•

Fu questa beata Chiara donna di tal sincerità et purità nel suo parlare che mai non credo che fusse detta da lei parola per duplicità. Nientedimeno haveva uno spirito sì gentile che conosceva, quando la persona gli parlava, se quello che dicesse procedeva, o da invidia, o da charità, o d'altro buono o reo movimento. Nelle tentationi molto era experta, et molto compassionevole, et che ella molto haveva provato, et molte volte pur vedendo la persona, senza che parlasse conosceva che era in tentatione, et dimandata a che lo conoscesse diceva che lo spirito suo pareva che spaventassi, et confessò ad alcune suore che vedde più volte un'ombra nera dinnanzi alle suore quando erano in tentatione ; et molte volte rivelava alle suore quella tentatione che havevano, o pensieri che gli affannavano la mente, et cio ella non poteva sapere se non per spirito. Vero è di tal chose ella era poi molto secreta, et non molto agevolmente se li potevano tali chose cavare di bocca, se non quanto la charità l'astringesse, per la altrui consolatione harebbe detto tal volta qualche cosetta.

Chome era di molta oratione, et mansueta, et humile. Capitolo XVI•

Era di grand'oratione et lacrime, tanto che voleva che tutte le sue operationi, o grande o piccole che le fussero, con il condimento dell'Oratione fussero terminate, non che cominciate ; et questo medesimo dava per consiglio a chi a lei fusse andato per consiglio, o per aiuto in qualunque caso che fusse, diceva, ora io farò fare oratione. Ne harebbe ricevuta alcuna per suora se prima non si fusse fatto oratione per lei più volte. Non harebbe fatto capitolo se prima non havesse lungamente orato. Et ben si poteva comprendere nel suo ardente parlare, chome quella che stava sempre allato al fuoco, non però di lungi anchora dalla fonte del acqua delle lacrime, tanto era piena di carità ardente, et la sua bocca sempre abbondava di parole di salute, in tanto che rarissime volte era che chi la stava ad ascoltare non ricevesse qualche mutamento in se stesso. Longo troppo sarei a raccontare della sua humiltà, et mansuetudine, et charità. Quando imponeva alchuno officio grave, con quanta dolcezza confortava a chi ella lo commetteva, et quando havesse havuto a riprendere, o dare qualche penitentia, con quanta compassione ella procedessi, non si potrebbe pienamente dire dalla mia ignorantia, et però basti questo poco, che detto habbiamo per principio, se altri più diffusamente volesse sopra di questo aggiugnere altra chosa, anchora alle sue molte altre virtù lassate dalla mia penna per non essere troppo lungho nella historia che io scrivo.

Deo gratias. Amen.

Ne seguitano alcuni miracoli che Iddio a operati a gratia sua.

Chome raccomandandosi a suo meriti un'huomo fu liberato da grande desperatione.

Capitolo XVII°

Il di della suo sepoltura venandovi un'huomo che era chiamato Maestro Giovanni Picchia pietre ; el quale pero venne condotto e guidato da alcuni suoi amici usati venire al monasterio, vedendolo tanto addolorato per la morte di un suo figliuolo che non potesse per alcun modo ricevere consolatione alcuna, ma abbandonogli tanto le lacrime et pianti si temeva della sua desperatione. Costui dunque venuto con li amici a vedere quel santo corpo, et raccomandatosi con devotione che per li sua meriti gli fusse alleggerita quella pena insopportabile che sentiva al quor, subito senti tanta mutatione sendogli levata quella pena che egli stava stupefatto non gli parendo che potesse esser vero. Et da indi in nanzi sendo diventato grande amico del monasterio, dolendosi a vita della santa non haver havuta la sua amicitia, fecie con molta devotione molti delli sua lavori al monasterio, lassandogli anchora buona parte delle sue faculta per segno di retributione.

Chome invocando il suo nome una donna fu liberata. Capitolo XVIII°

[Una] donna chiamata monna Nanna donna d'Antonio d'Arezzo, che haveva una figliuola nel detto monasterio³², disse a me che essendo ella molto spaventata per la morte d'uno che la vedde menare alla giustitia, in tanto che non pareva che si potesse volgere per chasa che non gli paresse vederselo innanzi. Onde viveva con molto spavento et travaglio d'animo et battiquore continuo. Et un giorno fra li altri entrando in camera sua gli parve piu che il solito vedersi quella horrenda figura di quel infelice huomo cosi giustitiato affaciarsegli innanzi. Onde piu spaventata che l'altre volte, disse a viva voce O beata Chiara aiutami, et finite le parole dette subito vedesi comparire a[tache d'encre] avanti una a modo di monacha con grande splendore che passo prestamente per mezzo della istessa camera. Et preso conforto del suo passaggio resto tutta allegra et consolata di mente, et per piu giorni gli durò questa allegrezza. Et dallo spavento et visione immaginata che prima haveva chosi fu prestamente liberata che mai piu da indi in nanzi gli ritornassi³³.

Chome una monacha nel monasterio del Corpo di Christo per lei fu libera.

Nel monasterio del corpo di Christo in Venetia una monacha giovane essendo molestata in un subito da grave infermita, intanto che stesse per morire, et di già avesse persa la favella, et le forze gli fusseno manchate, et piu non si potesse muovere et far acto alcuno, una delle suore astanti mossa acompassione, chosi gli disse: Figliuola raccomandati alla beata chiara, che pochi giorni sono è ita al cielo. Et la giovane che pur intese il parlare, col quore invocando la beata, poi che con la lingua non poteva, incontiente che si fu raccomandata, tutta quella pena si parti, et comincio a parlare, ringratiando iddio. Et per ognuno si conobbe che quella giovane che poco fa moriva per li meriti della santa fusse liberata dalla morte.

Chome un'altra donna stando per morire raccomandandosi a questa sancta fu liberata

In anchora nella città di Pisa una donna che haveva nome Mona Giovanna, dell'habito di San Domenico vestita, haveva costei portata nel suo corpo lungamente una infermità occulta con molta pena. Et di piu li sopraggiunse chosi gran catarro dal capo che stava per affogare, enfiandosegli la gola, et per gl'occhi bocca et naso gettando assai materia, con diversi altri accidenti, sentiva intensi dolori d[ù][tache d'encre] avvedendosi

³² n°14P, Apollonia d'Arezzo.

³³ Les Bollandistes n'ont pas reproduit dans leur édition les miracles et visions suivants.

d'essere vicina alla more [sic pour morte] ne havendo alcuno piu [reme]dio al proposito dopo al haverne tentato assai li sua genti senza a [tache d'encre] profitto, raccomandandosi di quore a questa santa, ne per quello nel principio gli parve sentire soccorso, ma sopraggiungendogli una nocte il detto accidente piu che il solito, in tanto che perdesse la favella et le forze tutte, ne alcuno aiuto piu potendo havere, una donna che venne in quella casa chiamata mona Catherina gli stava al intorno et confortandola gli accese la candela benedetta, parvendogli che al hora dovesse passare di questa vita. Ma ella in tante sue pene, ricordandosi di nuovo quanto la beata chiara era pietosa et piena di charità, col quore, non potendo altramente con sensi exteriori far piu segno alquono, raccomandandosi a lei. Di subito se gli parti ogni pena, la gola et il petto se gli disemfio, et resto libera da ogni altro accidente, et che piu anchora da quella occulta infermità che haveva. Chosi perfectamente resto sanata che ella istessa piena di ammiratione non gli pareva che potesse esser vero quello che tanto evidentemente in se medesima sentiva di subita sanita, et uscita del letto con molta devotione vennero l'una et l'altra al monasterio nostro a raccontare quanto era occorso.

Chome un altra donna fu guarita dal male di capo

Una sorella della detta monna Catherina che haveva per lungo tempo portato si gran pene di mal di capo che stette più di che non potette alzare il capo dal piumaccio, essendogli durato ben quindici giorni aggravandola piu che l'usato (perché haveva spesso questo accidente ma non gli soleva durare tanto tempo), havendo inteso che la sopradetta mona Giovanna era guarita per li meriti della beata chiara, raccomandandosi et essa a lei. Et subito gli passo via ogni scesa et dolor di testa, ne piu gli ritorno a dar molestia quello accidente che tanto spesso la molestava. Et sendogli dato per gratia particolare un poco di benda della santa predetta, chome reliquia per grande devotione adosso se la portava sempre.

Visione havute da divote persone

Lassando al presente la narratione di altri miracoli occorsi che Iddio per gloria della serva sua ha voluto mostrare quali altri che meglio di me ne saranno informati, potranno qui apiede in questo libro sottoscrivergli, mi sono compiaciuto di raccontare alcune visioni che furno vedute da diverse persone nel tempo della morte et dopo della nostra beata e santa donna.

Quella notte quando questa beata era quasi in transito partendosi d'attorno allei una delle suore se n'ando per brieve spatio alla sua cella et era già presso che giorno. Et ponendosi per alquanto tempo in oratione si addormento. Et gli pareva vedere grande moltitudine di gente molto honorevoli et degne, et gli pareva sentire che dicessino noi andiamo ad accompagnare la sposa del magno imperadore. Et vedeva la via per la quale camminavano molto ornata, et vedeva che parte di quella gente si fermava ad aspettare et parte avanti procedeva, et di quivi apoco ritornava, menando in mezzo di loro con grand'honore una fanciuletta di circa quindici anni ornatissima di tanti belli costumi, che tutta quella parte di gente che aspettavano stesse in ammiratione. Et accompagnandosi insieme, con molta festa la menavano via. Et destatasi quella suora conobbe che quella era l'anima della priora che gli fu mostrata a modo d'una fanciulla di quindici anni per significatione della sua sancta et pura vita. Et quella suora che vedde la visione era persona molto degna di fede: da cui ho io sentita quella visione.

Visione dun'altra suora

Una altra suora, prima che la santa passasse di questa vita, la priego che quando fusse dinanzi a Dio gli havesse impetrata la dichiarazione d'un dubio che molto gli travagliava la mente. Non pero gli espresse et disse che dubio fusse il suo. Intanto la santa morendo fini suo vita, et dopo morte apparve a detta suora. Se fu dormendo ella o vegliando non lo seppe discernere, ma chosi apertamente et con chiaressa fu satisfatta del dubio che rimanendo in tutto quieta prese animo di domandargliene unaltro. Et fu se passata di questa vita ella senti pena veruna, et ella gli rispose che no, ma non chosi tosto fu sciolta dal corpo che l'anima sua fu presentata avanti alla sanctissima trinità, et contemplando et adorando, hebbe cognitione. Et intese la solutione del suo dubio hor'hora dichiaratogli, et dopo al'haver dette queste chose, lasso la detta suora in gran consolatione, tornandosene in cielo.

Un'altra visione d'un sacerdote in gl'istesso di veduta

Un' sacerdote assai ben vechio che spesso veniva a dir messa chome cappellano al monasterio, et haveva gran devotione al luogho et in particolare alla beata Chiara, costui standosi un nocte dopo che hebbe detto il matutino a riposare tra il sonno et la vigilia, gli parve essere condotto al monastero et menato drento vedde la beata Chiara in mezzo di dua angioli con molta gratia et splendore che la menavano via ; non gli parve già vederci alcuna suora, altro che una vecchia che gli apri la porta. Et fattosi giorno venendo al suo solito al monastero per dir messa trovo che la notte avanti la beata Chiara era morta. Et raccontata la visione hebbe et dette granda consolatione maxime nel referire che in detta sua visione haveva veduta in mano alla beata una croce vermiglia et in capo di essa una diadema molto splendida. Del tutto sia laudato Iddio nelli sua santi.

Visione che hebbe una suora vigilando in oratione

Una suora essendo in cella in oratione et senza lume et non dormendo, subito gli apparve questa beata Chiara con molto lume. Et dopo allo spavento preso per tale apparitione, rihavutasi alquanto et quietata comincio a parlare seco et domandargli di alquante chose. Et ella al tutto rispondeva, et dissegli anchor piu che non domandava. Poi, dandogli la beneditione gli fecie il segno della croce. Et in questo ragionamento tra di loro fatto piu volte ella replicava che era in cielo con gran gloria.

Visione d'una donna di Genova essendo alla messa

Una donna di Genova molto spirituale et devota che lungo tempo haveva desiderato di vedere questa beata Chiara, una mattina, essendo alla messa, levato che fu il Signore, dolendosi che non la havesse mai potuta vedere, ecco che dinanzi a se si vedde una monacha con molta gloria, che teneva in mano una croce vermiglia tanto risplendente che pareva un rubino. Et accostatasegli seco parlava di molte chose, et dettegli il bacio di pace, et segnatala in fronte la benedisce, et lassola con molta consolatione. Costei con successo di tempo fecie monacha nel nostro monasterio una suo figliuola, et al hora scrisse alle suore l'intero et ordine di questa sua visione.

2) La «*Vita* » de Maria Mancini

Nous avons choisi de présenter ici le texte que l'on peut lire dans l'édition de 1588 des *Vite dei santi e beati del Sacro Ordine de' Frati predicatori*, de Serafino Razzi³⁴. La version que contient le manuscrit C13 des Archives Archiépiscopeales est en effet une copie de celle que propose Serafino Razzi³⁵. Pour son édition, S. Razzi s'est fondé, d'après ses propres dires, sur un manuscrit latin du XIV^e/XV^e siècle qu'il a pu consulter au monastère de San Domenico, en 1586³⁶. Il semble que le frère dominicain n'ait pas fait que traduire ce document ancien, mais qu'il l'ait aussi remanié. Avant la version de Razzi, il n'existait probablement pas à proprement parler de *Vita* de Maria Mancini, mais un simple recueil de ses visions. C'est le prologue du texte qui nous met sur la voie : l'auteur y déclare en effet (il s'agit probablement d'un confesseur) qu'il a rédigé ce texte sur ordre de supérieurs de Maria, à savoir sa prieure (Filippa Albizi ou Chiara Gambacorta), le maître général Raymond de Capoue, ainsi que sur la suggestion d'Alfonso de Jaén. Jusqu'à la mort de Maria toutefois, ces visions ont dû rester secrètes, « come sotto sigillo di confessione ». De fait, l'auteur précise aussi dans ce prologue que Maria est encore vivante (« vivendo elle ancora ») au moment où il consigne par écrit ses visions. Par conséquent, son texte ne suit aucunement le plan classique des hagiographies, et ne contient pas la scène de la mort de la *beata*, ou le récit d'éventuels miracles *post-mortem* ; le récit s'arrête brusquement après la description de l'une des visions de Maria. Serafino Razzi a donc cru bon d'ajouter une phrase qui résume, en quelque sorte, la suite de l'histoire, à savoir la fin de la vie de Maria, sa mort et son accès au Paradis (tout en assurant au lecteur qu'il a pris soin de demander des informations à ce propos aux sœurs de San Domenico). En outre, cette « *Vita* », ou plus exactement ce recueil de visions, a posé un autre problème à Serafino Razzi : il met en effet en scène une *beata* particulière : une femme qui a été veuve par deux fois, et mère de nombreux enfants. Ces caractéristiques ne correspondant pas exactement aux valeurs que l'on inculque, à la fin du XVI^e siècle, aux moniales recluses, Serafino Razzi s'est senti obligé d'ajouter un paragraphe justifiant le fait que Maria ait reçu de nombreuses visions. Il assure ainsi que Dieu peut accorder ses grâces à « qui lui plaît », bien que, dans la logique des choses, les personnes vierges soient bien entendu plus souvent bénéficiaires de ses grâces et disposent d'un esprit « plus élevé³⁷ ». Il faut enfin remarquer qu'une autre vision de Maria Mancini est relatée dans le *Nécrologe* de Domenico da Peccioli (cf. ci-dessous, document II-3), dans la notice consacrée à Filippa Doria : cette vision n'est pas présente dans la « *Vita* », soit parce que ce texte a été rédigé avant 1395, soit parce qu'il a été rédigé par un autre confesseur que Domenico da Peccioli (les deux hypothèses ne s'excluant pas).

D'una suor Maria Spezzalaste del monastero osservante di San Domenico di Pisa in Toscana non si deve in modo alcuno tacere in cui nostro Signore secondo le miserationi sue antiche opera cose grandi e di molta meraviglia degne. Ma perché essa suora e serva di Dio divota come humile che essa è, non ama, vivendo ella ancora, d'esser trombettata, o vero con

³⁴ RAZZI, S. : *Vite dei santi e beati del Sacro Ordine de' Frati predicatori*, Ajout à la nouvelle édition de 1588, p. 21-31.

³⁵ Copie qui a été effectuée après 1620, puisque l'on trouve dans les mêmes pages un extrait de l'ouvrage de Michele PIO, *Delle vite degli illustri huomini di San Domenico*, Bologne, S. Bonomi, 1620, 4 vol.

³⁶ *E fin qui sia detto secondo che habbiamo ricavato da uno scritto a mano di dugento anni in circa lingua latina, havuto dal venerabil Monastero di S. Domenico di Pisa questo presente anno 1586, che non dice più oltre.* RAZZI, S. : *Vita dei santi e beati del Sacro Ordine de' Frati predicatori*, p. 31.

³⁷ Cf. Chapitre 2 p. 299.

honore mentovata per le bocche degli huomini di questo secolo anzi piu tosto per amore del suo sposo Christo, et a sua imitatione brama d'essere in questo mondo dispregiata, e per vile e da niente tenuta ; perciò a me scrivente presente e audiente le cose che qui appresso narreremo ; comando in virtù di santa ubbidienza come madre divota , e per amor di Giesu Christo, che le seguenti narrazioni, le quali essa al precetto del Arcangelo suo Guardiano, e custode, e per ordine espresso dei suoi superiori rivelava io tenessi occulte come sotto sigillo di confessione fino a tanto , che ella in questo misero secolo viveva ; e questo accio il nimico del genere humano satana il quale continouamente va cercando che egli possa spiritualmente divorare, e tal'hora anco si transfigura in Angelo di luce non habbia occasione di far guadagno alcuno inducendo o'essa o'altri a vana gloria, e superbia. A honore adunque dell'Individua e santa Trinità, dell' Intemerata et gloriosa Vergine Maria Madre del Signore Nostro Giesù Christo, di tutta la celestiale corte, et ancora per consolazione di tutti coloro, che la presente narrazione della vita e costumi della prefata suor Maria leggeranno o sentiranno leggere, incominceremo a scrivere come dalla predetta suor Maria di comandamento della sua priora e di maestro Raimondo generale del ll'Ordine suo e di consiglio del reverendissimo vescovo Alfonso Giennense spagnuolo ne sarà somministrato comandante altresì il Arcangiolo fedele e sicuro suo Guardiano il quale mentre che ella visse, continoua e sollecita cura di lei tenne, e con l'aiuto suo particolare l'istessa suor Maria la vita sua innocente fino al fine , come apparirà condusse.

Nata per tanto questa Beata fanciulla e portata al santo Battesimo fu chiamata per nome Caterina ; il padre suo hebbe nome Bartolomeo da Munguto il quale visse anni settanta in circa, e fu huomo divoto, e tra i secolari di lodevole vita. La madre si chiamava Madonna Theca, che con altro nome veniva detta Theodora la quale fu donna spirituale e dopo la morte del marito visse intorno a quattordici anni in habito vedovile, e dopo in buona disposizione cangiò questa mortale vita in un'altra migliore, e si riposò in pace.

Essendo questa Beata di tre anni in circa, e trovandosi ammalata di febbre fu un giorno posta dalla Madre, e nutrice in certo letticciuolo sotto una loggia. Ma ecco che apparendole l'Angelo del Signore le annunciò, come il tetto di detta loggia, e portico, doveva poco appresso rovinare, e che perciò si facesse portare in altro luogo, e riferendo il tutto alla Madre non le prestò più fede che tanto, ma quindi si partì senza levarla stimando forse ch'ella farneticasse. Ma instando pure la saggia Fancciuletta ripetendo quanto dall'Angelo haveva inteso fu tolta di detto luogo dalla Nutrice, et ecco che in un subito rovinò il tetto di detta loggia, e conobbero che quanto aveva referito Caterina era vero e ne diedono gloria, e laude a Dio Benedetto.

Ritrovandosi di cinque anni e mezzo fu rapita in spirito per l'Angelo suo, il quale poscia chiamò sua guida e fu condotta nel Palazzo degli Anziani della Città di Pisa, ove vidde il Signore Pietro Gambacorta all'hora prigionie e posto al supplizio, et una donna di molta riverenza, la quale era quivi presente voltandosi a lei, Caterina ; disse fa oratione per questo signore Pietro, e dirai tutto il tempo che viverai ogni giorno per lui sette Ave Marie, peroche verrà tempo nel quale egli ti darà il pane³⁸ et havendo promesso di ciò fare, subito la corda del supplizio si rompe, e le fu dichiarato dal suo Angelo come quella Matriona era la gloriosa Vergine.

Pervenuta poi all'età di dieci anni fu maritata e stette tre anni e undici mesi con il marito nel tempo partorì due figliole, e tutte due in fra otto o dieci giorni dal nascimento

³⁸ Allusion au fait que Maria Mancini fera partie, en 1385, de la première communauté du monastère San Domenico, dont Pietro Gambacorta sera le patron et fondateur. Cette scène fait sans doute référence aux événements de 1355, lorsque l'empereur Charles IV fit décapiter les cousins de Pietro Gambacorta, qui étaient alors au pouvoir à Pise. Pietro, lui, fut condamné à l'exil, et partit à Florence où naquit sa fille Tora (Chiara). Cette allusion permet de dater approximativement la naissance de Caterina/Maria à 1350 environ (cf Maria da Pisa, n°64P).

quasi sconciature, et imperfette per esser ella di sì poca età si morirono, e col santo battesimo se ne andarono al Cielo e poco appresso ammalandosi altresì il marito suo ben contrito, e preparato cangiò questa misera vita, nella futura migliore. Restata per tal maniera vedova, e morto il padre e ritrovandosi ella di quindici anni incirca fu da un suo fratello prete detto don Tommaso rimaritata benché contro la voglia sua a un certo Gulielmo Spesalasta tosatore di panni col quale stando circa otto anni partorì cinque figliuole femmine e un maschio solo. Avvenne tredici mesi prima che le morisse questo secondo marito che stando ella una notte, in torno al hora del matutino nel letto, e dando il latte al suo figliolo, che era all' hora d' un anno, incominciò a contemplare qualmente la Gloriosa Vergine Maria doveva essa ancora allattare la notte lattare il suo dolcissimo figliolo Giesù e pensava alla dolcezza spirituale che ella doveva sentire e alla riverenza che doveva portargli, et ecco che stando in tale meditazione le apparve l' Angelo suo custode, e per nome chiamandola, Caterina, disse ascolta quando io ti dirò e non ti turbare, ma farai quanto da me ti sarà esposto, peroché tale è la volontà di Dio, cioè che per sei mesi tu ti astenga dalle concupiscenze carnali, et atto matrimoniale vivendo in santa castità. A cui ella rispose che ben volentieri dalla banda sua cio haverebbe fatto, ma che ella non aveva podestà del corpo suo ; ma il Marito secondo le leggi Christiane, et Apostoliche ; e replicando l' Angelo, che il Signore a ciò provvederebbe li rivelò come il prefato suo marito fra tredici mesi doveva morire, e dopo lui la figliola che haveva di sei anni, et il figliuol maschio che ella all' hora allattava, con un' altra figliola la quale ella doveva partorire, e come ella non doveva più rimaritarsi, che quanto fino all' hora li era avvenuto de due mariti tutto era stato per Divina ordinazione, e che le sarebbe avvisato, quanto doveva fare dopo la morte del prefato suo marito, e rimanendo ella tacita in gran stupore d' animo, le soggiunse l' Angelo che stesse di buonavoglia, e si consolasse ; peroché il Marito, i suoi Genitori, et i figlioli da lei generati si salverebbono, e sariano accetti nel conspetto del Signore. Onde essa soggiunse, econchiuse, che tutta si buttava, e rimetteva nelle sue mani ne altro desiderava, se non che la volontà sua si compiesse in tutte le cose. Doppo questo chiamandola in disparte il marito suo (come si dee credere da Dio ispirato) Caterina, disse, io desidero, e ti prego che facciamo due letti, e tu ti stia nella camera tua e io nella mia, e così in pace, e castità viviamo, e rispondendo Caterina, che ben volentieri a quanto a lui piaceva, si accomodava, e che così meglio haverebbe possuto allevare quel suo figliuolletto d' un anno, si divisero quanto al dormire insieme, e così perseverarono in santa castità sei mesi, doppo i quali ammalandosi il marito, e hora migliorando, e quando ricadendo fu forzata Caterina per meglio poterlo sovvenire ne' bisogni suoi a tornare a dormire seco, la onde ingravidò d' un altra figliola, e venuto poscia il marito a morte con tutti i Sacramenti e divotamente. Caterina doppo quattro mesi partorì una figlia et havendola fatta battezzare fra otto di se ne andò in Paradiso. Le morì appresso la figlia di sei anni et il figliolo maschio, e non doppo molto la Madre sua in buona senettù, e fra tanti morti ella di maniera teneva il volto asciutto conformandosi alla volontà del Signore che i parenti e i vicini anzi che no ne restavano mezzo scandalizzati riputandola disamorata e crudele. La onde per levare tale occasione di scandalo e mormorazione, incominciò a pensare all' offese fatte da se alla Divina Maestà e per tal modo compungendosi, e piangendo si accomodava all' usanza della Patria, e volontà dei parenti.

Nell' anno ottavo che ella fu con l' ultimo marito lo seppe tanto per lo Dio grazia persuadere, che accomodarono in casa propria da poter ricevere infermi, et hospiti poveri, a i quali essa con le proprie mani tal' hora serviva, e se bene i vicini di cio mormoravano con dire che havevano fatto della casa loro uno spedale, non per questo essi tralasciarono l' ufficio della carità.

Morto finalmente il Marito secondo, et i figliuoli, et essendo Caterina ancora giovane cioè di venticinque anni voleva il fratello suo Prete don Tommaso darle il terzo marito, ma ella non volle in modo alcuno acconsentire ; ma incominciò a digiunare quattro

di della settimana, e ogni giorno diceva dugento paternostri, e dall' hora di compieta, fino alle due hore di notte così orando si disciplinava. Quando sentiva sonare il mattutino de'frati Predicatori, essendo la casa sua vicina al Convento loro, si levava ella ancora à dire le sue orationi ; la mattina poi andava alla Chiesa di Santa Caterina luogo de i predetti frati e quivi stava udendo messe, e sacri uffici, fino che ci haveva compagnia di donne ; poscia ritornando a casa fino all' hora di nona filava la lana e provvedeva la cose alla casa sua necessarie, tenendo in sua compagnia notte e giorno una donna antica di buona e santa conversazione, e di quello, che finalmente guadagnava, oltre alle tenue necessità della sua casa sovveniva a i poveri, e con quella sua matrona visitava le persone inferme, e bisognose. Stando o' vero caminando senza mai sedere prendeva il cibo suo, andava il giorno a udire il vespro, standovi sempre inginocchiati, e questa vita tenne per alcuni mesi che stette in casa propria vedova pregando sempre il Signore, che la incaminasse secondo il beneplacito. I di che ella digiunava erano il Lunedì, il Mercoledì, il Venerdì et il Sabato, nel qual Sabato ella non beeva vino, e rade volte mangiava cose cotte, il letto suo erano node tavole.

La vigilia dell'Epifania stando questa Beata nell' hora di nona intenta all' orazioni, sentì la voce d' un povero lamentantesi ; la onde mossa a pietà uscì di camera e mandò la compagna sua a vedere, chi egli era, e di che cosa haveva di bisogno, andò la divota matrona, e riferì come era un giovane di trentatre anni in circa rubicondo e di bello aspetto, ma vestito da povero, e con le gambe piagate ; la onde scesero ambe due a basso, et introdottolo nel cellario, o vero cantina, gli lavarono le gambe col vino, e con panni lini bianchi, havendole prima medicate le fasciarono, pregandolo, che si ritornasse ogni volta che li faceva di bisogno et egli imponendole sopra il capo la mano, disse, Una potenza è del Padre Figliuolo e Spirito Santo, una sapienza et una clemenza, e soggiugnendo figliuola io ti visiterò si partì, ne seppe ella altro di lui, o chi egli fusse all' hora, ma poi dall' Angelo suo li fu rivelato come egli era stato Giesù Christo ; e narrano, che gustando di quella lavatura di vino senti meravigliosa e soprannaturale soavità.

Una notte di quaresima orando questa Beata davanti al Crocifisso, e contemplando la sua passione fu astratta da' sentimenti, e le fu fatta grazia di vedere tutta la passione per ordine come se fusse stata presente in quel giono al monte Calvario, e gridando ella nel fine Signor Giesù Christo aiutatemi, il Crocifisso inchinò la testa verso di lei e così stette fino all' hora del matutino, quando in se ritornando rimase piena d' ammirazione e contento, e la mattina andando a santa Caterina conferì il tutto con il Padre Fra Iacopo della Seta suo confessore , e vecchio di 70 anni, e dubitando ella di qualche illusione diabolica la consolò il Padre, et esortò a vivere nel timor di Dio, e santa humiltà ; si confessava ogni domenica, e si comunicava, et alcuna volta nella Chiesa di San Lorenzo alla rivolta, da un prete antico, e di buona fama.

Il Venerdì santo udita la predica, e l' ufficio in Santa Caterina, se ne ritornava a casa, e stava assorta nella meditazione della passione di Giesù Christo senza mangiare, e senza bere fino al sabato, quando sonavano le campane, et all' hora ritornava in se, e tutta festosa se ne andava alla chiesa.

Il giorno di Pasqua dopo la santa comunione tornata a casa il suo pranzo fu un ovo col pane, per consolazione della sua compagna. Il Venere fra l'ottava stando all' orazione le apparvero due Angeli, e di molte cose seco conferirono, e prima che partissero da lei, preso un certo cordone, che ella portava su le carni la cinsero così fortemente, che ella per la doglia altamente gridò, e correndo alla porta della camera sua la compagna addimandandole che cosa haveva, rispose che niente, e che andasse in pace.

Del mese di Maggio, l' anno 1375 all' hora del mattutino li apparve l' Angelo sua guida e la condusse in ispirito sopra d' un monte altissimo, in cima del quale vide un' albero che toccava con la sommità il cielo, et haveva le foglie come d' oro, e pietre preziose, le quali

mosse dal vento apparivano di meravigliosa bellezza, et in detto albero fra i rami erano Angelli, che cantavano divinamente, et havevano le penne bellissime, e lucidissime, e sotto l'arbore predetto, era una fontana viva d'abondantissime, e chiarissime acque in cui mirando se stessa come in uno specchio vedeva, e da questo fonte procedevano dodici fiumi, i quali per tutto il mondo scorrevono, e addimandando all'Angelo sua guida la interpretazione di questa bella visione ; li dichiarò come il predetto Albero figurava la Santa Croce in cui Nostro Signore Giesù Christo fu crocifisso, di tanta altezza e valore, che non solamente arrivava al Cielo ma anche aperse la porta di quello prima chiusa ; le foglie dell'Albero tanto belle figuravano le singolari virtù di Christo gli Angelli che fra i rami di detto arbore cantavano sono gli Angeli beati che della redenzione del mondo si rallegrarono e fecero festa. Il fonte procedente dal prezioso sangue di Christo sparto in Croce con tanta abbondanza, cioè havente virtù, et efficacia dalla passione di Christo, figurava il santo Battesimo ; i dodici figurarono i dodici Apostoli, i quali predicarono la fede di Christo, et il Battesimo per tutto il mondo ; pregò la beata il suo Angelo, che le desse a gustare un poco di dett'acqua, e le ne dette una gocciola, la quale tutta la riempì, ne mai somigliante dolcezza affermò haver'gustata in vita sua.

Alli quindici d'Agosto dell'anno predetto 1375 ritornandosi in Santa Caterina nella cappella appresso alla Annunziata, fu rapita fuori di se in ispirito et ecco che vidde quivi apparire una nugola , e quella rischiarata rimase sopra l'Altare una Vergine splendidissima sopra una ricca sedia, e cinta d'ogni intorno da sessanta tre Angeli, cioè d'ogni coro sette, e laudavano il Signore Dio, et essa beata Vergine Madre sua, offerendole vaghi e diversi fiori, i quali tenevano in mano, e con molta riverenza inchinandole, e dicendo alla Beata l'Angelo suo, che ella ancora offerisse con la compagna sua qualche fiore a detta Vergine, e che cosa rispos'ella offeriremo noi misere peccatrici che niente abbiamo, ne bene alcuno facciamo et in noi non sono se non peccati, et all' hora fu dato loro dall'Angelo un fiore per ciascuna, e così l'offerirno alla predette Vergine.

Nella festa della Natività della Madonna dell'anno medesimo fu visitata da santa Caterina da Siena del terzo ordine de frati Predicatori, con cui avanti haveva havuta familiarità, e da lei fu instrutta del modo di disciplinarsi, e del dormire nel letto di tavole e consigliata altresì a pigliare l'istesso habito del terz'ordine.

Nella festa di tutti i santi dell'anno stesso, orando, e contemplando la gloria de'Santi, fu rapita in estasi, e condotta in ispirito dalla guida sua Angelica in una gran piazza, ove vide Dio Padre vestito d'una veste come di Diacono, et havente nel petto una pietra preziosa risplendentissima di maniera che gli occhi non potevano fissamente rimirarla, se non con fatica, stava il Signore sopra una eccelsa sedia, et intorno erano in nove cori de gli Angeli, con moltitudine grande di Patriarchi, Profeti, Apostoli, Martiri, Confessori, e Vergini, et altra gran turba di eletti, i quali tutti vedeva con gran riverenza inchinarsi davanti al Signore e prendendo le corone di varii fiori secondo la varietà delle virtù, di cui furono quaggiù adorni da Capi loro, le diponevano a'piedi della predetta Sedia, e benedicevano Iddio, e lo laudavano dicendo : Signore tu solo sei di laude, e gloria degno ; e d'esser amato, e riverito ; e benedicendogli tutti il Signore, benedisse anco la Beata.

Andando spesse volte la quaresima di detto anno a visitare la Chiesa di San Pietro in gradi fuori di Pisa, et appresso al Mare sentì una volta, da certa laguna d'acqua uscire una voce molto lamentevole, e stimando che fusse qualche anima quivi tenuta in purgazione de' suoi peccati, visitò sette volte per lei detta Chiesa di San Pietro, e fece dire sette messe in Santa Caterina, tornando l'ultima volta da detta Chiesa di San Pietro, venne a lei Cagnuolo, il quale facendole festa l'accompagnò fino alla casa sua, e quivi inchinando il capo, e quasi prendendo licenza, si tolse da lei.

Il giorno di Pasqua ritrovandosi questa Beata in Santa Caterina, e nella cappella della Nunziata, et essendo in sua compagnia la Beata Caterina da Siena, venne sopra di loro mentre che udivano la Messa una nugioletta, e di quella usciva una Colomba candidissima, onde si stupivano, e diedono laude a Dio. Ritrovandosi un'altra volta all'orazioni, fu astratta fuori da i sensi, e vide un'anima à modo di fiamma di fuoco, la quale hora si agumentava, e quando diminuiva e sentì uscire da quella una voce, che chiedeva aiuto, la onde raccomandandola al Signore s'offerì a sopportare nel corpo suo le pene a lei dovute ; per lo che fu assalita dalla febbre terzana, la quale poi convertendosi in quartana li durò per ispazio di cinque mesi, e mezzo nel qual tempo oltre acciò s'afflisse con cilicio catena di ferro cinta, e discipline, e così liberò quell'anima.

Orando una notte fu rapita in estasi, et apprendole l'Angelo suo la vesti da Monaca e precedendo avanti a lei due altri Angeli , e sternendo la via di nuovi mattoni, la condussero al Monastero di Santa Croce, dicendole la guida sua, che in caminando ponesse i piedi sopra i predetti mattoni nuovi, acciò non gli infangasse, e li parve di rimanere in detto Monastero sottol'ubbidienza, e ritornandosene a casa la compagna sua con molta comitiva, e la mattina venne alla porta sua un romito di santa vita, e li narrò come la notte haveva veduto in visione, come ella Monaca esser doveva in detto Monastero. Nell'istesso tempo fu visitata da un certo servo di Dio secolare il quale più volte era stato al Santo Sepolcro, e chiamandola per nome, se ben prima non l'haveva conosciuta le narrò tutta la vita sua, e come la notte precedente in visione l'haveva veduta alzata da terra per ispazio di un braccio, e sopra di lei stare un Angelo, et uno Arcangelo, i quali li ponevano in capo una vaga corona, la quale l'è riserbata nella gloria celeste, et havendola il detto servo di Dio esortata al timor divino, et all'humiltà, si partì da lei, e se ne ritornò al suo romitorio, e solitudine a laudare Iddio.

Il giorno che questa Beata si comunicava era solita, non pigliar altro cibo, ma tornata dalla chiesa, se ne stava in casa in silenzio, et orazioni. Le venne una volta desiderio di vedere un'Anima Beata e ne fece orazione a Dio, et ecco tornando un giorno dal perdono di San Iacopo luogo fuori Pisa, et era del mese di Maggio, le occorse di passare per mezzo d'un prato onde veggendolo così bene fiorito , et considerando la vaghezza di tanti fiori et herbe, e come tutti al modo loro servivano a Dio, et laudavano la sua bontà, molto veniva riprendendo, la sua negligenza, et tiepidità del divino Amore ; quando in un subito si vide apparire sopra il capo una nugola, e di quella vide uscire uno splendore, et una luce tanto grande, che il sole rispetto a quella non pareva che lucesse, e senti da quella una voce che disse com'era un' Anima beata la quale andava al Paradiso a godere con il Signore nostro Giesù Christo ; la onde della predetta visione consolatissima rimanendo, se ne ritornava verso la Città, ma tanto astratta da'sensi, che incontrandosi in alcuni asini di certo villano, fu da quelli urtata ; e buttata in terra, e dove il contadino doveva rilevarla, e fare scusa, li disse in quello scambio villania puo esser, dicendo, che voi siate tanto cieca che non veggiate le bestie che vanno per istrada ? ma soprarrivando alcune altre persone, insieme con la compagna sua la rilevarono.

Finalmente doppo molte visioni, in cui l'era stato rivelato, che doveva esser Monaca, e doppo molti consigli di persone spirituali, chiese il sacro habito alle Monache di Santa Croce, e da loro fu graziosamente ricevuta, e di Caterina fu chiamata suor Maria ; ma prima che si vestisse Monaca dando certa buona limosina al Monastero il residuo de suoi beni donò per l'amor di Dio a poveri, e bisognosi.

Dopo la ricevuta dell'habito, stando una notte all'orazione, si turbò l'aere, e si fece un tempo terribilissimo, di lampi, grandine, pioggia e vento di maniera che le Monache prostrate in terra gridavano misericordia a Dio ; et ecco che la Beata Maria vide partire l'ostia consecrata del tabernacolo, et andarsene accompagnata da gli Angeli per se stessa senz'essere da persona portata al luogo ove hora è il Monastero di San Domenico, il quale in

quel tempo si edificava, et addimandando all'Angelo suo custode che cosa voleva significare volesse cotal visione, et intendendo che quel Santissimo Sacramento andava in detto luogo per rimaner quivi, come soggiunse la Beata potrà rimaner qui in santa Croce se il Signor mio Giesù Christo se ne parte ? le fù risposto che ella ancora andrebbe in detto luogo, con quattro o cinque altre suore, e le nominò, e le rivelò, come in detto tempo sarebbe fatta occisione d'alcune persone a lei care, e della morte delle quali molto si dorrebbe, si come poscia avvenne nella morte di Messer Pietro Gambacorta Padre della Beata Chiara, come nella vita di lei habbiamo narrato ; imperoche queste due Beate Pisane furono coetanee, e dell'istesso Monastero.

Udendo raccontare molte cose di Santa Brigida li venne voglia di vederla, e conoscere, e Nostro Signore che fa volontà di coloro che lo temono, et amano, operò che una notte detta serva sua le apparisse, e la informasse di molte cose alla vita spirituale pertinenti, ond'ella ne ringraziò assai la Divina Maestà, e restò molto consolata dal parlare soave e spiritoso di Santa Brigida ; preghino per carità ambedue per noi. Amen.

Otto anni circa stette questa Beata in Santa Croce, e vi patì molte persecutioni dai Dimonii e fu molte volte da loro battuta, et infra l'altre cose le avvenne, che stando una notte sopra certa stuoia a orare vennero due Dimonii e pigliando quella stuoia, uno da un canto, e l'altro dall'altro, et alzandola da terra la portarono buona pezza per la camera et all'ultimo veggendo che la Beata non perciò tralasciava l'orazione irati con furia la lasciarono cadere con la stuoia in terra ove in cadendo ella percosse malamente del capo in una cassa, corsero al romore le suore, ma ella non palesando loro il fatto lo narrò poscia al suo Confessore, e dopo sempre sentiva debolezza di testa, e nel tempo che stette in detto monastero di Santa Croce, si portò tanto bene e con tanta humiltà, et carità, conversava con tutte che le volevano gran bene, e molto si dolsono della partenza sua.

Sentendo una volta da una casa vicina al suo Monastero suoni, e canti nuzziali, si pose all'orazione et astratta da'sensi, fu fatta degna di sentire i canti, et l'harmonie celesti, le quali tanto le piacquero, e così perfettamente la consolarono, che sempre poi sentì gran disgusto d'ogni canto, e suono mondano.

Una mattina stando ad ascoltare la messa con l'altre Monache, nello elevare dell'ostia ella andò in estasi, e vide apparire un cavallo grande, e negro con una bocca smisurata aperta, con occhi grandi, et infocati, come carboni accesi, e buttava per la bocca, e per le nari fumo, come una nugola ; onde di quello pareva che perisse molta gente, e stando perciò spaventata, li apparve l'Angelo suo, e la consolò dichiarandole la visione, e dicendo come il cavallo terribile nella bocca opera, e significava la carestia, che doveva venire, gli occhi infocati significavano la guerra, et il fumo la pestilenza, le quali cose voleva mandare Iddio di corto per i peccati de'popoli, e l'ammonì che tutte queste cose con licenzia della sua Priora, ella facesse sapere al Vescovo di Genova³⁹, il quale sopra di cio la informerebbe ; la onde in se ritornata e comunicato il tutto con la Reverenda sua Priora ne fece avvisato il sopra detto Vescovo, e sua Signoria Reverendissima rispose in questa forma e colui che scrisse questa vita latina, onde noi questa nostra habbiamo ricavata, attesta d'havere veduta la lettera, e risposta di questo tenore.

Alla serva humile di Iesu Christo, Suor Maria Monaca nello Monasterio di San Dominico di Pisa.

Figlia mia carissima in Christo, e Reverenda, recommendatione praemissa in orationibus vestris aio veduta la tua lettera humile, nella quale si conteneva una spaventosa visione degna de temere da ogni creatura ; Non son degno dichiararti la sua significazione, ma de temerla. Ma tu prega a lo Signore Dio, che te la dichiari se a lui è in piacere, e in suo

³⁹ Il s'agit en fait d'Alfonso, évêque de Jaén (en Andalousie) et non de l'évêque de Gênes.

servizio, et utilità delle anime. Et io spero nella soa infinita misericordia, che esso lo farà, peroche molte volte Santa Brigida avea simili visioni spaventose, senza la dichiarazione intellettuale, e da poi uno anno, o a doi o più o meno tempo lo Signore dichiarava la detta visione, e così spero che lo Signore farà a te in questa parte. Attendi a seguitare nello ministerio tuo, sotto la santa obbedienza della tua Priora, e con la santa conversazione e umile con le tue sore peroche con queste arme vincerai ogni battaglia come fe Christo, qui factus est obediens usque ad mortem crucis, per la quale furono sconfitti tutti li Dimonii, e liberò l'Anime della prigione dell'Inferno, e mostrò a noi esempio che seguitassimo quella via dicendo alli soi discepoli discite a me, quia mitis sum, et humilis corde.

Prega a Dio per me, tuo servo indegno, quia intraverunt aquae usque ad animam meam, et clamans raucae factae sunt fauces meae dum spero in deum meum. Testis est Dominus, quia quotidie oro pro te et Priorissa, et sororibus tuis. Recommenda me orationibus ipsam. Spiritus Sanctus sit in anima tua, et illuminet te, suo sancto lumine benedicto, raccomandandomi molto a suor Chiara, et alla Donna, e nuora, di messer Piero.

Vester servus in Christo Alphonsus peccator olim Dominus Episcopus Genuensis o vero Ginnensis.

E fin qui la risposta di quel reverendissimo vescovo di santa memoria con le sue proprie parole o pochissimo variate per la dignità della persona.

L'anno 1393 del mese di Giugno stando all'orazioni fu condotta dall'Angelo suo in ispirito per una strada, la quale haveva dalla parte destra un bosco pieno di Malandrini, et alla sinistra una palude grande d'acqua, onde non si poteva uscire, e le fu detto dalla guida sua che dovesse camminare per la via diritta e che non declinasse alla destra, peroche nel bosco erano i malandrini, cioe i Dimonii, che spogliano l'Anime della grazia e virtù, e le occidono spiritualmente per mezzo del peccato, e similmente non piegasse alla sinistra dell'acque e voluttà e piaceri della carne e di questo mondo, ma seguitasse la via reale, de' santi precetti, e consigli. Poscia camminando per la via detta del mezzo arrivarono a un fiume d'acqua, il quale essa Beata con la guida sua agevolmente passò, ma la compagna sua non s'ardiva di passarlo, ma portole dall'Angelo un certo legno, et a quello appoggiandosi, varcò sicuramente, il qual legno figurava la Santa Croce, per cui da questo mare del mondo passiamo al porto del Santo Paradiso, et al Cielo. Passato il fiume pervennero à un prato bellissimo, e di vaghi fiori ornatissimo, appresso di cui era un Giardino ripieno d'Alberi carichi di pomi, sopra de'quali eron Angelli, che soavissimamente cantavano, e dopo il Giardino trovarono una Chiesa fabricata di pietre preziose, e d'oro, la quale haveva tre porte, una dopo l'altra, et essendo la Beata con la sua guida entrata per la prima, e per la seconda, le fu prohibita l'entrata della terza, e le fu detto, che per quella non entravano se non persone Beate perfettamente.

Del medesimo anno e mese di Giugno, stando un'altra volta all'orazioni, e rapita in estasi fu condotta dal Angelo suo in ispirito per una strada al fine della quale trovarono una scala di cento venti scaglioni fabricata di varie e diverse pietre preziose, e di larghezza tale che due persone potevano per quella agiatamente per quella del pari ascendere. Incominciando per tanto a salirla quanto piu in alto andavano, tanto appariva loro piu bella, et al sommo di detta scala trovarono un Palazzo bellissimo, sostenuto sopra di tre Colonne, una di Carbonchio, la seconda di Smeraldo, la terza di Diamante, et il Palazzo di pietre preziose edificato haveva dodici solari, o vero palchi, e per ciascun palco erano dodici finestre, e ciascuna finestra haveva sette colonnelle di pietre preziose et in cima del Palazzo erano solamente tre merli, o vero torricelle; et addimandando alla guida sua della interpretazione di questa visione le disse solamente, come la scala era quella la quale già vide Giacobbe, per cui s'ascende al Cielo luogo de' Beati figurato come stimiamo noi, per lo Palazzo bellissimo, in capo alla scala sostenuto da tre colonne, cioè posto sopra le tre

Ierarchie degl'Angeli, i dodici solari aombravono i dodici Patriarchi figliuoli di Giacobbe, che vide la scala, le dodici finestre sono i dodici Apostoli discesi dai predetti Patriarchi, le sette colonnelle aombravono i sette sacramenti, le sette Chiese, i sette doni dello Spirito Santo ; e le torri sono le tre persone della Santissima Trinità. E fin qui sia detto secondo che habbiamo ricavato da uno scritto a mano di dugento anni in circa lingua latina, havuto dal venerabil Monastero di San Domenico di Pisa questo presente anno 1586, che non dice più oltre.

Ma per quello che dalle Reverende madri predette per mezzo del Padre priore di Santa Caterina di Pisa il Padre Fra Piero da Urbino, ho ritratto la prefata Suora Maria ; seguitò sempre nella buona e santa vita incominciata, e con santissimo fine, lasciando già vecchia d'anni, e piena di buone opere, questa mortal vita, e fuggevole sen'andò à una immortale, e sempre durevole in cielo ove si degni pregare per noi peccatori, e specialmente pel suo Monastero, accio vada sempre crescendo di bene in meglio nella santa osservanza, e religioso timore di Dio. Amen.

Potrebbe forse alcuno meravigliarsi di questa Beata, che essendo stata nel secolo due volte maritata, et havendo generati tanti figliuoli, ottenesse nondimeno da Dio la grazia di tante visioni e rivelazioni divine, le quali non si sogliono per l'ordinario donare dalla sua Maestà, se non a persone di gran purità di animo, e di corpo ; onde segue la elevazione della mente in Dio, e nelle cose celestiali. La onde fra gli Apostoli, San Giovanni, e San Paolo, per esser amendue sempre stati vergini ebbero maggiori doni di sapienza, che tutti gli altri, ma si dee rispondere a chi in questa maniera si meraviglia, prima, che tutto quello, che da lui si dice, è vero ordinariamente, e comunemente favellando, cioè, che le persone vergini, piu rivelazioni e piu alte elevazioni di mente da Dio ricevono, ma che non però ha legata Iddio la sua podestà a nostri meriti, o disposizioni, di modo che non possa la Maestà sua donare le sue Divine grazie a chiunque li piace, e disporre e rendere atte a'suoi eccelsi doni alcune persone, che stando nel corso ordinario, e comune non gli meriterebbono. Si dee poi nel secondo luogo rispondere, che quando la prefata Beata hebbe cotante visioni, non si trovava legata al vincolo maritale, ma sciolta e vivente in santa castità, e frequenza d'orazioni, e molta astinenza, e digiuni, per cui si viene à elevare la mente nelle cose divine. Et ultimamente si puo rispondere, che essendo il santo Matrimonio da Nostro Signore Iddio ordinato, quando si adopera con il timor suo, e s'accompagna con l'altre buone opere niente toglie di perfezione essenziale all'huomo, et alla Donna Christiana. La onde si trovano molti servi di Dio coniugati, et molte sante Donne maritate le quali vincono in purità di animo, et honesta conversazione, et affetto spirituale in Dio, e ne'santi suoi molte vergini viventi ne'sacri Monasterii, e nell'habito religioso. Alle quali cose si potrebbe aggiugnere l'esempio di molti Profeti, i quali furono ammogliati, et ebbero figliuoli, e nondimeno furono illuminatissimi et ebbero altissime visioni, e revelazioni ; tuttavia quando l'altre cose siano pari, et uguali, cioè che habbino la medesima carità, et Amore Divino, la vergine e la maritata, e che l'altre preparazioni loro come orazioni digiuni et altri santi esercizi, non si eccedano, sempre mai le sacre Vergini precederanno in grazie e favori divini, come quelle che sono più somiglianti a Giesù Christo Agnello purissimo, da loro seguito vergine, figlio di vergine, sposo delle vergini e singolare amatore della verginità.

3) Chronique et nécrologe du monastère San Domenico de Pise

Comme dans de nombreuses communautés dominicaines de la fin du Moyen Age, une chronique et un nécrologe ont été rédigés à San Domenico, entre 1385 et 1403, vraisemblablement par une seule personne. Bien que nous ayons pu lire de nombreuses descriptions du manuscrit original⁴⁰, nous ne sommes pas parvenus à retrouver ce document, présent au monastère de San Domenico jusque dans les années 1820⁴¹. Le texte a toutefois été résumé ou transcrit plusieurs fois : les Bollandistes ont pu voir l'original, et en ont édité une partie à la suite de la *Vita* de Chiara Gambacorta⁴² ; le p. Antonio Conforti en a effectué une copie au début du XVII^e siècle⁴³ ; les manuscrits des Archives Archiépiscolaires de Pise contenant la *Vita* de Chiara Gambacorta en contiennent chacun une traduction⁴⁴ ; le p. Ambrogio Tantucci, dans son recueil sur Pise élaboré au milieu XVIII^e siècle⁴⁵, en donne une description et résume quelques-unes des notices du nécrologe ; le p. Lupi l'a ensuite entièrement copié, à la fin du XVIII^e siècle, pour les besoins du procès en béatification de Chiara Gambacorta. Nous avons pu avoir accès à une copie, datée de 1811, du manuscrit du p. Lupi, que nous appellerons, à la suite de N. Zucchelli, le manuscrit Tantucci-Lupi (puisqu'il s'inspire, en partie, du travail d'Ambrogio Tantucci), qui se trouve actuellement conservée aux archives du couvent San Marco⁴⁶. La version donnée ici est une transcription de ce manuscrit ; nous signalons en note les principales variantes du texte dans les transcriptions proposées par les Bollandistes et par N. Zucchelli dans leurs éditions⁴⁷. Force est de constater que le texte est bien peu fiable : tous les copistes semblent avoir apporté leur lot d'erreurs, étant donné le nombre de mots, ou même de phrases, qui sont manifestement estropiés. Le manuscrit original lui-même était sans doute peu lisible, et ce dès le XVII^e siècle, puisque les Bollandistes eux-mêmes ont été contraints d'ajouter des mots pour éclaircir le sens de certaines phrases obscures. L'original était-il en mauvais état, ou bien d'emblée rédigé dans un latin approximatif ? S'agit-il d'une traduction depuis un texte en langue vulgaire ?

Il apparaît en tout cas que la première partie du texte, soit la chronique relatant la fondation du monastère, a été écrite à partir des documents conservés dans le monastère (bulles, dons, achats), qu'elle cite constamment, explicitement ou non. L'auteur est plus présent dans le nécrologe (qui fait plusieurs fois référence à la chronique, ce qui semble confirmer l'idée qu'il n'y ait qu'un seul auteur pour ces deux textes) : il s'y présente lui-

⁴⁰ Nous avons recueilli les informations sur le manuscrit dans les divers documents et ouvrages cités dans ce paragraphe. La chronique et le nécrologe se trouvaient dans un livre appelé vulgairement « colletario », c'est-à-dire dans un missel, vraisemblablement dans les dernières pages. Ce livre, disent les auteurs consultés, avait été écrit à la fin du XIV^e siècle ou au début du XV^e, en caractères « lombards » ou « gothiques ». Il était fait de feuillets de parchemins, de format *in quarto* (livre choral), rubriqué, recouvert d'une couverture de cuir rouge agrémentée de fermoirs en métal. Il se trouvait dans les archives du monastère, à l'intérieur de la communauté, jusqu'au début du XIX^e siècle puisque le chanoine Ranieri Zucchelli a pu le consulter, ainsi qu'il l'indique dans ses notes conservées aux Archives Archiépiscolaires de Pise (AAP C80). Nicolà Zucchelli, en revanche, ne l'a pas vu en 1914.

⁴¹ Contrairement aux textes originaux des *Vitae* de Chiara Gambacorta et Maria Mancini, dont nous n'avons retrouvé aucune trace, et qui ont donc vraisemblablement été perdus ou détruits au XVI^e ou au XVII^e siècle.

⁴² « De Beata Clara Gambacorta » p. 514-516. Il s'agit de la notice sur Filippa Albizi da Vico (n° 43P).

⁴³ AAP, ms. C40. Le p. Conforti était aussi le premier propriétaire du manuscrit C9 de la *Vita* de Chiara Gambacorta. Cf. II-1.

⁴⁴ Les manuscrits C2, C9 et C13. Cf. ci-dessus p. 14.

⁴⁵ Archivio Segreto Vaticano, Congregazione dei Riti, processus 3205.

⁴⁶ ASM, Ms. Tantucci-Lupi. Nous présentons ici la transcription des pages 332-343.

⁴⁷ Cf. ci-dessus n. 42 et ZUCHELLI, N. : *La beata Chiara Gambacorta*, p. 391-399.

même (à la première personne) comme ayant participé activement à la fondation du monastère, et comme prenant encore part, au moment où il rédige les notices nécrologiques, à la vie de la communauté en tant que confesseur. Au cours de la vision de Maria Mancini, saint Dominique lui-même demande à Domenico da Peccioli de prendre la plume. Il semble donc qu'il faille attribuer la chronique-nécrologe à Domenico da Peccioli, premier vicaire de la communauté, entre 1385 et 1407, bien que la mauvaise qualité du texte ne penche pas en faveur de cette hypothèse⁴⁸. En réalité, le texte a sans doute été remanié une ou plusieurs fois. Certaines incises sont en effet clairement des ajouts⁴⁹. Notons enfin que le ou les auteur(s) n'utilisent pas, pour dater, le style de Pise, mais selon celui de Rome⁵⁰.

Copia letterale di ciò che si trova scritto, in carattere gotico, o longobardo, nel Collettario, in carta pergamena, antichissimo, molte volte citato in quest'opera dall'autore P. Maestro Tantucci.

[en marge] *Così si legge in un foglio attaccato nella parte di dentro alla tavola del predetto collettario*⁵¹.

Non est silentio omittendum, ut rei certe, notitia transmittitur ad posteros nec a debito gratitudinis, in quantum nobis est per ignorantiam excusemur: qualiter Dominus Joannes Dominicus monasterii et conventus nostri valde devotus; olim referendarius in Civitate Bononie per illustri Principe Domino Duce Mediolani, ex reliquiis Beati Patris Dominici, in dicta civitate existentibus, unus ex dentibus honorifice collocatus in quod tabernaculo argenteo ad prefatum nostrum monasterium transmissit, quod habemus apud nos A. D. MCCCCIII.

[en marge] *Così si legge nel suddetto collettario.*

In nomine Domini nostri Iesu Christi. Amen.

Anno Domini ab ejus Incarnatione 1385 die 29 mensis Augusti, eunte Festo Decollationis Sancti Joannis Baptiste, captum et inceptum est Monasterium Sancti Dominici de Pisis in via Sancti Egidii, sub cura ordinis Praedicatorum, isto videlicet anno, nam Egregius miles Dominus Petrus de Gambacurtis, tunc Rector, atque Conservator Pisani Populi, devotione non parva commotus, fundum et domos quae tunc erant Monasterii Misericordiae de Pisis, ab ipsis monialibus emit de pecunia propria, ut ibidem Monasterium sancti Dominici fabricaret. Quod et fecit, opitulante Deo [et Matre]⁵² Domini gloriosa, dictumque locum consignavit preparatum et edificatum dedit, concessit atque summa liberalitate donavit fratri Dominico de Peccioli⁵³ magistro sacrae theologiae, recipiendo pro dictis monialibus, tamquam vicario provinciali Romanae Provinciae constituto per chartam rogatam a sere Thaddeo Cardalosso, qui tunc erat Provincialis Magister Jacobus de Altovitis de Florentia, monialibusque infrascriptis, quae illuc advenerunt pro Monasterio accipiendo,

⁴⁸ Les Bollandistes, à la suite de Francesco Maria Ceffini qui leur a fait parvenir le manuscrit, attribuent ce texte à Domenico da Peccioli, J. Echart et J. Quéatif aussi (*Scriptores Ordinis Praedicatorum Recensiti*, tome 1, p. 771).

⁴⁹ L'une des plus visibles est celle-ci : [...] *Frater Dominicus de Pecciolis – de quo in principio hujus cronicae facta est mentio, cui a majoribus nostris fuit cura commissa – faciat...* Cet extrait contraste avec les passages où l'auteur parle de lui à la première personne, comme s'il avait été contemporain des événements ; la référence aux prédécesseurs (« majoribus nostris ») renforce encore l'hypothèse d'un ajout tardif.

⁵⁰ Il ne suit pas en effet la datation indiquée sur les documents notariés, qu'il a pourtant vraisemblablement vus.

⁵¹ Il s'agit donc d'une note ajoutée postérieurement à la rédaction de la chronique.

⁵² *Et Matre* manquant

⁵³ En réalité la donation de Pietro Gambacorta (ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°94), est adressée à sa fille Chiara, et non à Domenico da Peccioli ; le récipiendaire est le notaire, Antonio di Bartalo da San Casciano. Cette donation est effectivement datée du 29 août 1385 (1386 *m.p.*).

inchoando ac pro dei gratia consummando, constructo per dictum Dominum Petrum, atque munitum sicut superius est expressum, supposita licentia Domini Papae quae postea habita⁵⁴, fuit monasterium nam per prius non fuit monasterium sed domus appellata fuit. Ex qua donatione Moniales Sancti Dominici, dictum Dominum Petrum Patronum habent et habuerunt, et in futurum habebunt, et suos heredes masculos, tantum de sua recta linea descendentes. Moniales autem illa die venerunt et factum est instrumentum per serem Antonium de dicta concessione, et recognitione Patronatus. Dominium autem fundi antiquitus fuit progenitorum dicti Domini Petri Gambacurtarum. Postea vero Moniales emerunt ab haeredibus Nicolai de Gambacurtis idest Bartholomeo eius filio partem alicuius viridarii, cum domibus, claustro et ulterius dilatantes⁵⁵. Postea moniales vero praedictae venerunt, de licentia et mandato praedicti magistri Dominici, stantes in domo, sub vicaria sorore Philippa venerabili, quae fuit filia quondam domini Albizis de Vico, quousque locus, de licentia Papae, scilicet sanctissimi in Christo Patris domini Urbani VI, factus est monasterio, et tunc secundum consuetudinem dicti ordinis praedicatorum, facta est, et electa Priorissa prefati monasterii, vicaria illa soror Philippa, et confirmata. Quibus monialibus dictus summus Pontifex ultra regulam sancti Augustini et constitutiones earum, secundum Ordinem Praedicatorum, dedit alias locales monitiones, atque statuta, quae servant⁵⁶. Commissarius autem pro praedictis fuit Reverendissimus in Christo pater et dominus dominus Franciscus, divina providentia cardinalis, civis pisanus, et quondam Archiepiscopus pisanus⁵⁷. Fuerunt autem dictae sorores eductae de venerabili Monasterio Sanctae Crucis de Fossabanda, extra muros pisanae civitatis, pro quibus dictas Dominus Petrus donavit dotes et vitam et fuerunt istae scilicet sorores Philippa domini Albizi, tunc nominata, Andrea de Porcellinis, Clara, filia dicti domini Petri, pro cuius gratia dictus Dominus Petrus construxit monasterium, ut fuerat sibi promissum, Catarina Bacciomei Mancini, Agnes, filia Lucensis Bonconti, discipula dictae sororis Clarae, et Joanna de Ferro filia sororis Beatricis, quae postea ad sanctam crucem de licentia remeavit⁵⁸.

Hic scribentur nomina sanctimonialium quae in dicto monasterio vixerunt ibique vitam monialem [pour mortalem ?] cum obedientiae et rigore poenitentiae finierunt.

Quarum prima est :

Soror Francisca de Lavajano, quae longo tempore laudabilem vitam ducens in saeculo, tandem ad Religionis perfectionem se conferens in antedicto monasterio iugo obedientiae se submittit ubi agnis [pour annis] duobus, mensibusque septem, jejuniis, vigiliis, orationum assiduitate corpus emacerans, in Deo officio mansit sollicita, in conversatione benigne atque pacifica, in servitute laudabilis, et praeclara. Obdormivit autem in Domino, die jovis, quae est ante Pentecostem⁵⁹.

Soror Raniera, antiqua sia praefate sororis Franciscae, senectutis et infirmitatis tedio aggravata, patienter portavit utramque; cujus Deus misertus eamdem obdormire concessit D. I. Anno 1388 de mense septembris⁶⁰.

⁵⁴ Le pape donne l'autorisation à la fondation du monastère le 17 septembre suivant (ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°87).

⁵⁵ Il s'agit d'un achat effectué le 1^{er} décembre 1386 (Campioni, f. 2v). Il ne semble pas, donc, que cet achat ait été effectué avant la venue des moniales dans leur nouveau monastère.

⁵⁶ Il s'agit, bien sûr, des *Statuta monasterii sancti dominici*, composés de deux bulles, données à la communauté en 1387 et 1426. Cf *supra* p. 12-13.

⁵⁷ Francesco Moricotti, archevêque de Pise de 1362 à 1378.

⁵⁸ Cf. Chapitre 2 p. 112, n. 26.

⁵⁹ Cola de Lavaiano, n°34P

⁶⁰ Sœur Raniera n'est pas mentionnée dans les listes capitulaires.

Soror Andrea de Porcellinis, de cujus virtutibus tacere non velle, speculum quoddam et vitae exemplar caeteris demonstrare, seipsam despicient [pour despiciens] mundoque cum pompis ejus renunciatis, postquam animadvertit quantis calamitatibus haec vita complectitur, magno cordis affectu deique dilectione non ficta, Monasterium Sanctae Crucis intravit, ubi tantam tenuit in conversatione modestiam, ut nullum de se unquam murmur inter caeteras oriretur. Omnes eam namque pariter diligebant, et merito. Haec enim supportabat minores, venerabatur pares, et majoribus gratam oferebat [pour offerebat], cum obedientia servitum. Charitate plena, taliter ministrabat sororibus, ut a Dei cultura et suis laudibus non cessaret. Activam tenens vitam ministerio condescendendo sororum, contemplativam complectens orationibus fixis, ante tronum Dei assistens ubi tanto accendebatur ardore, ut alacri spiritu semprevivens, servitia gaudium, et labores solatium, et summam requiem reputaret. Quid de corporis necessitatibus loquar et quid de jejuniis, atque vigilia semper choecuit [pour coecuit], et linguam silentio refrenavit, sed ne naturae injuriam videretur inferre, lasso interdum corpore saccum pallei plenum pro lectulo concedebat. Vestigiorum Beati Dominici verissima imitatrix, quae mortali vivens in corpore, gratiam ab omnipotenti Deo obtinuit in nonnullis eius petitionibus exaudiri, et ut caetera sileam, hoc unum libet referre. Nam cum filia praefati domini Petri Gambacurtae tunc nominata Tora, cum Patris matrisque, atque Fratrum assensu habitum monasticum deberet assumere, praefata soror Andrea, eamdem spiritualiter diligens pro ipsa oravit, ut Divina inspiratione commota in Sanctae Crucis Monasterio se facere monialem. In qua oratione cum mentis elevatione persistens, hanc meruit vocem audire: « Tu eam habebis », neque fefellit eam responsio. Nam post non multum temporis, praedicta Tora, monialem habitum in monasterio Sanctae Crucis assumpsit, eique in discipulam fuit data. Hoc autem praefata soror Andrea dixit Oretenus [pour Oremus ?] Magistro Dominico superius nominato. Postquam, ut suprascriptum est, venerunt assumere Monasterium Sancti Dominici, in quo semper de meliori in optimum procedendo, morbo tifico aggravatur quem longo tempore, summa cum patientia sustinens ob ipsum, Monasterii opera, et Religionis ceremonias non relinquens, post multos tandem annos, antedicta egritudine, consumpto jam corpore, in dei laudibus, die Pascali Resurrectionis Dominice expiravit D. I. anno 1393 die 14 aprilis⁶¹.

Soror Philippa filia quondam fuit Domini Albisi de Vico judicis egregii, et in nostra civitate precipui, consimiliter habuit unum filium⁶², insignem virum, et doctorem in legibus, miro modo famosum, et consilio naturali circa rempublicam atque circa reliquos cives qui et in scientia, et doctrina nullo quidem tempore legit jura, et eruditivis adolescentibus nostrae plurimos civitatis, et quidem de illo taceo, et de aliis germanis, atque de prole ipsa, ad aliam tendens, et intendens [dicere] de ipsa sorore Philippa⁶³. Haec nupta duobus majoribus civibus civitatis nostrae pisanae : primo uni militibus de Gualandis, qui erat caput illa vice ejus nobilis familiae quae, de hac vita vocato, data est in consortem Domino Ranerio de Tempanello, qui excessit in hac Urbe Pisana, tam in facundia mirabili quam in scientia incredibili, quam in conscientia puritate, quod raro suis similibus evenire solet. Hoc et subtracto de medio, cepit desiderium suum ipsa praefata Domina amplius zelo animae sue succendere. Ita ut nesciente germano, et aliis de domo sua, qui erat de primis et majoribus regentibus et gubernantibus civitatem, non curans de deliciis mundi hujus, nec de pompa aliis, aggrediens [pour egrediens⁶⁴] mundo viam Dei, Monasterio dominarum Sanctae Crucis de Fossabandi, de qua dictum est supra, somma securitatis se clausit, ibique dimitibus [pour

⁶¹ Andrea Porcellini, n°5P

⁶² Piero Albizi da Vico. Cf. Filippa da Vico, n°43P.

⁶³ Ici le ms. Tantucci-Lupi ajoute : « qui sessanta nuper », que les Bollandistes ont omis (faute de comprendre, sans doute) et que N. Zucchelli a transcrit comme « quibus nuper ».

⁶⁴ Zucchelli corrige « egrediens » ; les Bollandistes proposent « aggrediens [corde] ».

*divitibus*⁶⁵] plena ipsas prae timore gloriae inanis et vane umilitate semper profundissima custodivit nimia et charitate prepollens, ut nulla in illo coenobio in forma ejus servitio fuerit derelicta. In parvo tempore legere, scribere et notare didicere [pour didicit] plene sic ut pro miraculo putaretur. Officio divino indesinenter intenta, semper in choro orationibus indeficiens, suspiris et lacrimis inundantibus copie⁶⁶, et ut brevi loquar estinta dimitto⁶⁷ [quaedam quaedictu essent digna et perpetuo memoranda⁶⁸]. Venio nunc ad tempus plenitudinem, qua Dominus providit quod istud Monasterium defundatum⁶⁹. Sex illa vice sorores de auctoritate Ordinis de Ordinatione summi Pontificis Urbani Pape VI, meditatio sibi sanctissima fuit divinitus inspirata, sicut, et mihi pariter cogitanti, quo titulo hujus monasterium vocaretur ambo pariter a Deo confirmati elegimus, ut titulo Beatissimi Patris Dominici, nostri Ordinis fundatoris nominaretur, et ecclesia fundaretur, quod praedictus nobilis illustris miles stupenda cordis laetitia incredibili gaudio acceptans, sicut Domini auxilio fundavit, et fecit, cum in civitate pisana non esset ecclesia sub ejus nomine titulata, quo facto providentia divina veniunt. Et ipsa facta vicaria, fuit electa in Priorissam, et Matrem Monasterii et sororum, et celeriter confirmata, de constitutionibus fratrum a papa super eas. [De constitutionibus fratrum⁷⁰], De ingressu fratrum, de silentio stricto, de vita comuni, de negata valde penitus visione⁷¹, [ante] omnia decrevi [dicere] qualiter rexit monasterium⁷². A puelli[s] dilectissima, ad mediocles austera discrete, ad seniores quae de seculo jam provectae aetatis ad Ordinem confugerunt, reverens et compatiens fuit totius visceribus caritatis, de Deo, et in Deo confisa, [tam in spiritualium quam]⁷³ quam temporalium necessitatibus spem in alium non habere [se dicebat]⁷⁴. Si audivisses verba et [et sermones ejus spiritum]⁷⁵ divinum comperisses, et si Deo locutus fuisses, audivisses altiores mugitus intimo cordis conceptos in coelestia desideria promoventes paupertate super omnia diligens Christum pauperem et hominem sanctum et devotum indefesso calle sequi totis viribus sequebatur⁷⁶, usque quo Anno 1395 in festo Sancti Gregorii de hac vita⁷⁷ a divina fuisset assumpta. Die autem octava a suo decessu felici, una de sororibus quae cum ipsa fuit de Sancta Cruce translata, nomine Maria⁷⁸, quae meditando, Deo semper in omnibus complacens⁷⁹, aetatis provectae tam in seculo quam in ordine, quamque piissimus Deus pluries quibusdam revelationibus consolatur, ut ab honore carnis abstracta quaedam videret forte credibilia, nisi quia deo non est impossibile quidquam, dum hora tertia noctis in sua cella orationibus pernoctaret, plorans de tantis matris amissione, utpote quasi oves remanserat sine pastore, meditans illius virtuosam vitam, et innocentissimam conversationem,

⁶⁵ Zucchelli corrige « divitibus » ; les Bollandistes proposent « divitiis [spiritualibus] »

⁶⁶ Zucchelli : « copi », Bollandistes : « in copia ».

⁶⁷ Bollandistes : « Sed ut brevilocus existam, dimitto quaedam »

⁶⁸ Des Bollandistes. Zucchelli : « quondam que dicta essent digna et perpetuo memoranda ».

⁶⁹ Bollandistes : « defundaturae »

⁷⁰ Dans Bollandistes seulement.

⁷¹ Bollandistes : « visione » ; Zucchelli : « iussione ».

⁷² « Ante...monasterium » : version proposée par les Bollandistes, à la place de « tacendo omnia decrevi. Qualem rexit monasterium... »

⁷³ Des Bollandistes.

⁷⁴ « spem...habere » des Bollandistes (qui ajoute « se dicebat » et de Zucchelli, tandis que le ms. Tantucci-Lupi, étrangement propose « stemme in natium non habere ».

⁷⁵ Ajout des Bollandistes.

⁷⁶ Bollandistes : « conabatur ».

⁷⁷ Bollandistes : « terra », Zucchelli : « tristitia ». La Saint-Grégoire était alors célébrée le 12 mars (Filippa da Vico est donc morte le 12 mars 1396).

⁷⁸ Maria Mancini, n°64P, cf. document précédent, II-2.

⁷⁹ Bollandistes : « qui nitibus Deo semper in omnibus complacere studebat » ; Zucchelli : « quae nitibus, Deo semper in omnibus complacere » (pour « quae meditando...complacens »).

et in illa meditatione lacrimosa, erexit cordiales preces ad Deum ipsam in haec verba vultu humiliter in terra⁸⁰ scilicet obnixè rogando, ut [a] Christo gratiam impetrare[t] sibi ut inciperet sequi sua sancta vestigia, et similiter ut ipsa narrabat⁸¹ gaudio et dolore tangebatur, dolor inerat, inquit, super eam⁸² ab eis fuerat separata⁸³, quemadmodum scola discipulorum Christi de ejus recessu dolebat, cum letitia letabatur de gaudio sibi parato⁸⁴, et ut certe putabat, jam ei dato, et dum maxima fiducia super adepta ejus gloria fixius cogitaret, filias suas omnes illi ardentius comendaret, ut pro ipsis preces emitteret ante Dominum Christum, augebatur meditatio sua in hoc scilicet quod tota anima in illa eterna et summa luce transformata et sit felicissima deiformis, in hoc meditationis augmento sic dicebat : O Priorissa mea, et vos estis transformata in solem illius iustitiae, ut in omnibus⁸⁵ ipsa solum Deum et nihil aliud videatis, cogitandas⁸⁶ esse de claritate hominis, et nobilitate rationalis animae quod et Deus voluit nos similes sibi creare, et ipsa et voluit se similis vobis ut Christo⁸⁷ fieret pro nostra salute. Tunc super hac parte arcto eius cordis commistio quadam sic quod omnia ejus viscera interius miscebantur, velut caldaria, dum ferventissime bullit ad ignem, incoepit sudare intem intensius, deinde gelare. In memet defeci et sensus mei corporis non inesset et in tali statu cum essem, repentinus splendor sibi fuit ostensus sole isto lucidior, et in illo splendore ostensa fuisse sibi Priorissa, cum sororibus tribus, tali videlicet modo. Vestimentum erat ei prout moniales deferunt, et nigrum velamen, nec fuit sibi, ut referebat, possibile cognoscere de vestimento an esset laneum, vel de [materia⁸⁸] alia, quia splendor oculos et aspectus, prae excellentia lucis impediabat et prepediebat acumen, tantum potui de illo comprehendere quia indumentum omnes albedinem excedebat, tunica sive stola descendebat ultra plantas, duo brachia fere, lapis vero smaragdinus in suo pectore rutilabat, super caput vero ipsius posita erat corona, et a duobus angelis hinc inde⁸⁹ lucentibus tenebatur, unum caput ab uno, aliud de alio, quasi essent pariter ad ponere super caput, erant ad mensuram unius brachii eminentes, vultus quasi autem seraphinus ignitus apparuit⁹⁰. Cum et ipsa apparverunt duo viri in habitu religionis fratrum predicatorum, sub cujus cura vivimus, et disciplina, alius cum ipso erat eximius doctor, sanctus Thomas ordinis praefati, tertius autem cum illis erat habitu pontificali vestitus, diligentius intuens, clare cognovit ipsum fuisse Beatum Augustinum, cujus regulam profitemur ; habebat autem beatus Dominicus in manu sua apertum librum, in quo erant haec verba scripta, quae legit, scilicet : « Charitatem habete, humilitatem servate, paupertatem voluntariam possidete », quasi significaret aperte haec omnia ab ipsa fuisse servata. Erat insuper Beato Dominico stella superfulgida nimis in fronte, sic quod, sol iste, quem modo videmus ejus comparatione videbatur obscurus. Et Pater Dominicus, ipsam priorissam sic alloqui coepit : « Sponsa Christi Jesu, Filia vero mea ». Et hoc dicto vertit visus eam quia⁹¹ ista videbat faciem meam, et dixit : « Facias quod Frater Dominicus de Pecciolis – de quo in principio hujus cronicae facta est mentio, cui a majoribus nostris fuit cura commissa – faciat de hac re memoriam per

⁸⁰ « ipsam...terra » : Zucchelli : « ipsam in hac vita vultu humiliter in terra » ; les Bollandistes ignorent ce passage.

⁸¹ Zucchelli : « narratur » ; Bollandistes : « narravit ».

⁸² Bollandistes : « ea ».

⁸³ Bollandistes : « dolor inerat inquit super ea, quia ab eis fueram separata »

⁸⁴ Bollandistes : « Cum hoc etiam laetabar de gaudio sibi parato » ; Zucchelli : « in hoc etiam laetitia letabatur de gaudio sibi parato »

⁸⁵ Bollandistes et Zucchelli : « nobis ».

⁸⁶ Pour « cogitandum » ? Zucchelli : « cogitationes » ; Bollandistes : « Cogitate ».

⁸⁷ Bollandistes et Zucchelli : « homo ».

⁸⁸ Mot ajouté par les Bollandistes.

⁸⁹ Bollandistes : « illinc »

⁹⁰ Bollandistes : « quasi seraphim apparuit ».

⁹¹ Bollandistes : « quae »

scripturam, et de hujus visione ». Sanctus autem Thomas de Aquino praedictus librum in mano sua tenebat, in quo scripta erat Cantica Canticorum. Cum priorissa nempe erant tres sorores vestitae habitu monacali, non tamen ut ejus, erat illius tam pretiosum [illarum] indumentum atque solempne, nec in tam sublimi gradu erant prout ipsa levatae, eo quod Priorissa quantum unius canne mensura in aere collocata, et illae tres inferiori erant loco, de quibus non fuit esse nec nomina⁹² revelatum. In hac autem visione spatium quinque horarum in meo viso duravit, et cum ad se fuit reversa, invenit me, cum vultu super terram, sic me posueram ut orarem. Haec omnia illi mihi fideliter scripsit, et verbo significavit, quae in hanc scripturam redegi ad laudem altissimi Dei et ut sit in profectu caeteris in exemplum vitae perfectae, et non mireris lector, quod quandoque loquor ut ipsa, quandoque de ipsa scilicet cui visio facta fuit utinam aliquando locutus sum in [blanc] aliquando propria persona⁹³.

Soror Petra de Obriachis, Florentina fuit, etenim in Florentia fuit una familia nobilium qui vocati sunt Obriachi, et cuncti quoque cives, haec autem a cujus gratia venit Pisis ignoro; scio quod ad instantiam praefati Domini Petri, de quo saepe feci superius mentionem, Moniales Sancti Dominici ipsam in sororem receperunt, cum jam esset aetatis decrepitae quasi centenaria, in oculorum officio jam orbata, et vires in certo corpore totaliter defecissent, nec sibi aliquid suppetebat nisi posse loqui; haec autem loquelam impigram non habuit, nec linguam tenuit otiosam, nam semper orationibus dominicis et indefessa vacabat. Ubique exemplaribus fructuosa fuit, et si jacens egra cum multa patientia centenarium transivisset annum, et simplicem duxisset vitam, ad centenum proemium obtinendum fuit a Deo vocata anno 1385. Die, mensis⁹⁴.

Soror Ioanna, quae ex bonis parentibus sicut ex bono stipite bona planta surrexit; filia enim fuit ex Stefano nostri monasterii converso, cujus vita dicto Monasterio suis laboribus hutilis, et deo gratus in conspectu eorum qui[bus?] videretur devotus ex hac vita ejus exitus approbavit, et ex dicto domina Margareta jugali sua idem dicti Monasterii, cum dicto Stephano viro suo durante vita consortes, in claustro nostro, pro servitii nostris, conversa permansit. Deinde non passa externas distractiones cum Marta, cum Maria intrasepta monasterii conventus consensu ad pedes Jesu quanta devota consedit. Non solum ab adolescentia, sed ab infantia suave Christi jugum subivit; erat enim triennis dicta Joanna dum nostro consortio voluit aggregari. Deinde aetate crescente, et sensu bonis mori[bus]⁹⁵ crevit et virtutibus aucta est. In simplicitate et pudicitia sua incredens ut merito in vita sua ceta⁹⁶ semper corporale comitata foemineo censi possit, semper fuisse ab humanis non solum actibus, sed obtutibus aliena. Itaque in ceremoniis ordinis devota existens, in divinis officiis sollicita, Deo grata fuit. Majoribus suis in obedientia et reverentia mansueta, sororibus in convictu pacifica. Demum post probatam patientiam in longa infirmitate et dura quam libenter subibat, vigesimo aetatis suae Anno ad Dominum et sponsum suum Jesum Christum libens et laeta volavit Anno Domini 1403, mensis Junii, e a fundatione Monasterii anno 18⁹⁷.

Soror Marietta, oriunda de Janua, quae in saeculo propter ejus vitam laudabilem commendatae famae a cognoscentibus habuerat. Deinde cupiens ad majori⁹⁸ dei devotione servire Deo, audito [de] dicto monasterio Sancti Dominici de Pisis, quod ibi serviebat deo in

⁹² Bollandistes : « nomen ».

⁹³ « et non mireris...propria persona » : ce passage ne figure pas dans l'édition des Bollandistes.

⁹⁴ La mention de la date n'a apparemment pas été complétée par l'auteur. Sœur Petra n'est pas mentionnée dans les listes capitulaires.

⁹⁵ Zucchelli: « boni moris ».

⁹⁶ Zucchelli: « cetus ».

⁹⁷ Il s'agit peut-être de Giovanna di Santo Pietro, n°51P

⁹⁸ pour « majore » ?

vita communi in cerimoniis ordinis de Janua Pisis in odorem virtutis advenit⁹⁹, et in dictum Monasterium intrans, cum una ejus germana ejusdem propositi. Ibidem longo tempore vixit laudabiliter in contemplationibus multis, et orationibus continuis. Et approbationem sui¹⁰⁰ instantia infirmitate Dominus eam longo tempore visitavit, quam fructum afferret in magna patientia subportavit, hoc solum flens, quod inutiliter esset Monasterio, et poenosa sororibus, cum nequiret, prout desiderabat cum aliis deservire. Tandem post probationem, gaudens migravit ad Dominum Anno Domini 1403, nocte Natalis Domini et a fundatione Monasterii nostri Anno 18¹⁰¹.

Soror Jacoba, quae fuit ex familia illa dicta Giptalebraciis de Pisis magna, et mirandum de conversatione sua reliquisset¹⁰² devotionis exemplum. Etenim initio adolescentiae suae tradita est viro Andreae, videlicet Papae de Pisis de progenie non infima in civitate, qui similiter ut illa feminis ipse viris mirabile inveniens quietis suae modum convertit. Hi enim in florente [juventus eorum aetate cupientes fallaces, et blanda, mundi laqueos evitare insolubile]¹⁰³ matrimonii vinculum, ut vere liberi essent, concordi et legitimo consensu salutari, et iam determinato et confirmato proposito, res suas prout quisque novit, in elemosinas disperserunt. Res mira! Alacer delicatae ad modum in saeculo vitae, ad austeritate Cartusiae se deversit, videlicet in Insula Gorgonae¹⁰⁴ ubi dicti ordinis erat Monasterium Monacorum vitae multum laudabilis; altera, cui vox [pour mox?] pro iuvenili levitate sufficebat mundus, intra nostri monasterii claustra se clausit, ubi quam devote, quam gaudenter, quam ardentem in amore Dei, in monasterio nobis degeret cum sororibus suis torpescens, inventa etate nostra, in novitate sua poterat esse pudori¹⁰⁵. Haec non longo tempore frustrata est a desiderio suo, paucis enim in nostro Monasterio annis peractis ad sponsum quem quaesierat in magna alacritate tam soluta¹⁰⁶ est, Jesus Christus sponsus Ecclesiae immacolatae suae benedictus in secula. Anno Domini 1403 et a fundatione Monasterii nostri Anno 18¹⁰⁷.

⁹⁹ « quod ibi...Pisis » : ce passage ne figure que dans Zucchelli ; il s'agit donc d'un passage présent dans le manuscrit C40 des AAP.

¹⁰⁰ Pour « sue »?

¹⁰¹ Marietta Draga, n°66P

¹⁰² Zucchelli : « relinquens »

¹⁰³ Passage ne figurant que dans Zucchelli (et donc dans le C40).

¹⁰⁴ Une Chartreuse est installée depuis 1374 sur la petite île de la Gorgone, au large de Livourne. Son premier prieur, Bartolomeo Serafini, est un disciple de Catherine de Sienne, qui se rend sur l'île à plusieurs reprises. Le monastère, en proie aux attaques des pirates, est abandonné en 1424.

¹⁰⁵ Phrase obscure. Zucchelli : « in monasterio nobis degeret cum sororibus torpescens vultum aetate nostra in novitate sua poterat esse pudori ». Le mot « novitate » ne correspond pas au ms. Lupi-Tantucci, où l'on trouve un mot difficilement lisible (« iovicterate »).

¹⁰⁶ Zucchelli : « transducta ».

¹⁰⁷ Iacopa Gettalebraccia, n°54P.

4) Extraits du *Libro Rosso* de Florence

Le *Libro Rosso* est un registre de comptes et de *ricordi* présent dans les archives du monastère San Pier Martire de Florence¹⁰⁸. Son appellation, que l'on trouve mentionnée dans d'autres documents de ces mêmes archives, est due à sa couverture de cuir rouge. Le registre est d'un assez grand format (grand *in quarto*), et a été utilisé entre 1449 et 1459. On y trouve des comptes, en partie double, mais qui ne semblent pas, du moins à première vue, suivre un ordre chronologique et thématique rigoureux¹⁰⁹, ainsi que des *ricordi*, ayant trait à différents domaines (rappels d'acquisitions, d'arbitrages, mais aussi des professions et des morts des sœurs). Il a apparemment été écrit par une seule personne (hormis quelques ajouts plus tardifs), sans doute chargée durant cette dizaine d'années de gérer les affaires de la maison (mais non l'intendance). Les extraits dont nous donnons ici la transcription donnent à penser que l'auteur de ce registre était un membre de la communauté, sans doute une moniale (peut-être la *procuratrice* de la communauté) ; la phrase « nous élumes, d'une commune volonté et en pleine concorde, comme vicaire et gouverneur, etc... »¹¹⁰ le laisse en effet supposer. Les extraits présentés ici sont des *ricordi* ayant trait à l'histoire de la communauté et à la vie des sœurs ; bien qu'insérés dans un livre de comptes, ils sont à rapprocher, dans leur style et leur fonction mémorielle, de la chronique et du nécrologe de San Domenico transcrits ci-dessus (cf. document précédent). Ces extraits se trouvent en début de registre ; nous donnons, plus loin (IV-4), la transcription de quelques extraits des comptes.

f. 2r

1449

Richordo come frate Andrea di Giovanni da Palaia de l'ordine de frati predicatori del chonvento di sancta maria novella di Firenze il quale fu primo ghovernatore e vichario e fondatore di questo chonvento e munistero e fu presente e ricevente la chompera del munistero e ordino aprochatare il sito chogliusiti e debite e chonsuete auso di regilione (sic). E per sua industria e prudenzia uscirono tre monache dal munistero di santo domenicho di pisa a dare magisterio e informazione a quelle chon questa regilione venissono asservire addio. Egli per alora era ghovernatore e vichario del munistero di Pisa e di poi che stette piu anni ma poi crescendo il numero delle monache di questo chonvento e vegiendosi piu vechiezza fu asoluto dal ghoverno del munistero di pisa e rimase solo a ghovernare e aumentare questo munistero, el quale egli prudentemente e discretamente chomaravigliose osservanze di girelione (sic. Ici une autre main a corrigé: « religione ») ghovernoe resse nello spirituale etemporale anni venti o piu. E sudo in molte fatiche e grandi affanni nella chura et ghoverno di questo munistero chome manifestamente si puo chongnoscere e intendere chi leggie e chonsidera ilibri suoi dechonti¹¹¹ e de fatti chelli pratichava in questo tempo solo senza aiuto dalchuna persona ditormmo e chondusse dalle minime chose alle massime, di

¹⁰⁸ ASF, Fondo del Monastero di San Pier Martire, n°75.

¹⁰⁹ Sur la structure du registre, et sa différence avec le registre de Comptes du monastère San Domenico, cf. chapitre 7, p. 496.

¹¹⁰ [...] *alegiemo di chomune volonta e chonchordia per ghovernatore e vichario nella chura spirituale adi XX di dicembre MCCCCXXXVIII*°. Cf. Page suivante.

¹¹¹ Les archives du monastère ne contiennent pas ces livres de comptes. Cette phrase suggère en tous cas que la personne qui a rédigé le *Libro Rosso* les a utilisés.

tutto no e thachorava (pour trascurava ?) di fare nella chonservazione di questa nostra rigilione di monache .

Mori chon grande devozione qui al munistero adi VIII° di dicembre MCCCCXXXVIII e perche mostro e ala fine di disiderare desser sepolto nel detto sito per lo grande afetto e devozione che avea alle dette suore e sue spirituali figliuole dicendo volere esser sepolto aloro piedi. Le suore modestimamente questo desiderando prochurorono e adimandorono licenza dal venerabile e maestro da Firenze alora priore e provinciale e avuta dalui lo feciono sepolere chongrande solenite nella chiesa di fuori del munistero alato alaltare adi x di dicembre. Era detta (pour d'età) danni lxxviii quando passoe di questa presente vita chome alchune dichono.

Richordo chome di poi frate Benedetto Domenici da Firenze di santa maria novella huomo antico et de buona fama sempre stato alegiemo di chomune volonta e chonchordia per ghovernatore e vichario nella chura spirituale adi XX di dicembre MCCCCXXXVIII° e dal maestro domenicho da Firenze alora provinciale ne la provincia romana fu chonfermato. El quale frate Benedetto safatico insieme chon frate Andrea da Palaia per ghovernatore echo lui siritrovoe apampiare questo nostro munistero e chonperare il sito, e chelle monache del munistero de san domenicho di pisa venisono adificarllo e molti afanni sostenne per aiutare questo munistero sifacessi e prospostarsi. E pero morto frate Andrea piu senza alchuno chonsiglio alosono lui che per ragione parve lui dovesse sorredere per le ragioni dette e perche le magori parte delle suore di lui aveano notizie. Partisi dal detto munistero adi VI di gennaio MCCCCXLVIII e ando a stare per sua consolazione in sanmarcho.

Richordo chome adi XXVIII di maggio MCCCCXLVIII aligono per loro ghovernatore spirituale de lanime loro e venerabile huomo maestro Giovanni da Mantova per la priora chon sette suore di consiglio el quale maestro giovanni abito in san marcho di firenze.

f. 4r

1449

Richordo come piaque al nostro signore Jhesus Christo chiamare asse la benedetta anima di suora Margherita degli Spini priora di detto munistero adi XXIII di maggio 1450 la quale fu precipio di questo nostro chonvento di sanpiero martiro echosi si osservo detta regilione insino ala fine sua lasciando adette suore buono esempio di se per la quale el nostro signore giesu Christo le faccia verace perdono delanima e del corpo. Soterossi nel detto munistero nella sepoltura delle monache usate¹¹².

Richordo come adi XXVIII di maggio 1450 si fe capitolo di dette suore di detto munistero e dachordo tutte alegono per loro priora a vita suora Maddalena di Bartolomeo Usimbardi da Firenze et chosi fu confermata per lo reventissimo in christo padre Giovanni da Mantova vicario di detto munistero per chomissione datogli per lo revendissimo padre maestro Piero de Rochini generale delordine di san domenicho.

[autre écriture] Passo della presente vita la detta suor Maddalena adi di luglio 1465 con grande devotione alla quale anima idio perdoni per sua misericordia. Anchora ebbe la indulgentia plenaria¹¹³.

¹¹² Margherita Spini, n°34F.

¹¹³ Il n'est donc pas fait mention de la déposition de sœur Maddalena Usimbardi en 1460 (cf. n°32F).

Richordo come adi XXVIII di marzo 1450 passo di questa vita laldabilmente chontutte gli sacramenti e cholla indulgenza suor Giuliana figliuola divo di bartolo conversa di detto munistero. La quale prese labito di detto munistero adi 24 daprile 1434 fece professione adi 22 marzo 1435 e riposesi ne la sopoltura di dette suore in detto munistero achui idio le faccia verace perdono.

Richordo come adi X di aprile 1450 passo di questa vita laldobilmente contutti sagromenti ecolla indulgenza suor Antonia al secholo ~~chiamata madonna nanna figliuola dantonio di michele di nosa di Zanobi di miniato~~ la quale prese labito nel suprascritto munistero adi XXVII di dicembre 1431 fece profissione adi XIII di febraio 1432 velosi ad XV di febraio 1433 e ripososi nella sepoltura delaltre suore di detto munistero achi idio le faccia verace perdono¹¹⁴.

f. 10v

1452

[...]

Richordanza chome questo di ... di dicembre 1421¹¹⁵ entro Suora Giovanna chiamata alsecholo Ginevra figliuola di filippo di Giugni prese labito per la pasqua di natale 1421 fece la professione e velosi per la pasqua dello spirito santo e fu questa sopiora¹¹⁶.

[autre écriture] *La detta suora Giovanna passo di questa vita adi XXVIII di dicembre 1470 con buona devotione chome sempre. Era stata buona e devota religiosa e insino alultimo sollecita a tutto quello che alla sua religione apparteneva. Alaquale idio abbia dato vero riposo¹¹⁷.*

Richordo chome questo di XVIII^o d'aghosto 1421 suora Filippa chiamata al secholo Moracca figliuola di Filippo del maestro Perusino dalla furova prese l'abito e fece professione adi XX d'aghosto 1422¹¹⁸.

[autre écriture] *La detta passo di questa vita con buona devotione nel 1470 adi...*

f. 11r

Richordanza chome oggi questo di XXIII di maggio 1426 suora Isabetta al secholo chiamata Giovanna di Tomaso Antellesi prese labito e fece professione adi XXVIII di maggio 1427 e velossi in detto munistero¹¹⁹.

Richordanza chome oggi questo di XXIII di maggio 1427 suor Domenicha chiamata al secholo suor Nicholosa figliuola di domenicho Ottavanti [prese l'abito] e fece professione e velosi adi 27 giugno 1427 in detto munistero¹²⁰.

Richordanza chome oggi questo di XII di luglio 1427 suora Chaterina chiamata al secholo madonna Chaterina figliuola di Michelaio Davanzati e prese labito e fe professione

¹¹⁴ Il s'agit d'Antonia Miniatis, n°9F. L'auteur l'a confondue (phrase barrée) avec Agata Nesis n°1F.

¹¹⁵ Il s'agit vraisemblablement d'une copie de *ricordi* plus anciens.

¹¹⁶ « Pasqua » est ici à entendre au sens de « festa ».

¹¹⁷ Giovanna Giugni, n°25F.

¹¹⁸ Il s'agit de sœur Filippa di maestro Fruosino (n°24F).

¹¹⁹ Isabetta de Antilla, n°27F.

¹²⁰ Domenica Ottavanti, n°21F.

adi primo daghosto 1428. Lascio al detto munistero fior. 450 soldi 17 adi posto gliuficiali del monte debono dare fior. 90¹²¹.

Richordanza chome oggi questo di III dottobre 1429 Suor Chostanza figliuola dangnolo da bibiena conversa prese labito e fece professione adi XXI dottobre 1430.

Richordo chome oggi questo di XXIII di dicembre 1430 suor Batista figliuola di messer Antonio prese l'abito e fece professione adi XII di dicembre 1431 in detto munistero¹²².

Richordo chome questo di XIII daghosto 1431 suor Aghostina chiamata al secholo Monna Chosa figliuola di Guasparre del Bonello prese l'abito adi VII di settembre 1432 velosi adi XXVI dottobre 1432¹²³.

f. 11v

Richordanza chome oggi questo di XV di novembre 1431 suora Ufragia al secholo chiamata domenica figliuola di vito ronzi conversa prese l'abito e fece professione adi VI dottobre 1432

Richordanza come adi XXVII di dicembre 1431 Suora Jacopa al secholo chiamata madonna Betta de Giambonelli prese labito e fece testamento per mano di ser Tomaso de Gambassi adi XV di gennaio 1431 e lascio e fe rede detto munistero e fece professione adi XVIII di febraio 1433 in inventario in questo 58¹²⁴ de fior. 600 per adota sua chenedetto fior 100 cont. e resto uno podere a santo fomolo per fior 400.

La dicta suora Iacopa ando al munistero di san iacopo a ripoli per priora nel 1459 e quivi fini i suoi di¹²⁵.

Richordanza chome adi V di febraio 1431 suora Aghata al secholo chiamata Madonna Nanna figliuola d'antonio di Michele di Nese prese l'abito e fece professione adi V di luglio 1433 velosi adi 12 di luglio 1433 e fu la settima sopriora di detto munistero¹²⁶.

¹²¹ Caterina Davanzati, n°19F

¹²² Battista Megli, n°15F

¹²³ Agostina del Bonella, n°2F

¹²⁴ Il s'agit d'un renvoi au f. 58 de ce même registre.

¹²⁵ Iacopa Giambonelli, n°26F.

¹²⁶ Agata Nesis, n°1F.

III- Correspondance

1) Lettres de Catherine de Sienne à Chiara Gambacorta

Catherine de Sienne a écrit deux lettres à Chiara (alors Tora) Gambacorta : la première alors que la jeune fille était mariée à Simone da Massa, la seconde après son veuvage. Le ton et les exigences de la sainte changent radicalement d'une lettre à l'autre : tandis que la première lettre prodigue à Tora des conseils pour concilier, tant bien que mal, sa vie laïque d'épouse et ses aspirations religieuses, la seconde lui enjoint clairement de rentrer dans les ordres. Ces lettres datent respectivement, de 1375 et du 26 octobre 1378¹²⁷. Nous donnons la version de l'édition d'Antonio Volpato¹²⁸.

*A monna Tora figliuola di missere Piero Gambacorti da Pisa.
Al nome di Gesù Cristo crucifisso e di Maria dolce.*

Carissima figliuola in Cristo dolce Gesù, io Caterina, schiava de' servi di Gesù Cristo, scrivo a te nel prezioso sangue suo, con desiderio di vederti spogliato el cuore e l'affetto tuo del mondo e di te medesima, però che in altro modo non ti potresti vestire di Cristo crucifisso, perché il mondo neuna conformità à con Dio.

L'affetto disordenato del mondo ama la superbia, e Dio l'umiltà; egli cerca onori stato e grandezza, e Cristo benedetto le dispregiò, abbraciando le vergogne scherni e villanie, fame sete freddo e caldo, infine all'obbrobiosa morte de la croce; e con essa morte rendé onore al Padre, e noi fummo restituiti a grazia. Questo affetto disordenato cerca di piacere a le creature, non curando di dispiacere al Creatore; e egli non cercò mai se non di compire l'obediencia del Padre eterno per la nostra salute. Egli abbracciò e vestissi de la povertà voluntaria; e il mondo cerca le grandi ricchezze.

Bene è dunque differente l'uno da l'altro, e però di necessità è che se el cuore è spogliato del mondo, sia pieno di Dio; e se egli è spogliato di Dio, sia vestito e pieno del mondo. Così disse el nostro salvatore: «Neuno può servire a due signori; ché, se serve all'uno, è in contempto all'altro¹²⁹». Doviamo dunque con grande sollicitudine levare el cuore e l'affetto da questo tiranno del mondo, e ponerlo tutto libero e schietto in Dio, e senza veruno mezzo; non doppio, né amare fittivamente: però che egli è il dolce Dio nostro che tiene l'occhio suo sopra di noi, e vede l'occulto secreto del cuore nostro. Troppo è grande simplicità e mattezza la nostra, che, vedendo noi che Dio ci vede, e è giusto giudice che ogni colpa punisce e ogni bene remunera, e noi stiamo come acecati e senza veruno timore, aspettando quello tempo che noi non aviamo né siamo sicuri d'avere. Sempre ci andiamo

¹²⁷ La première lettre n'est pas datée. Nous suivons FAWTIER, R. : *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*, Paris, Boccard, 1930.

¹²⁸ In CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia, Testi e concordanze*, éd. A. Volpato (*Lettere*) et G. Cavallini (*Dialogo, Orazioni*), Pistoia, Provincia romana dei frati predicatori, centro riviste, 2002 (cd-rom). Ces deux lettres sont respectivement, dans cette édition, les n°194 et 262. La première de ces lettres figure au n° CXCIX dans l'édition de P. MISCIATELLI (*CATHERINE DE SIENNE: Epistolario*, Florence, Marzocco, 1939, 3 vol), la seconde n'y figure pas. L'édition de E. DUPRE THESEIDER (*CATHERINE DE SIENNE: Epistolario*, Rome, R. Istituto storico italiano per il Medio Evo (Fonti per la storia d'Italia 82), 1940) ne contient aucune des deux.

¹²⁹ Matthieu, 6, 24.

attaccando, e se Dio ci taglia uno ramo e noi ne pigliamo un altro; e più ci curiamo di perdere queste cose transitorie, e de le creature, che noi non ci curiamo di perdere Dio.

Tutto questo ci adiviene per lo disordenato amore che noi ci aviamo posto, tenendole e possedendole fuore de la volontà di Dio; unde in questa vita ne gustiamo l'arra dell'inferno, però che Dio à permesso giustamente che chi disordenatamente ama sia incomportabile a sé medesimo. E sempre à guerra nell'anima e nel corpo: pena porta di quello che possiede - per timore che egli à di non perdarlo -; e per conservarlo, che non gli venga meno, s'affadiga el dì e la notte; pena porta anco di quello che non à, perché l'appetisce d'avere.

E così mai l'anima non si quieta in queste cose del mondo, perciò che sono tutte meno di sé: elle sono fatte per noi, e non noi per loro; e noi siamo fatti per Dio, acciò che gustiamo el suo sommo e eterno bene. Solo adunque Dio la può saziare; in lui si pacifica e in lui si riposa, però che ella non può volere né desiderare veruna cosa che ella non truovi in Dio. Egli sa, può e vuole dare a noi più che noi non sappiamo desiderare per la nostra salute, e noi el proviamo: però che, non tanto che egli ci dia adimandando, ma elli ci dié prima che noi fussimo, ché, non pregandonelo mai, ci creò all'immagine e similitudine sua¹³⁰, e recreocci a grazia nel sangue del suo Figliuolo.

Sì che l'anima si pacifica in lui, e none in altro - però che elli è colui che è somma ricchezza, somma sapienza, somma bontà e somma bellezza, in tanto che nullo può estimare la sua bontà, grandezza e diletto, se non esso medesimo -, sì che egli può sa e vuole saziare e compire i santi desiderii di chi si vuole spogliare del mondo, e vestire di lui. Adunque io voglio che a questo poniamo ogni nostro studio: di spogliare el cuore e l'affetto nostro di tutte le cose terrene e de le creature, amando ognuno in Dio e per Dio; e fuore di lui nulla. A questo t'invito, dolcissima figliuola: a ponere e fermare el cuore e la mente tua in Cristo crucifisso; lui cercare e di lui pensare, dilettrandoti di stare sempre dinanzi a Dio con umile e continua orazione.

La quale orazione io ti do per principale tuo essercizio, che quanto t'è possibile vi spenda entro il tempo tuo; però che ella è quella madre che ne la carità di Dio concepe le vere virtù, e ne la carità del prossimo le parturisce; in essa orazione impara l'anima a spogliarsi di sé e vestirsi di Cristo. In essa gustarai l'odore de la continenzia; in essa acquistarai una fortezza che non curerai battaglie di demonia, non rebellione de la fragile carne, né detto di creatura che ti volesse rimuovere dal santo proposito; contra tutte starai forte constante e perseverante infine a la morte. In essa orazione t'inamorrai de le pene per conformarti con Cristo crucifisso; in essa riceverai uno lume soprannaturale, col quale caminerai per la via de la verità. Molte cose t'avrei a dire sopra questa madre dell'orazione; ma la brevità del tempo nol patisce. Studiati pur in essa, e sempre t'ingegna di cognoscere te e i difetti tuoi, e la grande bontà di Dio in te, e l'affetto de la carità sua, e gl'infiniti benefizii suoi. Altro non ti dico. Racomandaci a missere Piero, e a tutta la famiglia. La nonna ti benedice molto. Lisa, Alessa e l'altre tutte ti confortano in Cristo. Permane nella santa e dolce dilezione di Dio.

¹³⁰ Genèse, 1, 26

*A monna Tora, figliuola di missere Piero Gambacorti da Pisa.
Al nome di Gesù Cristo crucifisso e di Maria dolce.*

Carissima figliuola in Cristo dolce Gesù, io Caterina, serva e schiava de' servi di Gesù Cristo, scrivo a te nel prezioso sangue suo, con desiderio di vederti vera serva e sposa di Cristo crucifisso sì, e per sì fatto modo, che per lo suo amore el mondo ti venga a tedio con tutte le sue delizie, però che non àno in loro fermezza né stabilità veruna.

E tu vedi bene, figliuola mia, che egli è così la verità: el mondo ti si mostrò di grande bellezza e piacere; e ora à mostrato che tutte le sue allegrezze e piaceri sono vani, caduchi, e germinano tristizia con grande amaritudine all'anima che disordenatamente le possede: elle tolgono la vita de la grazia e danno morte; e càdene l'anima in somma miseria e povertà. Bene è dunque da fuggirlo, e odiare la propria sensualità e ogni diletto del mondo, e dispregiarli con tutto el cuore e con tutto l'affetto, e servire solo al nostro dolcissimo Creatore. El quale servire non è essere servo, ma fa regnare, perciò che tutti ci fa signori ne la vita durabile; e in questa vita diventa libero perché s'è sciolto dal legame del peccato mortale e de la morte del mondo e de la propria sensualità, e la ragione n'è fatta signora; e, signoreggiandola, è signora di tutto quanto el mondo, però che se ne fa beffe: e neuno è che pienamente el possa possedere se non colui che perfettamente lo spregia.

E non sarebbe bene matta e stolta quella anima che può essere libera e sposa, ed ella si facesse serva e schiava - rivendendosi al demonio - e adultera? Certo sì. E questo fa l'anima che, essendo liberata da la servitudine del demonio, ricomprata del sangue di Cristo crucifisso, non d'oro né d'argento, ma di sangue, ella tiene a vile sé, e non ricognosce la dignità sua, e spregia e avilisce el sangue del quale è ricomprata con tanto fuoco d'amore. E avendola Dio fatta sposa del Verbo del suo Figliuolo, el quale dolce Gesù la sposò con la carne sua (però che, quando elli fu circunciso, tanta carne si levò ne la circuncisione quanto una estremità d'uno anello, in segno che come sposo voleva sposare l'umana generazione), ed ella amando alcuna altra cosa fuore di lui - o padre o madre o suore o fratelli, ricchezze o stati del mondo -, diventa adultera, e non è sposa leale né fedele a lo sposo suo. Ché la vera sposa non ama altro che lo sposo suo: cioè cosa che fusse contra a la sua volontà.

E così debba fare la vera sposa di Cristo, cioè amare solamente lui con tutto el cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze sue; e odiare quello che elli odia, cioè el vizio e il peccato - che tanto l'odiò e gli dispiacque, che volse punirlo sopra el corpo suo, in salute nostra -; e amare quello che elli ama, ciò sono le virtù, le quali si pruovano ne la carità del prossimo, servendolo con carità fraterna ne le sue necessità, secondo che c'è possibile. E però io voglio che tu sia sposa e serva fedele; e senza sposo non voglio che tu stia.

Secondo che io ò inteso, pare che Dio s'abbi chiamato a sé lo sposo tuo: de la quale cosa, se elli si dispose bene dell'anima sua, so' contenta che elli abbi quello vero fine per lo quale egli fu creato. Unde, poiché Dio t'ha sciolta dal mondo, voglio che ti legghi con lui; e sposati a Cristo crucifisso con l'anello della santissima fede. E vesteti non di bruno, cioè de la nerezza dell'amore proprio e del piacere del mondo, ma de la bianchezza de la purità, conservando la mente e il corpo tuo ne lo stato de la continenza. E sopra questa purità ci pone el mantello vermiglio de la carità di Dio e del prossimo tuo, affibbiato di perfetta umiltà, con la fregiatura de le vere e reali virtù, con l'umile e continua orazione, però che senza questo mezzo a veruna virtù potresti venire.

E fa' che tu lavi la faccia dell'anima tua con la confessione spesso, e con la contrizione del cuore: el quale sarà uno unguento odorifero che ti farà piacere a lo Sposo tuo Cristo benedetto. E così adornata, va' a la mensa dell'altare a ricevere el pane vivo che dà vita, cibo degli angeli, allora e al tempo suo, come è per le pasque e per le feste di Maria, e secondo che Dio ti dispone per cotali altre feste solenni. E diletta di stare alla mensa continuamente de la santissima croce, e ine ti nasconde e serrati ne la camera sua, cioè nel

costato di Cristo crucifisso, dove tu trovarai el bagno del sangue che elli t'à fatto per levare la lebbra dell'anima tua. Ine trovarai el segreto del cuore suo, mostrandoti nell'apertura del lato che t'à amata e ama inestimabilmente.

E pensa che questo dolce Sposo è molto geloso, però che non vede la sposa sua sì poco partire da sé che egli si sdegna, e ritrae dall'anima la grazia e la dolcezza sua. Voglio dunque che tu fugga la conversazione de' secolari e secolare, el più che tu puoi, acciò che tu non cadessi in cosa che lo Sposo tuo si partisse da te. E però sia abitatrice de la cella; e guarda che tu non perda el tempo tuo, perciò che molto più ti sarebbe richiesto ora che prima, ma sempre essercita el tempo o con l'orazione o con la lezione o con fare alcuna cosa manuale, acciò che tu non caggi nell'ozio, però che sarebbe pericolosa cosa. E resistendo virilmente senza veruno timore, ripara a' colpi con lo scudo de la santissima fede¹³¹, confidandoti nel tu' Sposo Cristo, che sarà elli colui che combatterà per te. Io so che tu entrarai ora - o tu se' intrata, che dirò meglio vero - nel campo de le molte battaglie de le demonia - gittandoti molte cogitazioni e pensieri ne la mente tua - e de le creature, che non sarà meno forte battaglia, ma forse più. So che ti porranno innanzi che tu sia fanciulla, e però non stia bene in cotesto stato: quasi reputandose lo a vergogna e' semplici ignoranti, e con poco lume, se non ti ralloghassero al mondo. Ma tu sia forte e costante, fondata in su la viva pietra, e pensa che, se Dio sarà per te, veruno sarà contra te. Non credere né a demonio né a creature quando ti consigliassero di cosa che fusse fuore de la volontà di Dio, o contra lo stato de la continenzia. Confidati in Cristo crucifisso, ed elli ti farà passare questo mare tempestoso, e giugnarai al mare pacifico, dove è pace senza veruna guerra. Unde, a conducerti bene sicura al porto di vita eterna, ti consigliarei per tua utilità che tu entrassi ne la navicella de la santa obediencia, però che questa è più sicura e perfetta via, e fa navigare l'anima per questo mare non con le braccia sue, ma con le braccia dell'Ordine. E però io ti prego che tu ci dia pensiero, acciò che tu sia più espedita a essere serva e sposa di Cristo crucifisso; el quale servire è regnare, come detto è. E per vederti regnare e vivere in grazia, dissi che io desideravo di vederti vera serva e sposa di Cristo crucifisso. Abbi buona e santa pazienza in questo e in ogni altra cosa che ti potesse avvenire. Altro non ti dico.

Permane ne la santa e dolce dilezione di Dio.

Molto mi raccomanda a missere Piero e a madonna Benedetta e a Lisabetta e a tutti gli altri. Gesù dolce, Gesù amore.

Fatta a dì xxvi d'ottobre 1378.

Poi che ebbi scritta questa lettera ne ricevetti una da te. So' molto allegra del tuo santo desiderio, e così ti prego che 'l conservi.

¹³¹ Ephésiens, 6, 16

2) Lettres de Chiara Gambacorta

On doit à Cesare Guasti les trois éditions existantes des lettres de Chiara Gambacorta. La première a été publiée à Pise en 1871¹³² ; il s'agit de la plus complète, car elle contient aussi les lettres à Paolo Guinigi et Angelo Albergatore, qui ne sont pas conservées à l'Archivio Datini de Prato. Cette édition est malheureusement bien rare (elle n'a été tirée qu'à cinquante exemplaires), et l'on renverra le lecteur plus sûrement au recueil des lettres de Lapo Mazzei, publié par le même C. Guasti en 1880, qui inclut les lettres de Chiara Gambacorta aux époux Datini (ainsi que les lettres de Giovanni Dominici à Francesco di Marco Datini)¹³³. Une troisième édition, plus confidentielle encore, peut être mentionnée ; elle précède l'édition pisane de 1871 et a sans doute constitué pour Guasti un travail préparatoire¹³⁴. Enfin, Nicolò Zucchelli, a publié lui aussi les lettres de Chiara Gambacorta à partir des travaux de C. Guasti¹³⁵.

a- Aux époux Datini

Chiara Gambacorta a correspondu avec les époux Francesco et Margherita Datini entre 1390/95¹³⁶ et 1410. Ces lettres sont aujourd'hui conservées à Prato au sein de l'Archivio Datini¹³⁷. Nous donnons ici une sélection représentative des quatorze lettres publiées par C. Guasti. Chiara Gambacorta a adressé ses lettres à Francesco, à Margherita ou aux deux à la fois. Outre les conseils de piété qu'elle leur prodigue, l'essentiel de son discours concerne les demandes d'aide qu'elle adresse au marchand (pour construire la nouvelle église et pour écrire des livres), du fait de la situation économique difficile de sa communauté. On notera aussi son insistance pour que l'un des facteurs de Francesco Datini, Manno degli Agli, se marie¹³⁸. La lettre de 1407, enfin, dénote une légère tension entre les correspondants.

¹³² CHIARA GAMBACORTA : *Lettere*, éd. C. Guasti, Pise, tipografia Nistri, 1871

¹³³ LAPO MAZZEI : *Lettere di un notaro a un mercante del sec. XIV*, éd. C. Guasti, Florence, Le Monnier, 1880, 2 vol.

¹³⁴ CHIARA GAMBACORTA : *Lettere della b. Chiara Gambacorti pisana*, éd. C. Guasti, Prato, tip. Guasti, 1870.

¹³⁵ N. ZUCHELLI : *La beata Chiara Gambacorta*, p. 343-360.

¹³⁶ La première lettre n'est pas datée. C. Guasti suppose simplement qu'elle est antérieure à 1395.

¹³⁷ Elles ne figurent pas toutefois, au moment où nous écrivons, parmi les documents consultables sur le site internet de cette institution. Notons que C. Guasti fait, pour sa part, référence à « l'Archivio dei Ceppi », c'est-à-dire les Archives où étaient conservées toutes les lettres de Francesco Datini. Les « Ceppi » étaient les hôpitaux de Prato, destinés aux pauvres et aux orphelins.

¹³⁸ Cf. Chapitre 5 p. 334 n. 39.

- 1396, febbraio 23¹³⁹.

[adressée à] *Francesco da Prato, carissimo in Cristo.*

Al Nome di Cristo crucifisso e della sua dolce Madre.

Carissimo in Cristo Iesu. Ho gran piacere che maestro Domenico¹⁴⁰ predica costì; chè ispero che vi debia giovare. Pregovi, per salute della vostra anima, che siate solecito a udire la parola di Dio, e che sì vi dispognate, che siate di quella buona terra che rendette frutto centesimo. Ritrovatevi spesso alla lesione e orasione; e fate che siate solecito alla confessione, che tiene netta l'anima, e aparecchiala a ricevere la divina grasìa. Carissimo, noi facciamo una chiesa¹⁴¹, che ci è di gran bisogno; che ce la avea fondata messere Piero. Abialla tanto piccula ed umida, che ci pare che sia cagione di farci infermare: sì che n'abbiamo incominciata a fare lavorare quella che ci fe fondare messere Piero. È piaciuto a Dio di farne meritare a più persone. Noi siàn povere; e sì come povere, per amor di Cristo, vi ci raccomandiamo, che in questo nostro bisogno voi ci sovegnate di farci quello aiuto che Dio v'inspira. È buona limosina. E questo divoto Convento prega e pregerà per voi, e serete partecipe delle divote orasione che in essa chiesa si farà; però che in essa si dirà l'officio divino il dì e la notte. Fate quel che Dio v'inspira. Aitatevi e operate di qua, chè di là non v'ha tempo da potere. Confortatevi in Cristo, e confortate la donna. Lo Ispirito Santo vi riempia di sè.

Suor Chiara, indegna monaca di Santo Domenico, in Pisa.

- 1396, la settimana santa¹⁴².

[adressée à] *Monna Margherita, donna di Francesco da Prato.*

Al Nome di Cristo crucifisso e della sua dolce Madre.

Carissima e diletissima in Cristo Iesu. Disidero che in questa santa quaresima le predicazione abian fatto buon frutto in voi e in Francesco; e confortovi, carissima, in questi santi dì a recarvi la santissima Passione alla mente, acciò che amiate quello eterno Amore che tanto ama voi, e che ringrasiate di sì ismisurato dono; e insieme colla aflitta madre Maria e diletta diciepula Madalena e con ogni divota anima vi senta quelle amare pene che per noi sostenne, e con loro vi dolete sì, che nella santa Suresione con loro insieme vi rallegriate di santa allegressa, cercando e trovando messer Iesu. Ho inteso che sapete leggere: usatelo, però che dice santo Agostino, che la lessione aministra alla orasione; empiesi l'anima legendo, e orando, per essa lessione riceve gra'lume i'nella anima: e tra l'orasione e la lessione siamo amaestrati da Cristo Iesu e Santi sui lo modo che abiamo a tenere ad aquistare in questa vita la grasìa, e di là la gloria. Aoperiamo ora che abiàn lo tempo; e così confortate Francesco. Orate per noi, e noi volentieri oriamo per voi. Lo Ispirito Santo vi riempia di sè. Se parlate a maestro Domenico da Peccori, padre nostro, raccomandateceli. Ho inteso che ha predicato costì la santa quaresima. Confortate Francesco in Cristo.

Suor Chiara, indegna monaca di Santo Domenico.

¹³⁹ LAPO MAZZEI: *Lettere di un notaro a un mercante*, vol. 2, p. 318-319. Les dates sont écrites au revers de la lettre par le destinataire (i. e. Francesco Datini). Celui-ci suivait probablement le comput florentin (*m.f.*).

¹⁴⁰ Domenico da Peccioli.

¹⁴¹ Il s'agit de la nouvelle église, qui sera consacrée en 1457.

¹⁴² LAPO MAZZEI : *Lettere di un notaro a un mercante*, vol. 2, p. 320-321.

- [adressée à] *Francesco da Prato, e la Donna, carissimi in Cristo Iesu*¹⁴³.

Al Nome di Cristo crucifisso e della sua dolce Madre.

Carissimi e dilette in Cristo Iesu. Ho desiderio che creciate in virtù, e singularmente avendo l'uno e l'altro tutto istudio a essere ubidienti a'santi comandamenti; e però che solo la disubidiensa privò li nostri padri, cioè Adamo ed Eva, del paradiso terreste; e infine alla santa ubidiensa di Cristo, serato ci fu il cielo: e con questa ubidiensa, cioè per virtù di questa, se ubidiamo a'comandamenti, aperto ci è la porta di paradiso; e senza, nimo si può salvare, se non s'avede e amenda in prima alla morte. E però che in questi due comandamenti s'arienpie tutti li antri, cioè l'amor di Dio e quel del prossimo; or chi fi'quelli che, se ben pensasse lo ismisurato amor che ci ha questo glorioso Iddio e in crearci alla sua imagine, e in ricomprarci di tanta abundansia di fuoco di carità, aoperando tanto per noi in nella sua umanità, e patendo per darci sommo diletto, e volendo povertà per farci ricchi; e in portarci, cioè sostenendoci e aspettandoci con tanta pasiensia: or ci ispira, or ci lusilga, or ci minaccia, or ci grida, per bocca de'sui predicatori; e in tutto ci chiama, e vuolci dar la sua grasia: e noi ciechi e ingrati e sordi, siàn tanto disensati, che per le cose terrene e transitorie ci priviàn d'essa divina grasia, la qual ci fa istar bene di qua e di là. Provatelo, carissimi, a darvi luogo a pensare della salute vostra, e in pàcere, una parte del tempo, l'anime vostre e d'orazione e di lessione, e di visitar continuo ogni dì la chiesa, udendo le messe e le prediche e'l divino oficio; e legendo di buon libri, che pàceno l'anima e dispognala a'santi desiderii della vita beata, e aitalla a cognoscere e dispregiare questa vita trasitoria, e falla tutta atta a darsi a vivere virtuosamente, e a signoreger la sensualità; la quale, chi la seguita, conduce in ma'luogo. Fatemi che viviate sì, che a tutta vostra famiglia siate esemplo buono; e sì, che quando Iddio vi chiama, voi siate aparecchiati. Sapete che antro non ne porteremo che l'opre nostre, e la virtù sola a quel punto ci aiterà: ben che la misericordia di Dio sia grande, elli è anco giusto, e renderà a ognuno secondo l'opere sue. O carissimi, abiàn gran materia d'amar questo Amor che tanto ci ama: e chi ama, sì teme di timor filiale; dico, per non ofender l'amore. E questo disidero, che sì amiate questo dolce Iddio, che vi guardiate da' peccati. E questo de'esser lo nostro istudio in dolerci d'averlo mai ofeso, e guardarci meglio al presente, e colla confessione e contrissione, e colla santa comunione, riciverèn rimedio alle nostre piage. Fate che siate ben catolichi, e siate soleciti al bene delle vostre anime, e così a chi avete a governo.

Manno vostro v'ama sì come padre, e così ispero che amate lui come figliuolo. Credo che maestro Domenico v'abi parlato di quell ch'io disidero di lui; che, come io li dico assai volte, poi che non sai pigliar l'ottimo partito di servire a Dio, or vive come vero cristiano, usando quel che t'è licito e lassando quel que sai che pecchi: e imperò forse che credrà più a voi che a me; ben, perchè me abia fede, àssi sui avisi secondo mondo; credo che nimo ve l'areherebbe che voi: e se ferebe secondo Iddio; e la madre serebe consolata. La carità, cioè l'amor di Dio, si vuole istendere a tirar lo prossimo a via di salute. Lo Ispirito Santo v'arda di sè.

Suor Chiara, indegna monaca di Santo Domenico, in Pisa.

¹⁴³ LAPO MAZZEI : *Lettere di un notaro a un mercante*, vol. 2, p. 323-324. Cette lettre n'est pas datée.

- [adressée à] *Francesco da Prato, e la Donna, carissimi in Cristo Iesu*¹⁴⁴.

Al nome dell'amor Iesu Verbo incarnato, e della sua Madre santissima che ci allattò sì dolce frutto.

*Carissimi e diletteissimi in Cristo dolce. Disidero che sì viviate, che sapiate godere di qua e di là col divino amore. Niuno altro godere è vero, se non questo: però ch'è Santi, che di questo amor godeteno, in e tormenti trovòn dilletti; in povertà, somma ricchezza; in nella morte trovòn la vita: sì che di qua ci vien procacciare, se di là voglia'godere in el beato regno. Questo non può dar lo mondo: chè ogni piacere o diletto mondano, ch'è fuor di Dio, seguita colpa, e i'nell'altra vita ne seguita pena; e anco in questa, rimorso di conciensia e confusione di mente, co'no sasiarsi mai: chè Dio no ci ha fatti perchè ci contentiamo in terra, e paciam pur di cose terrene; ma e'ci ha fatti per godere il reame del cielo. E a questo isegnarci, si vestì quello Eterno Verbo della nostra umanità, a inamorarci colla dolcessa della sua divinità, a mostrarci la via della santa carità: lo quale lo trasse e dal Padre fu mandato a isegnarci umiltà; ch'esso dice: *Imparate da me, o dilletti. In esso, ch'è via e verità e vita*¹⁴⁵, ci ispecchiamo, e ogni virtù impareremo, se lui vorrèn seguitare. Or in Cristo dico che voi godiate, e cercatelo colle sante opere, ad asempro de'Santi Magi; correte co'passi dello amore a trovare e fare oferta al Santo Bambino: d'oro, co'sante e devote orasione; icenso e mirra, co'memoria della santa passione. Pascetevi colla santa lessione, in udire lo divino oficio e le prediche. Pensate, che breve è il tempo ci abbiamo a stare: or ci dogliamo del tempo male ispeso, e ricoveriàn questo pogo ci presta.*

*Carissimo, voi ci faceste grande limosina in nella chiesa; e godreste, se la vedeste di qua; or di là ben ne godrete. Ora o a voi o alla donna chiegio, per amor di questo grorioso Bambino, che ci paghiate tante carte, che noi iscriviamo un *Pistolarum*¹⁴⁶. Abianne gran nicissità; ed è monto buona limosina. Noi sia' povere di libri, e nicissità è: e noi ce lo iscriveremo. Frate Angiulo, che vi dà questa lettera, viene a Pisa: serebemi caro che l'arecasse: e vi saprà dire quanti quaderni, cioè il gusto. Lo libro, ci ha ditto Manno ci volete lassar doppo la vostra vita, l'accettiamo; e monto ci è caro ora il godiate voi¹⁴⁷. Cristo sia con voi.*

Suor Chiara, monaca in Santo Domenico, in Cristo vostra.

Non posso far ch'io no vi abi chiesta questa limosina, tant me la manda Iddio i'nella mente: e poi che Dio vi vuol far partecipe delle messe che qui si dicono (ben che ne siate), io non vo'far contra. Orate per noi; volentieri oriàn per voi.

Credo fareste bene di far che Manno consolasse la madre d'acompanarsi; e serebe, credo, meglio per la sua anima; e voi ne sereste cagione. Parmi v'ha amore e reverensia come a padre; e farallo più per voi, che per la madre: non credo a voi sapesse disdire cosa niuna. Or Iddio ci faccia in ognia far fare la sua volontà. È sì buon giovane; vorrei che visse come de'ogni fedel di Cristo: credo mi intendete.

¹⁴⁴ LAPO MAZZEI: *Lettere di un notaro a un mercante*, p. 324-326. Cette lettre n'est pas datée, mais on peut déduire de la lettre suivante qu'elle remonte sans doute à 1402/3.

¹⁴⁵ Jean : 14, 6

¹⁴⁶ Pour *Epistolarium*.

¹⁴⁷ Le dernier testament de Francesco Datini ne contient pas un tel legs. En revanche, dans celui qui est rogué par Lapo Mazzei le 27 juin 1400, on peut lire : *Item, reliquit monasterio Pisano quo est reclusa amore Dei uxor et filia olim Petri de Gambacurtis unum Librum magnum, quem habet ipse Testator, in cartis pecudinibus, cupertum panno rubeo, in quo est Vita extensa omnium Sanctorum, singulariter cuiusque de per se. Item, amore Dei, eidem conventui florenos auri centum ; ut intercedant ad Deum pro anima sua.* [note de Cesare Guasti].

- 1407, settembre 25¹⁴⁸.

[adressée à] *In Cristo Iesu carissimo e reverendo Francesco di Marco da Prato, in Fiorense.*
[autre main] *Datela a Francesco proprio, e mandatecene risposta.*

Al Nome di Cristo crucifisso e della sua santissima Madre.

In Cristo Iesu carissimo e reverendo. Ho ricevuta una vostra lettera a' XVIII di di settembre, ed èmi istato monto caro sentir di voi. Desidero che si vi faccia le prediche di frate Giovanni Domenici, che vi aparechiate a rispondere quando lo glorioso Iddio vi vorrà chiamare alla beata vita; la quale dobiàn ferventemente disiderare: ma vienci andare per la via de'sui santi comandamenti. Penso v'ingegnate di farlo.

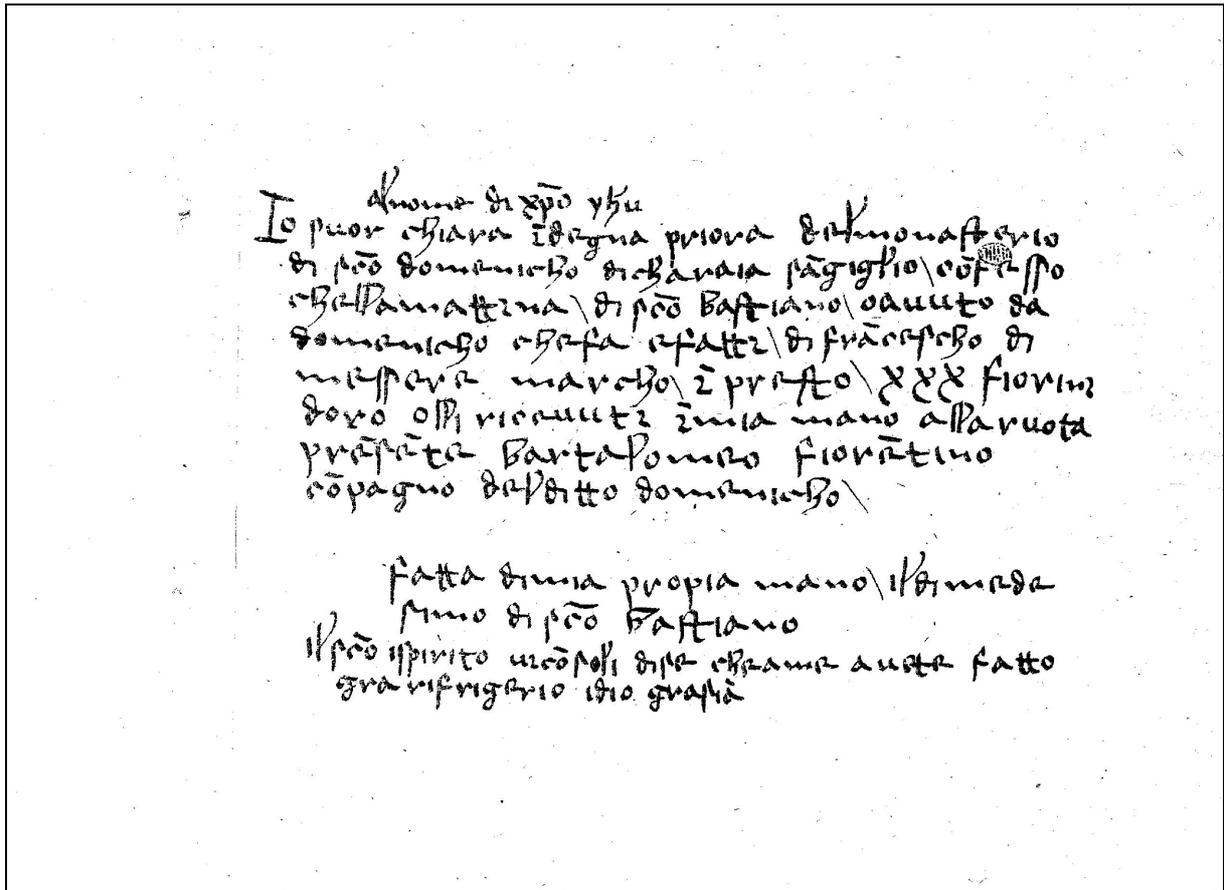
Fumi dato colla lettera LXXX massi di finochi dolci; i'nella lettera dice CCCC. Or mi conta la lettera, io vi sono debitrice II fiorini e soldi, per carte pecorine faceste pagare per noi. Ora mi so'ricordata, già delli anni quasi V, io vi iscrissi per carità mi pagaste alquante carte, che volavamo fare un Pistolaro¹⁴⁹; e noi istesse lo iscrivemo: aoperasi alla messa. Pensava, per carità ce le aveste pagate. Ora de' vostri garsoni ce li chiegano. Iddio il sa, che abbiamo tanto afanno, che non ricogliamo da vivere un mese e meso. Sia'XL boche: non ci sono, nè possano sovenire li cittadini, come facevano¹⁵⁰. Non potrei io ora sodisfare questo debito; ma per la Passione di Cristo Iesu vi piaccia sodisfallo voi: che si aopera le ditte carte alla messa; che me' non si può dire. Di là vi troverete d'ognun cento. E piaciavi rispondermi¹⁵¹. In Cristo Iesu ci confortate; e orate per noi voi, e volentieri oria' per voi.
Suor Chiara, indegna priora in Santo Domenico.

¹⁴⁸ *Lettere di un notaro a un mercante*, p. 327-328.

¹⁴⁹ Cf. lettre précédente.

¹⁵⁰ Du fait de la conquête de la ville l'année précédente par Florence, des exils et des vagues d'émigrations qui ont suivi.

¹⁵¹ C. Guasti note que, dans les registres de comptes de Francesco Datini on trouve la trace du paiement de cette dette pour le monastère de San Domenico, en date du 7 octobre 1407.



Fac-simile d'une lettre autographe de Chiara Gambacorta à Francesco Datini (il s'agit du reçu d'un prêt de trente florins)¹⁵².

b - A Angelo Albergatore

Les deux lettres que Chiara Gambacorta adresse à Angelo Albergatore¹⁵³ sont elles aussi conservées à l'Archivio Datini de Prato. C. Guasti, toutefois, ne les a éditées que dans son ouvrage de 1871¹⁵⁴. L'intérêt de ces lettres repose surtout dans le fait qu'elles montrent par quels canaux les moniales pouvaient se procurer, plus ou moins facilement, des livres. Elles ne sont pas datées.

+ *Angelo Albergatore.*

Al nome di Cristo Crucifisso e della sua dolce Madre.

Carissimo in Cristo. È mi ditto che avete dimestichesa con monti religiosi, e che vi vengano per le mano de' libri : per la qual cosa vi prego che se aveste a le mano u'Lesionario, voi me faciate asapere, o una Bibia : chè siamo monto povere di libri ; e pure c'è di nicissità averne, che l'aoperiamo all'oficio divino. Alcune buone persone mi farebena aiuto a pagarli, s'io ne

¹⁵² Ce fac-simile se trouve en appendice de la première édition des lettres (1870). Cf. supra note 132.

¹⁵³ Il s'agit probablement d'une référence au métier principal d'Angelo.

¹⁵⁴ CHIARA GAMBACORTA : *Lettere* (cf. supra n. 132 p. 59), p. 47-48.

trovasse. Pregovi che se ci potete far questa consolazione, che ce ne faciate vedere. Iddio ispirerà chi può che ce li pageranno. Gosta tanto a fare iscrivere, che no'potremo intendere a ciò : ma se ce ne veniseno a le mano de'fatti, ispero in Dio e in nelle buone persone che serebbe pagati. Di tutti i libri abiàn caro ; ma hovi anominati questi due, che ci son più nicissità. Se Dio ve ne manda alle mano, abiateci a mente. Cristo sia con voi.

*Suor Chiara,
Monaca di Santo Domenico, povera di virtù.*

+ *Angulo della Coppa.*

Al nome di Cristo crucifisso e della sua dolce Madre.

Carissimo in Cristo. Ringrasio Iddio che vi diletate inella santa carità, e prego lui che vi faccia crescere di virtù in virtù. Abbiamo mirato i'libro : non è del nostro Ordine. È vero che vè di quelle cose che sono utile a noi, e per lo buono mercato c'acordiamo a pigliarlo. Se ve ne venisse a le mano uno, che fusse de l'Ordine nostro, serebeci più utile. Iddio vi meriti ogni fatica che ci durate. Cristo sia con voi : pregate Iddio per noi ; volentieri pregiamo per voi.

*Suor Chiara,
Monaca di Santo Domenico, povera di virtù.*

c - A Paolo Guinigi, seigneur de Lucques

La lettre de Chiara Gambacorta à Paolo Guinigi est, pour sa part, conservée à la bibliothèque municipale de Lucques. De même que les deux lettres précédentes, celle-ci ne figure que dans l'édition de 1871¹⁵⁵. Outre qu'elle illustre le fait que Chiara Gambacorta était en relation épistolaire avec des personnages politiques de premier plan, cette lettre témoigne aussi de l'engagement de la prieure pisane dans la propagation de la réforme observante au-delà de Pise¹⁵⁶.

+ *Reverentissimo Signore di Lucca messer Paolo Guinigi.*

Al nome di Cristo crucifisso e della sua dolce Madre.

Reverendo e carissimo in Cristo dolce Iesu. Noi monache di Santo Domenico vi ringrasiamo della grasia ricevuta, pregando la eternal ricchezza che vi dia sè, e sì vi'imbriachi di quell mosto che fe'Santo Piero colli altri Apostoli, sì che in tutte cose cerciate sempre l'onor di Dio e la salute vostra e di chi avete a governare. Ho gra'piacere vi diletate avere inella vostra città de'conventi, che vivano con amore e timor di Dio, e sì che facin flutto in e prossimi. Confortovi sempre a seguir la buona ispirazione Iddio vi fa; chè chi n'è nigrigente, ne li segue troppo danno. Quanto potete, seguite s'aconci il convento de'Fрати Predicatori là via, e vi stiano frati selanti de l'onor di Dio e salute dell'anime. Godomi che sento n'avete in cotesta città buona volontà. O carissimo, quanto ci sono nicessarii l'aiuuto de'servi e serve di Dio ! Fate senno quanto potete a recarvene apresso, però che colle orazione vi dranno aiuuto a regere e guidare e voi e'l populo. È presunsione la mia a tanto

¹⁵⁵ CHIARA GAMBACORTA : *Lettere* (cf. *supra* note 130), p. 51-52.

¹⁵⁶ Cf. Chapitre 3 p. 209.

iscrivere, e singularmente avendo apresso que'servi di Dio che con fervore insengnan la via sigura ; pur tener non n'ho potuto per gratitudine. Molto volentieri oriam per voi ; sianne tenute : e voi v'aitate in aver la mira a Dio in ciò che avete a fare. Il Santo Ispirito di sè vi infiami, che in tutte cose siate solecito sia fatta la sua volontà, in tutte cose a voi è possibile : non ne siate nigrigente. Aoperiamo di qua, chè di là non v'ha tempo. Deo grasias.

*Suor Chiara
Indegna priora in Santo Domenico in Pisa.*

Poi ch'io ebi iscritto, ebi una lettera dal Generale poter dare aiuuto e principio a riempier e buoni disiderii e ben'di cotesta cità¹⁵⁷. Il Signore Iddio arechi ad afetto per suo onore; e quel ch'a voi s'apartiene, seguite caldamente. Avete il nome di quello Apostolo che è tutto fuoco d'amore: siate seguitatore di chi avete il nome in cercar l'onor di Dio e salute dell'anime.

3) Lettre d'Andrea Doria à Isabetta Doria (1413 ca)

Cette lettre se trouve aujourd'hui aux Archives Archiépiscopeales de Pise. Elle est écrite sur une feuille de papier, d'environ 15x20cm. Elle a probablement été consultée par le chanoine Ranieri Zucchelli au début du XIX^e siècle, et s'est donc trouvée insérée dans un ensemble de documents tout à fait disparates, ayant trait pour la plupart d'entre eux aux communautés religieuses féminines de Pise¹⁵⁸. Cette lettre n'est pas datée mais, puisqu'elle fait allusion à des personnes que nous connaissons par ailleurs (Isabella/Isabetta Doria et sa fille Clemenza¹⁵⁹), on peut estimer qu'elle a été écrite aux alentours de 1413.

[Adresse au dos] : *Egregie domine sorori Isabete de auria mon[a]cha in sancto dominico in Pisis.*

Reverenda e carissima sorella io ho recevuto una vostra letera in zeneva facta lo primo di de dexembre in la qual voi me scriveti che voi ve maraveglati perche io e tuti noi altri non ve scrivanno de mi par che mabiati excusato per le tribulatione le quale io ho havuto a la qual parte io ne respondo che bene deveti cognoscer che semo tuti pergri e tristi scriptori e de mi ne digo che da poi che non ve vide non no havuto un di de riposo in la mente e monte letere io recevuto da monti parenti e amixi e notabel persone da poi che non ve vide a liquali io non no fato una minima risposta per che io non saperorie che responde habiando occupata la mente como io havuta al presente e quando me trovo personalmente cum alcuna persona la qual me parla e me caro partir da mercato e da lor parlar, maximamente cum persone che me parlano de dio de virtu de scientia e de cosa alcuna bona, tanto io occupata la [trou: mente ?] che tanto sono descaminato e mal ve porene dar a intendere como vada li facti mei dio sia quello per la soa misericordia che proveda a tuto per tanto se io non vo scripto habiatene per excusato e pregati dio che me dia riposo a la mente, se voleti che ve scriva e farolo voluntera. Sono stato in Sardegna, como laveti saputo e son tornato lo ultimo di de novembre de quelli facti de Sardegna como eli pasano io non ve scrivo per che non gli intendo e quando el pare che glabian fine, lancora incominzan, una cosa so, che eli non posano avere seno

¹⁵⁷ Il s'agit d'une lettre du maître général Thomas de Fermo, cf. *supra* Chapitre 3 p. 209 *et sq.*

¹⁵⁸ Il s'agit de la Filza Zucchelli, dossier C80, pochette n°1.

¹⁵⁹ N°58P et 42P.

cativa fine. Me scriveti che va visa de li creditore de Celso¹⁶⁰ e de quelli che sono cum carta e senza carta e quali son quelli che vano avanti, e questo me scriveti che debia avisar in de libro del dicto Celso, lo qual de esser apresso de mi a laqual parte ve respondo che el libro de Celso non ne apreso de mi, e Salvagia de sapere quelli aliquali ela ha dato li dicti libri avisandove de una cosa, che lo ultimo anno quando Celso se parti elo non scriveva in libro ma scriveva in note su uno manuale como voi ve deveti arecordar de qual manual non poso haver inditio ni ancora de uno altro manual in lo qual el notava quelli che havevan fato le soe carte e le nostre, ni ancora de monte soe e nostre carte come stato dicto che messer Casano nostro barba ha li dicti libri e carte a lo qual ho facto domandare le dicte cose, e lo se scusa che non sa niente, lo libro spero ben di trovar mi e io h[trou] [trou]alanzo del dicto libro scripto per man de [trou]ra Zorzo da lorcto e del dicto libro non dubito niente, de li manuali dubito per che credo che eli sian in mano de persone a chi veran ataglo temando pocho dio, se io me trovase cum voi como spero de trovar in breve, pero che spero che ma acazera de venir li e si ve informero de tuto, e voi me desgiarereti di quello che voi sapeti e zo dico perche Celso se trova monti creditori porchi debitori e pur elo haveva conditione e le speise che la fato in Sardegna elo le de dar per la maior parte e li dani che la havuto non na pagato nesuno e del so non se trova niente, se io non no ateiso a le dicte cose abiatene per excusato voi e ugn'altra persona, perche chi non fa li facti soi excuso se non fa quelli daltri ma se dio me presta gratia me daro logo de far el dever quello che me requeriti, ve mando in una cedula. Me scriveti como Clemenza sta bene e glaltre done de che havuto piaxere e ho sempre daver bone nove de tute voi e le vostre letre me sono monte care e de grande consolatione. Piaxeve de recomandar a madona la priora¹⁶¹ a madona sor maria¹⁶² a madona sor Thomaxa¹⁶³ a sor Filipa¹⁶⁴ e tute glaltre done e salutatime Clemenza la quale ho la volonta de veder e de odire quello che la sa dire e che intencion e la soa e questo desidero monto. Piaxeve pregar de per mi e darecordarve de facti mei sempre, avisandove ben che io non ve scriva, de voi ma regordo e piu me naregordereva se fosse piu spagiato che non sono e in altra conditione se poso alcuna cosa per voi e per glaltre done me essero aparegiato, ancora me scriveti che vavisa se nesun de li creditori de lo dicto Celso hano domandato el lor credito per tanto e ve respondo che alcuni hano domandato e non hano trovato da pagarse e dinpero glaltri creditori se sono suprastati e direti bene pensar che chi de recevoir se pagereva voluntera sel vedese el modo, non altro, salvo che lo spirito sancto sia cum tuto voi. Data in Zeneva lo ultimo di de dexembre.

Andreas de Auria legum doctor

¹⁶⁰ Celso di Araone Doria, le mari d'Isabella.

¹⁶¹ Chiara Gambacorta.

¹⁶² Maria Mancini.

¹⁶³ Tommasa Doria, n°85P, veuve de Pietro Gambacorta

¹⁶⁴ Filippa Doria, n°44P

4) Lettre des sœurs du monastère San Domenico aux sœurs du monastère San Pier Martire (1443)

Cette lettre est actuellement conservée dans le fonds du monastère San Pier Martire des Archives d'Etat de Florence, dans le dossier n°54 (*Amministrazione patrimoniale del convento*), chemise n°17¹⁶⁵. En voici une transcription, suivie d'une reproduction.

[Adresse au dos] : *Venerabile et Reverendissime matri priora e sottopriora dignissime in sancto petro martire in fiorense.*

Ihesus die 24 aprilis 1444

Reverende Karissime in Christo Y[hesu], la gioia et pace del presente Agnello glorioso rexuressito pieno dinfinito amore e cosi grandemente lo demonstra apparendo e consolando tutti li suoi amanti infocandoli tutti delssuo santo amore cosi facci attutti li vestri cuori faccendoli ardenti et infocati amodo di serafini amen. Karissime in Christo e precordiali madri e sorelle ne di passati vi scrissi risposte delle vestre amoroze lettere crediamo labbiate avute pero solo scrivio questa per avisarvi del fatto della casa di quel tenitore di Montefoschuli come noi siamo contente che in vita sua lui se la godi el monastero nongli dara briga come nonna fatto in sino a qui, el nostro reverendo padre vicario quando fu lassu cosi dela segno per lui. Ora dico voi delo pregasti e secondo vestra petitione e complacentia afatto e ora di nuovo lo fara che de andare lassu a montefoschuli la desseguera e licentiera in sua vita come dicto di sopra. Adesso advisiamovi come stata da noi mona Vita non mi ricordo il soprano acci monstrato tantamore e tanta carita che troppo in Christo di dolce e singulare dilectione cialegate e per suo amore la sua figliola che costi vogliamo sia nostra cara sorella in Christo e cosi li dite da nostra e che ori per noi e salutatala in Christo e cosi tutte laltre nostre madri e sorelle dolcissime e preammatissime spetial[mente] suor Andrea suor Margherita suor Chiara suor Catherina, suor Barolomea suor Lena, suor Agnese, suor Filippa, suor Nicolozza e tutte laltre che in scritto non nominiamo ma necuori nostri sono scritte. Altro nondiciamo che io suor Tomasa in singolari servizio vi priego mi facciate fare una taula da scrivere lif... I circa da anni ostrentato pero cantince lo vicario nostro de venire dicosta e pagheralla. Gratia dei vobischum. La priora e tutte in Christo vi confortano special suor Giovanna bolognese nostra¹⁶⁶.

Suor Filippa e suor Tommasa vostre in Christo

¹⁶⁵ A propos de cette lettre, cf. *supra* Chapitre 3 p. 219 *et sq.* Il n'est pas certain que la datation de la lettre suive le comput pisan (*m.p.*), et ce d'autant plus que ses auteures, Filippa Doria et Tommasa Gambacorta, sont d'origine génoise (n°44P et 68P). Toutefois, le fait qu'aucune allusion à la permission de sortie édictée par Eugène IV pour ces deux religieuses, le 25 janvier 1444, afin qu'elles aillent réformer le monastère génois des SS. Filippo-e-Giacomo nous incite à penser que la lettre remonte en fait à 1443 selon le comput romain ; en outre, ces deux moniales vivent alors à Pise depuis plusieurs décennies.

¹⁶⁶ Cette Giovanna de Bologne n'apparaît jamais sur les listes capitulaires. Il s'agit probablement d'une converse. On la trouve mentionnée aussi dans les *Comptes*, f. 25r (septembre 1439).

5) Lettre de Lucia Corsi à Lena Allegri (1477)

De même que la lettre précédente, celle-ci est conservée dans le fonds du monastère San Pier Martire des Archives d'Etat de Florence, dans le dossier n°54. Bien que cette lettre soit postérieure aux limites temporelles que nous nous sommes assignées, il nous a semblé utile de la faire figurer ici, et ce pour plusieurs raisons : tout d'abord parce qu'elle concerne trois religieuses qui ont fait profession à San Pier Martire avant 1461 (Lucia Corsi, Lena et Margherita Allegri¹⁶⁷), et ensuite parce qu'elle illustre la force des liens d'amitié qui ont pu exister entre les moniales réformatrices. Cette lettre de Lucia Corsi annonce en effet à Lena Allegri la mort de sa sœur Margherita, partie de San Pier Martire en 1458 pour réformer le monastère de San Iacopo a Ripoli en compagnie, notamment, de cette même Lucia. Cette dernière expose à Lena la peine que lui cause la mort de Margherita¹⁶⁸.

[Adresse au dos] : *Alla venerabile et devota religiosa suor Elena nel monastero di sancto pietro m.*

YHS

Dilectissima sorella in Christo yesu salutem Milies [?] in vero sponso virginum est.

Solo questa per notificarvi come suor Margherita vostra sorella è infermata amorte de gravissima et crudele infermita di ritruopico¹⁶⁹ è si facto per due medici ciochestato possibile, de niente amai preso nessuno miglioramento ma sempre stata di male in peggio dallo spirito sancto in qua. Ora e venuta allo stremo et credo che presto sia il suo passamento di questa misera vita alla beatitudine divita eterna perche veramente estata vera religiosa e con molta perfezione dicarita humilta e obedientia e molto grandemente se afatica in vigilie digiuni e orationi che mai una volta saperdonato di non si levare almatutino danto maximo exemplo alle giovani. Erami di grande subssidio nello spirituale e nel temporale e dovella era presente potevo stare cogli occhi chiusi. Ora piacie al sommo bene yesu benedicto di privarmi del suo gratioso aviuto e di trarmi lochio ritto. Convenmi aver patientia perche a dio piace di privarmi di tanta consolatione Non vo scripto prima perché avevo speranza che di questo male seneriavessi per qualche tempo secondo che' medici mi porgevano Allei nonne manchato niente a avuto dogni bene secondo chella sua infermita arichierto siche confortatevi e abbia buona buona patientia comeio insieme. E pregate e fate pregare idio per lei che ne siate obrigate e raccomandatela agli altri vostri parenti perché qua non vengano. Non altro per questa che le lacrime mabondano intalmodo che non posso piu scrivere. Salutate la priora et tutte laltre per parte mia et dite Valeatis in domino feliciter et pro nobis exorate a di 18 dagosto 1477.

Suor Lucia indegna priora in sancto jacopo de Ripoli

¹⁶⁷ Respectivement n°31F, 28F et 33F.

¹⁶⁸ A propos de cette lettre, cf. *supra* Chapitre 3 p. 221 *et sq.*

¹⁶⁹ Il s'agit peut-être d'hydropisie (œdème).

IV- Documents notariés et extraits de registres de comptes

1) Testaments

Les testaments que nous avons choisi de faire figurer dans les Annexes sont tous deux le fait de femmes génoises. Les Génoises de San Domenico sont parmi les plus riches des moniales que nous avons prises en compte, elles ont donc beaucoup à léguer ; en outre, il est possible (mais les études manquent sur le sujet) que les Génoises aient eu une marge de manoeuvre juridique assez large.

a- Le testament d'Isabella Doria, 15 mars 1412

Deux exemplaires du testament d'Isabella Doria peuvent être consultés aux Archives d'Etat de Pise : celle du registre de Guaspere Massufero¹⁷⁰ et l'instrument sur parchemin, conservé dans le *Diplomatico* du monastère de San Domenico¹⁷¹, dont nous donnons ici la transcription. Ce testament est presque totalement organisé autour du sort qui sera réservé à Clemenza, la fille d'Isabella, alors âgée de six ans. Isabella prévoit pour elle la possibilité de se marier, avec une belle dot (1500 livres génoises) ou de rester au monastère avec une dot monastique moins importante (400 livres génoises). La testatrice essaie de parer à toutes les éventualités, et tente de protéger sa fille contre un mariage forcé grâce à la corrélation qu'elle établit entre l'octroi de la dot matrimoniale à Clemenza et le respect de la « libre volonté » de la jeune fille par sa famille. Faute d'études sur le sujet, nous ne pouvons savoir s'il s'agit là d'un dispositif totalement original, ou bien s'il se retrouve dans d'autres testaments génois. Le fait est qu'Andrea Doria, quelques années plus tard, fait allusion à ce testament dans sa lettre¹⁷². Clemenza fera profession au monastère, prenant le nom de sœur Felice. Une autre partie importante du testament d'Isabella concerne l'accomplissement de promesses faites par Isabella à sa mère Sovrana. Cette dernière, peu rancunière, avait prévu d'octroyer à Lucia, l'esclave de la famille, un revenu assuré par un *luogo* acquis à la Commune (Banco di San Giorgio) ainsi que l'usufruit d'une maison ; ces biens devant profiter ensuite, jusqu'à sa mort, à Francesco, le fils que Lucia avait eu avec Paolo, le mari de Sovrana et père d'Isabella. Enfin, l'héritier universel des biens d'Isabella est le monastère de San Domenico.

¹⁷⁰ Guaspere Massufero : ASP, Ospedali di Santa Chiara n°2092, f. 95v-96v.

¹⁷¹ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°198.

¹⁷² Cf. *supra* p. 66. Andrea Doria déclare qu'il souhaite connaître les intentions de Clemenza (*Salutatime clemenza la quale ho la volonta de veder e de odire quello che la sa dire e che intencion e la soa*).

[...]

Ego Yzabella relicta Celsi domini Araonis Egregii legum doctoris de Aurea de Janua et filia olim Pauli domini Francisci de Aurea de Janua Existens¹⁷³ civitate pisana in monasterio sororum et monialium sancti dominici de Pisis intendens se sororem et monialem dicti monasterii mentis et corporis sibi dei gratiam potiens sospitate. Timens occultum dei iudicium et humane fragilitatis casum et nolens intestata decedere, sed in dicto monasterio profiteri. [...]

Per hoc meum ultimum testamentum de me et bonis meis ordino et dispono in hunc modo Videlicet

In primis quidem animam meam recommitto humiliter omnipotenti deo ut eam salvare dignetur corpus vero meum sepeliri volo in cimiterio monasterii sancti dominici antedicti indutum habitum sororum ipsius monasterii si in dicto monasterio me mori contigerit

Item iudico et lego domine Argente relicte domini Priami de Silvatiris de Janua et sorori domine Sovrane olim matris mee libras quinquaginta monete januensis quas sibi dari volo et declaro de bonis olim dicte matris mee quia sic ipsa domina Sovrana mater mea meam conscientiam oneravit

Item lego et iudico Lucie olim servienti et ancille seu slave Pauli olim patris mei domum unam que olim erat in bonis dicte matris mee posita Janue in vico seu carrughio tinctorum secus domum Justi de Aurea Item volo quod in casu quousque modo pro ipsa Lucia et ad opus ipsius de bonis dicte matris mee non fuerit emptum jus unius loci in communi Janue et sub nomine dicte Lucie assignatum et descriptum quod de ipsis bonis que olim erant dicte matris mee jus dicti loci ematur et ipse Lucie assignetur et sub eius nomine describatur Quam quidam domum et jus dicti loci volo quod ipsa Lucia utatur et fruatur et uti et frui possit toto tempore vite sue naturalis Et quod nulli ipsam vel ipsum possint vendere vel alienare sed post mortem eius volo quod dicta domus et ius dicti loci perveniant ad Francischum filium suum ex se ipsa et suprascripto Paulo patre meo ut asseruit naturaliter procreatum Et hec fieri volo et observari secundum intentionem dicte domine Sovrane olim matris mee de qua meam conscientiam informavit

Clementiam filiam meam et filiam olim suprascripti Celsi viri mei qui est etatis annorum sex vel inde circa et modo existens mecum pisis in dicto monasterio heredem inde Instituo in toto illo in bonis meis quod sic dimittere teneor pro eius legitima secundum formam statutorum seu capitulorum et seu juris municipalis civitatis janue Insuper volo et mando quod in casu quo dicta Clementia filia mea cum fuerit etatis annorum tredecim et voluerit sua sponte et libera voluntate dictum monasterium exire ut transeat ad statum matrimonii cum effectum quod ultra illud in quo pro eius legitima ipsam instituere et sic relinquere teneor habeat de bonis meis ultra dictam legitimam usque ad complementum librarum mille quingentarum monete januensis pro dotis suarum se ipsa legitima si filie mee debita in bonis meis sola per se non muniretur et non esset dicte quantitatis librarum millequingentarum quod quidem supplementum et additamentum in dicto tam casu dicte filie mee relinquo et lego Volo tamen et declaro quod si tempore dicte nubilis etatis quo ipsa filia mea sponte exiens de dicto monasterio nubere vellet et nuberet ad ipsam filiam meam pervenisset de bonis parentis aut aliorum suorum agnatorum seu cognatorum et unumcunque alium de ex testamento vel ab intestato vel per quamcunque successionem aut quocunque acquisitionis titulo tot et tanta bona que computata et aggregata cum dicta legitima quomodo sic in bonis meis debetur quod in dicto casu de bonis meis ultra dictam legitimam nichil habeat sed sola dicta legitima sit contenta Item dico et declaro quod si ipsa filia mea non tam sua sponte et libera voluntate quam industria et suggestionem consanguineorum seu affinorum suorum et seu attinentium et quorumcumque aliorum de dicto monasterio exiret dictum additamentum quod si supradicto

¹⁷³ Les majuscules figurent sur le document ; nous avons aussi respecté l'absence de ponctuation. La division en paragraphes, en revanche, a été ajoutée pour faciliter la lecture du texte.

casu sibi relinquo inde et de bonis meis eam habere nolo sed tantum sua legitima contenta remaneat. Item dico et declaro quod si post professionem meam in suprascripto monasterio antequam ego testatrix naturaliter morirer et dicta filia mea cum sua sponte dictum monasterium exivisset ut nuberet et nupsisset et de bonis meis ultra dictam legitimam sic debitam quae non ascendisset sola ad dictam summam librarum millequingentarum sed per additamento habuisset usque in ipsam summam et tempore mortis mee naturalis ex et de bonis meis quos ad me pervenissent usque ad illud tempus mortis mee naturalis ex quacunque successione tam paterna quam materna et a quibuscunque consanguineis agnatis vel cognatis et quibuscunque aliis civilis conditionis et tam ex testamento quam ab intestato et quocunque alio acquisitionis titulo ipse filie mee aliquid ius competeret seu aliqua portio quovis iure deberetur dicto tempore mortis mee naturalis eo casu volo quod ipsa filia mea seu alia quevis persona legitima pro ea teneatur tantumdem refundere et restituere aut si compensando retinere si in totum pro toto et si in partem pro parte quantum fuisset illud complementum et additamentum quod de bonis meis habuisset usque ad complendam dictam summam dictarum librarum millequingentarum dicte monete Januensis ultra legitimam qua sic debetur seu considerari deberet sed valentiam facultatum mearum et bonorum meorum qui in hereditate mea reperientur et erunt cum presens meum testamentum vires habeat Insuper volo quod si dicta filia mea cum pervenerit ad etatem pubertatis qua de se et bonis suis disponere posset non electa via matrimonii carnalis sed deo in monasterio serviendi Et ego iam professa essem in dicto monasterio et superviventem naturaliter impediret aliquo iure quo minus dictam legitimam tantum modo debitam in bonis meis habere posset sine aliqua contradictione do et concedo eidem ex nunc prout ex tunc plenam bariam et liberam facultatem in et super bonis hereditatis mee Videlicet his qui si pro sua legitima debebunt inde testandi et disponendi pro suo libito voluntatis et non expectata morte mea naturali usque in summam librarum quadrigentarum dicte monete januensis tamquam si esset liberum patrimonium suum ipse filie mee Et in casu quo sua sponte dictum monasterium exiverit et nupserit ut dictum est ex nunc prout ex tunc volo quod de bonis dicte hereditatis mee dicto tempore quo nuberet habeat a habere possit legitimam sibi competantem et additamentum si expediret usque in dictam summam librarum millequingentarum prout sic dixi et sic infrascriptos heredes meos ex nunc prout ex tunc gravo Ita ut hec mea dispositio plenaris effectum habeat non obstante aliqua contradictione juris vel facti Item dico et volo quod si dicta filia mea nupserit cum de dicto monasterio sponte exiverit et dictum additamentum ultra suam legitimam habuerit et decesserit quandocunque sine liberis et descendentibus ex se quod eo casu illud tantum quoad pro additamento usque ad dictam summam librarum millequingentarum habuisset ultra legitimam de bonis meis perveniat ad infrascriptum monasterium et moniales sancti dominici heredes meas

In omnibus autem aliis meis bonis et rebus juribus quibuscunque mihi spectantibus et ad me pertinentibus seu spectare et pertinere valentibus mihi heredes instituo Monasterium moniales et sorores sancti dominici de Pisis situm in carraria sancti Egidii

[Désignation des exécuteurs testamentaires]¹⁷⁴

Actum pisis in parlatorio seu cappella parva dicti monasterii sancti dominici, ipsa domina Yzabella testatrice existente ab intra et ad portellum dicti monasterii ut moris est et me notario et testibus infrascriptis ab extra ut de ipsa testatrice haberi potuit notitia et aspectus Presentibus fratre Andrea olim Johannis de Palaria de pisis fratre Nicholao filio Francischi de Florentia fratribus predicatoribus Matheo Tolomei cive et mercatori pisano, Verio olim Lemmi del Grillo de Pisis, Antonio olim Francischi de Aretio lanario habitante pisis in cappella sancti Andree forisporte, Mone olim Pieri de Palaria comitatus pisani et ser

¹⁷⁴ Exécuteur principal : Casano d'Ansaldo Doria (l'oncle d'Isabella, frère de sa mère Sovrana), et deux exécuteurs secondaires : Simone Doria (le nom de son père n'est pas précisé) et Paolo Cataneo (le nom de son père n'est pas précisé non plus).

Ludovico notario filio Johannis Massuferi de pisis testibus ad hec rogatis et vocatis dominice Incarnationis anno millesimo quadringentesimo duodecimo secundum cursum pisanum Indictione quinta die quintadecima martii

[La rogation de l'acte se trouve après la profession d'Isabella, cf. ci-dessous IV-2-a]

b- Le testament de Violante Lercari

Le registre de Guaspere Massufero contient deux versions du testament de Violante Lercari¹⁷⁵. La première (f. 104v) est en italien ; elle est écrite par une main qui n'est pas celle du notaire : il s'agit probablement de celle de Violante, ou bien de celle d'une autre moniale ayant écrit sous sa dictée, peut-être sa fille Filippa Doria¹⁷⁶. Il s'agit manifestement de la version préparatoire ayant servi au notaire qui, sur le folio suivant (f. 105r) a dressé l'acte en bonne et due forme¹⁷⁷. Nous donnons ici la version « originelle », celle qui a été écrite ou dictée par Violante, en décembre 1411¹⁷⁸. Violante fait de son fils Giovanni son héritier, lui léguant principalement une maison et des *luoghi* du Banco de San Giorgio, dont elle prévoit avec précision l'échéance et l'utilité.

Yhesu.

+ a san domenicho voglio dare oto luochi che sono in san giorgio cherendeno L. VII per luochi, di questi oto luochi i quatro dono al chonvento e quatr in fine chio vivo, dipo mia vita siano del mio figliuolo e tuto che dime si trovase, e voglio chodere in mia vita un meso luochi che soto san piero che serito amia mare madona china dona che fu di francescho ercha, la chasa di seva doria che io chonperai resta avere F. Novanta non funo pachati perche non mi poteano sechurare del chomune meser rafaelo doria se achondeto del chomune e ami fato obrichare al chomune uno demei luochi e questo fecci per li suoi prechiere e questo luochi de avere el chomune cioe lavendita infine che si pachata questa chasa cioe de avere L V lano di questo luochi, loresto voglio che multiprichi in fine che elino faciano sechuri mie rede, e voglio che mie rede chonprino meso luochi in chomune che sia serito adoso ame chome glialtrui elintrata sia a suo utile e lasisi molteprichare chome quelaltro che obrichato alchomune, e voglio che li avvesi el meso chio lasai sia meso in preso di F. C, e lariato cioe tase e chuchiai non vo che si posi render rechavar di chara e di poi mia vita che giovani mi figliuolo pigliera el suo terso si meta in chonto questi F. C e elavanso vorei si pachase de le possessione e dela chasa acio che non voglio che si tochi i luochi che sono in chomune, in fine chio vivo voglio che giovani choda la chasa senza pacharne pigione, el meser giovani delagnelo mi de dare L. C sono chontenta che facino daverli e etali in chomune e chodali infine a quel tempo che pigliera el suo terso, e voglio che questi miei denari silasino multiprichare infine a oto ani e che in vita di giovani non si posino vendere di po la vita di giovani sia ogni chosa de suoi figliuoli el uno sia rede delaltro infine a XVII ani e altempo dani XVII ognuno posi pigliare la sua parte.

¹⁷⁵ ASP, Ospedali di Santa Chiara, n°2092.

¹⁷⁶ N°44P. Violante/Tommasa Lercari : n°86P.

¹⁷⁷ Les deux versions ne diffèrent pas, sauf pour un petit legs prévu (en marge) pour les filles de Violante, toutes moniales ou mariées.

¹⁷⁸ L'absence de majuscules, de même que la ponctuation, (virgules et points) sont fidèles à l'original. Nous n'avons pas reproduit les nombreuses ratures.

Laso mie fedele chomesarie mia nuora achineta e mia figlia tedoria e madona marieta di maestro richo e senesuna di queste moriseno elino valedino unaltra chome para aloro, e posino fare limosina almonistero di san domenicho chon buona chonssiensa e dicho ale done e dipo la mia vita voglio chemandino qui almonistero L XII peruna mia figlia.

Pachato al chomune per quelli che mi vendete la chasa L quaranta e altra volta ne pachai XL a bartolomeo da montalto e questi denari si schontano in questo debito de la chasa.

2) Professions et oblations

Les actes de professions et d'oblations sont relativement nombreux dans les archives que nous avons consultées. Les professions ne varient pas sur le fond : la formule prévue par les Constitutions de 1259 – et qui ne mentionne que le vœu d'obéissance – est respectée ; toutefois, les notaires donnent plus ou moins de détails et de précisions sur le rituel qui est observé. Les actes d'oblations, en revanche, diffèrent considérablement les uns des autres : la condition des oblats étant, à tout point de vue, très souple, on trouve des actes (souvent fort longs) au contenu varié, notamment en ce qui concerne les vœux prononcés et les conditions de dévolution des biens à la communauté¹⁷⁹.

a- La profession d'Isabella/Isabetta Doria, 19 mars 1412

La profession d'Isabella Doria se trouve à la suite de son testament, sur le parchemin 185 du *Diplomatico* de San Domenico. Isabella, devenue Isabetta, y promet obéissance à la prieure et au maître général, et renonce explicitement à son année de probation ; une renonciation qui n'est pas à proprement parler « observante » puisqu'elle déroge aux Constitutions, et qui est probablement dictée par la situation personnelle de la nouvelle moniale.

Domina Yzabella suprascripta¹⁸⁰ etatis annorum vigintiquatuor vel circa existens pisis in suprascripto monasterio sancti dominici videlicet in capitulo dicti monasterii sito secus parlatorium ipsius monasterii ubi his similia consueta sunt fieri que ibi ad presens vocatur Soror Ysabetta Intendens esse monialis et soror professa dicti monasterii et in presenti declarans se in dicto monasterio expresse velle profiteri non obstante quod de tempore anni probationis supersit ei usque ad diem decimamoctavam Julii proxime venturi Facta inde notitia a Venerabili domina soror Clara Priorissa dicti monasterii et me notario infrascripto Ex sua certa scientia et non per errorem dicto restanti superventuro tempore anni probationis expresse renuntiavit et in manibus dicte priorisse professionem expressam in hunc modum et per hec verba ut moris est in aliis sororibus expresse presentibus fecit videlicet Ego soror Ysabetta vocata in seculo Ysabella suprascripta facio professionem expressam et promicto obedientiam deo et beate Marie et beato Dominico et tibi Sorori Clare priorisse vice [blanc] magistri ordinis fratrum predicatorum secundum regulam beati Augustini et institutiones sororum quarum cura predicto ordini est commissa quod ero obediens tibi aliisque priorissis meis usque ad mortem Et de his omnibus me notarium infrascriptum rogavit ut publicum

¹⁷⁹ Sur les oblats, cf. Chapitre 7, p. 507 *et sq.*

¹⁸⁰ Cf. Testament d'Isabella Doria ci-dessus p. 71.

*conficerem instrumentum Actum pisis in suprascripto loco presentibus suprascripto fratre Andree de Palaria confessore sororum dicti Monasterii et Mone olim Pieri item de Palaria testibus ad hec vocatis et rogatis suprascriptis anno et indictione die decimanona martii Ego Guaspere Johannis Massufero [...]*¹⁸¹

b- La profession de Ginevra/Niccolosa Tornaquinci, 6 février 1435

L'acte de profession de soeur Niccolosa¹⁸² se trouve dans l'un des registres du notaire Niccolo di Piero da Pescia¹⁸³. Elle est précédée d'un *lodo* entre Ginevra/Niccolosa d'une part, et Tita sa sœur et Bernardo fils de Tita, d'autre part. Ginevra/Niccolosa a donc réglé ses affaires avant de prononcer ses vœux définitifs.

[...] *Soror Niccolosa olim vocata Ginevra alias Cosa filia olim Nicolai Pagnozi et uxor olim Nicolai Corsi della rena de florensia, constituta flexis genibus in presentia et secus pedes sororis Theodore de Ona de venetiis priorissa monasterii monialium capituli et conventus sancti petri martiris de florensia existentibus ibidem congregatis ad capitulum omnibus monialis dicti monasterii ut dixerunt asserens se plenam habentem notitiam de habitu ordine et regula dicti monasterii et bene et cum diligentia et pro tempore intervalla ex parte fuisse Cupiens vite sue residuum in dicta regula habitu et ordine consumare et se deo et beate marie et beato dominico offerre et dicte religioni dare conmittere atque perpetuo dedicare mente sincera devoto aspectu pure more libere ex certa scientia et non per errorem In manibus dicte sorore Theodore priorisse predicte ibidem presentis et devote et benigne suscipientis et acceptantis dictam sororem Teodorem devote supplicavit et eidem dixit hec verba videlicet Ego soror Niccolosa facio profexionem et promicto obendientiam deo et beate Marie et Beato dominicho et tibi sorori Theodore priorisse dicti monasterii sancti petri martiris recipienti et super vice et nomine reverendissimi patris magistri Bartolomei de tessiris¹⁸⁴ magistri ordinis fratrum predicatorum secundum regulam beati augustini et instituta sororum quarum curam predicti ordini est commissa [tache] obediens tibi aliisque priorissis usque ad mortem. Et se et omnia sua bona mobilia et immobilia et credita quorumcunque montium comunis florentine tam pro sorte quam pro donis seu interesse obtulit et offert dicta soror Niccolosa dicte sorori Theodore ut si et capienti et stipulanti et acceptanti. Que soror Teodora priorissa predicti annuens votiis salubribus atque piis dicte sororis Nicolose nomine suo et suarum successarum et Dei et Beati dominici et dicti ordinis et religionis dicte sororem Nicolosam devote suscepit et recepit investiens eandem sororem Nicolosam scapulari benedicto et eandem sororem Nicolosam benedando et amplectendo ad pacis obscuro interveniente inter ipsis [...].*

¹⁸¹ L'acte contient en outre une attestation du podestat florentin de Pise quant à la capacité du notaire à roguer des actes publics, capacité qui lui a été restituée après son retour d'exil (il avait été contraint de partir à Florence, suite à la conquête de Pise en 1406).

¹⁸² N°39F.

¹⁸³ ASF NA n°15591, f. 202v.

¹⁸⁴ Barthélémy Texier.

c- L'oblation de Bartolomea Candaioli, veuve de Parazone Grassi, 8 octobre 1390

L'oblation de Bartolomea Candaioli se trouve dans le *Diplomatico* du monastère de San Domenico¹⁸⁵. Ainsi que le précise l'acte, cette oblation a donné lieu auparavant à un accord (*concordia*) précisant les modalités de la dévolution des biens de Bartolomea à la communauté et ses devoirs envers les moniales. De telles concordances semblent avoir été habituelles dans le cas d'oblats riches¹⁸⁶. Grâce à son oblation, Bartolomea Candaioli, veuve d'un important banquier pisan, qui a longtemps occupé le poste de « *operaio del Duomo*¹⁸⁷ », assure la sécurité de ses biens et l'honorabilité de son statut. Elle n'a pas, en revanche, beaucoup d'obligations envers la communauté : elle promet à la prieure l'obéissance et la chasteté, qui sied à sa condition de veuve, mais elle entend pouvoir continuer à disposer de ses biens et de sa liberté de mouvement. Les moniales de San Domenico, en échange, reçoivent une importante donation immédiate (deux cents florins d'or, qu'elles demandent à recevoir sous la forme de possessions foncières), et la promesse de recevoir d'autres biens à la mort de Bartolomea. Le rituel de l'oblation n'est pas ici précisément décrit, le notaire donnant plus de place aux termes de l'accord (*concordia*) qu'à la dimension religieuse de l'acte. Noton qu'un autre oblat du monastère fait partie des témoins.

In nomine Domini Amen. Ex hoc publico instrumento sit omnibus manifestum quod domina Bartholomea relicta Paraçonis Grassi et filia quondam magistri Petri de Candaiulis existens in ecclesia monasterii monialium Sancti Dominici siti in charraia Sancti Egidii apud retia ferrea dicti monasterii in presentia venerabilis domine sororis Filippe de Vico priore dicti monasterii et aliarum sororum monialium dicti monasterii et earum voluntate obtulit se in commissam et oblatam dicti monasterii omniaque bona sua hoc modo videlicet quod dicte domine Bartholomee liceat dare et concedere dicto monasterio florenos ducentos de auro de bonis suis de residuo vero bonorum suorum quod liceat pro se retinere erogare concedere dare et alienare cuicumque persone sive personis loco collegio et universitati tam ecclesiastice quam seculari in totum vel in parte prout ei placebit toto tempore vite sue et de hoc non sit gravata vel ad aliquem obligationem non teneatur post mortem vero suam omnia bona que supererunt deveniant dictum monasterium de quibus omnibus et singulis suprascripte moniales secum fuerunt in concordia, et quod liceat eidem domine Bartholomee ire ad quancumque indulgentiam vel indulgentias Sanctum Sepulcrum romam et alio prout placeret vel placebit sine aliqua licentia inde petenda totiens quotiens voluerit de quibus etiam fuerunt in concordia promictens obbendientiam et reverentiam ac castitatem suprascripte priore pro dicto monasterio recipienti. Et renuntpiavit omni iuri ac proprie voluntati et arbitrio et se ut predicatur monasterio suprascripto supposuit insuper suprascripta venerabilis domina soror Filippa priora ut dictum est eam investivit et eam de bonis omnibus et indulgentiis dicti monasterii participem esse voluit quemadmodum quamcumque aliam ex dictis sororibus. Et taliter me notarium infrascriptum inde cartam facere rogavit. Actum pisis in suprascripta ecclesia presentibus Raniero Coli scharselario de capella sancti Egidii et Bartholomeo Benedicti marrabense de capella Sancti Simonis ad parlascium et Simone Neri de Sancto Michaele commisso suprascripti monasterii testibus ad

¹⁸⁵ ASP, Diplomatico del monastero San Domenico, n°113

¹⁸⁶ L'oblat Ranieri Gualandi a lui aussi, en 1416, passé un accord avec le monastère avant son oblation. Cf. Chapitre 6, p. 406.

¹⁸⁷ Magistrat public ayant la responsabilité de l'Opera del Duomo, ou fabrique de la cathédrale.

hec rogatis. Dominice incarnationis anno millesimo trecentesimo nonagesimo primo indictione tertiadecima die octava octubris.

Venerabilis domina soror Filippa priora una cum monialibus omnibus existentibus apud suprascripta retia ferrea in presentia mei notari infrascripti et testium suprascriptorum declaraverunt suprascriptam Bartholomeam qualiter suprascriptos florenos ducentos volebant in possessionibus et non in denariis. Et taliter me notarium infrascriptum inde cartam facere rogaverunt. Actum pisis in suprascripto loco presentibus suprascriptis testibus ad hec rogatis suprascripto die.

Ego Nicolus filius olim ser Bartholomei notarii de farneta imperiali auctoritate iudex ordinarius atque notarius [...]

d- L'oblation de Giovanni et Bacciamea de Ceuli, 15 juin 1403

Giovanni et Bacciamea sont un couple de paysans originaires de Ceuli¹⁸⁸, dans le *contado* pisan. Leur décision de se donner à la communauté de San Domenico est liée à la dévotion spéciale qu'ils ont envers le monastère (ainsi que le dit l'acte) et sans doute au fait qu'ils n'ont, apparemment, pas d'enfants et donc pas d'héritiers ni de descendants pouvant prendre soin d'eux dans leur vieillesse. Tous deux se donnent avec leurs biens, qui ne sont pas bien importants : quelques vaches, un bout de terrain. Conservant l'usufruit de leurs biens, il est fort probable qu'ils vont, en fait, dans l'immédiat, continuer à vivre et à travailler à Ceuli, mais ils se mettent tout de même à l'abri du besoin, puisque, en se donnant, ils acquièrent le droit d'être « nourris, logés et vêtus » par le monastère. Ainsi, même s'ils continuent à vivre à Ceuli, ils s'assurent en quelque sorte un droit de « *tornata* »¹⁸⁹ dans la communauté à laquelle ils appartiennent désormais, droit que pourra utiliser le membre du couple survivant. En échange, les moniales acquièrent leurs biens (mais n'en récolteront les fruits qu'après la mort des époux) et s'assurent le service de deux personnes, aptes à travailler la terre et à effectuer différentes tâches comme le transport de marchandises, les réparations de bâtiments, et toutes sortes de commissions. Le notaire, qui ne dispose peut-être pas d'un véritable modèle pour ce type d'acte, décrit ici l'oblation comme une donation réciproque, munie des garanties juridiques existant dans les actes de donations laïques.

In Eterni Dei Nomine Amen. Ex hoc publico instrumento sit omnibus manifestum quod Johannes olim Pauli vocatus Johanninus de Communi et castro Ceuli vallis cascade pisano comitato et domina Bacciamea filia olim Nerii de Soiana, jugales, et quibus eorum sua et cuique eorum spontanea et libera voluntate Cupientes decetero omnipotenti deo perpetuo famulari et pro salute animarum suarum et remissione suorum peccatorum et ob devotionem quam habent ad Monasterium et moniales seu sorores sancti dominici carrarie sancti Egidii pisane civitate ottulerunt et quibus eorum ottulit sese et omnia eorum et cuiuscunque eorum bona mobilia et immobilia et sese monentia presentia et futura et quacunque eorum et cuiuscunque eorum jura et nomina actiones et rationes eis et cuicunque eorum competentes et competentia seu in futurum competere valentes et valentia quoquomodo vel jure contra quamcunque personam et locum et materiam ipse Johannes Medietatem integram pro

¹⁸⁸ Aujourd'hui Cevoli, dans les collines pisanes.

¹⁸⁹ La *tornata* est le droit qu'ont les femmes veuves ou séparées de rentrer dans leur famille d'origine et d'y être nourries.

indiviso petium unum terre cum domo solariata duobus solariis positum in dicto castello Ceuli et tenet unum caput in via aliud caput in muro castellano, latus unum in terram cum domo Tinghi Guerrucci, aliud latus in terra cum domo Balduccii Nerii, vel si qui alii sint eius maiores confines Item paria tria boum domatorum, ex quibus unus est pili rubei, et ceteri medii pili, item vaccas quatuor dicti medii pili, cum quatuor vetulis item barilatas vincti buctium positas in dicta domo Et dicta domina Bacciamea omnia jura sua dotalia sibi quibuscumque competentia et generaliter quecumque alia eorum et cuiuscumque eorum bona ut sibi dixerunt obtulerunt omnipotenti dei beate marie virgini et beato dominico et dictis monasterio monialibus seu sororibus in manibus venerabilis Clare filie olim Egregii militis domini Petri de Gambacurtis Priore dicti monasterii recipientis pro dictis monasterio et sororibus de licentia et consensu infrascriptarum suarum et dicti monasterii monialium seu sororum videlicet sororis Bartholomee filie olim Bartholomei Amannati vicarie sor. Brigide Stephanii de sancto petro subpriore sor. Marie Bacciamei Boncini sor. Bernarde ser Gerii spatarii sor. Johanne filie stephanii de sancto Pietro sor. Ysabelle ser Bartali de Sancto Pietro sor. Dominice magistri Monis sor. Augustina magistri Tomasi sor. Tomase filie olim domini Araonis de Aurea de Janua sor. Francische ser Marini de Palaria sor. Catherina domini Filippi de Janua sor. Cole ser Bindi de Chranii sor. Angele Jacobi de septimo sor. Beatricis olim Stephani di Luca sor. Andrea Vanniis Nicholosi sor. Philippe domini Stephani de Aurea sor. Lucie Nucci de Bolsena sor. Petra olim comitis laurentii sor. Jacobe Francischi Gettalebraccia sor. Ursula Matthei cimatoris sor. Cecilie Laurentii Ciampolini sor. Evangelista Nicholosi de Senis sor. Paule Francischi de Cascina sor. Ylarie Francischi de Senis sor. Theodore de Venetiis sor. Paule Johannis de Cascina, sor. Christine Bartholomei Michaelis de Luca Que sunt maior et sanior pars et ultra quam due partes monialium et sororum dicti monasterii congregatarum ad capitulum in loco ut moris est de mandato dicte priore sono campanelle ut moris est et existentium intra grates dicti monasterii et nobis videlicet dictus Johannes et dicta domina Bacciamea et testibus infrascriptis et me notario infrascripto existentibus ex gratas videlicet ad portellum dicti monasterii ubi his similia dicti monasterii fieri consueverunt In conversum et conversam oblatum et oblatam perpetuos dicti monasterii Promictentes solempniter dicte domine priore pro se et dictis monialibus et sororibus ut sibi et eas perpetuam obedientiam et subiectionem et conversionem omnium morum [ut] aliorum oblatores et oblatarum conversorum et conversarum presentium et pertinentorum dicti monasterii.

[Suivent les formules de garanties juridiques pour la concession des biens de Bacciamea et Giovanni au monastère]

Quare supradicta domina priora presentia et consensu dictarum suarum et dicti monasterii sororum congregatarum vice pro dicto monasterio et vice et nomine dicti monasterii ipsis Johannem et dominam Bacciameam et quemlibet eorum in conversum et conversam oblatum et oblatam dicti monasterii recepit. Et ex devotione predicta ipsis Johanni et domine Bacciamee dictis rebus et bonis suis toto tempore vite sue naturalis uti fieri concessit videlicet unicuique bonis suis. Item dicta domina priora intervenientibus licentia et consensu predictis et ipse eedem sorores prefate per solita stipulatione convenerunt et promiserunt dictis Johanni et domine Bacciamee dare et concedere eis et cuique eorum dicte tempore vite ipsorum et cuique ipsorum vitum et vestiarium et redditum domum apud dictum monasterium et in loco et prout et sicut habunt et recipiunt alii conversi et oblatores et oblate ipsius monasterii.

[Suivent les formules de garanties juridiques, la concession du gîte, du couvert et du vêtement étant assimilée à une cession de biens]

Actum Pisis in capella seu ecclesia parva dicti monasterii posita in capella sancti Egidii presentibus Johanne olim Cionetti de Comuni Gelli de San Savino et Antonio olim Lupi

portarena de capella sancti Silvestri testis ad hec vocatis et rogatis Dominice Incarnationis Anno Millesimo quadingentesimo quarto indictione Undecima die quintadecima Junii.

Ego Guaspere filius Johannis Massuferi civis pisanus Imperiali auctoritate notarius ac judex ordinarius [...].

3) Le registre de comptes pisan

Le registre de comptes pisan est conservé au couvent San Marco de Florence, avec toutes les archives du monastère San Domenico (excepté les parchemins, ou *Diplomatico*, conservés aux archives d'Etat de Pise). Il s'agit d'un cahier de 20x30cm, de 172 folios de papier, recouvert d'une couverture en parchemin. Tenu sans interruption du mois d'août 1430 (*m.p.*) au mois de février 1480¹⁹⁰, ce document est d'un grand intérêt pour l'historien : les comptes fournissent en effet des informations non seulement sur la gestion économique générale de la communauté (prêts, dons, emprunts, recettes, dépenses) mais aussi sur la nourriture des moniales, leurs vêtements, les personnes qui sont à leur service.¹⁹¹ Ces comptes ont été tenus, ainsi que l'indiquent les comptables elles-mêmes, par des sœurs de la communauté. Contrairement au document suivant, ce sont des comptes « simples » : ils s'articulent autour de la distinction entre « entrées » et « sorties », reportées chacune dans la partie du registre correspondant, et ne recensent que les achats, ventes, emprunts et prêts. Les paiements de taxes, de prestations juridiques (notaires, dépenses liées aux procès, accords et arbitrages conclus sur les biens des moniales et des oblats) n'y sont pas reportées et devaient probablement être inscrites dans d'autres documents, tenus par les procureurs du monastère et/ou par la sœur *procuratrice*¹⁹² mentionnée régulièrement dans ce registre. Nous donnons ici, afin que le lecteur puisse se représenter l'ensemble du document, l'exemple d'une page de la partie « entrée » et d'une page de la partie « uscite » (photographie et transcription).

f. 46r. (photographie ci-contre)

Ihesu Maria Luglio 1449

<i>da Matteo Mazi per parte di Cosmo per lamore di dio</i>	<i>fflorini] 1 l[ire] s[oldi] d[enari]</i>
<i>da Mona Brigida donna cheffu di Pulidoro</i>	<i>f. 1 l. s. 15</i>
<i>da Antoniotto Grillo per lamore di dio</i>	<i>f. 1 l. s. 12</i>
<i>da frate Giovanni di Spagna per lamor di dio</i>	<i>f. 1 l. s. 12</i>
<i>da messer ottaviano Vivaldi in presto fflorini] di canbera¹⁹³</i>	<i>f. 11 l. s. 10</i>
<i>da quelli delle statee per pigione</i>	<i>f. 1 l. s.</i>
<i>da Mighele Mannellino, per pagare li tetti</i>	<i>f. 1 l. s.</i>

¹⁹⁰ Juillet 1478 (*m.p.*) pour les entrées. Ce décalage est simplement dû au fait que, le registre a été séparé en deux dès l'origine (entrées d'un côté, sorties de l'autre) et que la première partie est venue buter sur la deuxième avant 1480.

¹⁹¹ Nous avons tenté d'analyser les informations données par ce registre dans les Chapitres 6 et 7 principalement.

¹⁹² Sur la *procuratrice*, cf. *supra* Chapitre 7 p. 496.

¹⁹³ La sœur comptable calcule, dans la colonne de droite, des équivalences entre les différentes sortes de florins (ici « canbera » pour « camera »).

Somma in tutto lentrata di luglio 1449 f. l. s. d. [non calculée]

Agostosto [sic] 1449

da Matteo Mazi per parte de Cosmo per lamore di dio *f. 1 l. s. d.*

Da Alexandro duguccione in presto f[iorini] larghi a s[oldi] 16 *f. 10 l. s.*

Vagliano s. XI l. III s. X

Somma in tutto lentrata dagosto 1448 f. l. s. d. [non calculée]

Settembre 1449

da Matteo Mazi per parte di Cosmo *f. 1 l. s. d.*

da Mona Niera da Vinaia in presto per le veture *f. 3 l. 2 s. 5*

da Ranieri orafo per suor Brigida per grano *f. 2 l. s.*

da Ranieri in presto per rischutare la bibia *f. 4 l. 3 s. 4*

ebbi denari da piu persone cio e *f. 1 l. s.*

Somma in tutto lentrata di settembre f. l. s. [non calculée]

1479 luglio 1779

96.

Da Matteo Magi p parte di cosmo p amore d' dno	—	f 1	t	f 9
Da donna brigida d' dno offu d' pulidoro	—	f 1	t	f 14
Da Antonio Guallo p amore d' dno	—	f 1	t	f 12
Da frate Giovanni d' Spagna p amore d' dno	—	f 1	t	f 12
Da off' ottaviano d' dno p amore d' dno	—	f 1	t	f 10
Da quelli delle stater p p'ione	—	f 1	t	f
Da off' holo d' dno p amore d' dno	—	f 1	t	f

Suma tutto lettrata di luglio 1779 — f t f 9

Agosto 1779

Da Matteo Magi p parte di cosmo p amore d' dno	f 1	t	f 9
Da p' d' dno d' dno p amore d' dno	f 10	t	f
Da gliano f 21 t 11 f 2			

Suma tutto lettrata d' agosto 1779 f t f 9

Settembre 1779

Da Matteo Magi p parte di cosmo	f 1	t	f 9
Da donna nicola da binara p amore d' dno	f 3	t 2	f 4
Da d' dno orafu p d' brigida p amore d' dno	f 2	t	f
Da d' dno p amore d' dno p amore d' dno	f 9	t 3	f 9
ebbi denari d' piu p'one / no, e/	f 1	t	f

Suma tutto lettrata d' settembre f t f

f. 160r.

<i>diei appipo [a Pippo] fornacciaio per chalcina l. II</i>	<i>f. l. 2 s.</i>
<i>diei per uova e charte l. II s. V</i>	<i>f. l. 2 s. 5</i>
<i>diei per rechatura di cose da genova l. I s. II</i>	<i>f. l. I s. II</i>
<i>diei per du some di vino l. VIII s. XII</i>	<i>f. 2 l. 1 s. 12</i>
<i>diei per rechatura di du carra di paglia l. II</i>	<i>f. l. 2 s.</i>
<i>diei per tre charra di fieno f. II l. I</i>	<i>f. 2 l. 1 s. 4</i>
<i>diei per sapone s. X e per formaggetti s. X</i>	<i>f. l. 1 s.</i>
<i>diei per uova l. II</i>	<i>f. l. 2 s.</i>
<i>diei asegori del fieno l. III s. XIII</i>	<i>f. 1 l. s. 13</i>
<i>diei per rechatura di cinque carra di fieno</i>	<i>f. 1 l. 1 s. 4</i>
<i>diei per uova e formaggetti l. IIII</i>	<i>f. 1 l. s.</i>
<i>diei per ferrare tre volte le bestie l. I</i>	<i>f. l. 1 s.</i>
<i>diei amona Katerina del passara per vino</i>	<i>f. 1 l. s. 13</i>
<i>diei per fune e mele e chandeli l. II s. II</i>	<i>f. l. 2 s. 2</i>
<i>diei per messe per sancta Brigida e Magdalena</i>	<i>f. l. 2 s.</i>

f. 160v (photographie p. 85).

<i>diei Antonello per parte di suo salario e per pagare la sua tela f. 1 l. III</i>	<i>f. 1 l. 3 s.</i>
<i>diei per polli et rechatura di grano</i>	<i>f. l. 1 s.</i>
<i>diei Antonelo per du candeli per sotterraro lo figliuolo</i>	<i>f. l. s. 10 d. 6</i>
<i>diei per ferrare lebestie e per vino s. XV</i>	<i>f. l. s. 15</i>
<i>diei al tettaiuolo l. III s. V</i>	<i>f. l. 3 s. 5</i>
<i>diei ananni [a Nanni] grosso per compimento di pagare lolio e per uno paio di scharpette l. III s. XV</i>	<i>f. 1 l. s. 15</i>
<i>diei per recatura duno carro di fieno l. I s. XIII</i>	<i>f. l. 1 s. 13</i>
<i>diei per limozina di messe s. XII</i>	<i>f. l. s. 12</i>
<i>diei per uno cerchio e formaggetti s. VII</i>	<i>f. l. s. 7</i>

Somma in tutto luscita di luglio 1449 f. l. s. d. [non calculée]

Agosto 1449

<i>diei per lo convento per uova l. II</i>	<i>f. l. 2 s.</i>
<i>diei per ferrare le bestie s. XIII</i>	<i>f. l. s. 14</i>
<i>diei per sapone e formaggeti s. X</i>	<i>f. l. s. 10</i>
<i>diei per uno carro di fieno f. I s. VIII</i>	<i>f. 1 l. s. 8</i>
<i>diei a mona Andrea</i>	<i>f. 2 l. 1 s. 10</i>
<i>diei a mona Pera daschoro f. 1 s. 16</i>	<i>f. 1 l. s. 16</i>
<i>diei a mona Benedetta muleia per vino comprai da lei</i>	<i>f. 3 l. 2 s. 5</i>
<i>diei per tinelli e charne e formaggio l. I s. X</i>	<i>f. l. 1 s. 10</i>
<i>diei per fare la vendemia f. I</i>	<i>f. 1 l. s.</i>

<i>diei per acconciare scharpette et per carte da scrivere</i>	<i>f. l. s. 14</i>
<i>diei per acconciare una botta et per lo fondo dunaltra</i>	<i>f. l. 2 s. 2</i>
<i>diei per uno panieri et per feno s. XI</i>	<i>f. l. s. 11</i>
<i>diei per lo convento in piu volte f. uno</i>	<i>f. 1 l. s.</i>
<i>diei per ferrare le bestie e rimettere ferri</i>	<i>f. l. s. 14</i>
<i>diei per tingitura di du veli s. VIII</i>	<i>f. l. s. 9</i>

Somma in tutto luscita dagosto 1449 f. l. s. d. [non calculée]

die pntonello p parte d'isso salamo p pagare			
casua tela f 1 t 11	f	t	f
die p polly q mchatura d'grano	f	t	f
die pntonello p du, ad del, p sottoraro lofigliuol	f	t	f
die p f'erare lebestie p vino f 20	f	t	f
die p lottamolo t 11 f 6	f	t	f
die p mdu grossa p d'pimeto d'pagare bulio	f	t	f
p vino paio d' scharpette t 111 f 20	f	t	f
die p p'curatura d'uno c'aro d'feno t 1 f 211	f	t	f
die p limogina d'gesso f 211	f	t	f
die p vino cerchio, q formaggotta f 211	f	t	f

roma tutto l'esata d' luglio 1999 - f t f

Agosto 1999

die p lo c'oueto p buona t 11	f	t	f
die p f'erare lebestie f 211	f	t	f
die p saponi q formaggotta f 7	f	t	f
die p vino c'aro d'feno f 1 f 211	f	t	f
die p mona p'ndrea	f	t	f
die p mona pera d'aschorro f 1 f 6	f	t	f
die p mona benedetta q'loria p vino, c'oprydaly	f	t	f
die p tanell' q'charno q'formaggio t 1 f 2	f	t	f
die p fare l'indomia f 1	f	t	f
die p p'curare scharpette, q'pante d'ufomone	f	t	f
die p p'curare una lotta, q'plo fido d'umaltri	f	t	f
die p vino panion q'p'ono f 21	f	t	f
die p lo c'oueto p un volte f 211	f	t	f
die p f'erare lebestie, q' m'ettere f'ey	f	t	f
die p p'curatura d' du voly f 211	f	t	f

roma tutto l'esata d' agosto 1999

Registre de Comptes de San Domenico de Pise, f. 160v.

4) Le *Libro Rosso*

Pour la présentation du registre, cf. *supra* p. 51 (II-IV). Nous donnons la photographie du folio 6r, ainsi que sa transcription. Les comptes ici transcrits ne suivent pas la même logique que celle document précédent : le *Libro Rosso* est avant tout un registre de *ricordi* liés à la gestion du monastère ; on n’y trouve pas une articulation simple entre « entrées » et « sorties », mais un catalogue des nombreuses catégories de transactions (argent donné en aumône, recettes obtenues grâce à la vente de produits du monastère – c’est le cas ici –, recettes d’une dot, recettes et dépenses liées à des procès, arbitrages, héritages, rentes dues ou reçues, gabelles payées à la commune, etc...). Chacune de ces transactio est inscrite deux fois, selon la technique de la partie double (qui n’est pas, toutefois, ici méthodiquement suivie), les deux occurrences du même compte (crédits et débits) se distinguant par les verbes « de avere » et « de dare » (doit avoir, doit donner).

f. 6r.

MCCCC°XL VIII°

Richordo chome ad V di dicembre 1451 e frati di san donato a schopeto qui dirimpetto anno avuto ladetta piatanza delanno deli 451 per sodisffare al dito testamento

E ad 5 di dicembre 1452 anno avuto la detta piatanza come di sopra per detto convento

E ad 6 di dicembre 1453 anno avuto la detta piatanza chomappare alquaderno richordanze v. 74¹⁹⁴

E ad 6 di dicembre 1454 ano avuto detta piatanza chomappare al quaderno richordanze v.74

E ad 5 di dicembre 1455 ano avuto detta piatanza e di poi mori suora Lorenza adi 4 di gennaio 1455 il perche fini detto lascio e pero si chassallo che piu nonano avere¹⁹⁵.

Richordo di tutti e danari pervenghono nelmunistero detto di tutte le manifature de lavori fatti aloro aservizio deono avere adi daprile 1450 ll. dodici avuti da nicholaio bartolini di soto in tonace [pour tonache?] chomprate avute (2¹⁹⁶

f[iorini] ll.[pour lire] XII s[oldi] d[enari]

Et adi primo di gennaio per insino adi 30 di giugno dapiu persone ll. cinquantacinque s. dodici avute (2

f. ll. LV s. XII d.

Et adi II di luglio ll. sei s. dieci per resto di sete intonace da nicholaio bartolini avute (3

f. ll. VI s. XVI d.

Et adi XXVII di luglio ll. due s. quindici da cose (?) vendute da madonna di francesco nostra no si trae fuori perche si veda a cose vendute¹⁹⁷

Et adi ultimo di luglio 1450 ll. otto s. quatordecim da piu persone de lavorio fatto

f. ll. VIII s. XIII d.

¹⁹⁴ Nous n’avons pas retrouvé ce cahier. Les registres de *ricordi* conservés dans les archives du monastère, mis à part le *Libro Rosso*, sont tous postérieurs à 1460.

¹⁹⁵ De fait, le *ricordo* est annulé. Le legs d’une « piatanza » (plat de nourriture) aux frères de San Donato était inscrit dans le testament du mari de sœur Lorenza Corsi, n°30F.

¹⁹⁶ Il s’agit d’un renvoi à un autre cahier de *ricordanze*.

¹⁹⁷ Il s’agit d’un renvoi à un autre compte du même registre intitulé « cose vendute ».

Et adi VIII dagosto ll. otto s. tredici cioe ll. nove s. tredici per parte di paghamento del libro si scrive de beata Chaterina avuti a suora Jacopa (3. f. ll. VIII s. XIII d.

Et adi XVI dagosto ll. quatro s. quindici di cimatura di seta danicholaio avute (3 f. ll. III s. XV d.

Et adi XV di settembre ll. sei s. due sono per filature date per tutto il mese de settembre avute (4 f. ll. III s. XV d.

Et adi detto ll. cinque s. sei sono per cose vendute madonna Papina per mese de settembre avute (4, cose vendute 79.

Et adi XXVI di settembre 1450 ll. sei per lavorio dato a nicholaio bartolini avute (4 f. ll. VI s. d.

Et adi XXV daghosto 1451 ll. otto s. tredici danicholaio bartolino avute (4 f. ll. VIII s. XIII d. [infra] Et adi XXVI di settembre 1450 ll. dieci s. quindici di piu lavori fatti in detto munister. chome pare avute (4 da piu persone f. ll. X s. XV d.

E de avere adi dottobre ll. dieci s. quindici da piu persone per tutto il mese dottobre avute (4 f. ll. X s. XV d.

Et adi XVIII detto f. uno largho per parte de lavorio da nicholaio bartolini e avute (5 f. ll. III s. XV d.

Et adi XX detto ll. due s. otto per parte de lavorio da Francesco mon... avute (5 f. ll. II s. VIII d.

Et adi XXXI di dicembre ll. nove s. sedici per lavorio fatto per tutto il mese detto avute dapiu persone (5 f. ll. VIII s. XVI d.

Et adi VIII di gennaio ll. nove s. dieci de lavorio de labotegha di nicholaio Bartolini avute (5 f. ll. VIII s. X

Et adi detto ll. tredici s. sei per lavorio fatto per tutto il mese detto avute (6 f. ll. XIII s. VI d.

Et adi XXXI de gennaio ll. due de lavori fatti per tutto il mese di febraio avute (6 f. ll. II s.

Et adi de marzo ll. trentasette s. otto de lavori fatto da piu persone avute (6 f. ll. XXXVII s. VIII d.

Et adi XXV daprile f. due larghi per lavorio fatto a francesco dellenino avute (7 f. ll. VIII s. X

Et adi XXXI daprile ll. trentotto s. diciotto per lavorio fatto a piu persone per tutto il mese daprile avute (7 f. ll. XXVIII s. XVIII d.¹⁹⁸

Et adi XXIII detto f. uno largho per parte di paghamento dela botegha di francesco dalbenino avute (7 f. ll. III s. X

Et de avere adi XXXI di maggio ll. cinque per lavori fatti per tutto il mese di maggio avute (7 f. ll. V s.

E de avere insino adi XII di marzo 1450 f. uno largho danicholaio Bartolini dinconciature di seta avute (6 f. ll. III s. XVI d.

E de avere adi XVIII di giugno ll. sei da Francesco debenino dintonace de seta avute (7 f. ll. VI s.

Et adi XXII di giugno ll. quatro s. sedici danicholaio bartolini de seta avute (8 f. ll. III s. XVI

¹⁹⁸ On notera ici deux erreurs : l'une dans la date (31 avril), l'autre dans la retranscription de la somme (38 florins qui deviennent 28).

Et adi detto ll. cinque per lavorio fatto dentro per tutto il mese di giugno avute (8
f. ll. V s.

Et adi XX luglio ll. venti s. sette per piu lavori fatti per tutto il detto mese avute (8
f. ll. XX s. VII d.

Et adi primo daghosto ll. diciotto s. sei de lavori fatti per tutto il mese detto avute (8
f. ll. XVIII s. VI d.

Et adi 2 di settembre ll. due s. nove danicholaio bartolini de seta inconciata avute (8
f. ll. II s. VIII

Et adi detto ll. quatro da francesco delbenino de comature di seta veute (9
f. ll. III s.
332.18.0

V- Fichier prosopographique

Nous avons établi, à partir des listes capitulaires, un fichier prosopographique regroupant des informations sur la quasi-totalité¹⁹⁹ des moniales de chœur ayant vécu à San Domenico de Pise et à San Pier Martire de Florence entre 1385 et 1461. Nous avons rassemblé toutes les informations disponibles dans notre corpus de sources pour chacune des moniales mentionnées sur ces listes. Bien évidemment, nous n'avons pas obtenu pour chacune de ces femmes la même quantité d'informations : celles qui ont vécu très peu de temps au monastère et dont l'héritage, souvent modeste, n'a pas posé de problème, font bien peu parler d'elles. Nous avons choisi de mettre en évidence dans chaque fiche prosopographique les informations que nous avons utilisées dans le corps de la thèse pour établir des statistiques : il s'agit de la provenance géographique de la moniale, des membres connus de sa famille et de leur activité professionnelle, de sa condition matrimoniale, et enfin des richesses qu'elle a apportées à la communauté. Dans le but de faciliter une éventuelle réutilisation de ces données par d'autres chercheurs qui étudieraient les sociétés florentines et pisanes du XV^e siècle, nous avons mentionné les documents d'où proviennent les informations citées dans les fiches (catégorie « documentation »). Enfin, les « observations » qui figurent sur les fiches explicitent les particularités les plus intéressantes de la vie de ces femmes, telles qu'on peut les comprendre à partir des documents cités (récupérations de dots, rapports avec la famille, « carrière » religieuse).

FICHE-TYPE

N. PRENOM et PATRONYME (entre parenthèses : nom de baptême s'il est connu)

Dates : première mention de la moniale dans une liste capitulaire ; dernière mention.

E : date d'entrée au monastère ; **P** : date de la profession monastique ; **V** : date de la prise de voile ; **M** : date de mort.

Ville d'origine : ville où la moniale a vécu avant sa profession religieuse

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : prénom, patronyme et activité(s) rémunératrice(s) du père tels qu'ils sont mentionnés dans les documents
- Nom de la mère : c'est-à-dire prénom et patronyme, le nom d'épouse étant peu usité à Pise et à Florence
- Frères et sœurs : s'ils sont mentionnés dans les documents.
- Vierge/Veuve. Si veuve : nom du ou des maris, prénoms des enfants connus.

Offices : fonctions éventuellement remplies au monastère.

Dot, richesses personnelles connues : référence aux biens mentionnés comme ayant appartenu à cette moniale dans les documents.

Documentation : les sources de notre corpus où cette moniale est mentionnée (hormis les listes capitulaires). Les abréviations sont les mêmes que dans le corps de la thèse.

Observations : particularités à signaler.

¹⁹⁹ Il est possible que certaines moniales ayant vécu très peu de temps ne figurent pas sur les listes capitulaires que nous avons collectées. Pour la communauté de San Domenico, nous pouvons signaler les cas de Pietra Obriachi, mentionnée par le Nécrologe mais décédée dès 1385 et de plusieurs autres moniales mentionnées dans le *Campione* de 1423 et jamais retrouvées sur les listes (Buona, Andrea de Moricani, Antonietta, Giovanna da Bologna, Agnese da Lucca, Margherita Maionelli). Il est probable néanmoins que, pour beaucoup d'entre elles, l'absence de leur nom sur les listes capitulaires soit due à leur état de sœur converse ou à leur mort avant d'avoir prononcé leurs vœux.

Si un ou plusieurs de ces champs n'apparaissent pas dans la fiche, cela signifie que les documents ne comportent pas les informations correspondantes.

Abréviations utilisées :

- **AAP, C80:** Archives Archiépiscolales de Pise, dossier C 80 (« filze » Zucchelli)
- **ASF dipl. n°:** Acte sur parchemin issu du fonds du monastère de San Pier Martire, registres (chartriers) 45 et 46, *Archivio di Stato* de Florence. Quelques actes de ce *diplomatico* ont été transmis au fonds « Congregazioni religiose sopresse » de l'*Archivio di Stato* de Florence : si les actes concernés s'y trouvent, cela est signalé dans la fiche. La numérotation correspond à celle du régeste (doc. n°44 de ce même fonds).
- **ASF, dossier 50:** miscellanée n°50 du fonds du monastère de San Pier Martire (*Archivio di Stato* de Florence), intitulée « Testamenti ».
- **ASF, dossier 54:** miscellanée n°54 du fonds du monastère de San Pier Martire (*Archivio di Stato* de Florence), intitulée « Amministrazione patrimoniale del convento ».
- **ASF dossier 69:** miscellanée n°69 du fonds du monastère de San Pier Martire (*Archivio di Stato* de Florence), intitulée « Processi ».
- **ASF livre de comptes n°93 :** *Archivio di Stato* de Florence, Monastero San Pier Martire, document n°93 intitulé « Entrate e uscite ».
- **ASM, Cartella documenti:** Archives du couvent San Marco de Florence, Fonds du monastère San Domenico, Miscellanée de documents sur papier (n°2).
- **ASP dipl. n° :** Acte sur parchemin issu du *Diplomatico* du monastère San Domenico de Pise, *Archivio di Stato* di Pise, *Diplomatico* (régeste n°19).
- **Campione:** registre de possessions du monastère San Domenico rédigé à partir de 1423. Archives du couvent San Marco (Florence), fonds du monastère San Domenico, document n°3
- **Catasto:** Registres du Catasto dressé par l'Etat florentin en 1428 (*Archivio di Stato* de Florence, *Catasto*). San Pier Martire : registres n°184, f. 19r – 25v. ; 185, f. 473r. San Domenico de Pise: registre 196 f. 593v-604v.
- **Catasto 1457 :** Cahier recensant les possessions foncières et immobilières du monastère San Pier Martire, présent dans ASF, dossier 54. Ses pages ne sont pas numérotées.
- **Collettario:** Nom d'un livre liturgique où étaient conservées les chroniques du monastère (*ricordi* divers, en particulier sur les dates de mort et de profession des sœurs, ainsi que le nécrologe et la petite chronique du monastère). Cf. *supra*, p. 43-44. Nous précisons par la mention «Nécrologe » lorsqu'une notice nécrologique a été rédigée à propos de la moniale. Pour les mentions de moniales postérieures au nécrologe (post-1403), nous avons utilisé la copie effectuée par R. Zucchelli dans Archives Archiépiscolales de Pise, dossier C 80.
- **Comptes:** Archives du couvent San Marco (Florence), fonds du monastère San Domenico, n°4 : « Libro di entrate e uscite 1430-1480 ». Nous avons indiqué la date correspondant à l'information retenue suivit d'un « e » pour la partie « entrate » ou d'un « u » pour la partie « uscite ». Attention : il s'agit d'une date formulée dans le style pisan (*m.p.*).

- **Libro Memoriale 1487:** Archives du couvent San Marco, Florence, fonds du monastère San Domenico, document n°7. Les pages de ce manuscrit ne sont pas numérotées. Les notices nécrologiques se trouvent sur les derniers folios. Ce manuscrit a été rédigé par la prieure Gabriella Bonconti en 1487 *m.p.*
- **Libro Rosso:** *Archivio di Stato* de Florence, San Pier Martire, document n°75. Certains extraits de ce documents peuvent être lus dans les pages précédentes (pour les notices nécrologiques des sœurs, voir *supra* p. 51-54).
- **Nécrologe :** cf. Ci-dessus, « *Collettario* ». Ce texte est ici transcrit *supra* p. 43-50.
- **not. Andrea Boncetani:** registres du notaire Andrea Boncetani, *Archivio di Stato* de Florence, Notarile antecosimiano, n°3084, 3086, 3087, 3088
- **not. Andrea di Cherico:** registres du notaire Andrea di Giovanni di Cherico di Castelfranco di sopra, *Archivio di Stato* de Florence, Notarile Antecosimiano, n°5172, 5173 (testaments classés par année)
- **not. Filippo Leonardi :** registres du notaire Filippo di Cristoforo Leonardi, *Archivio di Stato* de Florence, Notarile Antecosimiano, n°7384, 7388
- **not. Francesco di Giacomino:** registres du notaire Francesco di Giacomino da Castelfiorentino, *Archivio di Stato* de Florence, Notarile antecosimiano, n°9042 (testaments classés chronologiquement)
- **not. Giuliano da Santo Giusto:** registre du notaire Giuliano da Santo Giusto, *Archivio di Stato* de Pise, Opera del Duomo, n°1302
- **not. Giuliano del Pattiere:** registres du notaire Giuliano di Francesco del Pattiere, *Archivio di Stato* di Firenze, Notarile antecosimiano, n°16457
- **not. Guaspere Massufero :** registre du notaire Guaspere Massufero, *Archivio di Stato* de Pise, Ospedale di Santa Chiara, n°2092
- **not. Niccolò di Berto:** registres du notaire Niccolò di Berto di Gentiluzzo, *Archivio di Stato* de Florence, Notarile Antecosimiano, n°8780
- **not. Niccolò di Piero:** registres du notaire Niccolò di Piero da Pescia, *Archivio di Stato* de Florence, Notarile Antecosimiano, n°15590, 15591, 15592, 15593, 15594, 15596
- **not. Tommaso di Neri:** registres du notaire Tommaso di Neri Vanelli, *Archivio di Stato* de Florence, Notarile Antecosimiano, n°20832
- **Ricordi 1455:** Archives du couvent San Marco (Florence), fonds du monastère San Domenico, document n°5. Le registre regroupe des *ricordi* rédigés entre 1455 et 1473 (*m.p.*) dans la communauté de San Domenico.
- **Ricordi 1461:** Archives du couvent San Marco (Florence), fonds du monastère San Domenico, document n°61; il s'agit de *ricordi* divers, rédigés entre 1461 et la fin des années 1480.
- **Ricordi 1479:** *Archivio di Stato* de Florence, San Pier Martire, document n°48 ; il s'agit de *ricordi* divers, rédigés entre 1479 et 1545.
- **« Vita » de Maria Mancini:** il s'agit du texte conservé dans le manuscrit C13 des Archives archiépiscopales de Pise, ici transcrit p. 34-42.
- **Vita della beata Chiara Gambacorta:** il s'agit du texte conservé dans le manuscrit C13 des Archives archiépiscopales de Pise, ici transcrit p. 14-33.

NB : Tous les livres cités dans ces fiches sont mentionnés dans la bibliographie.

1) Les moniales du monastère San Domenico de Pise

Suivent, par ordre alphabétique des prénoms²⁰⁰, les fiches concernant les moniales citées et numérotées ci-dessous :

²⁰⁰ Les noms des moniales sont présentés tels qu'ils apparaissent sur les listes capitulaires et traduits, de façon littérale, en italien.

1. Agata Doria p. 96
2. Agnese Buonconti p. 96
3. Agostina Cappelli p. 96
4. Agostina magistri Tomasi p. 96
5. Andrea Porcellini p. 96
6. Andrea Niccolosi p. 97
7. Andrea di Paolo Tomasi p. 97
8. Angela da Settimo p. 97
9. Angela Santini/Da Massa p. 98
10. Angeletta Vivaldi p. 98
11. Angela Veggetti p. 98
12. Antonia Astaio p. 99
13. Antonia da San Casciano p. 99
14. Apollonia d'Arezzo p. 99
15. Bartolomea Amannati p. 100
16. Bartomea da Castello p. 100
17. Battista Benvenuti p. 100
18. Beatrice de Ambaco p. 101
19. Beatrice da Lucca p. 101
20. Benedetta Mazini p. 101
21. Bernarda di ser Geri p. 102
22. Brigida da Firenze p. 102
23. Brigida di Ranieri p. 102
24. Brigida di Santo Pietro p. 102
25. Caterina Ciampolini p. 103
26. Caterina Filippi p. 103
27. Cecilia Bonconti p. 103
28. Cecilia Ciampolini p. 104
29. Chiara da Fucecchio p. 104
30. Chiara Gambacorta p. 104
31. Cristina Burlamacchi p. 105
32. Cristina Micaelis p. 105
33. Clemenza del Pino p. 106
34. Cola de Lavaiano p. 106
35. Cola ser Bindi de Cranii p. 106
36. Colomba da Barga p. 106
37. Domenica Monis p. 106
38. Domenica de Séville p. 107
39. Eulalia/Ilaria de Nerlis p. 107
40. Evangelista da Bologna p. 108
41. Evangelista Niccolosi p. 108
42. Felice Doria p. 108
43. Filippa da Vico p. 109
44. Filippa Doria p. 109
45. Francesca de Palaia p. 109
46. Francesca d'Arezzo p. 110
47. Gabriella Bonconti p. 110
48. Gabriella Doria p. 110
49. Geronima de Cascina p. 111
50. Giovanna Cinquini p. 111
51. Giovanna di Santo Pietro p. 112
52. Iacopa dal Poggio p. 112
53. Iacopa Franchi p. 112
54. Iacopa Gettalebraccia p. 112
55. Iacopa Porcellini p. 113
56. Ilaria da Siena p. 113
57. Isabetta di Santo Pietro p. 113
58. Isabetta Doria p. 113
59. Lorenza Grimaldi p. 114
60. Lucia de Bolsena p. 115
61. Maddalena Grisolfi p. 115
62. Margherita de Montecatini p. 115
63. Margherita Ugolinelli p. 116
64. Maria de Pise (Mancini) p. 116
65. Maria di Batissa p. 116
66. Marietta Draga p. 117
67. Marietta Neri p. 117
68. Masa Gambacorta p. 117
69. Masa Vannucci p. 118
70. Micaela Ciampolini p. 118
71. Micaela Doria p. 118
72. Niccolosa Baroncelli p. 118
73. Niccolosa Galetti p. 119
74. Paola da Cascina 1 p. 119
75. Paola da Cascina 2 p. 120
76. Paraclita Ricci p. 120
77. Petra Burlamacchi p. 120
78. Petra Gualandi p. 121
79. Petra de Lavaiano p. 121
80. Petra del Castagneto (del Conte Lorenzo) p. 121
81. Piera Maricini
82. Raffaella Burlamacchi 1 p. 122
83. Raffaella Burlamacchi 2 p. 122
84. Teodora da Venezia p. 123
85. Tommasa Doria p. 124
86. Tommasa Lercari p. 124
87. Ursula di Matteo cimatore p. 125

Listes capitulaires prises en compte :

- **29 décembre 1385** (1386 *m.p.*, ASP dipl. n°97)
- **3 septembre 1392** (1393 *m.p.*, ASP dipl. n°123)
- **15 juin 1403** (1404 *m.p.*, ASP dipl. n° 156)
- **1406** (1407 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 24v)
- **1408** (1409 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 37v)
- **7 janvier 1410** (not. Guaspere Massufero, f. 70r)
- **2 juin 1410** (1411 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 91r)
- **juillet 1410** (1411 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 76v)
- **1411** (1412 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 85bis¹)
- **4 décembre 1411** (1412 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 89bis)
- **29 décembre 1411** (1412 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 93v)
- **6 avril 1412** (1413 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 98r)
- **13 mai 1412** (1413 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 107r)
- **14 décembre 1412** (1413 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 113r)
- **21 août 1413** (1414 *m.p.*, AAP, C80)
- **5 septembre 1416** (1417 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 126r)
- **12 juillet 1417** (1418 *m.p.*, not. Guaspere Massufero, f. 135r)
- **13 février 1420** (not. Giuliano da Santo Giusto, f. 525r)
- **30 juin 1425** (1426 *m.p.*, ASP dipl. n°241)
- **31 août 1428** (1429 *m.p.*, ASP dipl. n°243)
- **3 février 1436** (ASP dipl. n°249)
- **9 février 1438** (ASP dipl. n°254)
- **août 1450** (1451 *m.p.*, not. Andrea Boncetani, 3086, f. 56v)
- **1451** (1452 *m.p.*, not. Andrea Boncetani, 3084, *busta* 5)
- **13 mai 1451** (1452 *m.p.*, not. Andrea Boncetani, 3087, f. 60v)
- **29 mars 1452** (1453 *m.p.*, ASP dipl. n°268)
- **17 mai 1452** (1453 *m.p.*, not. Andrea Boncetani, 3088, f. *busta* 6)
- **12 mars 1453** (ASP dipl. n°254)
- **6 avril 1453** (1454 *m.p.*, ASP dipl. n°268)
- **18 août 1456** (1457 *m.p.*, ASM, *Cartella documenti*)
- **16 avril 1457** (1458 *m.p.*, not. Andrea Boncetani, 3088, *busta* 3)
- **25 avril 1457** (1458 *m.p.*, not. Giuliano Del Pattiere, 16457, f. 64r)
- **1458** (1459 *m.p.*, not. Andrea Boncetani, 3088, f. *busta* 3)
- **10 février 1490** (ASP dipl. n°290)

¹ Les folios « bis » sont les demi-feuilles que le notaire a intercalées entre les pages de son registre.

1. AGATA DORIA

Dates : 1416 ; 1458

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Celestino Doria (marchand/banquier)

Documentation : Comptes : 1435e ; 1441e ; 1450e ; 1457e.

Observations : Les mentions de sœur Agata dans les comptes correspondent à des dons d'argent de la part de sa famille de Gênes : Tiscie Doria et son frère (non nommé).

2. AGNESE BONCONTI

Dates : 1392 ; 1412.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Luca (?) Bonconti (marchand/banquier)

Documentation : Elle apparaît dans la petite chronique du monastère (*Collettario*), où elle est nommée parmi les fondatrices et est qualifiée de « disciple » de Chiara Gambacorta.

Observations : Malgré ce que dit le *Collettario*, sœur Agnese n'est pas citée dans les premiers actes de donation de Pietro Gambacorta de 1385.

3. AGOSTINA CAPPELLI (Marietta)

Dates : 1410 ; 1425.

P : 17 juin 1409

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom du père : Giovanni Cappelli

Offices : sous-prieure en 1412-1413

Dot, richesses personnelles connues : Elle possède des biens à Gênes pour la gestion desquels elle nomme des procureurs en 1413 (not. Guaspere Massufero, f. 112v)

Documentation : not. Guaspere Massufero, f. 57 (profession) ; f. 112v

4. AGOSTINA Magistri Tomasi

Dates : 1403

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom du père : maestro Tomaso

5. ANDREA PORCELLINI

Dates : 1385 ; 1392

M : Pâques (14 avril) 1393.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Veuve, issue d'une famille de marchands/banquiers

Documentation : Nécrologe ; *Vita della Beata Chiara Gambacorta*

Observations : Andrea est maîtresse des novices à Santa Croce in Fossabanda quand Chiara Gambacorta entre en religion. Selon l'auteur du Nécrologe, soeur Andrea, désirant ardemment que Tora Gambacorta entre dans son monastère, aurait reçu cette révélation divine : « Tu eam

habebis ». La maîtresse des novices serait entrée en religion après avoir constaté combien la vie était pleine de « calamités ».

6. ANDREA NICCOLOSI

Dates : 1403; 1406.

Ville d'origine : Sienne (?)

Situation familiale :

- Nom du père : Vanni Niccolosi

7. ANDREA di Paolo Tomasi (Francesca dite Checca)

Dates : San Domenico : 1410 ; 1416 ; San Pier Martire : 1421 ; 1448.

P : 1410

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom du père : Paolo Tomasi (artisan de la soie)
- Nom de la mère : Tessa
- Veuve de Niccolò Benciveni dello Stalfa

Offices : sous-prieure en 1444

Dot, richesses personnelles connues : Dot de 600 florins à l'entrée du monastère (évaluation contenue dans le *Libro Rosso* florentin). Cette dot se composait probablement de terres autour de Peretola (not. Guaspere Massufero, f. 99r) ; sœur Andrea a également déposé ou prêté de l'argent à l'hôpital Santa Maria Nuova (not. Guaspere Massufero, f. 76r).

Documentation : not. Guaspere Massufero, f. 76rv et f. 98v-99r ; *Libro Rosso* f.83r.

Observations : Sœur Andrea, florentine d'origine, fait partie des sœurs envoyées de Pise à Florence pour fonder la communauté observante de San Pier Martire (avec Niccolosa Baroncelli, n°72, et Teodora da Venezia, n°84).

8. ANGELA da SETTIMO (Francesca)

Dates : 1403 ; 1438.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Iacopo da Settimo (marchand/banquier)

Dot, richesses personnelles connues : Le père de sœur Angela fait don d'une terre à la Misericordia de Pise en 1370, à condition que 15 *staia* de blé par an reviennent à sa fille durant sa vie. Etant donné la longévité de sœur Angela, l'hôpital de la Misericordia négocie en 1413 un accord avec le monastère qui réduit cette rente à 10 *staia*. (ASP dipl. n°192).

Documentation : ASP dipl. n° 192 ; Comptes : 1430e, 1431e, 1437e

Observations : Les dons à sœur Angela que l'on retrouve mentionnés dans les Comptes sont effectués par Cellino di Nicola da Settimo. Ce dernier, qui a un temps émigré en Sicile, possède, d'après le Catasto florentin de 1428, avec son frère Antonio, la 12^e fortune pisane.

9. ANGELA SANTINI

Dates : 1457; 1458

E : 1455

Ville d'origine : Lucques/Massa

Situation familiale :

- Nom du père : Benedetto Santini
- Veuve de Francesco da Massa.

Dot, richesses personnelles connues : Dot de 125 florins à son entrée au monastère.

Documentation : Comptes 1456e

Observations : Sœur Angela entre au monastère en même temps que Margherita de Montecatini. Sa dot est remise au monastère par les héritiers de Francesco da Massa (Comptes).

10. ANGELETTA VIVALDI

Dates : 1456 ; 1490.

M : 9 novembre 1498.

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Ottaviano Vivaldi (marchand/banquier)
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : La dot de sœur Angeletta est remise au monastère à partir de 1456 en plusieurs fois : elle se compose de 82 *fiorini larghi* + 100 *fiorini correnti*

Documentation : Comptes 1457e ; *Ricordi* 1455 f. 62v ; *Libro Memoriale* 1487

Observations : Des membres de la famille Vivaldi sont procureurs du monastère depuis 1413 (not. Guaspare Massufero, f.112v). En 1439, Ottaviano Vivaldi recommande aux moniales l'âme de sa sœur Anastasia. Les *Ricordi* 1455 mentionnent que sœur Angeletta possède un bréviaire. Gabriella Bonconti signale sa mort en 1498 à l'âge de 55 ans (elle est donc entrée au monastère vers 13 ans) : *Il 9 novembre 1499 passo di questa vita Suor Angeletta Vivaldi deta danni 55 virtuosa et buona maxime intorno alle inferme era con molta carita ma ebbe grave infermita e portolla con molta patientia alla fine. Ita allo sposo Yesu per ricevere la corona.*

11. ANGELETTA VEGGETTI

Dates : 1425 ; 1450.

P : 5 janvier 1420

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : maestro Rigo Veggetti (médecin)

Documentation : *Collettario* ; Comptes 1434u, 1435e, 1437e, 1440e, 1441e, 1445e ; not. Guaspare Massufero, f. 105v-6r

Observations : Sœur Angeletta reçoit des dons de différentes personnes, toutes originaires de Gênes, dont Caracosa Vivaldi. En août 1433, c'est son frère (dont le nom n'est pas précisé) qui reçoit un don de la communauté : « quando andò a farsi frate ».

12. ANTONIA ASTAIO (Antonia)

Dates : 1420

E : 22 février 1419 ; **P :** 26 avril 1419

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bernardo Astaio (marchand/banquier)
- Frères et sœurs : Andrea e Paolo Astaio
- Veuve de Piero di Francesco del Tignoso.

Dot, richesses personnelles connues : Sa dot matrimoniale se chiffrait à 100 florins. Elle transmet au monastère, par l'intermédiaire de Mariano da San Casciano environ 60 florins. Son frère lui laisse aussi 200 florins de *legittima*.

Documentation : ASP dipl. n°219 (testament de son mari) ; Comptes ; *Collettario* ; not. Guaspere Massufero, f. 115r (testament d'Antonia).

Observations : Dans son testament, Antonia demande la présence des frères de Santa Caterina pour son enterrement. Elle laisse à ses deux frères les 100 florins de sa dot matrimoniale. Le *collettario* nous apprend toutefois qu'à la suite d'un *lodo*, son frère a dû lui laisser 200 florins de *legittima*. Son mari, Francesco del Tignoso, dans son testament daté de 1418, prévoit qu'un anniversaire devra être célébré pour son âme au monastère chaque année contre des rentes en nature. Antonia est citée dans le recensement du Catasto florentin : elle est donc encore vivante en 1428. Elle ne figure pas toutefois sur la liste capitulaire du 31 août 1428.

13. ANTONIA DA SAN CASCIANO

Dates : 1450; 1458.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Antonio da San Casciano (notaire)

Offices : Sous-prieure de 1451 à 1457 ; prieure dans les années 1470.

Documentation : *Libro memoriale* 1487 ; Comptes 1443e, 1463e

Observations : Son père Antonio a été associé lui aussi à Andrea da Palaia (ASP dipl. n°219). Le *Libro memoriale* la signale comme ayant été la 10^e prieure du monastère (elle aurait succédé donc, à Bartolomea di Castello), et ce pendant 9 ans.

14. APOLLONIA d'Arezzo

Dates : 1411 ; 1457.

P : 4 décembre 1410

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom du père : Antonio d'Arezzo, tantôt défini comme « saponaro » comme « lanaio » et comme « tintore ».
- Nom de la mère : Nanna d'Arezzo

Documentation : not. Guaspere Massufero, f. 89r (profession) ; Comptes 1443e ; *Vita della beata Chiara Gambacorta (Miracoli)*

Observations : Le père d'Apollonia est apparemment un artisan qui travaille dans le domaine du traitement des draps. Il est, de ce fait, en contact avec certaines des grandes familles commerçantes de la ville. Il est même pendant un temps syndic du couvent San Francesco (not. Guaspere Massufero, f. 72r). Sa mère, Nanna, est citée dans les *Miracoli* qui suivent la

Vita de Chiara Gambacorta : grâce à l'intercession de la *beata*, elle a été délivrée du traumatisme provoqué en elle par la vision d'un bandit pendu.

15. BARTOLOMEA AMANNATI

Dates : 1403

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bartolomeo Ammannati (marchand/banquier)

Offices : Vicaire en 1403.

16. BARTOLOMEA da CASTELLO

Dates : 1410 ; 1458.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : *dominus* Guaspare de Castello (marchand/banquier)
- Nom de la mère : monna Dianora
- Frères et sœurs : Caterina, mère de sœur Eulalia (n°39)

Offices : Soeur Bartolomea a été la 9^e prieure du monastère (de 1462 au moins jusqu'à 1470)

Documentation : Comptes: 1436u, 1439e, 1463e ; not. Andrea Boncetani, 3088, *filza* 2; *Ricordi 1455*, 29v; *ASM Cartella documenti*

Observations : Le père de sœur Bartolomea a été procureur du monastère, ainsi que du couvent Santa Caterina (not. Guaspare Massufero, f. 84v-85r, 202r). En 1435 (1436 *m.p.*), les Comptes signalent que Bartolomea a sous sa garde une somme d'argent appartenant à autrui. Sa mère prête en 1438 de l'argent au monastère. Sous le priorat de Giovanna Cinquini, sœur Bartolomea a été « camerlenga » ou « procuratrice » c'est-à-dire qu'elle s'est occupée de la gestion des comptes du monastère. On lui doit donc peut-être une partie du registre de comptes (*Cartella documenti* ; *Ricordi 1455*). Les *Ricordi 1455* contiennent deux pages rédigées de sa propre main en novembre 1463 (1464 *m.p.*) : il s'agit du *ricordo* d'une affaire ayant impliqué le monastère et un chanoine du chapitre cathédral pisan.

17. BATTISTA BENVENUTI

Dates : 1450 ; 1458.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Piero Benvenuti
- Frères et sœurs : Andrea
- Vierge

Dot, richesses personnelles connues : Sa dot est la première dot monastique explicitement mentionnée dans les Comptes, en 1448 (Battista est donc entrée au monastère aux alentours de cette date). Elle est de 100 florins.

Documentation : Comptes 1449e

Observations : Juste après la consignation de sa dot par son frère Andrea, une dame donne un peu d'argent au monastère pour que l'on achète à sœur Batista un « guardachuore » (Comptes).

18. BEATRICE de AMBACO (Iacopa)

Dates : 1416 ; 1458.

P : 15 mars 1419

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bartolomeo de Ambaco, docteur en droit, juriste
- Nom de la mère : Giovanna (au moment de la profession de Iacopa/Beatrice, Bartolomeo est remarié à Mattea Benvenuti)
- Frères et sœurs : Piero, marié à Teccia ; Antonio
- Veuve de 1) Antonio 2) Guglielmo di Neruccio Malpigli.

Offices : Sous-prieure en 1428.

Dot, richesses personnelles connues : Le deuxième mari de Iacopa a bénéficié d'une dot de 600 florins (ASP dipl. n° 151). A son entrée au monastère, elle apporte des boutiques dans la paroisse de San Sebastiano (*Campione*) et d'autres biens situés dans le *Contado*. L'accord passé avec son père à ce propos est complexe (ASP 214). En tout, elle apporte au monastère de San Domenico des biens d'une valeur de 675 florins (dot matrimoniale + *legittima*).

Documentation : ASP 151, 203, 214 ; *Collettario* ; *Campione* f.6r, 7r, 138r ; Comptes 1430u, 1438e; *Cartella documenti*; *Ricordi 1455*.

Observations : On remarquera que la profession de sœur Beatrice est postérieure à sa première citation dans les listes capitulaires. Cela peut être le résultat d'une erreur dans les *ricordi* contenus dans le *Collettario*, ou bien de la situation complexe de sœur Beatrice pendant plusieurs années : Iacopa/Beatrice est déjà au monastère en 1415, mais son père, avec qui elle est brouillée, ne souhaite pas à ce moment-là lui rendre ses biens. Un document de la *Cartella documenti* rend compte des difficultés des rapports du monastère avec Bartolomeo. L'acte de 1414 (ASP dipl. n° 203) la désigne donc étrangement comme une moniale « converse non professe ». Les liens de la famille de Iacopa/Beatrice avec la communauté de San Domenico sont pourtant nombreux. Sœur Beatrice est la belle-sœur de l'oblate Checca di Neri Malpigli, veuve de Gentile Gualandi, qui entre au monastère en 1412. Son frère Antonio est remboursé d'une somme d'argent par le monastère en février 1430. Teccia, épouse de son frère Piero, institue en février 1450 un anniversaire au monastère pour son âme et celle de son mari (ASP dipl. n° 265). Les Comptes signalent que sœur Beatrice a, en 1437, de l'argent « in serbanza ». Les *Ricordi 1455*, enfin, signalent qu'en 1460, elle est victime d'une fracture osseuse.

19. BEATRICE da Lucca

Dates : 1403 ; 1412.

Ville d'origine : Lucques

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Stefano da Ghuizano, notaire

20. BENEDETTA MAZINI

Dates : 1406 ; 1428.

M : janvier 1431.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Piero Mazini, artisan

Documentation : Comptes 1431u

Observations : La célébration des messes pour sa mort est signalée dans les Comptes.

21. BERNARDA di ser Geri

Dates : 1392 ; 1412.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Geri *spatario* (fabricant d'épées et de couteaux)

22. BRIGIDA da Firenze (Caterina)

Dates : 1410 ; 1413.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni di Paolo, artisan

Dot, richesses personnelles connues : Le Monte de Florence lui est redevable de 600 florins, ainsi qu'on l'apprend dans not. Guaspere Massufero, f. 91r. Cet argent lui provient d'une certaine monna Tessa, veuve de Paolo di Tommaso, peut-être sa sœur (ce qui en ferait la tante de sœur Andrea, n°7).

Documentation : not. Guaspere Massufero, f. 76r, 91r

Observations : Sœur Brigida entre au monastère de San Domenico en même temps que sœur Andrea de Florence (n°7).

23. BRIGIDA di Ranieri

Dates : 1452 ; 1458.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Ranieri di Antonio, orfèvre

Documentation : Comptes 1449e.

Observations : Le père de sœur Brigida est le principal procureur du monastère dans les années 1450. Il reçoit en date une terre de la part de la communauté en remerciement de son dévouement (*Cartella Documenti*). Les comptes signalent un don de Ranieri à sa fille en septembre 1448, pour acheter du grain : elle appartient donc déjà à la communauté à cette date.

24. BRIGIDA DI SANTO PIETRO

Dates : 1403 ; 1406.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Stefano di Santo Pietro, juriste

Offices : sous-prieure en 1403.

Observations : Trois religieuses portent le même *cognomen* : outre Brigida, il s'agit de Giovanna (n°51) et Isabetta (n°57). Giovanna est la sœur de Brigida. Stefano di Santo Pietro, père de Brigida et de Giovanna, est témoin lors de plusieurs actes rogués au monastère entre 1386 et 1400 (ASP dipl. n° 100, 123, 142) ; il s'agit donc d'une personne très proche de la communauté dès ses débuts. On ne peut écarter l'hypothèse qu'il s'agisse du Stefano Lapi cité dans la *Vita* de Chiara Gambacorta comme un ami proche de la *beata*, fidèle soutien de la communauté avec sa femme et ses filles.

25. CATERINA CIAMPOLINI (Cea)

Dates : 1406 ; 1458.

M : 14 novembre 1462

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni d'Ildebrandino Ciampolini, marchand/banquier
- Nom de la mère : Bartolomea di Andrea di Cioni Squarcialupi
- Vierge

Offices : sœur Caterina a été la huitième prieure du monastère, succédant à Giovanna Cinquini, de 1458 à 1462.

Dot, richesses personnelles connues : Sa dot de 200 florins lui est attribuée par les officiers des pupilles en août 1409. Elle est remise à Antonio di Dino da Palaia, procureur du monastère, le jour même du *lodo*.

Documentation : not. Guaspere Massufero, f. 58v-61r ; *Ricordi 1455* f. 72v ; Comptes 1435e, 1436e, 1438e, 1441e, 1450e

Observations : Elle est la cousine de Cecilia Ciampolini (n°28). Cea est âgée de vingt ans quand, en 1409, son père l'émancipe et règle ce qu'il lui doit, ainsi que sa mère. Elle est donc née vers 1390, et morte à plus de soixante-dix ans. En juillet 1434 (Comptes), elle prête de l'argent à sœur Giovanna Cinquini, on en ignore la raison. En juin 1435 et en avril 1437, elle reçoit de l'argent de l'abbesse de San Gaggio de Florence. En octobre 1440, elle se procure de l'argent pour réparer un bréviaire. En juin 1449, elle prête de l'argent au monastère. Sœur Caterina a donc vraisemblablement participé à la gestion des biens du monastère, et possédé de l'argent, sans doute en dépôt de la part d'autres personnes.

26. CATERINA Filippi

Dates : 1403

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Filippo da Cavecchia
- Frères et sœurs : Marietta Draga (n°66)

Documentation : not. Guaspere Massufero, f. 113r ; Nécrologe

Observations : Caterina et sa sœur Marietta sont venues ensemble de Gênes parce qu'elles y avaient entendu parler du monastère pisan de San Domenico.

27. CECILIA BONCONTI

Dates : 1436 ; 1490.

M : 1^{er} février 1493

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bonaccorso Bonconti, marchand/banquier
- Mariée (on ignore le nom de son époux)

Documentation : Comptes 1433e, 1434e ; *Libro Memoriale* 1487

Observations : Une notice nécrologique du *Libro Memoriale* nous informe de sa mort en 1493, à l'âge de 83 ans. Elle aurait, au moment de sa profession, choisi « de laisser son époux terrestre » pour devenir l'épouse du Christ. Une mention de Cecilia dans les comptes en février 1433 nous prouve qu'elle est alors déjà au monastère. Les Bonconti sont des alliés de longue date des Gambacorta. Giovanna di Giovanni Bonconti, veuve de Coscio Gambacorta,

fait une importante *donatio inter vivos* au monastère de San Domenico en 1405/6 (ASP dipl. n° 163, il s'agit d'un autographe de Chiara Gambacorta).

28. CECILIA CIAMPOLINI (Cecilia)

Dates : 1403 ; 1428.

M : 1431/32

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Lorenzo di Ghele Ciampolini, marchand/banquier
- Nom de la mère : Antonia
- Frères et sœurs : Giovanni ; Gherardo ; Fia ; Orsola ; Iacopa ; Brigida ; Ginevra
- Vierge

Offices : Sous-prieure en 1411-1412 et en 1425 ; vicaire en 1426 ; sœur Cecilia fut ensuite la quatrième prieure du monastère, succédant à Maria Mancini, de 1429 à 1431/32.

Dot, richesses personnelles connues : Le père de Cecilia lui donne une maison proche du monastère, en 1402, sans doute juste avant sa profession.

Documentation : ASP dipl. n° 154 ; Comptes 1431e, 1432e ; *Campione* f. 3r

Observations : Lorenzo Ciampolini et son fils Giovanni figurent parmi les marchands les plus importants de la fin du XIV^e/début du XV^e siècle à Pise. Parmi les nombreuses sœurs de Cecilia, Brigida devint oblate du monastère en 1437 (ASP dipl. n° 254). Au temps où sa sœur était prieure, elle était déjà proche de la communauté à qui elle concédait des prêts.

29. CHIARA da FUCECCHIO (Ginevra)

Dates : 1428 ; 1458.

E : 8 juin 1427 ; **P :** 25 novembre 1428

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Mariano di Lapo da Fucecchio (marchand/banquier)

Documentation : *Collettario* ; Comptes 1433e, 1434e, 1439e

Observations : L'oncle de sœur Chiara, Stefano di Lapo, a été prieur du couvent Sainte-Catherine dans les années 1410. Lapo di Lapo da Fucecchio, son oncle ou son grand-père, achète en 1403 une terre dans la via San Giglio afin d'agrandir le monastère (*Campione* f. 3v). La famille est donc très liée à l'ordre des prêcheurs.

30. CHIARA GAMBACORTA (Tora)

Dates : 1385 ; 1416.

M : 1419.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Pietro Gambacorta, seigneur de Pise, issu d'une famille de marchands/banquiers
- Nom de la mère : Benedetta
- Frères et sœurs : Andrea, Benedetto, Lorenzo
- Veuve de Simone da Massa.

Offices : Chiara, fondatrice du monastère, en fut aussi la deuxième prieure, de 1395 à 1419. Sous-prieure pendant le mandat de Filippa da Vico.

Dot, richesses personnelles connues : Les donations successives de Pietro Gambacorta au monastère pour sa fondation peuvent être considérés comme la « dot » de sœur Chiara (ASP dipl. n° 94, 96, 97).

Documentation : Les actes notariés de la période 1393-1419 la citent tous en tant que prieure ou sous-prieure. L'acte ASP dipl. n° 163 est un acte rédigé de sa main. Textes : Lettres de Chiara Gambacorta (éd. C. Guasti, cf. Bibliographie), *Vita e miracoli di Chiara Gambacorta* (cf. *supra* p. 14-33). Chiara Gambacorta a été béatifiée en 1830.

31. CRISTINA BURLAMACCHI

Dates : 1456 ; 1490.

Ville d'origine : Lucques

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Niccolao Burlamacchi, marchand/banquier
- Nom de la mère : Isabetta
- Vierge

Dot, richesses personnelles connues : Dot monastique d'au moins 200 florins, remise en plusieurs fois au monastère, de 1455 à 1462.

Documentation : Comptes 1456e, 1459e, 1462e, 1463e ; *Ricordi* 1455 f. 9r, f. 72v.

Observations : Cristina est l'une des petites filles de Cristina Micaelis (n°32), mère de Niccolao. Celui-ci a été procureur du monastère en 1428 (ASP dipl. n° 243). Niccolao fait fréquemment des dons et des prêts au monastère en compagnie de son frère Michele. En 1458, sœur Cristina est la sacristine de la communauté.

32. CRISTINA MICAELIS (Isabetta)

Dates : 1403 ; 1438.

Ville d'origine : Venise/Lucques

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bartolomeo Micaelis, marchand/banquier
- Veuve de Gerardo Burlamacchi, mère de Tommasa, Agnola, Maddalena (sœur Raffaella, n°82), Michele, Niccolao, Giovanni

Offices : Sous-prieure en 1409/1410. Sœur Cristina fut la sixième prieure du monastère succédant à Filippa Doria, à la fin des années 1430 et jusqu'en 1444, date probable de sa mort.

Documentation : L'un des testaments de sœur Cristina (1397) a été publié par F. Sorelli dans son édition de *Vita* de Maria de Venise (*La Santità imitabile*, p. 229-230, cf. bibliographie). Isabetta/Cristina est d'ailleurs citée par Thomas de Sienne dans ce texte (p. 206, 212). Comptes 1431u, 1433e, 1434e

Observations : Le mari d'Isabetta, Gerardo, a été banni de Lucques pour des raisons politiques à la fin du XIV^e siècle. Il émigre alors avec toute sa famille à Venise. Les fils de Cristina sont rentrés à Lucques peu avant la chute des Guinigi. Selon Thomas de Sienne, Isabetta s'est rendue à Pise pour faire profession monastique en compagnie de la future sœur Teodora (n°84), pénitente dominicaine comme elle, et de deux de ses filles en bas âge. En 1430, elle est *procuratrice* du monastère.

33. CLEMENZA DEL PINO

Dates : 1406 ; 1457.

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : *dominus* Amichetti del Pino, marchand/banquier

Documentation : Comptes 1453e.

Observations : La liste capitulaire du 12 mars 1453 la signale comme « invalide ».

34. COLA da Lavaiano

Dates : 1385

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Veuve, issue d'une famille de notaires

Documentation : Nécrologe

Observations : Cola est appelée Francesca dans le Nécrologe. Elle est entrée au monastère avec sa vieille tante Raniera, qui figure elle aussi dans le Nécrologe. Cola/Francesca devait elle aussi être âgée au moment de son entrée au monastère, puisque l'auteur du Nécrologe précise qu'elle avait auparavant vécu longtemps dans le monde.

35. COLA de CRANI

Dates : 1403; 1411.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bindo de Crani, notaire
- Nom de la mère : Gherarda di Giovanni
- Frère et soeurs: Ranieri di ser Bindo
- Veuve de *ser* Colo Frandi.

Dot, richesses personnelles connues : Le *Campione* mentionne une terre située dans les faubourgs de Pise parvenue à la communauté par son intermédiaire.

Documentation : *Campione*, f. 14v.

Observations : Toute la famille de sœur Cola (père, mari, frère) semble avoir exercé le métier de notaire. Son père et son frère ont occasionnellement travaillé pour le monastère.

36. COLOMBA da Barga

Dates : 1406 ; 1425

Ville d'origine : Lucques (Barga)

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : *magister* Giovanni da Barga

37. DOMENICA *magistri Monis*

Dates : 1403

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : *magister* Mone

38. DOMENICA da Siviglia (Lino, Lionora, Brigida)

Dates : 1410 ; 1458

P : 17 juin 1409 ; **M :** 1462

Ville d'origine : Séville/Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni d'Alfonso Rodriguez, marchand/banquier
- Frères et sœurs : Alfonso, Pietro, Emmanuele
- Veuve

Dot, richesses personnelles connues : Au moment de sa profession, Dominica possède sept *luoghi* au Banco di San Giorgio.

Documentation : ASP dipl. n° 176, 179 ; not. Guaspere Massufero, f. 38v, 52r, 55r, 139r ; *Ricordi 1455* f. 8r ; Comptes 1460e

Observations : Le nom de baptême de sœur Domenica est Lionora (Eleonora), mais elle s'est aussi faite appeler Brigida avant sa profession à San Domenico. Domenica est liée au « réseau génois », mais aussi aux Gambacorta, par l'intermédiaire de son amie (parente ?) Lionora de Montalto, veuve de Lorenzo Gambacorta, qu'elle désigne comme procuratrice à Gênes (ASP dipl. n° 176). Lino/Domenica s'est probablement mariée à Gênes, où elle a noué des relations avec les frères brigittins, en particulier avec l'Espagnol Lucas Jacobi, ainsi que le prouve son testament. Elle a d'ailleurs gardé des liens avec l'Espagne, puisqu'elle effectue aussi un legs au monastère de la Guadalupe, grand établissement des Hiéronymites situé en Estrémadure. Elle est toujours appelée dans les documents « de Sibia » ou « de Hispania » et non pas par le nom de son père : faut-il en conclure que sa particularité (linguistique peut-être ?) la rendait étrangère aux yeux des autres ? Il existe différentes versions de son testament, qui montrent qu'elle a longuement hésité sur les dispositions à prendre à propos de la répartition de ses biens ; elle était, de plus, malade à ce moment-là ainsi que l'indique le notaire. Domenica fait finalement profession en même temps que la génoise Agostina Cappelli (n°3). En janvier 1418, sa tante Maria Rodriguez vient la trouver à Pise : un acte de Giovanni Massufero confirme que Maria a bien reçu sa part d'héritage de la part de sa nièce, et ce pour en faire immédiatement don à la communauté de San Domenico (f. 139r). Il s'agit donc d'un voyage dont le but est principalement pieux. Les *Ricordi 1455* mentionnent sa fonction de sacristine.

39. EULALIA DE NERLIS

Dates : 1451 ; 1490.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Battista di Bartolomeo de Nerlis, marchand/banquier
- Nom de la mère : Lorenza, fille de Caterina di Guaspere di Castello

Dot, richesses personnelles connues : Eulalia reçoit des biens de sa mère et de l'une de ses tantes. Les comptes mentionnent en mars 1438 la transmission de 11 florins à la communauté grâce à l'exécution du testament de la tante de sœur Eulalia.

Documentation : not. Andrea Boncetani 3088, *filza 2* ; Comptes 1438e

Observations : Par sa mère, sœur Eulalia est la petite-nièce de sœur Bartolomea di Castello (n°16). Dans certaines listes capitulaires, sœur Eulalia est aussi appelée « del Rosso » ou encore « Ylaria ». Elle reçoit plusieurs biens en héritage, comme le confirment un acte de 1457 (not. Boncetani) à propos de l'héritage de sa mère Lorenza et une mention dans les Comptes (legs de la part de sa tante, une certaine monna Pina). Le choix de son nom religieux (s'il ne s'agit pas de son nom de baptême) est peut-être lié à l'existence au monastère d'une représentation de la sainte catalane Eulalie.

40. EVANGELISTA da Bologna (Magdalena)

Dates : 1411 ; 1413.

P : 29 décembre 1411

Ville d'origine : Bologne

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Gandolfo di Bartolomeo Stracciaroli, notaire
- Veuve de Guicciardino di Bartoluccio da Bologna, *spadaio*, mère de Francesca, Bartolomeo, Giovanni, Pietro.

Dot, richesses personnelles connues : Magdalena a eu une dot matrimoniale de 58 florins (un peu plus de 100 livres de Bologne), remise par son père au monastère.

Documentation : not. Guaspere Massufero, f. 93v-94r, 110r, ASP dipl. n° 184

Observations : Magdalena/Evangelista est âgée de trente ans au moment de sa profession. On ne connaît pas l'âge des enfants qu'elle laisse dans le monde. Ceux-ci se voient désigner un tuteur légal, Petronio di Mannino Bagata de Bologne.

41. EVANGELISTA NICCOLOSI

Dates : 1403

Ville d'origine : Sienne

42. FELICE DORIA (Clemenza)

Dates : 1425 ; 1458.

P : juin 1420

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Celso di Araone Doria, marchand/banquier
- Nom de la mère : Isabella Doria (sœur Isabetta, n°58)
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Le testament de sa mère mentionne une dot de 1500 livres génoise, sans compter la *legittima*. Dans le cas d'une monacation toutefois (ce qui advint), la dot prévue par Isabella se monte « seulement » à quatre cents livres.

Documentation : ASP dipl. n° 185 ; *Collettario* ; *Campione* f. 145r ; Comptes 1430u, 1434u, 1435u; citée dans la lettre d'Andrea Doria (AAP C80), *Ricordi* 1455 f. 104r.

Observations : Clemenza, arrivée à six ans au monastère en compagnie de sa mère Isabella Doria (1412), bénéficie des dispositions prises par cette dernière dans son testament (ASP dipl. n° 185), visant à la protéger contre un mariage non désiré. Le nom religieux choisi par Clemenza a peut-être un rapport avec le choix qu'elle a eu à faire. Son oncle Andrea Doria demande dans sa lettre à Isabetta dans les années 1410 « Salutissime clemenza la quale ho la volonta de veder e de odire quello che la sa dire e che intencion e la soa e questo desidero monto ». Les Comptes mentionnent en mars 1430 l'achat de son bréviaire, avec l'aide de certains de ses parents (Girolamo Doria). En août 1433, on lui achète des « carte » : sœur Felice s'occupe probablement de la copie de manuscrit (en même temps que sœur Raffaella, n°82). En avril 1434, on lui rachète une tunique. Elle est encore vivante en 1462 (*Ricordi* 1455).

43. FILIPPA DA VICO

Dates : 1385 ; 1392.

M : 1395

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Albizo da Vico, juriste
- Nom de la mère : Iacopa di Donoratico
- Frères et sœurs : Piero Albizi da Vico, juriste
- Veuve de 1) un membre de la famille Gualandi 2) Ranieri Tempanello.

Offices : Filippa est la première prieure du monastère (1385-1395).

Documentation : *Vita della beata Chiara Gambacorta* ; Nécrologe

Observations : La notice qui lui est consacrée dans le Nécrologe est longue et riche. Maria Mancini aurait eu, juste après la mort de Filippa, la vision de son arrivée au paradis. Filippa y aurait été accueillie par saint Augustin, saint Thomas et saint Dominique, ce dernier la désignant comme sa fille. Choisie par Domenico da Peccioli comme vicaire de la communauté, confirmée ensuite comme prieure, elle a joué un rôle important dans l'élaboration des *Statuta monasterii sancti dominici*. Son père, son frère et son deuxième mari sont tous des juristes ayant tenu un place de premier plan dans la vie politique pisane de la deuxième moitié du XIV^e siècle.

44. FILIPPA DORIA (Lino)

Dates : 1403 ; 1436 ; envoyée à Gênes en 1444 (fondatrice du Corpus Christi avec Masa Gambacorta, n°68)

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Stefano Doria, marchand/banquier
- Nom de la mère : Violante Lercari (sœur Tommasa, n°86)
- Frères et sœurs : Teodora, épouse Grimaldi, Caterina (sœur Lorenza, à Gênes) ; Bianchina (sœur Marietta, à Gênes), Giovanni
- Vierge

Offices : sous-prieure en 1410 ; de nouveau en 1417 et 1420. Filippa est la cinquième prieure du monastère (1431/32 - 1436/37).

Documentation : Bulle de 1444 (AAP C80) ; Comptes 1439e ; lettre de 1444 aux sœurs de San Pier Martire (ASF dossier 54)

Observations : Filippa est la seule prieure de notre période qui ait, à San Domenico, renoncé à sa charge avant sa mort. Peut-être le projet de réforme à Gênes était-il déjà en cours à ce moment-là. En mars 1439, elle reçoit un don de la part de Bartolomeo Imperiale. Elle a par ailleurs de l'argent « in serbanza ». En novembre 1458, son frère, de passage près de Pise, à Pietrasanta, envoie de l'argent au monastère. A cette date, Filippa est déjà partie à Gênes en compagnie de Masa Gambacorta pour tenter de réformer le monastère de Santi Filippo-e-Giacomo, puis pour fonder (1450) le monastère du Corpus Christi (San Silvestro).

45. FRANCESCA da Palaia (Tedda)

Dates : 1403.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Manno da Palaia, notaire
- Veuve de Centino da Cascina, notaire

Dot, richesses personnelles connues : Sœur Francesca apporte au monastère 23 *pezzi di terra*, qui lui ont été assignés par arbitrage en 1392.

Documentation : *Campione* f. 64r-66r.

Observations : Son origine (le village de Palaia) ainsi que le métier de son père et de son mari laissent présager qu'elle connaissait le vicaire du monastère, Andrea da Palaia. Un notaire du nom de Giovanni di Alamanno da Palaia apparaît à plusieurs reprises dans des actes concernant le monastère (ASP dipl. n° 125, 157); il pourrait s'agir de son frère.

46. FRANCESCA d'Arezzo

Dates : 1403 ; 1457.

Ville d'origine : Pise/Arezzo

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Benedetto Baldi

47. GABRIELLA BONCONTI

Dates : 1453; 1490

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Andrea di Lodovico Bonconti, marchand/banquier
- Vierge

Offices : Gabriella est élue prieure le 22 juin 1485, ainsi qu'elle le relate elle-même : *Fui electa et confermata priora con mio grandissimo dolor nel 1486 adi 22 giugno lodi delli Xma martiri circha ore 13.*

Dot, richesses personnelles connues : Gabriella est en quelque sorte « dotée » par Andreuccia Cinquini (ASP dipl. n° 266).

Documentation : ASP dipl. n° 266 ; Comptes 1450e; *Campione* f. 41r ; *Ricordi 1486* et *Libro memoriale 1487*

Observations : Andreuccia Cinquini, née Lambertucci, mère de sœur Giovanna (n°50), est une fidèle du monastère. La donation *inter vivos* qu'elle effectue en 1451 est explicitement destinée à Gabriella, *sua nipote (Campione)* c'est-à-dire sa nièce. Dès juillet 1449, les Comptes montrent qu'Andreuccia donne de l'argent à Gabriella, sans doute déjà novice au monastère. Le priorat de sœur Gabriella correspond à une phase de remise en ordre des archives : elle écrit non seulement plusieurs *Libri memoriali* ou *ricordi*, mais fait aussi établir de nouveaux *campioni* ou *catasti* recensant les biens du monastère. C'est sous son autorité qu'en mai 1492, le corps de Maria Mancini est exhumé pour être exposé à la vénération des sœurs. Les *ricordi* de sœur Gabriella, touchant à tous les aspects de la vie du monastère, ne sont pas exempts de tendresse envers ses « filles » et consœurs.

48. GABRIELLA DORIA

Dates : 1406 ; 1438.

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Seva Doria, marchand/banquier
- Frères et sœurs : Raffaello
- Veuve

Dot, richesses personnelles connues : Gabriella possède des *luoghi* au Banco de San Giorgio.

Documentation : Comptes 1439e, 1444e, 1445e, 1446e.

Observations : Violante/Tommasa Lercari (n°86) a racheté au frère de Gabriella, Raffaello, sa maison du quartier de San Matteo. Est-ce un indice de difficultés économiques familiales ? Dans les comptes, sœur Gabriella reçoit plusieurs dons de sa belle-sœur Caterinetta, épouse d'Ottaviano Vivaldi. Le mari de sœur Gabriella était donc peut-être un Vivaldi. Elle est encore vivante en août 1445.

49. GERONIMA DA CASCINA (Bartolomea)

Dates : 1425 ; 1438.

E : 12 octobre 1423 ; **P :** 8 décembre 1424 ;

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Nicola da Cascina, notaire
- Frères et sœurs : Girolamo, Lunardo
- Vierge

Dot, richesses personnelles connues : Sa dot se compose d'une terre située à San Giusto in Canniccio.

Documentation : *Campione* f. 17v ; Comptes 1443e, 1444e, 1450e ; *Collettario*

Observations : Ce sont ses frères qui versent sa dot au monastère en 1423/4 ; son père est donc déjà probablement mort à cette date. En juin 1442, une certaine « madonna Ginevra » donne de l'argent au monastère afin de racheter à Geronima un *fodero* (sans doute une pièce de vêtement servant à se protéger du froid). Son frère Girolamo est signalé comme témoin dans l'acte de profession de sœur Beatrice de Ambaco (n°18) en 1414 (ASP dipl. n°203).

50. GIOVANNA CINQUINI

Dates : 1406 ; 1458.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Benenato di Francesco Cinquini, marchand/banquier
- Nom de la mère : Andreuccia di Simone Lambertucci
- Frères et sœurs : Francesco, Gherardo
- Vierge

Offices : Giovanna est la septième prieure du monastère, dès 1444 et au moins jusqu'en 1458. En 1428, elle a été vicairie de la prieure Maria Mancini.

Documentation : Comptes 1445e, 1446e

Observations : Giovanna a peut-être, au moins en partie, rédigé les comptes du monastère. Elle écrit en effet en janvier 1446 : « Io suor Giovanna priora accatai da una persona fiorni 50 in grossi e non vuole essere nominato chi elli e olli spesi tuti per lo convento come allescita mostrero ». Les Cinquini figurent parmi les familles alliées politiquement et économiquement aux Gambacorta. Benenato, le père de sœur Giovanna, est exilé pendant un temps par Gherardo d'Appiano. Benenato était un riche marchand, qui n'a pourtant pas hésité, en octobre 1391 (ASP dipl. n°119) à aliéner la dot de son épouse, ainsi que les bijoux (couronne de perles, ceinture d'argent, anneau) qu'il lui avait lui-même donnés à l'occasion de leurs noces : ce revers de fortune est peut-être lié au renversement des Gambacorta. Dans les années 1430, Gherardo Cinquini, le frère de sœur Giovanna, est très fréquemment signalé dans les Comptes, principalement pour des prêts. Il meurt en 1448, laissant au monastère de San Domenico, dont sa sœur est prieure, et à sa mère Andreuccia, veuve, une partie de ses biens (ASP dipl. n°262). En 1451, Andreuccia « dote » Gabriella Bonconti (n°47), sa

« nipote » (ASP dipl. n°266) ; sa fille, prieure, n'est pas nommée, mais les biens donnés profiteront évidemment à sa communauté (cf. Chapitre 6 p. 391).

51. GIOVANNA DI SANTO PIETRO

Dates : 1403

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Stefano di Santo Pietro, juriste

Observations : Cf. la fiche de sa sœur Brigida di Santo Pietro (n°24). Giovanna pourrait être mentionnée dans le Nécrologe sous le nom de *Ioanna*, fille de Stefano *nostri monasterii converso*, et de Margherita, converse elle aussi. Cette *Ioanna* est morte en juin 1403, à l'âge de vingt ans, et serait entrée au monastère dès l'âge de trois ans.

52. IACOPA DAL POGGIO (Maddalena)

Dates : 1425 ; 1428.

E : 1^{er} mai 1421 ; **P :** 5 mai 1422

Ville d'origine : Lucques

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Iacopo di Dino dal Poggio, marchand/banquier
- Veuve de Giannino Micaelis

Documentation : *Collettario*

Observations : Les dal Poggio sont les alliés politiques des Burlamacchi. En outre, le mari de sœur Iacopa est probablement un parent de sœur Cristina Micaelis (n°32).

53. IACOPA Franchi

Dates : 1411 ; 1417.

Ville d'origine : Lucques

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni di Franco

54. IACOPA GETTALEBRACCIA

Dates : 1403

E : 1398 ; **M :** 1403

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Francesco Gettalebraccia, marchand/banquier
- Mariée à Andrea Papa.

Documentation : Thomas de Sienne, *Historia Disciplinae Regularis* (p. 199, 203) ; Nécrologe

Observations : Mentionnés dans le Nécrologe mais aussi dans l'*Historia Disciplinae Regularis* de Thomas de Sienne, Iacopa et Andrea sont deux jeunes époux qui ont renoncé au monde pour entrer l'un à la Chartreuse de la Gorgone et l'autre au monastère de San Domenico de Pise en 1398. L'auteur du Nécrologe mentionne le très jeune âge de Iacopa à son mariage. Au moment de se consacrer à la vie religieuse, les deux jeunes époux auraient donné leur fortune aux pauvres. La Chronique du couvent Santa Caterina de Pise mentionne le frère Nicola Gettalebraccia, qui était un disciple de Chiara Gambacorta et Jean Dominici

(éd. F. Bonaini, p. 584). Les Gettalebraccia étaient proches des Gambacorta, ainsi que le prouve l'acte ASP dipl. n°97 : Francesco Gettalebraccia, probablement le père de Iacopa, reçoit en dépôt de la part de Pietro Gambacorta 500 livres pour acheter une terre au profit des moniales de San Domenico (29 décembre 1385).

55. IACOPA PORCELLINI

Dates : 1450 ; 1458.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Teclo Porcellini, marchand/banquier

Offices : sous-prieure de 1456 à 1458

56. ILARIA da Siena

Dates : 1403

Ville d'origine : Sienne

Situation familiale :

Nom du père : Francesco da Siena

57. ISABETTA DI SANTO PIETRO

Dates : 1392 ; 1403.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bartalo da Santo Pietro, notaire
- Nom de la mère : Filippa
- Frères et sœurs : Giovanna, épouse d'Antonio de Vineis
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Sa mère Filippa lui donne tous les biens de son père qui n'ont pas déjà été donnés à sa sœur Giovanna en 1386. La nature des biens n'est pas précisée, mais on sait que durant la vie de Filippa, qui garde l'usufruit de ces biens, celle-ci doit donner chaque année à la communauté de San Domenico 4 *staia* de blé, 4 barils de vin et 2 livres d'huile.

Documentation : ASP dipl. n°100

Observations : La « dot » d'Isabetta prend la forme d'une *donatio inter vivos* qui permet à sa mère d'assurer ses revenus jusqu'à sa mort tout en permettant à sa fille de trouver une place dans une communauté religieuse. Le lien de parenté d'Isabetta avec les autres Santo Pietro du monastère n'est pas connu (Brigida, n°24 et Giovanna, n°51).

58. ISABETTA DORIA (Isabella)

Dates : 1411 ; 1428.

P : 19 mars 1412 ; **M** : janvier/février 1431.

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Paolo di Francesco Doria, marchand/banquier
- Nom de la mère : Sobrana di Ansaldo Doria

- Veuve de Celso di Araone Doria, marchand, mais aussi défini comme *legum doctor* (de même qu'Andrea, auteur de la lettre à Isabetta), preuve sans doute qu'ils ont fait des études universitaires. Mère de Clemenza/Felice (n°42)

Offices : sous-prieure en 1416 et 1428 (Catasto).

Dot, richesses personnelles connues : Isabetta a eu une dot matrimoniale de 2025 livres génoises. Outre cette dot importante, elle est aussi l'héritière de sa mère Sobrana pour un montant d'au moins 400 livres.

Documentation : ASP dipl. n°174 (dot assignée à Celso Doria) ; ASP dipl. n°175 (testament de Sobrana Doria), ASP dipl. n°185 (Testament et profession d'Isabella, cf. *supra* p. 71-73 et p. 75) ; not. Guaspere Massufero f. 95v-96v (autre exemplaire du testament d'Isabella), f.107r, f.112v, f.135r ; AAP, C80 (lettre d'Andrea Doria, cf. *supra* p. 66-67) ; Comptes 1431e/u.

Observations : Isabella/Isabetta est la mère de sœur Felice (n°42) mais aussi la belle-sœur de Tommasa Doria (n°85) elle-même belle-mère de Chiara Gambacorta. Son mari, Celso, semble avoir disparu brusquement, peut-être au cours d'une expédition maritime, ainsi que le suggère la lettre d'Andrea Doria, qui est son frère ou son beau-frère. Notons que dans son testament, daté du 15 mars 1413, Isabella/Isabetta laisse à Lucia, esclave de son père, et à Francesco, le fils que cette esclave a eu avec son maître (et donc le demi-frère d'Isabella) une maison qu'elle tient de sa mère Sobrana. Isabella précise que c'est sa mère Sobrana elle-même qui lui a demandé de transmettre la maison à Lucia et à son fils. Le testament d'Isabella/Isabetta est intéressant surtout par le dispositif qu'il contient à propos de sa fille Clemenza, âgée de six ans alors qu'elle arrive au monastère, et future sœur Felice : celle-ci devra en effet choisir en toute liberté si elle veut se marier (et donc rentrer à Gênes) ou demeurer au monastère et faire profession religieuse. Cette disposition est garantie par le refus d'Isabella d'accorder une dot à Clemenza si sa famille la forçait à se marier. Notons toutefois que la lettre d'Andrea Doria nous informe que Celso est mort en laissant beaucoup de dettes : il est donc possible qu'Isabella n'ait pas pu récupérer la totalité de sa dot. La profession d'Isabella, qui suit son testament (daté du 15 mars, tandis que la profession se déroule le 19 mars) sur l'acte ASP dipl. n°185, nous apprend qu'elle a renoncé à ses années de probation, sans doute pressée par l'incertitude de sa situation de jeune veuve riche (elle a alors vingt-quatre ans). Le 30 mai 1413, Isabetta fait nommer comme procureurs pour ses biens à Gênes Simone Doria, Paolo Cattaneo, Bartolomeo Spinola gendre de Simone Doria, Tice fils de Simone Doria (not. Guaspere Massufero f. 107r). Dans le document not. Guaspere Massufero f.112v (où sont nommés les procureurs génois pour tous les *luoghi* de la communauté), Isabetta est définie comme fille de Paolo et de Sobrana Doria, (et non pas seulement, comme toutes les autres, par le nom de son père). Le 12 juillet 1418 (not. Guaspere Massufero f.135r), Isabetta nomme des procureurs pour gérer l'héritage de sa mère. En 1431, elle est signalée comme *procuratrice* dans les Comptes ; à la fin de la même année, ce même registre signale la célébration de la *settima*, soit une messe sept jours après son décès.

59. LORENZA GRIMALDI (Mariettina)

Dates : 1420 ; 1459.

E : 3 mars 1419 ; **P** : 16 avril 1419 ; **M** : 1463.

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Adriano Grimaldi, marchand/banquier
- Frères et sœurs : Luigi
- Vierge

Documentation : not. Guaspere Massufero f. 152 ; *Collettario*

Observations : Le *Collettario* signale que Mariettina/Lorenza a renoncé à son temps de probation. Elle a fait profession vers 18 ans, ainsi que l'indique l'acte de procuration qu'elle fait rédiger avant de prononcer ses vœux. Cet acte nous informe qu'elle a hérité en partie de biens de son père, mais ne donne aucun renseignement précis sur la nature de ces biens.

60. LUCIA da Bolsena

Dates : 1404 ; 1459.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Nuccio di Giovanni da Bolsena, notaire

Offices : sous-prieure de 1451 à 1453.

Observations : La liste capitulaire de 1457 l'appelle « Lucia da Roma ». Il est cependant probable que sa famille soit demeurée à Pise, et non à Bolsena, au moment de la profession de Lucia. Plusieurs familles appelées « da Bolsena » sont en effet signalées dans les documents contemporains (ASP dipl. n°157 par exemple).

61. MADDALENA GRISOLFI (Isotta)

Dates : 1410 ; 1459.

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Ambrogio Grisolfi
- Vierge

Documentation : not. Guaspere Massufero f. 54v ; Comptes 1430e, 1435u, 1437e, 1446e

Observations : Le testament d'Isotta, que l'on peut lire dans le registre du notaire Massufero, signale que la jeune fille est âgée de douze ans en mars 1409. Le monastère est fait héritier universel de ses biens, sans autre détail. En 1430, Antonio Spinola donne de l'argent au monastère pour elle ; en 1435 et en 1437 et en 1446, c'est au tour de Caracosa Vivaldi, veuve de Tommaso Rivaldo, qui cite aussi Angela Veggetti (n°11). En 1435, on lui fabrique un *tonichino*.

62. MARGHERITA da Montecatini

Dates : 1458 ; 1459

E : 1456 ; **M :** 3 décembre 1486

Ville d'origine : Lucques

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Baldassare da Montecatini
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Son père verse au monastère en plusieurs fois une petite dot de quarante florins environ (1457)

Documentation : Comptes ; *Libro Memoriale* 1487

Observations : Margherita est novice en 1456, en même temps qu'Angela da Massa (n°9). Le *Libro memoriale* nous donne la date de sa mort, ainsi que son âge : quarante-sept ans environ. Elle est donc entrée au monastère à dix-sept ans : *Adi 3 dicembre 1486 passo di questa vita la spoza di yesu Christo Signore Margherita da Montecatini deta danni 47 li quali molto bene et virtuosamente avea speso in sancta religione observante abstiente et molte vigilie orationi et obsequii a tutte le suore con grandissima karita mai al suo verginale corpo dava agio ne riposo e tutta a ricevere la suprema gloria et inmarcessibile corona dallo celestiale sposo.*

63. MARGHERITA UGOLINELLI

Dates : 1409

Ville d'origine : Lucques

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni Ugolinelli
- Frères et sœurs : Guaspere
- Veuve.

Documentation : not. Guaspere Massufero f. 85v-86r

Observations : Le document notarié qui la cite est daté de 1412. Il s'agit de régler les problèmes de l'héritage de Margherita (sans précision sur la nature et la valeur des biens concernés), alors décédée. Elle n'est donc restée que peu de temps dans la communauté.

64. MARIA da Pisa (Caterina)

Dates : 1385 ; 1428.

M : 1429

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bacciameo Mancini (ou Boncini), appelé « Munguto » dans la « Vita », artisan du textile (*cimatore*)
- Nom de la mère : Teca
- Frères et sœurs : Tommaso, prêtre
- Veuve. Mariée à 1) nom inconnu ; 2) Guglielmo Spezzalaste, artisan du textile (*tosatore*). Maria a eu huit enfants, tous morts avant qu'elle n'entre en religion.

Offices : Maria est la troisième prieure du monastère : elle succède à Chiara Gambacorta en 1419 et conserve sa fonction jusqu'à sa mort en 1429.

Dot, richesses personnelles connues : sa « Vita » précise simplement qu'elle a donné tous ses biens aux pauvres avant de faire profession à Santa Croce in Fossabanda. Elle n'y a toutefois pas été converse ce qui implique qu'elle a aussi légué à sa communauté quelques biens, mobiliers et/ou immobiliers.

Documentation : La « Vita » de Maria, recueil de ses visions effectué à l'origine par son confesseur, peut être consultée dans les annexes p. 34-42. Maria est aussi mentionnée, bien sûr, comme prieure dans tous les actes notariés datés de son priorat, et dans le *Collettario*. Enfin, le *Libro Memoriale* 1487, rédigés par Gabriella Bonconti (n°47) rappelle qu'en 1492, à l'initiative de cette dernière, le corps de Maria est exhumé. Le texte de la « Vita » permet de dater la naissance de Maria à l'année 1350 ca ; elle serait donc morte à 80 ans.

Observations : Voici le récit de Gabriella Bonconti : *Ricordo chome adi 14 di maggio 1493 a hore 16 si schavo le sanctissime reliquie della nostra veneranda et sancta madre suor Maria le quale ossa cioe lacqualaquale si lavorno fece moltissimi miracoli nel monastero e fuor del monastero erano state sotto la terra anni 63. L'eau avec laquelle les moniales ont lavé les os de Maria s'est révélée miraculeuse. Maria a été béatifiée en 1855.*

65. MARIA di Batissa

Dates : 1453

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Batissa da Pisa

66. MARIETTA DRAGA

Dates : Pas de mention sur les listes capitulaires.

M : 1403.

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom du père : Filippo da Cavecchia
- Frères et sœurs : Caterina Filippi (n°26)
- Veuve.

Dot, richesses personnelles connues : Un acte de 1413 (not. Guaspare Massufero f.113r) mentionne les legs de Marietta et de sa sœur Caterina, mais sans préciser leur montant (il s'agit probablement de *luoghi* du Banco de San Giorgio, étant donné le contenu général de l'acte, qui a pour objet la nomination de procureurs génois pour gérer tous les *luoghi* apportés au fil des ans par les religieuses génoises).

Documentation : not. Guaspare Massufero f. 113r, Nécrologe.

Observations : Le nécrologe de Domenico da Peccioli nous apprend qu'elle est entrée au monastère avec sa sœur Caterina, toutes deux ayant eu vent, à Gênes, de la réputation du monastère.

67. MARIETTA NERI

Dates : 1410 ; 1456.

Ville d'origine : Lucques

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Nicolao Neri, marchand/banquier
- Frères et sœurs : Andrea, Antonio, Bernardo
- Veuve de Enrico di Gerardo Burlamacchi.

Documentation : not. Guaspare Massufero f. 35v, 37v ; Comptes 1444e, 1450e, 1463e

Observations : Le testament de Marietta, daté du 30 mai 1407 (not. Guaspare Massufero f.35v ; 1408 *m.p.*) prévoit un partage de ses biens entre le monastère et ses frères Andrea et Antonio. Sa dot matrimoniale revient à son frère Andrea et au fils de celui-ci, Nicolao. La valeur de ces biens n'est pas précisée. En 1444, un certain Lorenzo Mariani donne de l'argent au monastère pour l'achat d'une nouvelle *tonaca* pour sœur Marietta. Les comptes mentionnent aussi un autre don provenant de Lucques en 1449, et l'achat de son psautier en 1462. Nicolao Neri, son père, a été l'un des conspirateurs qui ont fait tomber Paolo Guinigi. Marietta est la belle-fille de Cristina Micaelis (n°32) et donc la belle-sœur de Raffaella Burlamacchi (n°82).

68. MASA GAMBACORTA

Dates : 1425 ; départ pour Gênes en 1444 (fondatrice du monastère du Corpus Christi, avec Filippa Doria, n°44)

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giuliano Gambacorta, militaire au service de Florence
- Veuve.

Documentation : Bulle de 1444 (AAP C80) ; Comptes 1433e, 1434e, 1435e, 1441e ; lettre de 1444 aux sœurs de San Pier Martire (ASF, dossier 54)

Observations : Giuliano est un fils naturel de Pietro Gambacorta. Masa (pour Tommasa) est donc la nièce de Chiara Gambacorta. Les Comptes pisans nous montre qu'elle reçoit, en décembre 1432 et en décembre 1433, de l'argent de la part de « Lorenzo Gambacorta » ; il

s'agit peut-être de son frère. En décembre 1440 elle reçoit un don de la part des Giustiniani de Gênes. En août 1432, les Comptes signalent aussi qu'elle a de l'argent « in serbanza » (même chose en février et en mai 1434). Notons que la lettre de 1443 (1444 *m.p.*) adressée aux sœurs de San Pier Martire est signée de sa main ; elle y demande notamment une table pour écrire. Envoyée à Gênes en 1444 pour réformer le monastère des SS. Filippo-e-Giacomo, elle fonde finalement, en compagnie de Filippa Doria et avec l'aide des grandes familles génoises avec qui elle est probablement apparentée (par sa mère et/ou son mari) le nouveau monastère du Corpus Christi, ou San Silvestro di Pisa, en 1450, dont elle devient prieure.

69. MASA VANNUCCI

Dates : 1420

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni Vannucci

70. MICAELA CIAMPOLINI

Dates : 1450 ; 1490.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Pandolfo Ciampolini, marchand/banquier
- Nom de la mère : Francesca di Giovanni « biadamolus »
- Vierge.

Offices : Micaela est citée par le *Libro memoriale* 1487 comme onzième prieure du monastère (au cours des années 1480).

Documentation : Comptes 1430e, 1431u, 1443° ; *Libro memoriale* 1487

Observations : Micaela entre au monastère au cours des années 1440, car les comptes mentionnent la fabrication, en janvier 1443, d'un « fodero » qui lui est destiné. Elle est la petite-nièce de Cecilia Ciampolini (n°28). Le père de Micaela, Pandolfo prête 5 florins à la communauté en février 1430. Il est remboursé en mai suivant.

71. MICAELA DORIA

Dates : 1406 ; 1408.

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

Micaela est issue d'une famille de marchands/banquiers.

72. NICCOLOSA BARONCELLI

Dates : San Domenico : 1420. San Pier Martire : 1421 ; 1432.

E : 1^{er} janvier 1419 ; **P :** 26 avril 1419

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni di Ricciardo Baroncelli, banquier
- Nom de la mère : Caterina del maestro Giovanni di Paolo da Pistoia
- Veuve de Ugo di Andrea di Ugo della Stufa

Offices : sous-prieure à San Pier Martire de 1421 à 1423 ; vicaire en 1432

Dot, richesses personnelles connues : Niccolosa a bénéficié de legs importants de la part de son père : 2000 florins dont 1500 de dot, ainsi qu'un *podere* d'une valeur de 1000 florins. Avec sa profession, le monastère San Domenico hérite de deux *poderi*, l'un à Colonica, l'autre à Fiesole. Ces deux *poderi* sont rachetés par la communauté de San Pier Martire grâce à l'argent des premières postulantes (cf. Chapitre 6 p. 427).

Documentation : *Collettario* ; ASF, Corporazioni sopresse, Diplomatico del monastero San Domenico, 22 août 1415 (Testament d'Ugo della Stufa) ; deux versions du testament de Niccolosa : l'une dans ASM *Cartella documenti* (1408), l'autre dans not. Guaspere Massufero f. 36rv (1419) ; une copie du testament de son père se trouve dans ASF, dossier 50. Niccolosa est aussi mentionnée dans l'acte de rachat de l'un de ses *poderi* par Andrea da Palaia au bénéfice du monastère de Florence (ASF dipl. n°25) ainsi que dans le *Libro Rosso* (f. 51r, 54r, 57v, 83v) et dans le *Catasto* 1457. On peut signaler, enfin, le procès qui l'a opposée à ses cousins à propos de l'héritage de son père (ASF dossier 69).

Observations : Giovanni Baroncelli est l'un des banquiers du pape Urbain V (cf. Chapitre 5 p. 349). Il meurt en 1384, après avoir passé une grande partie de sa vie à Avignon. Niccolosa grandit sous la tutelle légale de sa mère. Mariée à Ugo della Stufa, elle se rapproche des milieux observants, et notamment des Servites (cf. Chapitre 7 p. 528-529). Après la mort de son mari (après 1415), elle se rend à Pise où elle fait profession religieuse en 1419. Elle n'a pas eu d'enfants, ou du moins aucun d'entre eux n'est survivant au moment de la mort de son mari, puisque les biens de celui-ci échoient à ses frères. Niccolosa est la belle-sœur de Giovanna Giugni (MSPM n°25). Elle ne reste que peu de temps à San Domenico, et part à Florence pour faire partie de la nouvelle communauté de San Pier Martire, en compagnie d'Andrea Tomasi (n°7) et Teodora da Venezia (n°84).

73. NICCOLOSA GALETTI

Dates : 1453 ; 1490.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bindo Galetti, marchand/banquier

Documentation : Comptes : 1453e, 1457e

Observations : Bindo Galetti prête de l'argent au monastère en août 1452 et en février 1457 (pour acheter du vin).

74. PAOLA DA CASCINA 1

Dates : 1403 ; 1436.

M : 1437.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom du père : Giovanni da Cascina

Documentation : Comptes : 1430u, 1434u, 1436e, 1437u

Observations : Les citations de sœur Paola dans les Comptes sont toujours liées à des dépenses pour l'entretien du monastère (achat de clous en septembre 1429, somme d'argent qui lui est confiée en août 1433 pour l'entretien ou la construction du toit de l'église, prêt de la part d'une amie de la communauté en décembre 1435 pour la construction du portail de l'église). Peut-être a-t-elle occupé la fonction de *procuratrice*, ou bien était-elle en charge de la supervision des travaux de l'église, consacrée en 1457. En mars 1437, les sœurs achètent de la cire pour veiller son corps, puis pour célébrer, une semaine après son décès, la « settimana ».

75. PAOLA DA CASCINA 2

Dates : 1403.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom du père : Francesco da Cascina

76. PARACLITA RICCI

Dates : 1450 ; 1458.

M : 4 mai 1485

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Gioacchino Ricci, marchand/banquier
- Frères et sœurs : Giuliano, archevêque de Pise ; une sœur est signalée dans les Comptes
- Veuve.

Documentation : Comptes 1441e, 1452e, 1460e ; *Libro memoriale* 1487

Observations : Gabriella Bonconti nous signale que Paraclita est morte à environ soixante ans. En novembre 1440, elle est déjà signalée dans les Comptes (son frère remet de l'argent pour elle à la prieure), elle a donc vécu plus de quarante ans à San Domenico. Son frère a pour sa part occupé très longtemps le siège archiépiscopal de Pise : de 1418 à 1460 ; il a en outre succédé à son oncle Pietro (les Florentins, qui dominent Pise depuis 1406, ont aussi la haute main sur l'Eglise locale). Les Ricci, grande famille florentine, sont très liés aux Médicis. Paraclita sert donc tout naturellement d'intermédiaire entre la communauté et la puissante famille qui gouverne Florence, à qui elle adresse régulièrement des lettres demandant subsides et protection (cf. Chapitre 5 p. 377). Le registre de Comptes signale en outre, en mai 1451, le don d'un florin à son intention de la part de sa sœur (qui n'est pas nommée). Voici la notice nécrologique rédigée par Gabriella Bonconti à son sujet : *A di 4 di maggio 1486 passo di questa vita la venerabile nostre suor Paraclita de' Ricci di grande oratione e mirabile patientia nella sua infermita con molta karita inverso le suore ebbe cognoscimento contrition devotion sechondo nostro iudicio danni 60 al suo creator y x senando.*

77. PETRA BURLAMACCHI

Dates : 1450 ; 1458.

M : 1494.

Ville d'origine : Lucques

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Michele Burlamacchi, marchand/banquier
- Nom de la mère : Caterina Micaelis
- Vierge

Documentation : Comptes 1442e, 1443e, 1463e ; *Libro memoriale* 1487

Dot, richesses personnelles connues : son père remet 10 florins au monastère en plusieurs fois, entre avril 1441 et juin 1442.

Observations : Petra est la petite-fille de Cristina Micaelis (n°32), mère de son père Michele. Etant donné que sa propre mère aussi porte le nom de « Micaelis », il apparaît que les deux familles (Burlamacchi et Micaelis) sont à l'époque profondément liées. Michele Burlamacchi et son frère Niccolò (père de Cristina Burlamacchi, n°31) figurent parmi les plus fidèles soutiens du monastère San Domenico. Selon Gabriella Bonconti, Petra est morte à 67 ans ; en 1450, elle a donc 23 ans ; mais elle est entrée au monastère dès le début des années 1440 : son

père en effet donne de l'argent pour sa dot au monastère dès 1441, puis de nouveau en 1442 (toutefois, ces dix florins ne constituent sans doute qu'une partie de sa dot monastique). En 1463, les Comptes signalent que Petra reçoit de l'argent « per lofficio delle confessioni » ; elle est donc sacristine à ce moment-là. Voici la notice nécrologique composée par Gabriella Bonconti à son propos : *Adi 2 di marzo 1494 passo di questa vita la venerabile madre suor Petra de'Burlamacchi deta danni 67 ebbe tutti li ecclesiastici sacramenti alla fine fu sempre inferma visse con molto timore didio e ghardia di non peccare e richoverava volontieri quelle li pareano piu bizognose per amor di yesu suo sposo al quale esta per ricevere lo premio ella corona.* Petra n'apparaît pas dans la liste capitulaire de 1490, ce qui signifie probablement qu'elle est alors déjà malade.

78. PETRA GUALANDI

Dates : 1406.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

Petra est issue d'une famille noble de marchands/banquiers alliés aux Gambacorta.

Observations : Les Gualandi sont nombreux au monastère, puisque plusieurs oblates sont issus de cette famille (cf Chapitre 6 n.72 p. 405).

79. PETRA da Lavaiano (Francesca)

Dates : 1420 ; 1425

P : 13 décembre 1416 ; **M :** 1429.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Nocco da Lavaiano, notaire
- Frères et sœurs : Antonio, Bartolomea
- Veuve de Stefano da Torcina

Documentation : ASP dipl. n°246 ; *Collettario*, not. Guaspere Massufero f. 148r; Comptes 1430u; *Campione* f. 145v

Dot, richesses personnelles connues : Francesca hérite de son frère Antonio alors qu'elle est déjà moniale professe. Cet héritage se compose de terres dans le *contado* pisan.

Observations : On ne possède pas d'exemplaire du testament de Francesca/Petra, mais elle a fait un legs à son frère Antonio, qui donne quittance au monastère en 1418 (not. Guaspere Massufero f. 148r). Le registre de comptes nous signale la célébration de la *settimana* de sœur Petra en décembre 1429. Son frère Antonio est mort lui aussi vraisemblablement à la fin de 1429, en janvier 1430 en effet, le monastère de San Domenico, en tant qu'héritier de Petra, partage avec Bartolomea sa sœur l'héritage d'Antonio. Bartolomea, mariée à Bartolomeo Gessulini, a des problèmes d'argent et revend immédiatement sa part au monastère, c'est-à-dire des *pezzi di terra* situés à Lavaiano et à Calcinaia, dans le *contado* pisan : ce sont en tout pas moins de trente-trois petites terres agricoles que le monastère reçoit par l'intermédiaire des deux sœurs.

80. PETRA DEL CASTAGNETO

Dates : 1403 ; 1412.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Lorenzo del Castagneto

Les comtes de Castagneto sont issus d'une branche cadette de la famille des comtes de la Gherardesca.

81. PIERA MARICINI

Dates : 1450 ; 1490.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom du père : Andrea Maricini

82. RAFFAELLA BURLAMACCHI (Maddalena)

Dates : 1411 ; 1438.

P : 15 mai 1412

Ville d'origine : Venise/Lucques

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Gerardo Burlamacchi, marchand/banquier
- Nom de la mère : Isabetta Micaelis, sœur Cristina (n°32)
- Frères et sœurs : Tommasa, Agnola, Michele, Niccolò, Giovanni, Enrico
- Vierge.

Offices : sous-prieure en 1438.

Documentation : not. Guaspere Massufero f.97 bis ; Comptes 1433e, 1433u, 1434u, 1444e

Observations : Maddalena/Raffaella est née à Venise, où ses parents, Gerardo Burlamacchi et Isabetta Micaelis sont en exil pour raisons politiques. Elle accompagne sa mère, alors qu'elle n'est encore qu'une petite enfant, à Pise et reste avec elle après la profession de cette dernière à San Domenico. Selon Thomas de Sienne (*Leggenda di Maria da Venezia* éditée par F. Sorelli in *La Santità imitabile* p. 206), Isabetta est partie à Pise avec deux de ses filles. Seule Maddalena cependant a fait profession religieuse (on ne sait pas si sa sœur s'est mariée ou est décédée en bas âge). Maddalena a douze ans quand elle fait profession, en 1412 : cela signifie qu'elle avait entre un et trois ans seulement quand sa mère est arrivée à Pise. Le testament qu'elle rédige quelques mois avant sa profession (not. Guaspere Massufero f. 97 bis) fait mention d'une dot qui lui a été laissée par son père, mais n'en donne pas le montant. Ses frères Michele et Niccolò font des dons à la communauté pour elle et pour leur mère (mars 1433) ou seulement pour elle (juillet 1443, preuve qu'elle n'est pas encore morte à cette date). Sœur Raffaella a été sous-prieure alors que sa mère était prieure, et a aussi sans doute été sacristine (les comptes mentionnent que de l'argent lui a été remis en novembre 1432 pour qu'elle fasse dire des messes pour une sœur converse). Par ailleurs, des *carte* sont achetées pour elle en août 1433, ainsi que pour sœur Felice Doria (n°42), indice que les deux religieuses élevées au monastère pratiquaient peut-être la copie de manuscrits et/ou l'enluminure.

83. RAFFAELLA BURLAMACCHI 2

Dates : 1450 ; 1490.

Ville d'origine : Lucques

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni Burlamacchi, marchand/banquier
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Des versements sont effectués par sa famille entre 1450 et 1451, pour une somme totale de 22 florins (la dot se composait probablement d'autres éléments, mobiliers ou immobiliers).

Documentation : *Ricordi 1455* f. 8r; Comptes 1450e, 1452e

Observations : Sœur Raffaella a des *denari in serbanza*, ainsi que l'attestent les *Ricordi 1455*. Il est possible qu'elle ait fait partie des moniales envoyées à Lucques en 1502 (I. Taurisano, *I Domenicani a Lucca*, p. 158).

84. TEODORA DA VENEZIA (Astrologia)

Dates : San Domenico : 1403 ; 1420. San Pier Martire : 1421 ; 1436.

Ville d'origine : Venise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Guido de Ona (Noal ?), marchand/banquier
- Nom de la mère : Franceschina da Noal (?)
- Veuve, peut-être d'un membre de la famille Verzoni.

Offices : Teodora est la première prieure du monastère de San Pier Martire, jusqu'à sa mort, vers 1436.

Documentation : C'est surtout dans les écrits de Thomas de Sienne (*Leggenda di Maria da Venezia* in F. Sorelli, *La Santità imitabile*, p. 206, 212, 222 ; *Historia Disciplinae Regularis*, in F. Corner, *Ecclesiae venetae*, dec XI, vol. 1, p. 205) et de Jean Dominici (*Lettere Spirituali*, lettre n°28) que l'on trouve des informations sur Astrologia/Teodora.

Observations : D'après Thomas de Sienne, Astrologia, future sœur Teodora, est une grande amie de Maria Sturion, dont il a été le confesseur et l'hagiographe. Astrologia reçoit l'habit de l'ordre de la pénitence de saint Dominique à Venise, où elle habite, en 1398. Elle figure d'ailleurs sur la liste des sœurs de la pénitence qui nous est parvenue (Cf. S. Duval : « Done de San Domenego », p. 410), sous le nom de « Astrologia da ca Varçoni ». F. Sorelli (*La Santità imitabile* p. 111) a effectué quelques recherches sur cette Astrologia devenue à Pise sœur Teodora : il semble que les Verzoni aient été une famille originaire de Ferrare émigrée à Venise. Contrairement à ce que dit F. Sorelli, Verzoni est sans doute le nom du mari d'Astrologia, de même que Burlamacchi est le nom du mari d'Isabetta/Cristina (n°32). A Pise en effet toutes les religieuses sont nommées sur les listes d'après le nom de leur père. A Venise, en revanche, les femmes sont le plus souvent nommées d'après le nom de leur mari, ainsi que le démontre notamment la liste des pénitentes. C'est ainsi qu'Astrologia Verzoni devient Teodora de Ona. Le rapprochement avec les da Noal, en revanche, est plus hypothétique : « de Ona », nom que l'on ne retrouve pas à Venise, pourrait en effet être une déformation toscane de « da Noal », et ce d'autant plus que la dénomination de sœur Teodora change selon les listes capitulaire (de Ona, de Una, d'Ova). Cette hypothèse nous a été suggérée par le testament de Chiara Frunzane (Archivio di Stato de Venise, Corporazioni religiose sopresse, Corpus Domini, *Busta n°3 (cartacee)*, « Testamenti d'imprestati ») qui cite « madonna Franceschina sua mare et Orsa sua suor, et Agnesina ditta soror Giacomina, le qual tutte tre sono nel monastero del Corpus Christi, et Stelechia sua suor, la qual'è in un monastero à Pisa ». Franceschina da Noal et sa fille Orsa sont bien identifiées comme étant moniales au monastère du Corpus Christi; Agnesina semble être sa cousine, tandis que la mystérieuse « Stelechia », définie comme sa sœur, pourrait être Astrologia, seule moniale originaire de Venise attestée par les documents pisans. Quant à Jean Dominici, il mentionne dans ses lettres plusieurs sœurs Teodora : Astrologia, qui s'est rendue de Venise à Pise, et Agnese Lanfreducci, qui a fait le voyage inverse. « Notre » Teodora est mentionnée dans la lettre n°28, écrite entre 1399 et 1401 : *Di suora Astrologia, al presente detta suora Teodora trovati a Lucca. Era fatta concordia fra suora Chiara ed essa di entrare nel munistero di*

*Pisa; solo mancava la licenzia di frate Tomaso [Paruta] e mia, a'quali diceva essere obligata di ripromesse; a me d'entrare nel Corpo di Christo, a lui di non entrare nel munistero senza sua licenzia; e dicendomi ora era compiuto s'io voleva, il suo desiderio di trovarsi separata da tutti i suoi parenti (della quale cosa molto aveva Dio pregato) non viddi per qual via la potessi isconsigliare secondo Dio di si' santo luogo. Dissi io era contento del suo bene e per me non stesse di fare la volontà divina, pigliando sopra me lo'ncarico dell'obbligo di frate Tommaso, il quale, quando sarà più pratico, non manderà le donne giovani si' da lungi, ricevendo promesse non si possono osservare. Era forte stimolata di mutare abito ed obbedienza e fra quelle battaglie si trovava a Lucca. Credo abbi fatto bene e Dio ne sia onorato e voi tutte dovete esser contente; e se voi avessi voglia di farne vendetta, una suora Nese overo Agnese [Lanfreducci] di età d'anni quarantacinque, vestita dell'abito nostro, pisana gentile donna, vera spirituale tutta, del monastero di suor Chiara. (Lettere Spirituali, éd. M. T. Casella et G. Pozzi, p. 155-56). La religieuse mentionnée dans les lettres 31 et 32 est Agnese Lanfreducci, elle aussi pénitente dominicaine avant de devenir moniale à Venise. Après avoir passé une vingtaine d'années à Pise, sœur Teodora est conduite au monastère de San Pier Martire, en compagnie de Niccolosa Baroncelli (n°72) et Andrea Tomasi (n°7), en vertu de la bulle *Humilibus et honestis* du 4 mai 1420 (*Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, vol. II p. 581) qui autorise des religieuses pisanes à se rendre à Florence. Elle y est élue prieure, sans doute sur la suggestion du vicaire Andrea da Palaia.*

85. TOMMASA DORIA (Orietta)

Dates : 1403 ; 1413.

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Araone Doria issu d'une famille de marchands/banquiers, podestat de Pise
- Frères et sœurs : Celso Doria, mari de sœur Isabetta Doria (n°58)
- Veuve de Pietro Gambacorta, père de Chiara Gambacorta (n°30)

Offices : sœur Tommasa est sous-prieure en 1406.

Documentation : *Vita della beata Chiara Gambacorta*, « Vita » de Maria Mancini, ASP dipl. n°173.

Observations : Orietta/Tommasa est la dernière femme de Pietro Gambacorta. Celui-ci l'épouse alors qu'il est seigneur de Pise, qu'il a perdu sa première (ou deuxième) épouse et son fils aîné, Andrea, ainsi que la relate la *Vita* de Chiara Gambacorta. C'est elle qui aurait rappelé à son mari, toujours selon la *Vita*, sa promesse de fonder un monastère d'observance pour sa fille Tora, devenue Chiara. Elle se serait rendue très souvent auprès de sa belle-fille alors que celle-ci était encore à Santa Croce, lui promettant de la rejoindre dans la vie religieuse à la mort de son mari. Elle a rempli sa promesse après l'assassinat de son mari en 1392, ainsi que le prouvent, outre les listes capitulaires, le document ASP dipl. n°173 (une exemption de taxes par des commissaires pontificaux qui mentionne le fait que l'épouse (*uxor*) de Pietro Gambacorta fait partie de la communauté) et la lettre d'Alfonso de Jaén citée dans la « Vita » de Maria Mancini.

86. TOMMASA LERCARI (Violante)

Dates : 1411 ; 1425.

Ville d'origine : Gênes

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Francesco Lercari, marchand/banquier

- Nom de la mère : Aghinetta di Simone Marabotti
- Veuve de Stefano Doria, et mère de sœur Filippa Doria (n°44), ainsi que de Teodora Grimaldi, Caterina (sœur Lorenza dans un monastère génois), Bianchina (sœur Marietta dans un monastère génois) et Giovanni.

Dot, richesses personnelles connues : D'après son testament, Violante possède une maison dans le quartier de San Matteo à Gênes, achetée à Seva Doria, père de Gabriella (n°48), pour laquelle elle doit encore payer 90 florins. Elle possède aussi une dizaine de *luoghi* au Banco de San Giorgio, qu'elle partage entre le monastère et son fils Giovanni, ainsi que de l'argent et des biens matériels à vendre (essentiellement des objets domestiques), qu'elle fait investir dans des placements financiers au profit de ses petits-enfants. Ce testament, qui révèle une indubitable familiarité de Violante/Tommasa avec les investissements bancaires, est ici transcrit p. 74.

Documentation : not. Guaspare Massufero f. 103v-104r (testament)

Observations : Le testament de Tommasa date de décembre 1411. Une partie de ce testament conservé dans le registre du notaire Guaspare Massufero est peut-être écrite de sa propre main. Violante/Tommasa a rejoint sa fille Filippa une dizaine d'années après que celle-ci est entrée au monastère San Domenico. Malgré une grave maladie signalée par les listes capitulaires dès décembre 1411, elle a vécu au monastère jusqu'en 1428, puisque son nom figure dans la liste du Catasto florentin, mais non dans la liste capitulaire d'août 1428 (1429 *m.p.*).

87. URSULA di Matteo cimatore

Dates : 1403 ; 1458.

Ville d'origine : Pise

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Matteo, *cimatore di panni*, c'est-à-dire travailleur du textile (tondeur de draps).

Documentation : Comptes 1434e

Observations : En décembre 1433, Ursula a une somme d'argent « in deposito ». Son nom figure dans la liste capitulaire du 12 mars 1453, mais il est suivi de cette précision énigmatique : *alii occupata*. Ursula, occupée à une tâche difficile, n'a-t-elle pas entendue la cloche du chapitre ? Est-elle sortie du monastère ?

2) Les moniales du monastère San Pier Martire de Florence

La prosopographie des moniales de San Pier Martire est présentée de la même manière que celle des moniales de San Domenico. A noter que les moniales qui ont appartenu aux deux communautés (Andrea Tomasi, Niccolosa Baroncelli et Teodora da Venezia) sont recensées avec les moniales de San Domenico, et n'apparaissent donc pas ici.

1. Agata Nesis p. 128
2. Agostina del Bonella p. 128
3. Alessandra d'Angnolo p. 128
4. Alessandra Spini p. 129
5. Angela Honestis p. 129
6. Angela di Martino p. 129
7. Angela Ottavanti p. 130
8. Antonia Dominici p. 130
9. Antonia Miniatis p. 130
10. Apollonia Nicoli p. 130
11. Barbara Spini p. 131
12. Bartolomea Carnesecchi p. 132
13. Bartolomea Frescobaldi p. 132
14. Bartolomea Portinari p. 133
15. Battista Megli p. 133
16. Brigida Nobili p. 133
17. Brigida della Stufa p. 133
18. Caterina Acciaiuoli p. 134
19. Caterina Davanzati p. 134
20. Chiara della Stufa p. 135
21. Domenica Ottavanti p. 135
22. Domitilla da Mezola p. 135
23. Felice Bartoli p. 136
24. Filippa di maestro Fruosino p. 136
25. Giovanna Giugni p. 136
26. Iacopa Giambonelli p. 137
27. Isabetta dell'Antella p. 138
28. Lena Allegri p. 138
29. Lena Belfradelli p. 138
30. Lorenza Arrighi Corsi p. 139
31. Lucia Nicolai Arrighi p. 140
32. Maddalena Usimbardi p. 141
33. Margherita Allegri p. 141
34. Margherita Spini p. 142
35. Maria di Andrea p. 143
36. Marietta d'Antonio p. 143
37. Mattea di Ridolfo p. 144
38. Nastasia di Bartolomeo p. 144
39. Niccolosa Tornaquinci p. 144
40. Osola Musi p. 145
41. Paola Serristori p. 145
42. Piera Guaberti p. 146
43. Piera di Michele p. 146
44. Raniera da Siena p. 146
45. Simona Niccolosi p. 146
46. Teodora Ventura p. 147
47. Tommasa Boncini p. 147

Listes capitulaires prises en compte :

- **12 mai 1421** (not. Andrea di Cherico, 5172, f. 87v)
- **4 septembre 1421** (not. Filippo Leonardi, 7384, f. 48r)
- **6 octobre 1422** (not. Andrea di Cherico, 5172, f. 183r)
- **1er novembre 1422** (not. Andrea di Cherico, 5172, f. 197v)
- **23 juin 1423** (not. Andrea di Cherico, 5172, f. 242r)
- **19 février 1424** (1423 *m.f.*, not. Andrea di Cherico, 5172, f. 286r)
- **28 février 1424** (1423 *m.f.*, not. Andrea di Cherico, 5172, f. 287v)
- **2 juillet 1425** (ASF dipl. n° 41)
- **28 février 1432** (1431 *m.f.*, not. Tommaso di Neri, 20832, f. 51v)
- **30 octobre 1432** (not. Niccolò di Piero, 15591, f. 74r)
- **22 août 1434** (not. Niccolò di Piero, 15591, f. 171r)
- **13 janvier 1435** (1434 *m.f.*, not. Niccolò di Piero, 15591, f. 195v)
- **31 mars 1435** (ASF dipl. n° 62)
- **28 août 1435** (not. Tommaso di Neri, 20832, f. 100r)
- **30 septembre 1435** (not. Niccolò di Piero, 15592, f. 19v)
- **12 février 1436** (1435 *m.f.*, not. Tommaso di Neri, 20832, f. 112v)
- **20 août 1436** (not. Niccolò di Piero, 15591, f. 236v)
- **10 août 1437** (not. Niccolò di Piero, 15593, f. 27r)
- **7 mars 1438** (1437 *m.f.*, not. Niccolò di Piero, 15593, f. 104r)
- **13 avril 1438** (not. Niccolò di Piero, 15593, f. 111v)
- **25 novembre 1438** (not. Niccolò di Piero, 15593, f. 185r)
- **11 janvier 1439** (1438 *m.f.*, not. Niccolò di Piero, 15593, f. 195v)
- **20 janvier 1439** (1438 *m.f.*, not. Tommaso di Neri, 20832, fin de registre non paginée)
- **9 février 1438, 10 février 1439** (1438 *m.f.*, not. Niccolò di Piero, 15593, f. 204r)
- **29 juillet 1439** (Tommaso di Neri, 20832, fin de registre non paginée)
- **8 décembre 1439** (ASF dipl. n°64)
- **2 février 1440** (1439 *m.f.*, not. Niccolò di Piero, 15594, f. 136r)
- **22 mars 1440** (1439 *m.f.*, not. Niccolò di Piero, 15594, f. 151r)
- **5 juin 1440** (not. Niccolò di Piero, 15594, f. 174r)
- **18 avril 1442** (not. Niccolò di Piero, 15596, f. 123r)
- **21 février 1443** (1442 *m.f.*, not. Niccolò di Piero, 15596, f. 259v)
- **13 août 1443** (not. Niccolò di Piero, 15597, f. 66r)
- **25 mai 1444** (not. Niccolò di Piero, 15597, f. 195r)
- **30 octobre 1444** (not. Niccolò di Piero, ASF dipl. n°72)
- **2 novembre 1445** (not. Niccolò di Berto, 8780, f. 66v)
- **4 juin 1448** (ASF dipl. n°83)
- **9 septembre 1449** (ASF dipl. n°86)
- **16 novembre 1457** (ASF dipl. n°92)
- **1er juin 1463** (ASF dipl. n°97)
- **3 février 1467** (1466 *m.f.*, ASF dipl. n°105)

1. AGATA Nesis (Nanna)

Dates : 1434 ; 1457.

E : 5 février 1432 ; **P** : 5 juillet 1433 ; **V** : 12 juillet 1433.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Antonio di Michele Nesis/Neris, marchand/banquier
- Veuve de Jacopo.

Offices : sous-prieure en 1449

Dot, richesses personnelles connues : le testament du frère de son mari (son nom n'est pas indiqué, mais il est probable que ce soit le même que celui de ses neveux : Vanelli) indique qu'il doit encore douze deniers à sœur Agata en vertu de la restitution de sa dot matrimoniale.

Documentation : Tommaso Neri 20830, n°321 ; *Libro Rosso* f. 11r

Observations : « Nesis » (ou « Neris ») ne semble pas être un *cognomen* : ce nom n'apparaît que rarement sur les listes et fait sans doute référence à son grand-père paternel.

2. AGOSTINA DEL BONELLA (Niccolosa)

Dates : 1432 ; 1463

E : 14 août 1431 ; **P** : 7 septembre 1432 ; **V** : 26 octobre 1432

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom du père : Guaspere del Bonella
- Mariée à Nuccio di Giovanni, chanoine à San Donato a Scopeto.

Dot, richesses personnelles connues : Niccolosa/Agostina a eu une dot matrimoniale de 130 florins.

Documentation : *Libro Rosso* 11r ; not. Niccolò di Piero, 15591 f. 74r.

Observations : Agostina est entrée en religion en même temps que son mari, ainsi que le signale un acte d'octobre 1432 (not. Niccolò di Piero) : il s'agit d'un accord entre la communauté de San Pier Martire et celle des chanoines réguliers de San Donato a Scopeto, où se trouve le mari d'Agostina, à propos de la restitution de la dot de cette dernière. Les frères ne restituent que 80 florins sur les 130 que comptait la dot matrimoniale.

3. ALESSANDRA d'Angnolo

Dates : 1428 (Catasto)

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Veuve d'Angnolo (Angelo), *aromataio* (épiciier)

Dot, richesses personnelles connues : Le Catasto signale qu'elle dispose de 400 florins au Monte.

Documentation : Catasto n°184, f. 25v ; Niccolò di Piero 15593, f. 27r

Observations : Le 10 août 1437 (15593, 27r) les moniales élisent deux procureurs (Andrea da Palaia et Giovanni di Marco di Bernardo, *aromataio*) pour récupérer au Monte les sommes dues au monastère au nom des moniales décédées, dont Alessandra.

4. ALESSANDRA SPINI

Dates : 1435 (deux listes).

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Nicolaio/Scolaio Spini
- Nom de la mère : Maddalena
- Frères et sœurs : Barbara (n°11), Giovanni, Bernardo, Lena
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Son père lui a laissé mille florins de dot par testament. Aucun document ne confirme cependant qu'elle ait effectivement légué cette somme au monastère.

Documentation : not. Andrea di Cherico 5173, testament de son père, daté de 1422

Observations : Alessandra est l'une des filles de Scolaio, frère de Margherita Spini (n°34). Sa sœur Barbara (n°11) entrera elle aussi dans la communauté, mais plus tard (sans doute après un veuvage). Quant à sa demi-sœur Lena, elle se voit attribuer une dot matrimoniale par la prieure Margherita elle-même (cf. Chapitre 7 p. 484-85). Alessandra est la fille de la première épouse de Scolaio, Maddalena, de même que Barbara. Lena et Giovanni sont les enfants que Scolaio a eu de sa seconde épouse, Margherita. Bernardo, enfin, est le fils qu'il a eu d'une esclave.

5. ANGELA HONESTIS (Cara)

Dates : 1445

P : 2 novembre 1445.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Niccolao di Piero Honestis da Pescia, notaire
- Vierge

Dot, richesses personnelles connues : Son père a déposé pour elle de l'argent en son nom au Monte (nous ne connaissons pas le montant de la somme).

Documentation : not. Niccolò di Berto 8780, 65rv.

Observations : La profession de sœur Angela a lieu en novembre 1445 (8780, 65r) et est immédiatement suivie de la désignation de son oncle le médecin Michele di Piero Honestis comme procureur chargé de récupérer la somme déposée en son nom au Monte (il s'agit sans doute du Monte delle Doti). Le nom d'Angela apparaît uniquement dans la liste capitulaire accompagnant la désignation de son oncle comme procureur.

6. ANGELA di Martino (Maria)

Dates : 1434 ; 1440.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Martino di Luca di Martino, notaire

Dot, richesses personnelles connues : Angela a apporté à sa profession une petite terre avec une maison, proche de Florence

Documentation : not. Niccolò di Piero, 15591, 266r et 15592, 19v-20r (il s'agit du même acte, plus complet dans le deuxième registre).

Observations : En octobre 1435, la communauté procède à un échange pour pouvoir agrandir le monastère : la terre avec maison (*terra cum domo*) apportée à la communauté par Angela

est échangée contre un verger avec une petite maison (*terra ortalia arborata cum fructibus et casolare*) qui jouxte le monastère et qui appartient à l'hôpital de San Piero in Gattolino.

7. ANGELA OTTAVANTI

Dates : 1457 ; 1467.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bartolomeo Ottavanti, marchand/banquier
- Nom de la mère : Leonarda di Jacopo d'Aduardo Belfradelli
- Frères et sœurs : Betta, épouse de Neri di Luigi Biccheraio
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Son père verse la dot de sa fille à la communauté en plusieurs fois ainsi que l'indique le *Libro Rosso*. Cette dot comptait au moins 50 florins.

Documentation : *Libro Rosso* : f. 114r, 128r, 133r, 134r, 147r ; ASF dossier 69 ; ASF dossier 54.

Observations : Angela est la nièce de Domenica Ottavanti (n°21). On ignore en revanche le degré de parenté existant entre Angela Ottavanti et Lena Belfradelli (n°29). La mère d'Angela, Leonarda Belfradelli, est mentionnée dans les documents relatant les procès dans lesquels a été impliquée la communauté (ASF dossier 69), à cause d'une maison léguée à ses deux filles dans le Borgo San Jacopo (cf. Chapitre 7 p. 430). En juin 1452, Angela reçoit un don de la part d'Orietta Ottavanti (*Libro Rosso* f. 114). En 1493, Angela est encore en vie car elle signe la lettre adressée au maître général demandant un nouveau confesseur (ASF dossier 54).

8. ANTONIA DOMINICI

Dates : 1457 ; 1467.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Niccolao Dominici, *speziale* (épicier)

9. ANTONIA MINIATIS (Nanna)

Dates : 1434 ; 1449.

E : 27 décembre 1431 ; **P** : 14 février 1433 ; **V** : 15 février 1434 ; **M** : 10 avril 1450.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom du père : Zanobi di Miniato

Documentation : *Libro Rosso*, f. 4r.

10. APOLLONIA NICOLI

Dates : 1432; 1436.

P : 10 janvier 1430

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Jacopo di Bartolomeo de Nicoli, juriste (*egregium legum doctor*)

- Nom de la mère : Jacopa di Alamano
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Les biens d'Apollonia sont détaillés de façon très précise dans son testament (not. Francesco di Giacomino). La totalité s'élève à 940 florins. La « fortune » d'Apollonia est composée de biens immobiliers : à Florence, dans le Borgo San Jacopo, une maison d'une valeur de 300 florins ; deux petites maisons (*casolari*) situées près de San Felice in Piazza, estimées à 20 florins seulement ; une maison située à la porte de Santa Croce d'une valeur de 90 florins ; un *podere* avec terres attenantes situé à San Lazzaro dans le Val d'Elsa, estimé à 130 florins ; un autre *podere* et ses terres situés à Montespertoli estimé à 130 florins ; des bois (« nemora ») situés à Mosciano, estimés à 70 florins ; ainsi que 27 florins qui ont été prêtés (« presta ») aux travailleurs du *podere* de San Lazzaro et 10 florins prêtés à ceux de Montefoscoli ; des sommes déposées au Monte ou déjà récupérées (101 florins déposés au Monte ; 10 florins provenant du Monte et récupérés – indûment ? – par son oncle Giovanni, et 52 florins d'or obtenus du Monte).

Documentation : ASF dipl. n°48 ; not. Francesco di Giacomino 9042 (testament de janvier 1430) ; not. Andrea di Cherico 5173 (août 1428) ; ASF dossier 69 ; *Libro Rosso* f.2v

Observations : Apollonia est déjà mentionnée dans la liste des moniales professes du Catasto. Elle n'a pourtant pas encore fait profession en 1428. Une première version de son testament, datée du 24 août 1428 (notaire 5173), ne nous apprend pas grand-chose si ce n'est que son oncle Giovanni est surnommé « Malitia ». Son testament définitif (9042), daté du 10 janvier 1430, est en revanche très intéressant : il nous apprend que les deux parents d'Apollonia sont morts, tous deux intestats. Malgré cela, Apollonia se voit attribuer une petite part des biens de son père et surtout, la quasi-totalité de la dot de sa mère (ASF dipl. n°48). Est-ce parce que celle-ci était d'origine pisane ? Ou bien parce qu'Apollonia est la seule survivante de la famille de sa mère ? Les statuts florentins ne prévoient pas en effet une telle dévolution des biens en faveur d'une fille, sauf en l'absence d'autres parents survivants. Or, ce sont bien les officiers florentins des pupilles qui lui ont remis ces biens. Son oncle Giovanni attaque cette décision, mais elle est confirmée (ASF dossier 69). Apollonia, en conséquence, exclut explicitement son oncle de son testament : seuls ses cousins (les fils de Giovanni) auront droit de jouir des biens qu'elle leur lègue (les deux cinquièmes de la maison du Borgo San Jacopo, les *casolari*, le *podere* de San Lazzaro, les 101 florins du Monte et les 10 florins déjà pris par son oncle) le tout étant placé sous la responsabilité de sa tante, l'épouse de Giovanni. Le *Libro Rosso* nous apprend en outre qu'Apollonia a laissé aux frères observants de San Domenico de Fiesole (ce « codicille » a été simplement dit « a parole ») un sixième du produit de la future vente des maisons qu'elle a légué à San Pier Martire, son héritier universel. Apollonia fait profession immédiatement après avoir fait son testament. Elle tombe malheureusement vite malade : dès 1435, les listes capitulaires la signalent comme étant *inferma* ; elle ne survit pas à cette maladie.

11. BARBARA SPINI

Dates : 1457 ; 1467.

V : 1^{er} juin 1453

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Niccolao/Scolaio Spini, marchand/banquier
- Nom de la mère : Maddalena
- Frères et sœurs : Alessandra (n°4), Giovanni, Lena, Bernardo
- Veuve.

Offices : Barbara est sous-prieure en 1467

Dot, richesses personnelles connues : son père lui a laissé 1000 florins de dot par testament. On ne sait s'ils sont finalement parvenus à la communauté.

Documentation : not. Andrea di Cherico 5173, testament de son père, daté de 1422, *Libro Rosso*, f. 125v.

Observations : Barbara est la sœur d'Alessandra (n°4). Elles n'ont toutefois jamais vécu ensemble au monastère, puisqu'Alessandra est morte bien avant que Barbara n'entre en religion, après son veuvage. Sa prise de voile est signalée dans le *Libro Rosso* : les moniales ont dépensé 19 sous à cette occasion (peut-être le prix du voile).

12. BARTOLOMEA CARNESECCHI (Dianora)

Dates : 1457 ; 1467

P : 1455

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Matteo di Zanobi Carneseccchi, marchand/banquier
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Le père de Bartolomea/Dianora fournit au monastère une dot monastique de 156 florins.

Documentation : *Libro Rosso*, 134v et 135r

Observations : Le *Libro Rosso* rend compte de l'accord passé entre la communauté et le père de Dianora avant sa profession: le montant de la dot s'élève à 156 florins, ainsi que le précise un acte rogué par le notaire Monte di Giovanni.

13. BARTOLOMEA FRESCOBALDI (Agostanzia)

Dates : 1438 ; 1445.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Filippo *domini* Castellani de'Frescobaldi
- Nom de la mère : Caterina Bardi
- Frères et sœurs : Francesco, Leonardo
- Veuve de Angelo di Silvestro Belfradelli, mère d'Angelo et de Maddalena (Lena, n°29)

Dot, richesses personnelles connues : Elle lègue au monastère un *podere* situé à Montelupo. Sa dot matrimoniale s'élevait à 560 florins ; ses enfants en ont hérité une partie.

Documentation : *Libro Rosso* f. 59r ; not. Niccolò di Piero 15591 f. 283v-284r et 15593 f. 46r

Observations : Agostanzia/Bartolomea a reçu le *podere* de Montelupo comme restitution de sa dot matrimoniale de la part de ses frères Francesco et Leonardo, après un *lodo* en 1437. Cette restitution se fait à titre de donation pour ses enfants, Lena et Angelo (Niccolò di Piero 15593). C'est Caterina Bardi, la mère d'Agostanzia, qui est la tutrice légale de ses enfants, encore en bas âge quand elle fait profession religieuse. Si le petit Angelo est sans doute allé habiter avec sa grand-mère, Lena a quant à elle suivi sa mère au monastère, ainsi que nous l'apprend l'acte de donation du *podere* de Montelupo à Lena, en février 1437, qui est immédiatement suivi de l'*assertio et confessio* de la jeune fille, c'est-à-dire son interrogatoire rituel avant l'entrée dans la clôture marquant le début du noviciat. Le notaire précise alors qu'elle est âgée de onze ans. Le *lodo* de 1437 apparaît dès lors comme une confirmation des projets d'Agostanzia, sans doute entrée au monastère juste après son veuvage. Le *podere* est

d'ailleurs toujours mentionné dans les documents (*Libro Rosso*) comme étant parvenu au monastère par l'intermédiaire d'Agostanzia/Bartolomea.

14. BARTOLOMEA PORTINARI

Dates : 1428 ; 1432.

P : 9 avril 1426.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Antonio Portinari, marchand/banquier

Offices : Sous-prieure en 1432.

Dot, richesses personnelles connues : Son argent sert à racheter la moitié du *podere* de Colonica appartenant à Lotteringo della Stufa (cf Chapitre 6 p. 422), ainsi que des terres confinant avec le monastère, le tout pour 800 florins.

Documentation : ASF dipl. n°42 (rachat de la moitié du *podere*) ; ASF dipl. n°43 (achat des terrains voisins du monastère) ; ASF dipl. n°45 (profession).

Observations : L'achat de la moitié du *podere* a lieu le 30 août 1425, soit avant la profession de Bartolomea (9 avril 1426). La vente se fait donc officiellement entre Lotteringo della Stufa et Bartolomea Portinari, qui n'appartient pas encore légalement à la communauté.

15. BATTISTA MEGLI

Dates : 1432 ; 1449.

E : 24 décembre 1430 ; **P** : 12 décembre 1431

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Antonio di Matteo Megli

Documentation : *Libro Rosso* f.11r

16. BRIGIDA NOBILI

Dates : 1439 ; 1467

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Roberto d'Antonio *de Nobilibus*
- Frères et sœurs : Antonio, prieur de l'abbaye de San Savino

Documentation : lettre de son frère Antonio, ASF dossier 54.

Observations : La lettre de son frère est citée dans le chapitre 3 p. 229.

17. BRIGIDA DELLA STUFA (Selvaggia)

Dates : 1424 ; 1428.

P : 31 août 1424

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni di Andrea della Stufa, marchand/banquier
- Nom de la mère : Ginevra Giugni, sœur Giovanna (n°25)
- Frères et sœurs : Andrea/Chiara della Stufa (n°20), Giovanna

- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Sa dot s'élève à 66 florins 2/3. C'est le résultat du partage de la somme de 199 florins entre ses trois filles par Ginevra Giugni. Selon le Catasto de 1457, elle possédait aussi des droits sur la moitié du *podere* de Colonica, racheté au monastère de San Domenico avec l'argent de Giovanna Giugni (cf. Chapitre 6 p. 427).

Documentation : ASF dipl. n°35 (Testament de Ginevra Giugni) ; not. Andrea di Chericco 5173: testament daté du 12 mars 1423; *Catasto* 1457.

Observations : Le testament de Selvaggia/Brigida est bref : le monastère devient son héritier universel. On ne sait donc pas si elle possédait autre chose que la somme léguée par sa mère. Le notaire précise qu'elle est alors âgée « de plus de douze ans mais de moins de dix-huit ». Selvaggia/Brigida fait profession en même temps que sa sœur Andrea/Chiara.

18. CATERINA ACCIAIUOLI

Dates : 1440 ; 1467

P : 27 février 1439 ; **M :** novembre 1477.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Aduardo di Ludovico Acciaiuoli
- Frères et sœurs : Ludovico
- Vierge.

Offices : Sous-prieure en 1463. Caterina est la cinquième prieure du monastère, de 1466 à 1477.

Documentation : not. Niccolò di Piero 15593, f.210v; *Ricordi* 1479 f. 24v.

Observations : La profession de Caterina Acciaiuoli est un document très intéressant (15593, 210v). Il nous apprend que son père est présent lors de cette profession ; que la jeune fille, âgée de vingt ans, a choisi ce monastère pour sa bonne réputation ; qu'elle était promise à Cipriano di Giovanni Maffei de Barberino, mais qu'elle le délivre de tout lien « préférant servir Dieu que se lier par le joug du mariage » ; qu'elle renonce, enfin, à son année de probation. Elle fait, en outre, profession dans les mains d'Andrea da Palaia et non pas de la prieure ; peut-être parce que, dans son cas, la cérémonie d'entrée au monastère et celle de la profession se confondent. Dans les *Ricordi*, il est fait état de la mort de la prieure Caterina : *Ricordo che a di ... di novembre 1477 passo di questa vita la venerabile Religiosa suora Katerina degli Acciaiuoli la quale fu più anni priora di dicto munasterio et chon grande diligenza et religione governo dicto munasterio. Et con tutti e sacramenti e con grande devotione passo della presente vita. Dise ottimo essempro lasciando Idio labbra dato vero riposo chome speriamo.* Au début des années 1460, son frère Ludovico paye la dot de sa fille Tita qui entre au monastère (ASF, Livre de comptes n°93, f. 10r).

19. CATERINA DAVANZATI

Dates : 1428 ; 1449.

E : 12 juillet 1427 ; **P :** 1^{er} août 1428

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Nicolaio Davanzati, marchand/banquier
- Veuve de Matteo ou Martino di Piero d'Ugo Spini, marchand/banquier; mère de Gerardo, Diego, Antonio

Dot, richesses personnelles connues : Elle laisse au monastère le jour de sa profession 450 florins et 17 sous.

Documentation : *Libro Rosso* f.11r, 89r; Catasto n°184, f. 25v

Observations : Ce sont les officiers du Monte qui doivent remettre les 450 florins à la communauté. Dans le Catasto, les 450 florins sont signalés comme ayant été remis à Caterina par son mari en usufruit (*in vita sua*). Caterina, et par conséquent la communauté, ne perçoivent que les intérêts de cette somme déposée au Monte.

20. CHIARA DELLA STUFA (Andrea)

Dates : 1425 ; 1445.

P : 31 août 1424

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni di Andrea della Stufa, marchand/banquier
- Nom de la mère : Ginevra Giugni/sœur Giovanna (n°25)
- Frères et sœurs : Selvaggia/sœur Brigida (n°17), Giovanna
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Sa dot s'élève à 66 florins 2/3. C'est le résultat du partage de la somme de 199 florins entre ses trois filles par Ginevra Giugni. Selon le Catasto de 1457, elle possédait aussi des droits sur la moitié du *podere* de Colonica, racheté au monastère de San Domenico avec l'argent de Giovanna Giugni (cf. Chapitre 6 p. 427).

Documentation : ASF dipl. n°35 (Testament de Ginevra Giugni) ; *Catasto* 1457.

Observations : Chiara/Andrea fait profession en même temps que sa sœur Selvaggia/Brigida. Son testament n'a cependant pas été conservé.

21. DOMENICA OTTAVANTI (Niccolosa)

Dates : 1428 ; 1467

P : 23 mai 1427 ; **V :** 27 juin 1427

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Domenico Ottavanti, marchand/banquier
- Frères et sœurs : Bartolomeo, Gianotto

Documentation : *Libro Rosso* f.11r

Observations : Domenica est la tante de sœur Angela (n°7), fille de son frère Bartolomeo. Quant à son frère Gianotto, il a été procureur du monastère, ainsi que l'indique l'acte de procuration du 28 février 1432 (not. Tommaso di Neri, 20832, f. 51v).

22. DOMITILLA DA MEZOLA

Dates : 1436 ; 1449.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Piero di Zenobio da Mezola, marchand/banquier
- Nom de la mère : Tita (Margherita) di Niccolò Pagnozzi Tornaquinci
- Frères et sœurs : Zenobio, Bernardo, Roberto

Observations : Elle est la nièce de sœur Niccolosa Tornaquinci (n°39), sœur de sa mère. Niccolosa et Tita doivent résoudre ensemble des problèmes d'héritage à l'entrée de Niccolosa

au monastère : les familles des deux femmes sont donc très liées, et les frères de Domitilla se trouvent être souvent en contact avec la communauté.

23. FELICE BARTOLI (Maddalena)

Dates : 1443 ; 1463.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom du père : Tommaso Bartoli
- Frères et sœurs : Marco, Bartolomeo, Cosimo, Damiano

Dot, richesses personnelles connues : 400 florins sont donnés par ses frères en 1443.

Documentation : not. Niccolò di Piero 15597, f. 38r

Observations : Les frères de Maddalena/Felice font une donation *inter vivos* au monastère de 400 florins, qui tient sans doute lieu de dot à Maddalena/Felice. L'acte précise que leur sœur et leur mère font désormais partie de la communauté. Nous n'avons malheureusement pas identifié leur mère parmi les femmes de la communauté.

24. FILIPPA di maestro Fruosino (Moracca)

Dates : 1422 ; 1467

E : 19 août 1421 ; **P** : 20 août 1422 ; **M** : 1470

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Filippo di maestro Fruosino
- Nom de la mère : Tita Martini
- Frères et sœurs : Tommasa, Maria, Lucrezia, Fruosino, Piero, Simone
- Veuve.

Documentation : *Libro Rosso* f. 10v , not. Andrea di Cherico 5173, testament du 27 avril 1430 (Tita Martini)

Observations : Le testament de sa mère Tita est fait au monastère. Elle lègue à la communauté 10 florins d'or, et 300 florins à chacune de ses filles à marier (Tommasa et Maria) ; sa fille Lucrezia est déjà mariée. Ses fils doivent se partager le reste de son patrimoine ; s'ils mouraient tous les trois, elle prévoit un partage de son argent entre différentes institutions religieuses : ce sont les moniales de San Pier Martire (200 florins) et de San Domenico de Pise (100 florins) qui se voient attribuer les legs les plus importants.

25. GIOVANNA GIUGNI (Ginevra)

Dates : 1422 ; 1467

E : 25 décembre 1421 ; **P** : 4 janvier 1424 ; **M** : 28 décembre 1470.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Filippo di Niccolò Giugni, marchand/banquier
- Frères et sœurs : Bernardo, Ugolino, recteur de l'église San Romolo
- Veuve de Giovanni di Andrea della Stufa ; mère de Giovanna, d'Andrea/Chiara (n°20) et de Selvaggia/Brigida (n°17)

Offices : Giovanna est sous-prieure de 1435 à 1443 au moins

Dot, richesses personnelles connues : Giovanna répartit 200 florins entre ses trois filles ; elle a en outre racheté, avant de faire profession, une partie du *podere* de Colonica que Niccolosa Baroncelli avait légué au monastère de San Domenico pour 600 florins (cf. Chapitre 6 p. 427) ; elle donne enfin par testament 100 autres florins au monastère de San Domenico pour qu'Andrea da Palaia puisse les investir comme bon lui semblera.

Documentation : ASF dipl. n°24 (rachat du *podere*) ; ASF dipl. n°35 (testament) ; ASF dipl. n°223 ; not. Andrea di Cherico 5173, testament du 17 janvier 1423 ; *Libro Rosso* f. 10v.

Observations : Dans son testament, Ginevra Giugni divise en trois la somme de 200 florins entre ses filles. En outre, selon la version du registre notarié 5173, elle lègue 100 florins à San Domenico de Pise : *Item reliquit et legavit Amore dei et per remedio anime sue et suorum monasterio capituli et conventui sancti dominici de pisis florenum centum auri dandum et solvendum loco et tempore per via et sicut videbitur et placebit fratri Andree Johannis de Palaria ordinis et suor Theodore de Guidonis de Ona de Venetiis monialis priorisse monasterii sancti petri martiris de florentia*. Andrea da Palaia réinvestit l'argent de Ginevra dans l'achat de différentes terres pour la communauté pisane à San Pietro a Grado, San Giusto in Canniccio, Asciano, Palaia (ASP dipl. n°223). Le *Libro Rosso* nous renseigne sur les dates d'entrée au monastère, de profession et de mort de Ginevra/Giovanna; une petite notice mortuaire est d'ailleurs rédigée à son sujet: *La detta suora Giovanna passo di questa vita adi XXVIII di dicembre 1470 con buona devotione chome sempre era stata buona e devota religiosa e insino alultimo sollecita a tutto quello che alla sua religione apparteneva alaquale idio abbia dato vero riposo*.

26. IACOPA GIAMBONELLI (Lisabetta)

Dates : 1435 ; 1449 ; 1458 : départ pour San Iacopo a Ripoli.

E : 27 décembre 1431 ; **P :** 19 février 1434

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giambonello di Ambrosio Giambonelli, marchand/banquier
- Nom de la mère : Bartolomea di Schiatta Ricchi
- Frères et sœurs : Giovanni
- Veuve de Pasquino di Francesco Pasquino, mère de Nofria.

Dot, richesses personnelles connues : Elle apporte au monastère un *podere* à San Romolo a Settimo ainsi que six *pezzi di terra* qui lui sont rattachés. Sa dot est évaluée à 600 florins.

Documentation : ASF dipl. n°18 (dot matrimoniale de Lisabetta) ; ASF dipl. n°55 (testament) ; ASF dipl. n°95 (accord entre les deux communautés) ; *Libro Rosso* f.11v, 58rv, 86r, 129v-130r; not. Niccolò di Piero 11590, f.67v ; 11591 f. 51 r et 66r (location du *podere* de Lisabetta/Iacopa et reconnaissance de dette des exploitants) ; not. Tommaso di Neri 20832, f. 49r.

Observations : Iacopa devient la première prieure de San Iacopo a Ripoli après la réforme de la communauté, où elle a été transférée en 1458. Le document ASF dipl. n°95 est un accord entre les communautés de San Pier Martire et de San Iacopo a Ripoli à propos de la dot de Lisabetta/Iacopa : le *podere* de San Romolo y est donc décrit avec précision. Il s'agit du même *podere* et des mêmes terres, alors d'une valeur d'ensemble de 550 florins, que Pasquino di Francesco a reçus en 1416 comme dot matrimoniale de Lisabetta (avec, en outre, 50 florins en argent liquide). Lisabetta/Iacopa a donc transmis la totalité de sa dot matrimoniale au monastère lors de sa profession religieuse en 1434 ; dès mars 1432, elle a nommé Andrea da Palaia procureur dans le but de recouvrer ses biens avant de prononcer ses vœux (not. Niccolò di Piero 15590) ; en octobre 1432, le podestat a confirmé la restitution de ces biens à Iacopa (ASF dipl. n°18). Son testament (ASF dipl. n°55 et not. Tommaso di Neri

20832) établit bien le monastère de San Pier Martire comme héritier universel ; quant à sa fille Nofria, elle doit se contenter (*sit contenta*) d'une *legittima* de 25 florins d'or (la jeune fille a toutefois sans doute bénéficié d'une dot matrimoniale issue du patrimoine paternel). Durant les années qu'elle passe à San Pier Martire, Iacopa Giambonelli a de l'argent *in deposito*; elle en prête régulièrement à la communauté (*Libro Rosso* f. 58rv et 86r). En outre, elle est cellérière en 1453, fonction qui lui demande de gérer d'autres sommes d'argent (*Libro Rosso* f. 129v-130r). Son neveu, Antonio di Giovanni Giambonelli, est le principal procureur de la communauté de San Pier Martire dans les années 1450.

27. ISABETTA DELL'ANTELLA (Giovanna, dite Picciola)

Dates : 1428 ; 1457.

E : 24 mai 1426 ; **P** : 28 mai 1427

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni di Tommaso dell'Antella, marchand/banquier
- Veuve de Piero di Michele, *sensale* (courtier)

Documentation : *Libro Rosso* f. 11r

Observations : Le régeste (document du fonds de San Pier Martire à l'Archivio di Stato de Florence, n°44) signale un parchemin aujourd'hui perdu, numéroté 46 : il s'agit d'une procuration effectuée par Picciola avant sa profession, en avril 1426. Le procureur nommé, Jacopo di Niccolò Corbizzi, est aussi procureur de la communauté de San Pier Martire : il s'agit sans doute d'une procuration destinée à récupérer la dot de Giovanna/ Picciola.

28. LENA ALLEGRI

Dates : 1457 ; 1467

E : 1^{er} novembre 1452

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom du père : Domenico di Antonio Allegri
- Frères et sœurs : Andrea, Francesco, Carlo, Giovanbattista, Gostanzia, soeur Margherita (n°33)
- Vierge.

Offices : Lena est la 6^e prieure du monastère, de 1477 à 1493 au moins.

Dot, richesses personnelles connues : Ses frères promettent au monastère 126 florins et une maison ; cette dot est valable à la fois pour elle et pour sa sœur Margherita.

Documentation : *Libro Rosso* f.10v; la lettre de Lucia Corsi annonçant la mort de soeur Margherita lui est adressée (ASF dossier 54, *supra* p. 70).

Observations : Lena et Margherita entrent ensemble au monastère en 1452. L'accord passé entre leurs frères et la communauté prévoit le paiement de 126 florins, échelonné sur neuf années, ainsi que le don d'une maison située à Florence dans la via del sole.

29. LENA BELFRADELLI (Maddalena Caterina)

Dates : 1439 ; 1448.

E : 10 février 1437 ; **P** : 2 février 1440

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Angelo Belfradelli, marchand/banquier
- Nom de la mère : Agostanzia/Bartolomea Frescobaldi (n°13)
- Frères et sœurs : Angelo
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Une dot de 458 florins a été déposée en son nom au Monte delle Doti. Sa mère lui donne juste avant son entrée au monastère un *podere* à Montelupo, qui fait partie de sa propre dot matrimoniale qui serait de toute façon revenue au monastère par sa propre profession : il s'agit sans doute de s'assurer que sa fille sera bien acceptée par la communauté.

Documentation : not. Niccolò di Piero 15591, f. 283v-284r (entrée au monastère) ; 15593, f. 41r, 183v; 15594, f. 136rv (profession)

Observations : Le 10 février 1437 (Niccolò di Piero 15591), après avoir assisté à la donation formelle que lui fait sa mère de son *podere* de Montelupo, la petite Maddalena Caterina, âgée de 11 ans, entre au monastère comme novice. Sa mère a déjà fait son entrée dans la communauté (mais n'est pas encore professe) et l'accueille elle-même, en compagnie d'Andrea da Palaia. Après avoir répondu positivement à la question posée par Andrea (« Veux-tu être moniale dans ce monastère ? »), elle se fait couper les cheveux par sa propre mère. Deux actes contenus dans Niccolò di Piero 15593 nous informent que, durant l'intervalle séparant la mort de son père et sa profession religieuse, Maddalena Caterina a été légalement placée sous la tutelle de sa grand-mère maternelle, Caterina Bardi. C'est dans l'acte de sa profession (Niccolò di Piero 15594) que l'on apprend que son père a versé pour elle en plusieurs fois une somme de 458 florins au Monte delle Doti.

30. LORENZA di Arrigo Corsi (Nenca)

Dates : 1435 ; 1449.

M : 4 janvier 1456

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Arrigo Corsi, cordonnier
- Nom de la mère : Lucia
- Frères et sœurs : Niccolao, Francesco, Angela (pénitente dominicaine), Maddalena, Ginevra, Pippa
- Veuve de Domenico d'Arrigo Mucini.

Dot, richesses personnelles connues : Son mari lui a laissé trois *poderi* (à Sant'Angelo a Legnaia et à San Casciano), ainsi que des maisons à Florence, en usufruit durant sa vie. Le monastère en tire donc des revenus jusqu'à la mort de sœur Lorenza en 1456. Quant à sa dot matrimoniale, elle était de 330 florins.

Documentation : *Libro Rosso* f. 2v, 3r, 3v, 5v, 58r, 59r; not. Niccolò di Piero 15591 f. 70r, 127r, 243rv (accord entre San Pier Martire et l'hôpital de Santa Maria Nuova).

Observations : Lorenza est émancipée le 15 octobre 1432 (Niccolò di Piero 15591, 70r). Son père lui remet alors sa dot matrimoniale, sachant que son mari Domenico est mort. Andrea da Palaia est témoin de cet acte : Lorenza se trouve donc déjà en pourparlers pour entrer au monastère. Le 13 janvier 1434, Lorenza est novice au monastère ; elle députe alors Andrea da Palaia et Bindo Gaddi pour récupérer ce qui lui revient de droit selon le testament de son mari (127r). En juillet 1436, (243rv) la communauté de San Pier Martire passe un accord avec l'hôpital de Santa Maria Nuova, à qui doivent revenir les biens de Domenico Mucini après la mort de sœur Lorenza. L'accord cite abondamment le testament du défunt mari de Lorenza.

On apprend ainsi que Domenico a fait de son épouse l'usufruitière de tous ses biens, à condition qu'elle n'endommage aucunement (par une vente ou autre) son patrimoine. Il lui a aussi rendu aussi sa dot et a prévu pour elle une petite rente à vie, en vertu des biens lui appartenant qui ont été « consommés » (*consumati*) durant leur mariage, notamment pour rembourser des dettes. Enfin, il a légué à Mattea, leur servante (avec qui Lorenza est d'ailleurs entrée au monastère) une dot de 187 florins pour qu'elle puisse se marier. Etant donné que Domenico est mort sans enfants, c'est l'hôpital de Santa Maria Nuova qui se trouve être son héritier universel : il se retrouve dans l'obligation de reverser à San Pier Martire le montant de la dot matrimoniale de Lorenza, celui de celle de Mattea, et d'autres petites sommes. L'accord entre Santa Maria Nuova et San Pier Martire est complexe, car il prend aussi en compte les dettes que la communauté des moniales a envers l'hôpital en vertu de legs de Niccolosa Baroncelli (n°72P). Finalement, il est établi que les biens de Domenico Mucini resteront en usufruit à la communauté de San Pier Martire jusqu'à la mort de Lorenza, que l'hôpital devra aussi rembourser aux sœurs la somme de 279 florins. Enfin, notons que cet accord mentionne le fait que Lorenza est entrée à San Pier Martire en vertu d'une illumination divine : *inluminata divino lumine et deo sperante : totaliter deliberavit servire doe et in dicto monasterium intrare cum Mathea eius serva*. Le *Libro Rosso* signale qu'un certain Pietro *setaiuolo* doit de l'argent à Lorenza en vertu de sa possession, *vita durante*, des maisons de son mari. Ce même registre rappelle que Lorenza a laissé 120 florins à ses neveux (somme qu'ils doivent partager) et tout le reste au monastère, en tant qu'héritier universel. Par ailleurs, le monastère est chargé de donner, durant la vie de Lorenza, 3 florins par an à sa sœur Angela, une pénitente dominicaine. On peut y lire en outre que Domenico, le mari de Lorenza, avait prévu d'envoyer chaque année une *pietanza* (offrande en nature) aux frères de San Donato, obligation qui incombe à la communauté de San Pier Martire durant la vie de Lorenza. Mentionnons enfin le fait que Lorenza est la tante de Lucia Corsi (n°31).

31. LUCIA di Nicolaio Corsi

Dates : 1434 ; 1457 ; départ en 1458 pour San Iacopo a Ripoli

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Nicolaio di Arrigo Corsi
- Frères et sœurs : Margherita, Caterina

Dot, richesses personnelles connues : Son grand-père Arrigo (le père de sœur Lorenza, n°30) lui a légué 200 florins.

Documentation : not. Filippo Leonardi 7388, f. 106r et 114r; *Libro Rosso* f. 122v; lettre à Lena Allegri, 1477 (ASF, dossier 54).

Observations : En juillet 1429, Arrigo di Corso ajoute des codicilles à son testament (Filippo di Leonardo 7388), en raison de la mort de son fils Nicolaio. Il nomme héritières ses filles Maddalena, Ginevra et Pippa, ainsi que les filles de son fils décédé Lucia et Caterina : chacune aura droit à une dot de 200 florins, assortie d'un droit de *ritornata* (le droit de revenir vivre dans la maison paternel après un veuvage). On ne sait pas si ces 200 florins sont effectivement parvenus à la communauté de San Pier Martire. Toujours est-il que le départ de plusieurs religieuses pour San Iacopo a Ripoli en 1458 a provoqué une grave dispute entre les deux communautés à propos des dots des religieuses déplacées (cf Chapitre 3 p. 225). En 1453, sœur Lucia est sacristine à San Pier Martire. A San Iacopo a Ripoli, elle succède à Iacopa Giambonelli au poste de prieure. Elle annonce en 1477 la mort de sa compagne Margherita Allegri (n°33) à sa sœur Lena (n°28), restée à San Pier Martire (cf. *supra* p. 70). Les mots touchants qu'elle emploie laissent deviner un profond rapport d'amitié entre les

deux femmes mais aussi la difficulté de la tâche de réforme qui leur a été confiée en 1458 par le maître général.

32. MADDALENA USIMBARDI

Dates : 1422 ; 1463.

M : juillet 1465

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bartolomeo Usimbardi
- Frères et sœurs : fra Domenico Usimbardi, de Santa Maria Novella

Offices : Maddalena est la troisième prieure du monastère, de 1450 à 1460. En 1460, elle est démise de sa charge par le maître général ; on ne connaît pas les raisons de cette démission, et s'il s'agit d'une décision prise au départ par Maddalena elle-même ou bien qui lui a été imposée.

Documentation : *Libro Rosso* f. 4r

Observations : Maddalena est élue prieure le 29 mai 1450 ; son élection est confirmée par le maître général Pierre Rochin, par l'intermédiaire du vicaire du monastère, Giovanni da Mantova. Le ou la chroniqueur du *Libro Rosso* mentionne sa mort, en passant sous silence sa démission : *Passo della presente vita la detta suor Maddalena adi di luglio 1465 con grande devotione alla quale anima idio perdoni per sua misericordia. Anchora ebbe la indulgentia plenaria.* Son frère, Domenico di Bartolomeo est docteur en théologie et membre de la communauté de Santa Maria Novella. Il est procureur du monastère dans les années 1470. Le Nécrologe de Santa Maria Novella (éd. Orlandi, vol. II, p. 191) nous apprend qu'il est mort en 1486 à 88 ans, après avoir été deux fois prieur de son couvent. Une lettre du provincial datée de 1469 (ASF dossier 54) lui concède le droit de se rendre à San Pier Martire autant qu'il le souhaite ; il est donc très proche de la communauté. Il n'en est cependant officiellement vicaire qu'à la fin de sa vie ; cela correspond sans doute à un désir de sa part de se retirer de la vie « publique » et des responsabilités au sein de sa propre communauté.

33. MARGHERITA ALLEGRI

Dates : 1457 ; part en 1458 pour San Iacopo a Ripoli.

M : août 1477

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Domenico di Antonio Allegri
- Nom de la mère : Tita
- Frères et sœurs : Andrea, Francesco, Carlo, Giovanbattista, Gostanzia, soeur Lena (n°28)
- Vierge.

Dot, richesses personnelles connues : Ses frères promettent au monastère 126 florins et une maison ; cette dot est valable à la fois pour elle et pour sa sœur Lena. En outre, Margherita est l'héritière de sa mère, qui lui laisse une *legittima* de 250 florins.

Documentation : *Libro Rosso* f. 10v ; ASF livre de comptes n°93 f.15r ; *Ricordi 1461*, f. 39r ; lettre de Lucia Corsi (n°31) annonçant sa mort à sa sœur Lena (ASF dossier 54)

Observations : Margherita et Lena entrent ensemble au monastère en 1452. L'accord passé entre leurs frères et la communauté prévoit le paiement de 126 florins, échelonné sur neuf années, ainsi que le don d'une maison située dans la via del sole. En 1459, Margherita reçoit

250 florins de sa mère Tita (ce qui nous incite à penser que Lena est la fille d'une autre épouse de Domenico Allegri). Les frères de Margherita se voient donc obligés de payer à la communauté de San Pier Martire, en plus de la dot monastique prévue, ce legs testamentaire important. Un accord est passé à ce sujet (*Ricordi 1461*) entre eux (Andrea, Francesco, Carlo et Giovanbattista) et la communauté (en la personne de son procureur Antonio Giambonelli) le 27 mars 1460 : les fils de Domenico Allegri pourront payer les 250 florins en 13 ans, soit 20 florins par an. Les paiements sont visibles dans l'un des livres de comptes du monastère (ASF n°93). Etant donné que Margherita est partie à San Iacopo a Ripoli, la somme est finalement partagée entre les deux communautés.

34. MARGHERITA SPINI

Dates : 1421 ; 1449.

M : 23 mai 1450.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Giovanni di Scolaio Spini, marchand/banquier
- Frères et sœurs : Scolaio
- Veuve de Bartolomeo di Zanobi d'Albizo Baldesi, *cambista* (changeur), mère de Bartolomea

Offices : Margherita est la deuxième prieure du monastère, de 1437 à 1450. Elle a par ailleurs été vicaire de la première prieure, Teodora (n°84P), à partir de 1434.

Dot, richesses personnelles connues : Le document ASF dipl. n°83 mentionne 900 florins légués par son mari à Margherita. En outre, Margherita a hérité en 1419 (ASF dipl. n°20 et 21) de sa fille Bartolomea, qui avait elle-même hérité des biens de son père (il s'agit peut-être sa dot matrimoniale). Bien qu'il soit difficile d'évaluer exactement la fortune de Margherita (on ne connaît pas le montant exact de sa propre dot ni de celle de sa fille), elle est indiscutablement riche.

Documentation : ASF dipl. n°20 et 21 (testament de Bartolomea Baldesi et acceptation de l'hérédité par Margherita) ; ASF dipl. n°25 ; ASF dipl. n°30 (renonciation au patronage) ; ASF dipl. n°83 (accord pour récupérer le legs de son mari) et not. Niccolò di Berto 8780 f. 182 et sq. (même document) ; not. Andrea di Cherico 5172, f. 68v ; f. 70v, f. 159r, 286r ; 5173, testament de 1422; not. Niccolò di Piero 15596 f. 259v (dot de Lena Spini) ; *Libro Rosso* f.1r, 4r, 5r

Observations : Margherita fait partie des fondateurs de la communauté de San Pier Martire : l'acte n°30 en est la preuve, puisqu'il s'agit de sa renonciation officielle à son droit de patronage. La somme qu'elle a héritée de sa fille, morte en 1419, a été employée au rachat, en janvier de la même année (soit un mois avant sa renonciation au patronage) du *podere* de Fiesole, légué par Niccolosa Baroncelli au monastère de San Domenico (pour 640 florins, dont 185 payés immédiatement). Le *Libro Rosso* mentionne aussi le fait qu'elle a donné 100 florins pour l'achat du palais Buondelmonti, le bâtiment qui sera transformé en habitation pour les moniales, en 1417. Son nom, toutefois, ne figure pas dans le contrat dressé par le recteur de Santa Maria Ughi en mars 1417 (cf. Chapitre 6 p. 436-37). Le testament de Margherita (not. 5173) est daté du 7 juillet 1422. On y apprend qu'elle possédait une esclave, nommée Lucia, qu'elle libère alors. Elle lègue cent florins à son frère Scolaio, ainsi qu'un *podere*, en précisant toutefois qu'il ne les aura qu'après sa mort (et non dès sa profession religieuse). Elle ne déclare pas le monastère héritier universel (presque tout revient à son frère), sans doute parce qu'elle a déjà donné beaucoup d'argent à la communauté. Son frère Scolaio, dont elle est manifestement très proche, fait testament en même temps qu'elle. En

février 1421 (not. 5172) elle lui avait déjà donné *inter vivos* un *podere* et une terre. Elle députe d'ailleurs Scolaio pour régler plusieurs de ses affaires en cours (principalement des créances) avant sa profession (not. 5172). En février 1443, elle dote elle-même la dernière fille de son frère, Lena (not. 15596). Cet acte difficile à comprendre (nous n'avons pas retrouvé tous les documents auxquels il fait allusion) semble témoigner du non respect de la part de Margherita de la communauté de biens, ou du moins d'une vision assez « souple » qu'elle pouvait avoir de ce principe (cf. Chapitre 7 p. 484-85). Malgré cela, il est certain qu'elle a été une prieure énergique, qui a notamment permis à la communauté d'étendre son patrimoine sans effectuer de trop lourds investissements (cf. Chapitre 6 p. 444-45). En 1448, Margherita entame une procédure pour récupérer les 900 florins que lui a légués son mari, et qu'elle a déposés auprès d'un certain Piero Bonciani (ASF dipl. n°83). Ces 900 florins ne semblent pas correspondre à sa dot matrimoniale, puisque Bartolomeo Baldesi les lui a légués en sus de sa dot (*ultra dotes suas*) ; toutefois, cette dot ne lui a probablement pas été rendue, puisque Bartolomeo prévoit que ces 900 florins devront lui être remis si elle se remarie (et devront donc lui servir de dot). Dans le cas contraire, ils sont destinés à son fils à naître (mais ce fut une fille, Bartolomea) ou à l'hôpital de San Niccolò, Margherita pouvant garder l'usufruit de cette somme durant sa vie. Un accord est donc établi entre l'hôpital de San Niccolò et la communauté de San Pier Martire à propos de cette somme : il s'agit d'investir ces 900 florins d'une façon qui soit utile aussi bien au monastère durant la vie de Margherita qu'à l'hôpital après sa mort. Il est surprenant, toutefois, que cet accord n'intervienne qu'en 1448, soit deux ans avant la mort de Margherita. Le *Libro Rosso* signale (f. 5r) l'existence d'un autre accord passé en 1440 entre l'hôpital San Niccolò et le monastère. Cet accord ne concerne cependant que 500 des 900 florins légués. La notice nécrologique que lui concacre le ou la chronique du *Libro Rosso* la définit comme fondatrice du monastère : « la quale fu principio di questo nostro chonvento di sanpiero ».

35. MARIA di Andrea

Dates : 1428 ; 1445.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Andrea di Angelo

36. MARIETTA d'Antonio

Dates : 1445 ; 1457 ; San Iacopo a Ripoli ?

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Andrea di Angelo
- Nom de la mère : Vaggia di Vero Rondinelli (?)

Observations : Il s'agit peut-être de la quatrième moniale de chœur qui est partie en 1458 pour réformer San Iacopo a Ripoli. La présence d'une sœur « Maria » est en effet attestée par les documents (Marietta di Antonio est aussi parfois appelée Maria dans les listes capitulaires). Le livre de comptes n°93 (novembre 1462) mentionne le fait que cette sœur Maria partie à Ripoli était la fille de Vaggia Rondinelli et qu'elle a hérité quelques biens de sa mère, qui ont dû ensuite être partagés entre les deux communautés. Cf. sœur Mattea (n°37) à propos de cette hypothèse.

37. MATTEA di Ridolfo

Dates : 1437 ; 1457 ; San Iacopo a Ripoli (?)

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Ridolfo di Nardo

Observations : Le cas de Mattea pose plusieurs problèmes, du fait d'informations lacunaires à son sujet. Tout d'abord, elle pourrait peut-être être identifiée à la servante de Lorenza Corsi (n°30), qui est entrée au monastère elle aussi dans les années 1430. Cette Mattea avait en effet reçu une dot de la part de son ancien maître, ce qui lui aurait permis, malgré une origine sociale modeste, de devenir moniale de chœur. Aucun document ne confirme toutefois formellement cette hypothèse. Ensuite, il est possible qu'elle ait fait partie des moniales parties à San Iacopo a Ripoli : elle disparaît en effet des listes en 1457 ; en outre, une sœur Mattea est mentionnée par le livre de comptes n°93 et par les *Ricordi 1461* comme étant partie à San Iacopo. Toutefois, sachant que seules quatre moniales professes sont parties à San Iacopo, et qu'il est certain que Iacopa Giambonelli (n°26), Lucia Corsi (n°31) et Margherita Allegri (n°33) ont fait partie de la délégation, la présence de sœur Mattea infirmerait donc l'hypothèse mentionnée ci-dessus à propos de sœur Marietta (n°36). Ajoutons que Giuseppe Richa, dans ses *Chiese fiorentine* (tome 8 p. 293) mentionne le nom d'une « Mattea di Ridolfo Rondinelli » parmi les réformatrices du monastère San Iacopo. Il s'agit néanmoins d'une erreur, puisque nous avons vu (ci-dessus) que la quatrième moniale de chœur partie à San Iacopo était la fille de Vaggia Rondinelli : elle n'en portait donc pas le patronyme. Il y a peut-être eu confusion, parmi les rédacteurs/trices des *Ricordi*, entre les prénoms Mattea et Maria. A moins que l'une des deux n'ait été une converse exceptionnellement présente aux chapitres, et qu'il faudrait donc compter parmi les trois converses qui accompagnèrent les quatre moniales de chœur à San Iacopo.

38. NASTASIA di Bartolomeo

Dates : 1425 ; 1449.

M : 1450

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Bartolomeo di Zanobio
- Nom de la mère : Nanna di Benvenuto

Documentation : *Libro Rosso* f. 79r, 177rv

Observations : Nanna di Benvenuto, mère de Nastasia, est une oblate du monastère ; le *Libro Rosso* mentionne de petits prêts de sa part à la communauté. En 1450, les sœurs font célébrer un office à Santa Maria Novella pour l'âme de sœur Nastasia.

39. NICCOLOSA TORNAQUINCI (Ginevra *alias* Cosa)

Dates : 1435 ; 1463.

P : 6 février 1435

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Niccolò Pagnozi Tornaquinci, marchand/banquier
- Nom de la mère : Nera di Piero di Filippo Albizzi
- Frères et sœurs : Tita, épouse de Piero Mezola et mère de sœur Domitilla (n°22).

- Veuve de Niccolò di Corso della Rena.

Offices : Niccolosa est la quatrième prieure du monastère, de 1460 à 1466, date probable de sa mort.

Dot, richesses personnelles connues : Une partie de sa dot lui est remise après un *lodo* avec son beau-frère (140 florins). Elle possède, en outre, 100 florins au Monte. Elle a reçu, enfin, la moitié d'un *podere* à Colonica (l'autre moitié a été rachetée par le monastère à sa sœur Tita).

Documentation : ASF dipl. n°58 (fonds Monasteri soppressi) ; ASF dipl. n°156 ; not. Niccolò di Piero 15591, f. 197v (procuration), 202v (*lodo* avec Antonio della Rena), 203r (profession); not. Niccolò di Piero 15592, f. 17v-18r (*lodo* avec Tita Tornaquinci) ; ASF dossier 54 (lettre de confirmation de Martial Auribelli) ; *Catasto* 1457

Observations : Par son testament du 25 avril 1433 (ASF dipl. n°58), Niccolò della Rena laisse à sa veuve les objets qu'elle trouvera à l'intérieur de leur maison pour 500 florins. Ginevra/Niccolosa et son mari n'ont sans doute pas eu d'enfants, ou du moins pas de fils, car l'héritier universel de Niccolò est son neveu Marco. Le 5 février 1435, un *lodo* (arbitrage) est conclu entre le monastère de San Pier Martire, où Ginevra/Niccolosa s'apprête à faire profession, et Antonio, frère de son défunt mari (not. 15591) : en vertu du testament de son frère, Antonio doit payer à la communauté dont sa belle-sœur fait partie 140 florins (à payer en quatre fois). Cet accord a notamment été rendu nécessaire par le fait que Ginevra ait dû rembourser les dettes de son mari avec sa dot matrimoniale. Le 24 février 1439 (ASF dipl. n°156), ce *lodo* est de nouveau confirmé. La mère de Ginevra/Niccolosa a en outre laissé en partage à ses deux filles un *podere* à Colonica. De nombreux actes concernant la transmission de ses biens par Nera Albizzi se trouvent dans le registre 7387 du notaire Filippo Leonardi. Un autre *lodo* a d'ailleurs été conclu en 1435 entre le monastère et Tita Mezola, qui doit 80 florins à sa sœur. Le 2 décembre 1460, le maître général Martial Auribelli confirme l'élection de Niccolosa comme prieure du monastère.

40. ORSOLA MUSI

Dates : 1432.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Domenico Musi

41. PAOLA SERRISTORI

Dates : 1439 ; 1449.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Sivestro di ser Ristoro, marchand/banquier
- Frères et sœurs : Antonio

Observations : Paola est issue d'une famille de récente richesse ; en témoigne son *cognomen*, fixé depuis la génération de son père seulement, à partir du nom de son grand-père, *ser* Ristoro, notaire. Antonio, son frère, est un riche marchand qui occupe pendant un temps la fonction de gonfalonier de justice de la république florentine. En 1439, Antonio donne au monastère San Domenico de Pise 8 florins « pour l'amour de Dieu » (Comptes, 1440e).

42. PIERA GUABERTI

Dates : 1457 ; 1467

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Antonio di Francesco Guaberti, notaire

43. PIERA di Michele

Dates : 1421 ; 1445.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom du père : Michele di Neri da Poggibonsi
- Veuve du *magister* Niccolò dell'Osso

Dot, richesses personnelles connues : Piera fait bénéficier le monastère d'une rente en nature de la part de l'abbaye San Felice in piazza, instituée pour elle par son mari.

Documentation : Catasto 1428, registre n°185, f. 473r

Observations : Le 17 novembre 1429, Andrea da Palaia déclare aux officiers du Catasto que, durant la vie de sœur Piera, l'abbaye de San Felice in piazza doit fournir tous les ans au monastère du blé, de l'huile et du vin, en vertu du testament de son mari. Il précise que Piera est alors âgée de 54 ans, et qu'elle est gravement malade (elle survit toutefois au moins jusqu'à 1445).

44. RANIERA da Siena

Dates : 1421 ; 1422.

Ville d'origine : Sienne (?)

Situation familiale :

- Nom du père : Pietro da Siena

Observations : On peut douter que Raniera soit originaire de Sienne. Cela ferait en effet d'elle la seule religieuse « étrangère » de la communauté. L'émigration de Sienne à Florence a probablement été le fait de son père ou de son grand-père.

45. SIMONA NICCOLOSI

Dates : 1457 ; 1467

E : 2 février 1449

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Niccolò di Giovanni Niccolosi
- Vierge.

Offices : Simona est sous-prieure en 1493, durant le priorat de Lena Allegri (n°28).

Dot, richesses personnelles connues : Son père remet à la communauté une dot de 100 florins.

Documentation : *Libro Rosso* f. 3r ; ASF livre de comptes n°93 f. 82v ; ASF dossier 54 (lettre spirituelle de 1483 ; lettre des religieuses pour avoir un nouveau confesseur, 1493).

Observations : Le 2 février 1449 (*Libro Rosso*), Niccolò di Giovanni son père « met » sa fille au monastère (*Niccholo Giovanni citatino fiorentino misse in detto munistero di san piero*

martire una sua figliuola); il promet alors le paiement de 100 florins, dont il a déjà payé la moitié en 1449. En 1462, Simona reçoit une aumône de la part de Maddalena di Bertoldo Gianfigliuzzi. La sœur Simona qui signe en 1483, en compagnie d'une sœur Isabetta, une lettre spirituelle inspirée de Catherine de Sienne est probablement Simona Niccolosi.

46. TEODORA VENTURA (Angela)

Dates : 1439 ; 1449.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Iacopo di Francesco Ventura
- Frères et sœurs : Iacopo, Francesco
- Veuve d'Antonio di Filippo Lorini, mère de Giovanni

Dot, richesses personnelles connues : Angela a apporté une dot de 800 florins à son mari.

Documentation : ASF dipl. n°64 (élection d'un procureur) ; not. Niccolò di Piero 15594 f. 151v-152v.

Observations : Le *lodo* établi le 22 mars 1440 entre le monastère et Cristoforo Alberini de Rome nous révèle beaucoup de choses sur la vie d'Angela Ventura. Cette veuve florentine est partie pour Rome où elle a vécu durant plusieurs années dans la demeure de ce noble romain, totalement à la charge de ce dernier. On ne connaît pas le motif exact de ce long séjour romain (cf. Chapitre 7 p. 530-31). Giovanni, son fils, est l'héritier universel de son père. Après un accord passé avec lui, il est tenu de restituer 300 florins à sa mère. Angela aurait donné 400 florins à Cristoforo Alberini, selon les propres dires de ce dernier, avant de repartir pour Florence. L'accord trouvé entre la communauté et le noble romain est simple : les moniales cèdent à Cristoforo Alberini l'argent qu'Angela/Teodora a déposé dans une banque romaine. La profession religieuse d'Angela/Teodora est peut-être une véritable « conversion » : il est possible en effet qu'elle ait vécu en concubinage avec Cristoforo Alberini, avant de revenir à Florence pour entrer au monastère, *sua libera et spontanea voluntate*.

47. TOMMASA BONCINI

Dates : 1438 ; 1463.

Ville d'origine : Florence

Situation familiale :

- Nom et fonction du père : Leonardo Boncini

Documentation : ASF livre de comptes n°93, f. 3r

Observations : Sœur Tommasa reçoit en mars 1462 une aumône de la part de Nanna di Giovanni Boncini.

Les listes chronologiques suivantes, qui énumèrent les prieures et les vicaires des deux communautés au cours du XV^e siècle, ont été établies à partir des mentions retrouvées dans notre corpus de sources. Ces listes ne sont malheureusement pas tout à fait complètes : les renseignements contenus dans nos sources sur la vie des communautés sont en effet inégalement répartis selon les années. Il nous a cependant semblé utile de donner la possibilité au lecteur de prendre connaissance de ces listes, qui fournissent un cadre chronologique intéressant pour l'histoire de nos deux monastères.

3) Liste des prieures du monastère San Domenico de Pise

- 1- Filippa d' Albizo da Vico : 1385 – 1395
- 2- Chiara Gambacorta : 1395 – 1419
- 3- Maria Mancini: 1419 – 1429
- 4- Cecilia Ciampolini: 1429 – 1431/32
- 5- Filippa Doria: 1431/32 – 1436
- 6- Cristina Micaelis: de 1437 - début des années 1440
- 7- Giovanna Cinquini : 1444 – 1458
- 8- Caterina Ciampolini : 1458 – 1462
- 9- Bartolomea da Castello : 1462 – citée encore en 1470
- 10- Antonia da San Casciano: années 1470
- 11- Micaela Ciampolini: jusqu'en 1485
- 12- Gabriella Bonconti: à partir de 1485

4) Liste des frères vicaires du monastère San Domenico de Pise

- 1- Domenico da Peccioli (couvent Santa Caterina, Pise): 1385 – 1407
- 2- Andrea da Palaia (couvent Santa Caterina, Pise): 1407/8 – 1427
- 3- Iacopo Lanfranchi (couvent Santa Caterina, Pise): 1427 – 1435
- 4- Piero: 1435 – cité encore en 1439
- 5- Antonino: cité en 1445
- 6- Battista da Bologna : cité en 1456 – m. 18 avril 1462
- 7- Guglielmo da Fabriano: 1462 – cité encore en 1465
- 8 (ou 9 ?) - Arcangelo da Brescia est vicaire jusqu'en 1495.

5) Liste des prieures du monastère San Pier Martire de Florence

- 1- Teodora da Venezia : 1421 – 1436
- 2- Margherita Spini : 1437 – m. 23 mai 1450
- 3- Maddalena Usimbardi: 1450 – 1460
- 4- Niccolosa Tornaquinci: 1460 – citée encore en 1465
- 5- Caterina Acciaiuoli: fin des années 1460 – novembre 1477
- 6- Lena Allegri: 1477 – citée encore en 1493.

6) Liste des frères vicaires du monastère San Pier Martire de Florence

- 1- Andrea da Palaia (couvent Santa Caterina de Pise puis Santa Maria Novella de Florence) : 1419 – m. 9 décembre 1439
 - 2- Benedetto Dominici (couvent Santa Maria Novella de Florence) : élu par le chapitre le 20 décembre 1439 – départ du monastère le 6 janvier 1449
 - 3- Giovanni da Mantova (couvent San Marco de Florence): élu par le chapitre le 29 mai 1449
 - 4- Cipriano: cité en 1453
 - 5- Onofrio di Andrea di Onofrio da Firenze : cité en 1466
- [autres vicaires non nommés dans les documents]
- 5- Domenico Usimbardi (couvent Santa Maria Novella) : années 1480 – m. 12 avril 1486
 - 6- Michele da San Miniato (couvent Santa Maria Novella) : 1486 – 1493
 - 7- Giovanni di ser Alberto (couvent Santa Maria Novella): à partir de 1493

Sources

I- Sources manuscrites

Nous donnons ici le catalogue des références des sources consultées pour notre recherche. Pour une analyse plus approfondie de la typologie des documents, le lecteur pourra se reporter à l'introduction de la première partie (sources normatives générales, monastères du Corpus Christi de Venise et de Sainte-Brigitte de Schönensteinbach)¹ et à l'introduction de la seconde partie (archives des monastères de San Domenico de Pise et de San Pier Martire de Florence)².

1- Sources hagiographiques et normatives manuscrites

Rome, Archives Généralices de l'Ordre des Prêcheurs

- série V, dossier n°1 : *Epistulae Encyclicae variorum Magistrorum Ordinis 1221-1643*.
- série XII, ms n°5 (Constitutions des moniales dominicaines, provenant du monastère San Sisto de Rome, XV^e siècle).
- série XIV, *Codex Ruthenensis*.

Rome, Archivio Segreto Vaticano

- Congregazione dei Riti, processus 165 (procès en béatification de Margherite de Savoie, 1637).
- Congregazione dei Riti, processus 3205: *Memorie Istoriche dell'Ordine di San Domenico in Pisa, in due parti, illustrate con molte annotazioni e spiegazioni di molti punti controversi*

¹ P. 21-28.

² P. 249 *et sq.*

della sagra e profana erudizione. Opera del Pre Maestro Fra Ambrogio Ansano Tantucci da Siena OP. (ms. XVIII^e siècle).

Sienna, Biblioteca comunale

- Manuscrit T II 8 (contenant les *Ordinationes* données par Munio de Zamora aux pénitentes d'Orvieto à la fin du XIII^e siècle, les *Ordinationes* d'Hervé de Nédellec (1321) et une liste des pénitentes siennoises datée de 1352 où figure le nom de *Katherina domine Lape*).

2- Venise, Archivio di Stato (monastère du Corpus Christi)

Fondo delle Corporazioni religiose soppresse, Monastero del Corpus Domini

- *Pergamene* : Buste n°1 à 6. La *Busta* n°6 contient toutes les bulles. Un régeste effectué par nos soins permet de se repérer.

Buste cartacee consultées :

- *busta* n°1 : on y trouve plusieurs registres, dont un qui contient une copie de la chronique de Chiara Riccoboni, intitulée « L'Antichità ravnivata ».

- *busta* n°2 : elle contient notamment des registres recensant les testaments effectués en faveur du monastère.

- *busta* n°3 : comme la précédente.

- *busta* n°19 : on y trouve notamment un carnet de comptes, tenu par la prieure Chiara Riccoboni, relatif aux travaux effectués dans l'église du monastère dans les années 1440.

3- Colmar, Archives départementales du Haut-Rhin

Série 27H : Monastère Sainte-Brigitte de Schönensteinbach

- 27H1/1 : Bulles pontificales et privilèges principaux.

- 27H 1/2 : « Titres, droits et privilèges » du monastère.

- 27H 1/3 : Indulgences, lettres des maîtres généraux
- 27H 1/4 : Documents ayant trait aux possessions du monastère.

Série 24H : Monastère Saint-Jean-Baptiste d'Unterlinden de Colmar

- 24H 1/1 : Bulles pontificales et privilèges principaux.
- 24H 1/2 : Exemptions, immunités et protections accordées au monastère.
- 24H 1/3 : Correspondance
- 24H 1/5bis : Documents divers, dont une lettre de Barthélémy Texier aux moniales, et des copies d'actes du XV^e siècle.

4- Fonds d'archives ayant trait au monastère San Domenico de Pise

Pise, Archivio di Stato

- Diplomatico del Monastero San Domenico (*Regesto*, catalogue n°19): Parchemins n°87 à 291.
- Fondo dell'Ospedale di Santa Chiara, n°2092 (Registre du notaire Guaspero di Giovanni Massufero, 1398-1419)
- Fondo dell'Opera del Duomo, n°1301, 1302, 1303, 1304 (Registres du notaire Giuliano di Colino da San Giusto, 1406-1427)

NB: d'autres registres de notaires pisans ont été consultés à Florence. Cf. *infra*, « Florence, Archivio di Stato, Notarile Antecosimiano ».

Florence, Archivio del convento San Marco

NB: Les références indiquées ici sont celles de notre propre catalogation (nous avons consulté le fonds alors qu'il n'était pas encore catalogué).

Registres de comptabilité et de *ricordi*

- n°3 « Campione 1423 » (Registre des possessions du monastère composé en 1423, 1424 *m.p.*, et utilisé jusqu'à la fin du XV^e siècle)
- n°4 : « Libro di entrate e uscite 1430-1480 » (Livre des comptes du monastère, tenu sans interruption de 1429 à 1480, 1430 à 1480 *m.p.*)
- n°5 : « Libro di conti e ricordi 1455-1503 » (Registre contenant principalement des comptes, mais aussi divers *ricordi* ayant trait aux affaires et à la vie quotidienne du monastère)
- n°6 : « Libro di conti e ricordi 1486-1520 » (Document de même nature que le précédent, mais se présentant sous la forme d'un carnet. Il a été rédigé par la prieure Gabriella Bonconti)
- n°7 : « Libro memoriale 1487 » (Rédigé lui aussi par Gabriella Bonconti. Il contient uniquement des *ricordi* ayant trait à la vie de la communauté).
- n°11 : « Libro di conti e ricordi del monastero San Domenico » (Registre de comptes du XVI^e siècle, auquel une copie du premier testament de Niccolosa Baroncelli, datant de 1407, a été adjointe).

Miscellanées

- n°2 : « Cartella documenti vari 1374- sec. XVII ». Les documents contenus à l'intérieur de cette grande pochette cartonnée sont de toutes natures. Nous avons consulté ceux qui ont été rédigés durant notre période d'étude. Nous avons tenté d'introduire un premier classement dans cet ensemble en séparant : les contrats et testaments ; les extraits de procédures judiciaires ; les privilèges, bulles et lettres officielles ; les extraits de comptes et de *campioni* ; le reste (*ricordi* variés et morceaux de documents).
- Les documents variés contenus dans les « pochettes roses » ont en revanche été classés avant leur arrivée à San Marco. Seule la pochette n°36 contient des documents des XIV^e et XV^e siècles. Il s'agit de documents de natures diverses, probablement issus de la « cartella documenti » mentionnée ci-dessus.

Manuscrits

Il s'agit des manuscrits auxquels la communauté accordait une importance toute particulière. Ils sont, dans notre classement provisoire, regroupés sous le chiffre 1. Nous ne citons ici que ceux qui nous ont été utiles.

- Lectionnaire, début du XV^e siècle.
- « Breviario della Beata Chiara Gambacorta ». Psautier hymnaire datant des années 1450.
- Manuscrit « Tantucci-Lupi », 1811.

Pise, Archivio Arcivescovile

Miscellanées(Filze Zucchelli)

- Dossier C 80. A noter que la pochette 1 contient des lettres adressées aux moniales de Pise (dont celle d'Andrea Doria) ; la pochette 7 contient de nombreux extraits du *Collettario* ; la pochette 11 contient notamment un morceau de manuscrit contenant les Constitutions des moniales dominicaines, provenant du monastère San Silvestro de Pise.
- Dossier C 86, pochette 6. Elle contient notamment une version de la *Vita* de Chiara Gambacorta (par R. Zucchelli).
- Dossier C92, pochette 5. Elle contient la trace d'une intéressante correspondance entre érudits (dont R. Zucchelli) à propos de l'histoire des monastères de San Domenico et de San Pier Martire.

Manuscrits

Manuscrits contenant la *Vita* de Chiara Gambacorta :

- Ms C 13, fin du XVI^e siècle-1620.
- Ms C2, 1599.
- Ms C9, 1600.

Autres manuscrits :

- Ms C40. Il contient une copie de 1601 des chroniques du couvent Santa Caterina et du monastère San Domenico.
- Ms C 152 : *Descrizione di luoghi pii delle città di Pisa : Chiese, monasteri e oratori di Pisa* (1643)
- Ms C 160 : *Historie ecclesiastiche della città di Pisa raccolte da P. Tommaso Nervi Cappellano, e Sagrestano della Chiesa Primatiale di Pisa raccolte da diversi autori e manuscritti hauti da persone degne di fede e da libri autentici* (1626)
- Ms C 172 et 172 bis: *Memorie sacre delle glorie di Pisa. Con un breve compendio delle vite dei santi e dei beati della città è suo distretto raccolte da Pietro Cardosi alias Cardello* (1675)

5- Fonds d'archives ayant trait au monastère San Pier Martire de Florence

Florence, Archivio di Stato

Fondo del monastero San Pier Martire

NB: Au moment où nous avons fait nos recherches, les archives du monastère n'étaient pas versées dans le fonds des « Corporazioni Religiose sopresse » mais se trouvaient encore dans un fonds autonome, non enregistré dans les catalogues informatiques ou manuscrits.

Diplomatico

- n° 45 : chartrier, 1407-1455
- n°46 : chartrier, 1456- 1607

Registres et ricordi

- n°47 : *Ricordi* 1470-1521
- n° 48 : *Ricordi* 1479-1545
- n° 61 : *Ricordi* 1461-1481

- n°75 : *Conti e ricordi* 1449-1459 (« Libro Rosso »)
- n°93 : *Entrate e uscite* 1461-1482 (petit carnet de comptes)
- n°94 : *Entrate e uscite* 1482-1503 (même chose que ci-dessus)

Miscellanées

- n°50 : *Testamenti*
- n°51 : *Contratti* (dont le contrat de vente du palais ayant servi à la fondation du monastère, en 1416)
- n°54 : *Amministrazione patrimoniale del convento*, 1425-1659 (divers documents ayant trait au patrimoine foncier du monastère, dont le Catasto de 1457 ; on trouve aussi dans ce dossier les quelques lettres reçues par les sœurs qui ont été conservées).
- n°57 : *Scritte di affari e locazioni di case e poderi*, 1420-1699
- n°69 : *Processi*

Catalogues et répertoires

- n°42 : *Indice ed estratto dei documenti dell'archivio del soppresso monastero di San Pier Martire*
- n°44 : *Estratto delle cartapecore* (régeste des parchemins)

Fondo delle Congregazioni religiose soppresse

- Diplomatico del monastero di San Pier Martire (Firenze): documents allant de 1280 à 1661 (mais ne se rapportant pas directement à la communauté). Régeste consultable aux Archives et en ligne, n°24.

Notarile Antecosimiano

- n° 5172; 5173 (Andrea di Giovanni da Cherico)
- n°7382; 7383; 7384; 7385; 7386; 7387; 7388; 7389; 7391; 7395; 7396; 7397; 7399 ; 7400 (Filippo di Cristoforo Leonardi)
- n°8773; 8774; 8775; 8776; 8778; 8780; 8782 (Niccolò di Berto di Gentiluzzo)

- n°9030; 9040; 9041; 9042 (Francesco Giacomini da Castel Fiorentino)
- n°11083; 11084; 11090 (Jacopo di ser Filippo da Lutiano)
- n° 15590; 15591; 15592; 15593; 15594; 15595; 15596; 15597 (Niccolò di Piero da Pescia)
- n°20830; 20831 ; 20832 (Tommaso di Neri Vannelli)

Notaires pisans:

- n°3083 ; 3084 ; 3085 ; 3086 ; 3087 ; 3088 ; 3089 ; 3091 (Andrea Boncetani)
- n°16457; 16459 (Giuliano del Pattiere)

Fondo del Catasto de 1428

- registre n°184 (San Pier Martire aux ff. 19r-25v)
- registre n°185 (San Pier Martire au f. 473r)
- registre n°196 (San Domenico de Pise aux ff. 593v – 604v).

II- Sources imprimées

1 – Sources normatives

- *Acta Capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, vol III (1380-1498), éd. B. M. Reichert, Rome et Stuttgart, Institutum Historicum Ordinis Fratrum Praedicatorum (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica VIII), 1900
- AUGUSTIN, *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*, éd. A. Sage, Paris, La Vie augustinienne, 1961
- *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, éd. Th. Ripoll, Rome, Mainardi, 1729-1740, 8 vol. (vol. II et III pour notre période d'étude).
- CAROLI, E. : *Fonti Francescane. Nuova edizioni*, Padoue, Editrici francescane, 2004
- CESAIRE D'ARLES, *Œuvres monastiques. I. Oeuvres pour les moniales*, éd. A. de Vogüe et J. Courreau, Paris, Le Cerf (Sources chrétiennes 345), 1988
- « *Constitutiones sororum* », éd. P. Mothon in *Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum*, 1897, vol. III, p. 347-55
- *Constitutiones, declarationes et ordinationes capitulorum generalium*, éd. V. M. Fontana, Rome, ex typ. F. Cabelli, 1655-1656
- *Litterae et Encyclicae magistrorum generalium Ordinis Praedicatorum, 1233-1376*, éd. B. M. Reichert, Rome et Stuttgart, Institutum Historicum Ordinis Fratrum Praedicatorum, Rome, (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica V), 1900
- *Regole monastiche femminili*, éd. L. Cremaschi, Turin, Einaudi, 2003

2 – Ecrits des réformateurs et sources hagiographiques de l'Observance

- ANTONIN DE FLORENCE : *Chronicorum*, Lyon, ex officina Iuntarum et Pauli Guittii, 1586, 3 vol.
- ANTONIN DE FLORENCE : *Lettere di Sant'Antonio precedute dalla sua vita scritta da Vespiano (da Bisticci) fiorentino*, Florence, Barbera, 1859
- ANTONIN DE FLORENCE : *Regola di vita cristiana (messa ora a luce la prima volta da Francesco Palermo)*, Florence, Tipografia fiorentina, 1866
- BARTOLOMEA RICCOBONI : *Cronaca del Corpus Domini*, in *Lettere spirituali*, éd. M.T. Casella et G. Pozzi, Fribourg, Editions Universitaires (Spicilegium friburgense, 13), 1969, p. 257-294
- BARTOLOMEA RICCOBONI: *Necrologio del monastero del Corpus Christi di Venezia*, in *Lettere spirituali* (cf supra), p. 294-330
- BARTOLOMEA RICCOBONI: *Life and death in a Venetian Convent. The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436*. éd. D. Bornstein, Chicago, The University of Chicago press, 2000
- BERNARDIN DE SIENNE: *Opera omnia, Sermones*, Florence, Quaracchi, 1950, 2 vol.
- BRIGITTE DE SUEDE: *Den Heliga Birgittas Revelaciones extravagantes*, éd. L. Hollman, Uppsala, Almqvist & Wiskell, 1956
- BRIGITTE DE SUEDE : *Les Révélations célestes et divines de Sainte Brigitte de Suède*, éd. J. Ferraige, Paris et Lyon, Périsse frères, 1859, 4 vol.
- BRIGITTE DE SUEDE: *Revelaciones, Book IV*, éd. H. Aili, Uppsala, Almqvist & Wiskell, 1992
- BRIGITTE DE SUEDE: *Revelaciones, Book VI*, éd. B. Bergh, Uppsala, Almqvist & Wiskell, 1991
- BRIGITTE DE SUEDE: *Revelaciones, Book VII*, éd. B. Bergh, Uppsala, Almqvist & Wiskell, 1967
- CATHERINE DE SIENNE: *Epistolario*, éd. P. Misciatelli, Florence, Marzocco, 1939, 3 vol.
- CATHERINE DE SIENNE: *Epistolario*, éd. E. Dupré Theseider, Rome, R. Istituto storico italiano per il Medio Evo (Fonti per la storia d'Italia 82), 1940

- CATHERINE DE SIENNE : *Libro della divina dottrina volgarmente ditto Dialogo della divina provvidenza*, éd. M. Fiorilli, Bari, Laterza, 1912
- CATHERINE DE SIENNE : *Le livre des Dialogues*, éd. L. P. Guigues, Paris, Seuil, 1953
- CATHERINE DE SIENNE, *Opera omnia, Testi e concordanze*, éd. A. Volpato (*Lettere*) et G. Cavallini (*Dialogo, Orazioni*), Pistoia, Provincia romana dei frati predicatori, centro riviste, 2002
- CHIARA GAMBACORTA : *Lettere della b. Chiara Gambacorti pisana*, éd. C. Guasti, Prato, tipografia Guasti, 1870.
- CHIARA GAMBACORTA : *Lettere*, éd. C. Guasti, Pise, tipografia Nistri, 1871
- *De Beata Clara Gambacorta Ordinis sancti Dominici Pisis in Hetruria*, in *Acta Sanctorum, Aprilis*, Anvers, apud Michaellem Cnoharum, 1675, tome III, p. 502-516
- DOMENICO CAVALCA: *Vite dei santi Padri*, éd. C. Delcorno, Florence, SISMELE, 2009
- DOMENICO DA PECCIOLI (?), *Cronaca e necrologio del monastero San Domenico di Pisa*, éd. N. Zucchelli, in *La beata Chiara Gambacorta* (cfr. infra), p. 390-399
- JEAN DOMINICI, *Lettere spirituali*, éd. M.T. Casella et G. Pozzi, Fribourg, Editions Universitaires (Spicilegium friburgense, 13), 1969
- JEAN DOMINICI, *Libro d'amor di carità*, éd. A. Ceruti, Bologne, Romagnoli-Dell'Acqua, 1889
- JEAN DOMINICI, *Trattato delle dieci questioni e lettere a madonna Bartolommea*, éd. A. Levasti, Florence, Libreria Fiorentina, 1957
- JEAN DOMINICI, *Un viaggio a Perugia fatto e descritto dal Beato Giovanni Dominici nel 1395 con alcune sue lettere che non si leggono tra quelle di Santi e Beati fiorentini*, Bologne, Commissione per i testi di lingua (Scelta di Curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XIX, dipensa XLVIII), 1968
- JEAN MEYER, *Buch der Reformacio Predigerordens*, éd. P. V. Loë et B. M. Reichert in *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, n° 2 et 3, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1909
- JEAN NIDER, *Formicarium*, Douai, officina Baltazaris Belleri, 1602
- *Leggenda minore di s. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli*, éd. F. Grottanelli, Bologna, G. Romagnoli, 1868

- RAYMOND DE CAPOUE, *Opuscula et litterae*, Rome, tipografia poliglotta (S.C. de propaganda fide), 1899.
- RAYMOND DE CAPOUE, *Registrum litterarum Fr. Raymundi de Vineis Capuani, magistri ordinis 1380-1399*, éd. Th. Kaeppli, Rome, Institutum Historicum Ordinis Fratrum Praedicatorum, (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica XIX), 1937
- RAYMOND DE CAPOUE: *Legenda Beate Agnetis de Monte Policiano*, éd. S. Nocentini, Florence, SISMEL, 2001
- RAYMOND DE CAPOUE : *Legenda beate Catherine Senensis*, in *Acta Sanctorum, Aprilis*, Anvers, apud Michaellem Cnobarum, 1675, tome III, p. 853-959
- RAYMOND DE CAPOUE : *Vie de sainte Catherine de Sienne*, éd. P. Hugueny, Paris, P. Téqui éditeur, 1904 (rééd. 2000)
- PIO, M.: *Delle vite degli illustri huomini di San Domenico*, Bologne, S. Bonomi, 1620, 4 vol.
- RAZZI, S. : *Vite dei santi e beati del Sacro Ordine de'Frati predicatori così huomini come donne*, Florence, Bartolomeo Sermartelli, 1588
- SEBASTIANO ANGELI, *De Beata Columba Reatina in Acta Sanctorum, Maii*, Anvers, apud Michaellem Cnobarum, 1685, tome V, p. 319-398
- SEBASTIANO ANGELI, *Legenda volgare di Colomba da Rieti*, éd. G. Casagrande, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2002
- THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Historia Discipline regularis instaurate in Coenobiis Venetis ordinis praedicatorum, nec non Tertii ordinis de Poenitentia S. Dominici, in civitatem venetiarum propagati*, éd. F. Corner, in *Venetae Ecclesiae illustratae* (cfr. bibliographie) vol. 11, p. 167-234
- THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Libellus de supplemento*, éd. I. Cavallini et I. Foralosso, Rome, Edizioni catheriniane, 1974
- THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Processo Castellano*, éd. M. H. Laurent, Milan, Bocca (Fontes Vitae Catharinae Senensis Historici n°IX), 1942
- THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Tractatus super informatione, originis et processus ac plenariae approbationis et confirmationis Ordinis Fratrum et Sororum de Poenitentia Sancti Dominici fundatoris et patris ordinis Fratrum praedicatorum*, éd. F. Corner in *Venetae Ecclesiae Illustratae*, (cfr.bibliographie), decas 11, vol. 1, p. 1-166

- THOMAS « CAFFARINI » DE SIENNE : *Tractatus de ordine fratrum de paenitentia sancti Dominici*, éd. M. H. Laurent, Milan, Bocca (Fontes Vitae Catharinae Senensis Historici n°XXI), 1938
- *Sancta Catharinae Senensis Legenda minor*, éd. E. Franceschini, Milan, Bocca (Fontes Vitae Catharinae Senensis Historici n°X), 1942

3 – Chroniques et correspondances diverses

- BARTOLOMEO DEL CORAZZA : *Diario fiorentino (1405-1439)*, éd. R. Gentile, Rome, De Rubéis (Biblioteca toscana di Storia e Letteratura 1), 1991
- BERNARD GUI : *De Fundatione et prioribus conventuum provinciarum tolosane et provinciae ordinis praedicatorum provinciarum*, éd. P. Amargier, in *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica XXIV*, 1961
- *Breve Vetus seu Chronica Antianorum pisanae civitatis*, éd. F. Bonaini, in *Archivio storico italiano*, 1845, Tomo 6, 1ère partie, p. 637-792
- CECILIA da San Sisto: « Die *Miracula Beati Dominici* der schwester Cäcilia. Einleitung und Text », éd. A. Walz, in *Miscellanea Pio Paschini. Studi di Storia ecclesiastica*, n°1, Rome, 1948, p. 291-326
- *La Cronaca del monastero domenicano di S. Giorgio di Lucca*, éd. M. Coli, Accademia Lucchese di Scienze, Lettere e Arti (Saggi e ricerche 22), Pise, ETS, 2009
- *Cronica di Pisa. Dal ms. Roncioni 338 dell'Archivio di Stato di Pisa. Edizione e commento.* éd. C. Iannella, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2005
- DIETLER, S.: *Chronique des Dominicains de Guebwiller*, éd. Ph. Legin (dir.), Guebwiller, Société d'Histoire de Guebwiller et du Musée du Florival, 1994
- DOMENICO DA PECCIOLI, SIMONE DA CASCINA, *Chronica antiqua conventus Sanctae Catharinae de Pisis*, éd. F. Bonaini in *Archivio Storico Italiano*, 1845, Serie I, Tome 6, 2e partie, vol. 2, p. 397-594
- GIOVANNI CAVALCANTI : *Nuova opera*, éd. A. Monti, Paris, La Sorbonne Nouvelle (Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne, 17), 1989
- *Il "Priorista" e il "Libro d'oro" del comune di Pisa*, éd. B. Casini, Florence, Leo S. Olschki, 1986

- JOURDAIN DE SAXE, *Beati Iordani de Saxonia Epistulae*, éd. A. Walz, Rome, Istitutum Historicum Fratrum Praedicatorum (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica* n°23), 1951
- LAPO MAZZEI, *Lettere di un notaro a un mercante del sec. XIV*, éd. C. Guasti, Florence, Le Monnier, 1880, 2 vol.
- *Lettere di Santi e beati fiorentini*, éd. A. Biscioni, Milan, Silvestri, 1839
- *Les Vitae Sororum d'Unterlinden, une édition critique du ms 508 de la bibliothèque de Colmar*, éd. J. Ancelet Hustache, Paris, Vrin, 1931
- *Necrologio di Santa Maria Novella*, éd. S. Orlandi, Florence, Leo. S. Olschki, 1955, 2 vol.
- RANIERI SARDO : *Cronaca di Pisa*, éd. F. Bonaini in *Archivio Storico Italiano*, 1845, Serie I, Tome 6, 2e partie, vol. 1, p. 73-244
- RONCIONI, R., *Istorie Pisane*, éd. F. Bonaini in *Archivio Storico Italiano*, 1845, Série I, Tome 6, 1ère partie (2 vol.).
- RONCIONI, R., *Famiglie Pisane*, éd. F. Bonaini in *Archivio Storico Italiano*, 1848-1889, Tome 6, 2e partie, 2e supplément.
- TRONCI, P., *Memorie istoriche della città di Pisa*, Bologne, Forni Editore (*Historiae Urbium et Regionum Italiae*), 1967; première édition Livourne 1682

Bibliographie

- ALBERTI, L. : *De viris illustribus ordinis praedicatorum*, Bologne, J. B. Lapi, 1517
- ALBERZONI, M. P.: « Curia romana e regolamentazione delle damianite e delle domenicane » in *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi* (Bari-Nocci-Lecce, 26-27 ottobre 2002 - Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), Münster, 2005 (Vita regularis, Abhandlungen, 25) p. 501-537
- ALBUZZI, A.: « Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni » in Andenna, G. (dir.): *Dove va la storiografia in Europa? Temi metodi per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Milan, Vita e pensiero, 2001, p. 131-189
- ALCE, V. : « La riforma dell'Ordine domenicano nel Quattrocento e nel primo Cinquecento veneto », in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto. Atti del convegno per il sesto centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Césène, Abbaye Santa Maria del Monte (Italia Benedittina VI), 1984, p. 333-345
- AMBROSIO, A.: *Il monastero femminile domenicano dei SS. Pietro e Sebastiano di Napoli. Regesti dei documenti dei secoli XIV-XV*, Salerne, Carlon Editore (Documenti per la storia degli ordini mendicanti nel mezzogiorno n°1), 2003
- AMBROSIO, A. : « La vita quotidiana in un monastero femminile di Napoli alla fine del Quattrocento : la documentazione "a registro" dei SS. Pietro e Sebastiano » in *Rassegna storica salernitana*, 2006 (NS XXIII/1), p. 35-60.
- BANTI, O. : *Iacopo D'Appiano. Economia, Società e politica del Comune di Pisa al suo tramonto (1392-1399)*, Pise, Università degli studi, 1971
- BARONE, G: « L'Agiografia domenicana alla metà del XIII secolo » in Boyle, L. et Gy, P. M.: *Aux origines de la liturgie dominicaine: le manuscrit de Santa Sabina XIV L 1*, Rome, Ecole Française de Rome, 2004, p. 365-377
- BARONE, G.: « Come studiare il monachesimo femminile? », in Zarri, G. (dir.): *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*,

- Atti del VI Convegno del "Centro di studi Farfensi", Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995*, Vérone, Il Segno, 1997, p. 1-16
- BARONE, G. : « Società e religiosità femminile, 750-1450 », in Scaraffia, L. et Zarri, G. (dir.) : *Donne e fede*, Rome et Bari, Laterza, 1994, p. 61-115
- BARTHELME, A. : « La réforme dominicaine au XV^e siècle », in *Collection d'études sur l'histoire du droit et des institutions de l'Alsace*, 1937, n°VII, p. 23-37.
- BARTHELME, A. : *La réforme dominicaine au XV^e siècle en Alsace et dans l'ensemble de la Province de Teutonie*, Strasbourg, Heitz, 1931
- BARTOLI LANGELI, A. et alii : *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza. Atti della II giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile*, Assise, La Porziuncola, 2009
- BARTOLI LANGELI, A. et BUSTREO, G. P.: « I documenti di contenuto economico negli archivi conventuali dei Minori e dei Predicatori nel XIII e XIV secolo » in *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del Trecento*. Atti del XXXI Convegno Internazionale (Assise 9-11 ottobre 2003), Spolète (Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo), 2004, p. 119-150
- BELLAVITIS, A. : « La Famiglia cittadina veneziana nel XVI secolo : dote e successione. Le leggi e le fonti », in *Studi Veneziani*, 1995, n°30 (NS), p. 55-68
- BELLAVITIS, A. : « Patrimoni e matrimoni a Venezia nel Cinquecento » in Calvi, G. et Chabot, I. (dir.): *Le ricchezze delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (XIII – XIX secoli)*, Turin, Rosenberg et Sellier, 1998, p. 149-160
- BELLAVITIS, A. et CHABOT, I. : « People and property in Florence and Venice » in Ajmar-Wollheim, M. et Dennis F. (dir.): *At home in Renaissance Italy*, Londres, Victoria and Albert Museum publications, p. 76-85
- BELLOMO, M.: *Ricerche sui rapporti patrimoniali tra coniugi. Contributo alla storia della famiglia medievale*, Milan, Giuffrè (Ius Nostrum n°7), 1961
- BENVENUTI PAPI, A., « Penitenza e santità femminile in ambiente cateriniano e bernardiniano », in Maffei, D. et Nardi, P. (dir.): *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, Sienne, Accademia senese degli intronati, 1982
- BENVENUTI PAPI, A.: *In castro poenitentiae, Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Rome, Herder, 1990

- BENVENUTI PAPI, A.: « Catherine et les autres » in *Catherine de Sienne. Exposition à la Grande Chapelle du Palais des papes*, Avignon, Palais des Papes, 1992, p. 155-169
- BERIOU, N.: « L'épouse du Christ », in *Catherine de Sienne. Exposition à la Grande Chapelle du Palais des papes*, Avignon, Palais des Papes, 1992, p. 101-119
- BERIOU, N. et CHIFFOLEAU, J. (dir.): *Economie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e –XV^e siècles)*, Lyon, Presses universitaires, 2009
- BERTELLI, S. et RUBINSTEIN, N. (dir.): *Florence and Venice, Comparisons and Relations. Acts of two conferences at Villa I Tatti in 1976-77*, Florence, La Nuova Editrice, 1979, 2 vol.
- BOAGA, E. : « Tiers-Ordres séculiers », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1991, tome 15, col. 946-960
- BORNSTEIN, D. : « Le donne di Giovanni Dominici : un caso nella recezione e trasmissione dei messaggi religiosi », in *Studi medievali*, 1995, n°XXXVI, p. 355-361
- BORNSTEIN, D. et Rusconi, R. (dir.): *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Naples, Ligori editore, 1992
- BORNSTEIN, D. : *The Bianchi of 1399 : popular devotion in late medieval Italy*, Ithaca et Londres, Cornell University press, 1993
- BRATCHEL, M. E. : *Lucca 1430-1494. The reconstruction of an Italian City-Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1995
- BRETT, E., « Humbert of Romans and the dominican second order », in *Memorie domenicane*, 1981, NS n°12, p. 1-25
- BROWN, J. : « Monache a Firenze all'inizio dell'età moderna. Un'analisi demografica » in *Quaderni Storici*, 1994 (n°85/1), p. 117-152
- BRUCKER, G. A.: « Monasteries, friaries and nunneries in Quattrocento Florence » in Henderson, J. et Verdon Th. (dir.), *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990, p. 41-62
- BRUSCHI, C. : « Chiara Gambacorta », in *Dizionario biografico degli Italiani*, Rome, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1999, vol. 52, p. 6-7
- BRUZELIUS, C.: « Hearing is believing. Clarissan architecture, ca 1213-1340 », in *Gesta*, XXXI/2, 1992, p. 83-91
- CANET, L. et FAWTIER, R. : *La Double expérience de Caterina Benincasa*, Paris, Gallimard, 1948

- CANETTI, L.: *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati predicatori*, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996
- CARIBONI, G.: « Domenico e la vita religiosa femminile. Tra realtà e finzione istituzionale » in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei frati predicatori. Atti del XLI Convegno storico, Todi (2004)*, Spolète, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2005, p. 327-360
- CARIBONI, G.: « Problemi d'identità. Le prime comunità femminili legate ai predicatori tra distinzione e appartenenza », in *Revue Mabillon*, 2009, n°20, p. 151-172
- CASAGRANDE, C. : « La femme gardée » in Klapisch-Zuber, C. (dir.) : *Histoire des femmes en Occident. Le Moyen Age*, p. 83-115 (p. 93 et sq)
- CASAGRANDE, G. : « Il movimento penitenziale nei secoli del basso medioevo. Note su alcuni recenti contributi », in *Benedictina*, 1983, n°30, p. 217-233
- CASAGRANDE, G. et MENESTÒ, E. (dir.) : *Una santa, una città. Atti del Convegno storico nel V centenario della venuta a Perugia di Colomba da Rieti*, Spolète, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1991
- CASELLA, M. T. et POZZI, G. : « Giunta al Dominici », in *Italia Medioevale e Umanistica*, 1971, n°14, p. 131-191
- CASINI, B. : *Aspetti della vita economica e sociale di Pisa dal catasto del 1428-29*, Pise, SEIT (Biblioteca del Bollettino Storico Pisana n°3), 1965
- CASINI, B. : « Contribuenti pisani alle taglie del 1402 e 1412 » in *Bollettino storico pisano*, 1959-60, n°28-29, p.90-318
- CASINI, B. : *Il catasto di Pisa del 1428-29*, Pise, Giardini (Società Storica Pisana, Collana storica n°2), 1964
- CASINI, B., « Il Diplomatico dell'Archivio di Stato di Pisa » in *La Rassegna*, n°27, 1958, p. 7-35
- CASINI, B.: « I fuochi di Pisa e la prestanza del 1407 » in *Bollettino Storico pisano*, 1957-58, n°26-27, p.156-272
- CHABOT, I.: « La Beneficenza dotale nei testamenti del tardo medioevo », in Zamagni, V. (dir.): *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal medioevo ad oggi*, Bologne, Il Mulino, 2000, p. 55-76
- CHABOT, I.: *La dette des familles. Femmes, lignage et patrimoine à Florence aux XIV^e et XV^e siècles*, Rome, Ecole Française de Rome, 2011

- CHABOT, I.: « La loi du lignage. Notes sur le système successoral florentin (XIV^e/XV^e-XVII^e siècle) », in *Clio. Histoire, Femmes, Société*, 1997, n°7, p. 51-72
- CHABOT, I.: « Seconde nozze e identità materna nella Firenze del tardo medioevo » in Seidel Menchi, S., Jacobson Schutte A. et Kuehn Th. (dir.): *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologne, il Mulino, 1999, p. 493-521
- CHABOT, I.: « Widowhood and poverty in late medieval Florence » in *Continuity and change. A journal of social structure, law and demography un past societies*, 1988, vol. 3, part 2, p. 291-311
- CHAUNU, P. : *Le temps des réformes*, Paris, Fayard, 1975
- CHERUBINI, G.: *Signori, contadini, borghesi. Ricerche sulla società italiana del basso medioevo*, Florence, La Nuova Italia, 1974
- CHIFFOLEAU, J.: « La religion flamboyante (v. 1320 – v. 1520) » in Le Goff, J. et Rémond, R. (dir.) : *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, 1988, 2 vol., vol. 2 p. 11-184
- CHIFFOLEAU, J. : « “Usus pauper” ? Notes sur les franciscains, la Règle et l’argent à Avignon entre 1360 et 1480 » dans Dubois, H., Hocquet J. C. et Vauchez A. (dir.) : *Horizons marins, itinéraires spirituels (V^e – XVIII^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1987, 2 vol., p. 135-150 (vol. 1)
- CHOJNACKI, S. : « Dowries and Kinsmen in Early Renaissance Venice », in *Journal of Interdisciplinary History*, 1975 (printemps), vol. 4, p. 571-600
- CHOJNACKI, S.: « In search of the Venetian patriciate: Families and Factions in the Fourteenth century » in J. R. Hale (dir.), *Renaissance Venice*, Londres, Faber, 1973, p. 47-90
- CHOJNACKI, S. : « Patrician Women in Early Renaissance Venice » in *Studies in the Renaissance*, 1974, XXI, p. 176-203
- CICCAGLIONI, G.: *Affari e Politica dei Gambacorta dalla metà del XIII secolo al 1355, tesi di laurea* dirigée par G. Petralia, Université de Pise, 1999-2000
- CICCAGLIONI, G.: « Il *Conservator boni et pacifici status*. Alcune osservazioni sugli equilibri politico istituzionali a Pisa nel Trecento » in Iannella, C. (dir.): *Per Marco Tangheroni. Studi su Pisa e sul Mediterraneo medievale offerti dai suoi ultimi allievi*, Pise, Edizioni ETS, p. 39-56
- CICOGNA, E.: *Iscrizioni veneziane*, Venise, Giuseppe Piccotti Stampatore, 1827
- CLAUSTRE, J., HEULLANT-DONAT, I. et LUSSET, E. (dir.) : *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010

- CNATTINGIUS, H. : *Studies in the Order of St. Bridget of Sweden. I. The Crisis in the 1420's*, Stockholm-Göteborg-Uppsala, Almqvist & Wiskell (Acta Universitatis Stockholmiensis 7), 1963
- COAKLEY, J.: « Gender and Authority of the Friars : Significance of Holy Women for Thirteen-Century Franciscans and Dominicans », in *Church History*, n°60, 1991
- COHN, S.: *The cult of remembrance and the Black Death. Six Renaissance cities in Central Italy*, Baltimore et Londres, The John Hopkins University Press, 1992
- COHN, S.: *Women in the streets. Essays on sex and power in Renaissance Italy*, Londres et Baltimore, The John Hopkins University Press, 1996
- CORNER, F.: *Ecclesiae venetae, antiquis monumentis, nunc etiam primum editis, illustratae ac in decades distributae*, Venise, typ. J. B. Pasquali, 1749, 13 vol.
- COULET, N.: « Un couvent royal: les dominicaines de Notre-Dame-de-Nazareth d'Aix au XIII^e siècle » in *Cahiers de Fanjeaux : Les Mendians en pays d'Oc au XIIIe siècle*, 1973, n°8, p. 233-262
- CRACCO, G. : « Banchini Giovanni di Domenico » in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 5, 1963, p. 657-664
- CRACCO, G.: « Giovanni Dominici e un nuovo tipo di religiosità », in *Conciliarismo, Stati nazionali, inizi dell'umanesimo*, Atti del XXV congresso internazionale, Todi, 9-12 octobre 1988, Spolète, Centro italiano di studi sull'Alto medioevo, 1990
- CRISTIANI, E.: *Nobiltà e popolo nel comune di Pisa dalle origini del podestariato alla signoria dei Donoratico*, Naples, Istituto italiano per gli studi storici, 1962
- CREYTENS, R. : « Les constitutions primitives des sœurs dominicaines de Montargis », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n°17, 1947, p. 41-84
- CREYTENS, R. : « Les convers des moniales dominicaines au Moyen Age » in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n°19, 1949, p. 5-48
- CREYTENS, R. : « Costituzioni domenicane » in Pelliccia, G. et Rocca, G. : *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, 1976, vol. 3, p. 183- 198
- CREYTENS, R. : « La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini » in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale (Trento, 1963)*, Rome, Herder, 1965, vol. 1, p. 45-84
- CREYTENS, R. et D'AMATO, A.: « Les Actes capitulaires de la congrégation dominicaine de Lombardie (1482-1531) », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n°31, 1961, p. 213-306

- DALARUN, J.: « Hors des sentiers battus. Saintes femmes d'Italie aux XIII^e et XIV^e siècles » in J. Dufournet, A. Joris et P. Toubert (dir.), *Femmes, mariages, lignages, XII^e-XIV^e siècle. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles, De Boeck, (Bibliothèque du Moyen Âge, 1), 1992, p. 79-102
- DALARUN, J. : « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire. » *La religion faite femme, XI^e-XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2008
- DALARUN, J., *et alii* : *Uno Sguardo oltre. Donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana*. Assise, Edizioni Porziuncola, 2007
- DAVIDSOHN, R. : *Storia di Firenze*, Florence, Sansoni, 1974-1981, 8 vol. (traduction de *Geschichte von Florenz*, Berlin, E.S. Mittler, 1896-1937)
- DE CANDIDO, L. : « Monasteri doppi. Un'idea, un'esperienza, un'interpretazione » in *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi. Saint Bridget prophetess of new ages. Atti dell'incontro internazionale di studio. Proceedings of the international Study meeting. Rome, oct. 3-7 1991*, Rome, Tipografia vaticana, 1993, p. 574-606
- DELCORNO, C.: *La Tradizione delle « Vite dei Santi Padri »*, Venise, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, 2000
- DE SANDRE GASPARINI, G. : « Uno studio sull'episcopato padovano di Pietro Barozzi (1487-1507) e altri contributi sui vescovi veneti nel Quattrocento. Problemi e linee di ricerca », in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 1980, XXXIV-1, p. 81-122
- DI AGRESTI, D.: *Sviluppi della riforma monastica savonaroliana*, Florence, Leo S. Olschki, 1953
- DOBROWOLSKI, P. : « Piety and death in Venice: a reading of the fifteenth century chronicle and the necrology of Corpus Domini » in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo*, 1985-6, n°92, p.295-324
- DOMINGUES DE SOUSA COSTA, A. : « Don Gomes, reformador da abadia de Florença, e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século XV » in *Studia Monastica* 1963 (n°5) p. 59-164
- DUVAL, A. : « L'évolution historique de la condition juridique des moniales dominicaines » in *Mémoire dominicaine*, 2002, n°16, p. 31-54
- DUVAL, S. : « Les déplacements des religieuses réformatrices. L'exemple des moniales dominicaines au XV^e siècle » in *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen*

Age. Acte du XL^e congrès de la SHMESP (Nice, 4-7 juin 2009), Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 171-176

DUVAL, S. : « *Done de San Domenego*. Moniales et pénitentes dominicaines dans la Venise observante de la première moitié du XV^e siècle » in *MEFRM*, 2010, n°122/2, p. 393-410

DUVAL, S. : « Les religieuses, le cloître et la ville (XIII^e-XV^e siècle). L'exemple des moniales dominicaines (Aix-en-Provence, Montpellier) » in *Cahiers de Fanjeaux : Moines et religieux dans la ville (XII^e-XV^e siècle)*, 2009, n°44, p. 495-516.

ECHARD, J. et QUETIF, J.: *Scriptores Ordinis Praedicatorum Recensiti*, Paris, Ballard & Simart, 1719, 2 vol.

EDLER, F. : *Glossary of mediaeval terms of business. Italian series, 1200-1600*, Cambridge (Massachussets), The Mediaeval Academy of America, 1934 (réed. 1970)

EICHENLAUB, J. L. (dir.) : *Dominicains et Dominicaines en Alsace, XIII^e-XX^e s. Actes du colloque de Guebwiller, 8-9 avril 1994*, Colmar, Conseil Général du Haut-Rhin, 1996

ELM, K. (dir.) : *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenwesen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989

ELM, K.: « Riforme e osservanze nel XIV e il XV secolo. Una sinossi. » In *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Bologne, Il Mulino, 2001, p. 489-504

EHRENSCHWENDTNER, M. L.: « *Puellae litteratae*. The Use of the Vernacular in the Dominican Convents of Southern Germany » in Watt, D. (dir.): *Medieval women in their communities*, Cardiff, University of Wales Press, 1997, p. 49-71

ESCH, A. : *Tre sante ed il loro ambiente sociale a Roma : S. Francesca romana, S. Brigida di Svezia e S. Caterina da Siena*, Rome, Roma nel Rinascimento, 2001

EVANGELISTI, S.: *Nuns. A History of convent life, 1450-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2007

FACCHIANO, A. : « Monachesimo femminile nel Mezzogiorno medievale e moderno » in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi, Atti del VI Convegno del "Centro di studi Farfensi", Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995*, Vérone, Il Segno, 1997, p. 169-191

FANTOZZI, A. : « La riforma osservante dei monasteri delle Clarisse nell'Italia Centrale », *Archivum Franciscanum Historicum*, XXIII, 1930, p. 361-382

- FANTOZZI MICALI, O. et ROSSELLI, P.: *La Soppressione dei conventi a Firenze. Riuso e trasformazioni dal sec. XVIII in poi*, Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 2000
- FANUCCI, M., LOVITCH, L. et LUZZATI, M.: *L'estimo di Pisa nell'anno del Concilio (1409). Introduzione, trascrizione e repertorio computerizzato*, Pise, Pacini editore, 1986
- FASOLI, S.: *Perseveranti nella regolare osservanza*, Milan, Edizioni Biblioteca Francescana, 2011
- FAWTIER, R. : *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*, Paris, Boccard, 1930
- FEES, I.: *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venise, Centro tedesco di studi veneziani, 1998, p. 41-43
- FELTEN, F.J. : « I motivi che promossero e ostacolarono le riforme di Ordini e monasteri nel Medioevo », in Garfagnini, G.C. et Picone, G. (dir.), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformisti fra medioevo ed Età moderna*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 1999
- FERRALI, S., « Chiara Gambacorta », in *Bibliotheca Sanctorum*, Rome, Città nuova editrice, 1965, vol. 6, p. 23-26
- FESTA, G. et ZARRI, G. (dir.): *Il velo, la penna e la parola. Le Domenicane: storia, istituzioni e scritture*, Florence, Nerbini (Biblioteca di Memorie Domenicane n°1), 2009
- FOIS, M. : « L'Osservanza come espressione della *Ecclesia semper renovanda* » in *Problemi di Storia della Chiesa in Italia nei sec. XV-XVII*, Naples, Edizioni Dehoniane, 1979, p. 13-107
- FOIS, M.: « Osservanza, congregazioni di osservanza », in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Rome, Edizioni paoline, vol. 6, col. 1036-1057
- FOL, M. : « Sur les carêmes gourmands des chanoines de Sallanches au temps de la piété flamboyante » in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2009 (n°104/2), p. 393-431
- La fondation de Prouilhe. Mémoire dominicaine*, n°23, 2008
- FONTETTE (de), M. : « Les dominicaines en France au XIII^e siècle », dans M. Parisse (dir.) : *Les religieuses en France au XIII^e siècle. Table ronde organisée par l'Institut d'études médiévales de l'université de Nancy II et le CERCOM*, Nancy, 1985.
- FONTETTE (de), M.: *Les Religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherche sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris, Vrin, 1967
- FORTUNATI, V. et LEONARDI, C. (dir.): *Pregare con le immagini. Il breviario di Caterina Vigri*, Florence, SISMEL, 2004

- FRANK, K. S. : « Perfection – Moyen Age » in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1984, tome XII-1, col. 1118- 1131
- FREED, J. B. : « Urban development and the *Cura monialium* in the thirteenth-century Germany » in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 1972, vol 3, p. 311-327
- FREULER, G. : « Andrea di Bartolo, fra Tommaso d'Antonio Caffarini, and Sieneese Dominicans in Venice » in *Art bulletin*, 1987, n°69, vol. 4, p. 570-586
- FREULER, G.: « Studi recenti sulla miniatura medievale: Emilia, Veneto e Toscana. Appunti su una mostra americana », in *Arte Cristiana*, 2004, vol. XCII, p. 157-170
- FRUGONI, C. : « Le mistiche, le visioni e l'iconografia : rapporti e influssi », in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca. Atti del XX convegno internazionale dell'Accademia tudertina e del centro di Studi sulla spiritualità medievale*, Todi, Accademia tudertina, 1983, p. 137-179
- GANAY, de, M.C.: *Les bienheureuses dominicaines, 1190-1577, d'après des documents inédits*, Paris, Perrin, 1924
- GERBRON, C. : « Des images comme miroirs pour l'observance dominicaine en Toscane (1420-1450) » in *MEFRM*, 122/1 (2010), p. 211-238
- GILARDI, C. : « Le chiese delle monache domenicane » in Cavelli Traverso, C. (dir.) : *Monache domenicane a Genova*, Rome, De Luca, 2010, p. 17-26
- GILBERT, C. E.: « Tuscan Observant and painters in Venice, ca 1400 » in Rosand, D. (dir.): *Interpretazioni veneziane. Studi di storia dell'arte in onore di Michelangelo Muraro*, Venice, Arsenale Editrice, 1984, p. 109-120
- GILL, K.: « *Scandala*: controversies concerning *clausura* and women's religious communities in late medieval Italy » in Waugh, S. L., Diehl, P. D. (dir.): *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution and rebellion, 1000-1500*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1996, p. 177-206
- GILL, K.: « Women and the production of religious literature in the vernacular », in Matter, A. et Coakley J. (éd.), *Creative women in medieval and early modern Italy*, Philadelphie, Université de Pennsylvanie, 1994.
- GOLDTHWAITE, R.: *Private wealth in Renaissance Florence. A study of four families*, Princeton, Princeton University Press, 1968
- GOLDTHWAITE, R.: *The Building of Renaissance Florence. An Economic and Social History*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1980

GOODY, J. : « Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia » in Goody, J. et Tambiah : *Bridewealth and dowry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 1-58

GRANDIDIER, P. A. : *Alsatia Sacra. Statistique ecclésiastique et religieuse de l'Alsace avant la Révolution*, Colmar, H. Hüffel libraire-éditeur, 1899, tome 2

GRECO, G.: *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Bari, Laterza, 1999

GRENDI, E. : « Profilo storico degli alberghi genovesi » in *MEFRM*, 1975 (n°87), p. 241-302

GRUNDMANN, H.: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegungen im 12. und 13. Jahrhundert, und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin, E. Ebering, 1935

GUIDI, G.: *Il governo della città-repubblica di Firenze del primo Quattrocento*, Florence, Leo S. Olschki, 1981

GUILLEMAIN, B. : *La Cour pontificale d'Avignon (1309-1376) : étude d'une société*, Paris, De Boccard, 1962

HAENN, Y. : *Analyse et commentaire d'un formulaire de lettres du XV^e siècle provenant du couvent des Unterlinden*, mémoire de maîtrise dirigé par Francis Rapp, Université de Strasbourg, 1975

HAMBURGER, J., *Nuns as artists: the visual culture of a medieval convent*, Berkeley, University of California Press, 1997

HAMBURGER, J.: *The visual and the visionary: art and female spirituality in Late Medieval Germany*, New-York, Zone Books, 1998

HAMBURGER, J., BLONDEL, M., LEROY, C. (dir.) : *Les Dominicaines d'Unterlinden*, Colmar, Musée d'Unterlinden, 2000, 2 vol.

HAMBURGER, J. et MARTI, S. (dir.) : *Crown and veil. Female monasticism from the fifth to the fifteenth century*, New York, Columbia University press, 2008

HASENOHR, G. : « La vie quotidienne de la femme vue par l'Eglise. L'enseignement des "journées chrétiennes" à la fin du Moyen Age » in *Frau und Spätmittelalterlicher Alltag. Internationaler Kongress, Krems an der Donau, 2. bis 5 oktober 1984*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986, p. 19-102

HASENOHR-ESNOS, G.: « Un recueil inédit de lettres de direction spirituelle du XV^e siècle: le manuscrit Vat.Lat. 11259 de la Bibliothèque vaticane », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Rome, Ecole Française de Rome, 1970, p. 401-500

HENDERSON, J. et VERDON Th. (dir.): *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990

HERLIHY, D.: « Family and Property in Renaissance Florence », in Herlihy, D., Miskimin, H. Udovitch, A. et Lopez, R. (dir.): *The Medieval City*, Londres, Yale University Press, p. 3-24

HERLIHY, D.: *Pisa in the early Renaissance. A study of urban growth*, New Haven, Yale University Press, 1958

HERLIHY, D. : « The Tuscan town in the Quattrocento : a Demographic profile » in *Medievalia et humanistica*, 1970 (NS , n°1), p. 81-109

HERLIHY, D. : « Vieillir au Quattrocento » in *Annales ESC*, 1969 (n°24), p. 1338-1352

HERLIHY, D. et KLAPISCH-ZUBER, Ch. : *Les Toscans et leurs familles. Une étude du castasto florentin de 1427*, Paris, EHESS, 1978

HERZIG, T.: « The rise and fall of a Savonarolan Visionary: Lucia Brocadelli's Contribution to the Piagnone movement », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n°95, 2004, p. 34-60

Il rinnovamento del francescanesimo : l'Osservanza. Atti del XI convegno internazionale, Assisi, 20-22 ottobre 1983, Società internazionale di studi francescani, Assise, Pubblicazioni dell'Università di Perugia, 1985

Histoire du monastère Notre-Dame de Prouille, Grenoble, Baratier et Dardelet, 1898

JACOBSON-SCHUTTE, A.: « *Per speculum in Enigmate: Failed saints, Artists, and self-construction of the female body in Early modern Italy* », in Matter, A. et Coakley J. (dir.) : *Creative women in medieval and early modern Italy*, Philadelphie, Université de Pennsylvanie, 1994, p. 185-200

JACOBSON-SCHUTTE, A. : « Piccole Donne, grandi eroine: santità femminile "simulata" e "vera" nell'Italia della prima età moderna », in Scaraffia, L. et Zarri, G. (dir.) : *Donne e fede*, Rome-Bari, Laterza, 1994, p.277-302

JACOBSON-SCHUTTE, A.: « Sante e Streghe nell'Italia della prima età moderna. Sorellastre o estranee? » in Seidel Menchi, S., Jacobson Schutte A. et Kuehn Th. (dir.): *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologne, il Mulino, 1999, p. 335-352

JARON LEWIS, G.: *By women, for women, about women. The sister-books of Fourteenth century Germany*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1996

JOMBART, E. et VILLER, M.: « Clôture », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1953, tome 2, col. 979-1007

- JOHNSON, P. D. : *Equal in monastic profession. Religious women in medieval France*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1991
- JOHNSON, P. D. : « La Théorie de la clôture et l'activité réelle des moniales française du XI^e au XIII^e siècle » in *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du Deuxième colloque du CERCOR*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994, p. 491-505
- JÖNSSON, A. : *Alfonso of Jaén. His Life and Works with critical Editions of the Epistola Solitarii, the Informaciones and the Epistola servi Christi*, Lund, Lund University press (Studia et Latina Lundensia 1), 1989.
- KAEPPELI, T. : « Bartolomeo Lapacci de'Rimbertini (1402-1466), vescovo, legato pontificio, scrittore », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1939, n°9, p. 89-123
- KAY MAC NAMARA, J. A. : *Sisters in arms. Catholic nuns through two millenia*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 1996
- KELLY, J. : « Did women have a Renaissance ? » in *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1984, p. 19-50
- KENT, D. : « The Florentine *Reggimento* in the Fifteenth Century » in *Renaissance Quarterly*, 1975 (n°28/4), p. 575-638
- KIECKHEFER, R.: *Unquiet Souls. Fourteenth-century Saints and their religious milieu*, Chicago et Londres, The University of Chicago press, 1984
- KIRSHNER, J.: « Donne maritate altrove. Genere e cittadinanza in Italia » in Seidel Menchi, S., Jacobson Schutte A. et Kuehn Th. (dir.): *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologne, il Mulino, 1999, p. 377-429
- KIRSHNER, J.: *Pursuing honor while avoiding sin: the Monte delle Doti of Florence*, Milan, Giuffrè (Quaderni di Studi senesi, 41), 1978.
- KLAPISCH-ZUBER, C. : *Déclin démographique et structure du ménage : l'exemple de Prato*, Rome, Ecole Française de Rome, 1977
- KLAPISCH-ZUBER, C. : « L'entrée au couvent à Florence au XV^e siècle », in Henriot, P. et Legras, A. M. (dir.) : *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés, IX^e-XV^e siècles. Mélanges en l'honneur de P. L'Hermite-Leclercq*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2000, p. 165-178
- KLAPISCH-ZUBER, C. : *La Maison et le nom: stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, EHESS, 1990

- KLAPISCH-ZUBER, C. : « La "mère cruelle". Maternité, veuvage et dot dans la Florence des XIV^e-XV^e siècles », in *Annales ESC*, 1983, n°58, p. 1097-1109
- KLAPISCH-ZUBER, C. : « Parenti, amici, vicini » in *Quaderni Storici*, 1976, n°33, p. 953-982
- KLAPISCH-ZUBER, C.: *Retour à la cité: les magnats de Florence, 1340-1440*, Paris, EHESS, 2006
- KNOX, D. : « "Disciplina". Le origine monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa » in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 1992 (n°XVIII), p. 335-370
- KOUDELKA, V. J. : « Le monasterium Tempuli et la fondation dominicaine de San Sisto » in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1961, n°31, 1961, p.5-81
- KOUDELKA, V. J. : « Il convento di San Sisto a Roma O.P. negli anni 1369-1381 », in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1976, n°46, p. 5-24
- KOUDELKA, V. J. : « Le pergamene di S. Maria di Castello a Genova O.P. » in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n°45, 1975, p. 5-78
- KUEHN, T.: « Figlie, madri, mogli e vedove. Donne come persone giuridiche » in Seidel Menchi, S., Jacobson Schutte A. et Kuehn Th. (dir.): *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologne, il Mulino, 1999, p. 431-460
- KUEHN, T.: *Law, Family and women. Toward a legal anthropology of Renaissance Italy*, Chicago et Londres, The University of Chicago press, 1991
- LANDI, F.: *Il paradiso dei monaci. Accumulazione e dissoluzione dei patrimoni del clero regolare in età moderna*, Rome, La Nuova Italia Scientifica, 1996
- LECLERCQ, J. : « Clausura in Oriente e in Occidente », in Pelliccia, G. et Rocca, G. (dir.) : *Dizionario degli istituti di perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, 1975, vol.2, col. 1166-1174
- LECLERCQ, J. : *La figura della donna nel medioevo*, Milan, Jaca Book, 1994
- LE GALL, J. M. : *Les moines au temps des réformes. France (1480-1560)*, Paris, Champ Vallon, 2001
- LE GALL, J. M. : « Réformer l'Eglise catholique aux XVe-XVIIe siècles : Restaurer, rénover, innover ? » in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, 2003 (n°56), p. 61-75
- LE GOFF, J. : *Le Moyen Age et l'argent*, Paris, Perrin 2010

- LEHMIJOKI-GARDNER, M.: « Writing Religious rules as an interactive process: Dominican Penitent women and the making of their *Regula* », in *Speculum*, 2004, n°79, p.660-687
- LEHMIJOKI-GARDNER, M.: « The women behind their saints : Dominican Women's Institutional Uses of the cults of their Fellow Religious » in Stickland Higgs, D. (dir.), *Images of Medieval Sanctity. Essays in Honor of Gary Dickson*, Leyde, Brill, 2006, p. 5-24
- LEHMIJOKI-GARDNER, M., *et alii* : *Dominican Penitent Women*, New York, Paulist Press, 2005
- LEVEROTTI, F.: « Famiglie toscane nell'età di Arnolfo di Cambio » in *La Toscana ai tempi di Arnolfo. Atti del convegno di Colle Val d'Elsa (2002)*, Firenze, Olschki-Regione Toscana, 2005, p. 101-148
- L'HERMITE-LECLERCQ, P.: « La femme à la fenestrelle du reclusoir » in Heuclin, J. et Rouche, M. (dir.), *La femme au Moyen Age*, Maubeuge, Touzot, 1990, p. 49-68
- L'HERMITE-LECLERCQ, P. : *Le Monachisme féminin dans la société de son temps. Le monastère de la Celle (XI^e-début XVI^e siècle)*, Cujas, Paris, 1989
- L'HERMITE-LECLERCQ, P. : « Les Femmes dans la vie religieuse au Moyen Age. Un bref bilan bibliographique », in *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 1998, n°8, p. 201-216
- LOPEZ, E. : *Culture et sainteté. Colette de Corbie (1381-1447)*, Saint-Etienne, Publications de l'Université (CERCOR, Travaux et recherches V), 1994
- LOPEZ, E : « Frères et sœurs extérieurs dans les couvents des ordres mendiants » in *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du troisième colloque international du CERCOR, Tournus, 17-20-juin 1992*, Saint-Etienne, Publications de l'Université, 1996, p. 117-133
- LOPEZ, E. : « Sainte Colette », in *Sainte Claire d'Assise et sa postérité. Actes du colloque tenu à l'UNESCO, Paris, 1994*, Nantes, Association Claire aujourd'hui, 1995, p. 193-217
- LORCIN, M. T. : « Retraite des veuves et filles au couvent. Quelques aspects de la condition féminine à la fin du Moyen Age » in *Annales de démographie historique*, 1975, n°10, p. 187-204
- LUONGO, F. T. : *The saintly politics of Catherine of Siena*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2006
- LUZZATI, M : « Note di metrologia pisana » in *Bolletino storico pisano*, 1962-63 (n°31-32), p. 191-220

- MAKOWSKI, E.: *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and its commentators, 1298-1545*, Washington, Catholic University of America press, 1997
- MALLET, M. : « Pisa and Florence in the Fifteenth century : Aspects of the period of the first florentine domination » in RUBINSTEIN, N. (dir.) : *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, Evanston, Northwestern University Press, 1968, p. 403-441
- MANDONNET, P. : *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'œuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, 2 vol.
- MANSELLI, R. : « La Chiesa e il francescanesimo femminile » in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII congresso internazionale, Assisi, 1979*, Assise, Società Internazionale di Studi francescani, 1980, p. 239-261
- MARCHESE, V.: *Scritti vari*, Florence, Le Monnier, 1855, vol. 3
- MARIANI, R.: « Monasteri benedettini femminili a Milano prima della Riforma », in Zarri, G. (dir.) : *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi, Atti del VI Convegno del "Centro di studi Farfensi", Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995*, Il Segno, 1997, p. 219-247
- MARTIN, G. : « La seconda Benincasa. Caterina Lenzi. », in *Memorie domenicane*, 1932, n°49, p. 120-125
- MARTINES, L. : *The social world of the Florentine humanists, 1390-1460*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963
- MASE, F. : *Patrimoines immobiliers ecclésiastiques dans la Venise médiévale (XI^e-XV^e siècle). Une lecture de la ville*, Rome, Ecole française de Rome, 2006
- MATTEI, A.F. : *Ecclesiae Pisanae Historia*, Lucques, Leonardo Venturini, 1772
- MEERSSEMAN, G. G. : *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIII^e siècle*. Fribourg, Presses universitaires, 1961
- MEERSSEMAN, G. G. : « Etude sur l'Ordre des Frères Prêcheurs au début du Grand Schisme », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1955, 1956, 1957, n°25, p. 213-257, n°26, p. 192-248, n°27, p. 168-199
- MEERSSEMAN, G. : *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Rome, Herder, 1977, 3 vol.
- MEDIOLI, F. : « La clausura delle monache nell'amministrazione della congregazione romana sopra i regolari », in Zarri, G. (dir.) : *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi, Atti del VI Convegno del "Centro di studi*

Farfensi", Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, Vérone, Il Segno, 1997, p. 249-282

MEDIOLI, F. : *L'inferno monacale di Arcangela Tarabotti*. Turin, Rosenberg et Sellier, 1990

MEDIOLI, F. : « Lo spazio del chiostro. Clausura, costrizione e protezione nel XVII sec. » in Seidel Menchi, S., Jacobson Schutte A. et Kuehn Th. (dir.): *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologne, il Mulino, 1999, p. 353-373

MELIS, F.: *La Banca pisana e le origini della banca moderna*, Florence, Le Monnier (« Opere sparse di Federigo Melis », n°5), 1987

MELIS, F.: *L'economia fiorentina del Rinascimento*, Florence, Le Monnier (« Opere sparse di Federigo Melis », n°4), 1984

MELVILLE, G. : « "Unitas" et "Diversitas". L'Europa medievale dei chiostri e degli ordini » in Cracco, G., Le Goff, J., Keller, H. Et Ortalli, G. (dir.): *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)*, Bologne, Il Mulino, 2006, p. 357-384

MELVILLE, G. et MÜLLER, A. (dir.) : *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter*, Paring, Augustiner-Chorherren-Verlag, 2002

MERLO, G. G.: *Au nom de saint François. Histoire des frères mineurs et du franciscanisme jusqu'au début du XVI^e siècle*, Paris, Cerf Histoire/Éditions franciscaines, Paris 2006 (1^{ère} éd. Editrici Francescane 2003)

MESSERINI, E. : « Lo scriptorium di fra Tommaso Caffarini » in *Caterina da Siena*, 1968 (anno XIX, n°1), p. 15-21

MEYER, F. et VIALLET, L. : *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2005, p. 363-384

MIGLIO, L. : « Lettere al monastero. Scrittura e cultura scritta nei conventi femminili toscani del '400 » in Avarucci, G., Borraccini Verducci R. M. et Borri G. (dir.) : *Libro, Scrittura, Documento della civiltà monastica e conventuale nel Basso Medioevo (secoli XIII-XV), Atti del convegno di studio (Fermo, 17-19 settembre 1997)*, Spolète, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999, p. 133-164

MIRAMON, de, C. : *Les « donnés » au Moyen-Age. Une forme de vie religieuse laïque, 1180-1500*, Paris, Cerf, 1999

MIRIELLO, R. : *I manoscritti del monastero del Paradiso a Firenze*, Florence, SISMEI (Biblioteca e Archivi n°16), 2007

- MOLHO, A.: *Florentine public finances in the early Renaissance, 1400-1433*, Cambridge (Massachussets), Harvard University Press, 1971
- MOLHO, A.: *Marriage Alliance in late medieval Florence*, Cambridge et Londres, Harvard University press, 1994
- MOLHO, A. : « *Tamquam vere mortua*. Le professioni religiose femminili nella Firenze del tardo medioevo » in *Società e Storia*, anno XII, 1989, n°43, p. 1-44.
- MORON, C. : « Théorie et pratique de la clôture: l'exemple dominicain » in *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du Deuxième colloque du CERCOR*, Saint-Etienne, Publications de l'Université, 1994, p. 515-529
- MORTIER, D.A. : *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des frères prêcheurs*, Paris, Picard, 1903-1920, 7 vol.
- MOSTACCIO, S.: *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti 1448ca-1534*, Florence, Leo S. Olschki (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa), 1999
- MOSTACCIO, S. : *Tra divino amore e osservanza. Cultura religiosa e riforma monastica a Genova attraverso gli scritti di Tommasina Fieschi O.P. (1448 ca-1534)*, mémoire de doctorat dirigé par A. Rigon, Université de Padoue, 1998
- MOSTACCIO, S. : « Una santa cateriniana tra Savoia e Paleologi ? Caratteri della santità di Margherita di Savoia-Acaia », in *Alba Pompeia*, 1996, NS XVII, Fasc.I, p. 57-65
- MURPHY, M. E.: *Blessed Chiara Gambacorta*, Fribourg, Imprimerie de l'Oeuvre de Saint-Paul, 1928
- NOCENTINI, S. : « Lo Scriptorium di Tommaso Caffarini a Venezia » in *Hagiographica*, 2005 (n°12) p. 78-144
- Notizie riguardanti la vita della B. Chiara Gambacorta pisana*, Pise, Nistri, 1831
- NYBERG, T. : « Brigidini, brigidine » in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, 1974, vol. 1, col. 1578-1593
- ORIGO, I.: *The Merchant of Prato: Francesco di Marco Datini*, Londres, Johathan Cape, 1957
- ORLANDI, S. : « Il convento di Fiesole dagli inizi alla fondazione del convento di San Marco e successiva separazione dei due conventi (1405-1445) » in *Memorie Domenicane*, 1960, p. 3-28 et 93-140
- ORLANDI, S.: *Sant'Antonino*, Florence, Edizioni del Rosario, 1959

- OSHEIM, D.: *A Tuscan monastery and its social world. San Michele of Guamo (1156-1348)*, Rome, Herder (Italia Sacra n°40), 1989
- PAOLI, M. P. : « Sant'Antonino *vere pastor et bonus pastor* . Storia e mito di un modello », in Garfagnini, G. C. et Picone, G. (dir.), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformisti fra medioevo ed Età moderna*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 1999
- PARISSE, M.: *Les nonnes au Moyen Age*, Le Puy, C. Bonneton, 1983
- PAULER, R.: *La signoria dell'imperatore. Pisa al tempo di Carlo IV. 1354-1369*, Pise, Pacini, 1995
- PECORINI CIGNONI, A.: « Francescanesimo femminile a Pisa: il monastero di Santa Chiara Novella in San Martino in Kinsica » in *Bollettino Storico Pisano*, 2005, n°LXXIV, p. 371-395
- PENCO, G. : « Vita monastica e società nel Quattrocento italiano », in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto. Atti del convegno per il sesto centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Césène, Abbaye Santa Maria del Monte (Italia Benedittina VI), 1984, p. 3-44
- PEREIRA, M. (dir.): *Ne Eva ne Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel medioevo*, Bologne, Zanichelli editore, 1981
- PETRALIA, G.: « A proposito di strutture familiari nella Toscana tardomedievale: "cicli lunghi" e "cicli brevi" nelle unità domestiche pisane del primo Quattrocento » in *Pisa e la Toscana Occidentale nel Medioevo, I*, Pise, ETS (Piccola Biblioteca GISEM 1), 1991, p. 407-456
- PETRALIA, G.: *Banchieri e famiglie mercantili nel Mediterraneo Aragonese. L'emigrazione dei Pisani in Sicilia nel Quattrocento*. Pise, Pacini editore (collection du *Bollettino storico pisano* n°34), 1989
- PETROCCHI, M. : *Una « devotio moderna » nel Quattrocento italiano ?*, Florence, Le Monnier, 1961
- PETTI-BALBI, G.: « Tra dogato e principato: il Tre e Quattrocento » in Puncuh, D. (dir.): *Storia di Genova. Mediterraneo, Europa, Atlantico*, Gênes, Società Ligure di Storia Patria, 2003, p. 244-324
- PEYTAVIE, C. : « Construction de deux lieux de la mémoire dominicaine, Prouille et Fanjeaux (XIII^e-XV^e siècles) » in *Cahiers de Fanjeaux : L'Ordre des prêcheurs et la France méridionale*, 2001, n°36, p. 419-446

- PEZZINI, D. : « The Italian Reception of Birgittine Writings » in *The Translation of the works of St Birgitta of Sweden into the Medieval European vernaculars*, Turnhout, Brepols (The Medieval Translator 7), 2000 p. 186-212
- PIATTI, P. : *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo. Momenti di storia dell'Ordine eremitano*, Rome, Città Nuova, 2007
- PIATTOLI, R. : « Un capitolo di storia dell'arte libraria ai primi del Quattrocento : rapporti tra il monastero fiorentino del Paradiso e l'ordine francescano » in *Studi Francescani*, 1932, serie III, n°4, p. 1-21
- PICASSO, G. : « Santa Caterina e il mondo monastico del suo tempo » in D. Maffei et P. Nardi (dir.): *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiano*, Sienne, Accademia senese degli Intronati, 1982, p. 271-278
- PLANZER, D. : « De Codice Ruthenensi miscellaneo in Tabulario Ordinis Praedicatorum asservato » in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1935, n°5, p. 5-123.
- POLIZZOTTO, L.: « When the saints fall out: women and the Savonarola reform in early Sixteenth-Century Florence », in *Renaissance Quarterly*, 1993, n°46, p. 486-525
- POLONI, A.: *Trasformazioni della società e mutamenti delle forme politiche in un Comune italiano: il Popolo a Pisa (1220 – 1330)*, Pise, Edizioni ETS (Studi Medioevali n°9), 2004
- POMATA, G. et ZARRI, G. (dir.): *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Rome, Edizioni di storia e letteratura (Biblioteca di Storia sociale 33), 2005
- POZZI, G. : « Occhi bassi » in Pozzi, G. et Marsch, E. (dir.) : *Thematologie des kleinen. Petits thèmes littéraires*, Fribourg, Editions Universitaires, 1986, p. 161-211
- PRIMI, J.: « Le Prouillan montpelliérain: naissance et essor d'un monastère de dominicaines dans une période troublée » in *Mémoire Dominicaine*, 2008, n°23, p. 79-108
- PROSPERI, A. : « Dalle "divine madri" ai padri spirituali », in E. Shulte van Kessel (dir.) : *Women and men in spiritual culture XIV-XVII centuries*, Rome, Netherlands Institute in Rome, 1986, p. 71-90
- PROSPERI, A. : « La figura del vescovo fra Quattrocento e Cinquecento : persistenze, disagi e novità. », in Chittolini et G, Miccoli, G. (dir.) : *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, Turin, Einaudi (coll. *Storia d'Italia, Annali*, vol. 9), 1986, p. 217-262

- PUMA, G. : « Brigitte de Suède et Alfonso de Jaén : une « amitié spirituelle » à la fin du xive siècle » in *Arzanà – Écritures et pratiques de l'amitié dans l'Italie médiévale*, 2010 (n°13), p. 329-364
- RADKE, G. M.: « Les nonnes et leurs protecteurs. Le couvent du Corpus Domini à Venise au XV^e siècle » in Bériou, N. et Chiffolleau, J. (dir.) : *Economie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e–XV^e siècles)*, Lyon, Presses universitaires, 2009, p. 637-660.
- RAFFIN, P.: « Brève histoire des constitutions des moniales de l'Ordre des Prêcheurs » in *Mémoire dominicaine*, 1998, n°13-2, p. 111-122
- RAPP, F.: *Réformes et Réformation à Strasbourg. Eglise et société dans le diocèse de Strasbourg (1450 – 1525)*, Paris, Ophrys (Association des publications près l'Université de Strasbourg), 1974
- RAVA, E. : « Eremita in città. Il fenomeno della reclusione urbana femminile nell'età comunale : il caso di Pisa » in *Revue Mabillon*, 2010 (NS n°21), p. 139-159
- RICHA, G. : *Notizie storiche delle chiese fiorentine*, Florence, Viviani, 1754-1762, 5 vol.
- REDIGONDA, L.A., « Maria Mancini », in *Bibliotheca Sanctorum*, Rome, Città nuova editrice, 1965, vol. 8, p. 626
- REDIGONDA, L. : « Suore domenicane », in Pelliccia, G. et Rocca, G. (dir.) : *Dizionario degli istituti di perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, 1976, vol. 3, p. 779-815
- REGAZZONI, C.: « L'ordine delle monache domenicane », in *Memorie Domenicane*, 1935, n°52, p. 120-128
- Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Césène, Badia di Santa Maria del Monte, 1984
- ROBERTS, A.: « Chiara Gambacorta as patroness of arts » in Matter, A. et Coakley J.: *Creative women in medieval and early modern Italy*, Philadelphie, Université de Pennsylvanie, 1994, p. 120-154
- ROBERTS, A.: *Dominican women and Renaissance Art. The Convent of San Domenico of Pisa*, Aldershot et Burlington, Ashgate (coll. Women and Gender in the Early modern world), 2008
- RONZANI, M.: « La chiesa cittadina pisana tra Due e Trecento » in *Genova, Pisa e il Mediterraneo tra Due e Trecento. Per il VII centenario della battaglia della Meloria*, Genova, 24-27 ottobre 1986, Gênes, Società ligure di storia patria, 1984, p. 283-347

- RUBINSTEIN, N. : « Oligarchy and Democracy in Fifteenth-Century Florence » in Bertelli, S. et Rubinstein, N. (dir.): *Florence and Venice, Comparisons and Relations. Acts of two conferences at Villa I Tatti in 1976-77*, Florence, La Nuova Editrice, 1979, 2 vol., vol. 1 p. 99-112
- RUCQUOI, A.: « La réforme monastique en Castille au XV^e siècle : une affaire sociale » in H. Dubois, J. C. Hocquet et A. Vauchez (dir.): *Horizons marins, itinéraires spirituels. V^e-XVIII^e siècles*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1987, vol. 1 (2 vol.), p. 239-254
- RUGGIERO, G. : « Il monastero di Sant'Anna di Nocera » in *Memorie Domenicane*, 1989 (NS n°20), p. 5-165
- RUSCONI, R. : « Modelli di santità e religiosità femminile in età medievale. Discussione su alcuni libri recenti », in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1995, Anno XXI, p. 503-517
- RUSCONI, R.: « Note sulla predicazione di Manfredi da Vercelli O.P. e il movimento penitenziale dei terziari manfredini » in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1978, n° 48, p. 93-135
- SAHLIN, C. L.: *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, Woodbridge, The Boydell Press, 2001
- SAINATI, G., *Diario sacro pisano*, Turin, Tipografia Salesiana, 1898
- SAINATI, G., *Vite dei santi, beati e servi di Dio nati nella diocesi pisana*, Pise, F. Mariotti, 1894
- SAMBIN, P.: « L'abate Giovanni Michiel e la riforma di San Giorgio Maggiore a Venezia » in Maccarrone M., Meersseman, G. G., Passerin d'Entrèves, E. et Sambin P. (dir.), *Miscellanea Gilles-Gérard Meersseman*, Padoue, Antenore (Italia Sacra n°15-16), 1970, p. 483-54
- SBRIZIOLO, L. : « Note su Giovanni Dominici (I) : La spiritualità del Dominici nelle lettere alle suore veneziane del Corpus Christi. », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, Milan, Vita e pensiero, 1970, p.4-30.
- SCHIEWER, R. D.: « Sermons for the nuns of the dominicain observance movement » in Muessig, C. (dir.): *Medieval monastic preaching*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 1998, p. 75-92
- SCIPIONE, A. : *Delle famiglie nobili fiorentine*, Florence, Giunti, 1615
- SCHMIDT, H. J. : *Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter*, Trèves, Verlag Trierer Historische Forschungen, 1986

- SCHMITT, J. C.: *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris, Mouton/EHESS, 1978
- SCHULZE, W.: « Il concetto di "disciplinamento sociale nella prima età moderna" in Gerhard Oestreich », in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 1992 (n°XVIII), p. 371-411
- SEBASTIANI, L.: « Da bizzoche a monache », in Zarri, G. (dir.): *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi, Atti del VI Convegno del "Centro di studi Farfensi", Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995*, Vérone, Il Segno, 1997, p. 193-218
- ŞENOCAK, N.: « Book Acquisition in the Medieval Franciscan Order » in *The Journal of Religious History*, 2003 (n°27/1), p. 14-28
- ŞENOCAK, N.: « Circulation of Books in the Medieval Franciscan Order: Attitude, Methods, and Critics » in *The Journal of Religious History*, 2004 (n°28/2), p. 146-161
- SENSI, M.: « Clarisses entre spirituels et observants », in *Sainte Claire d'Assise et sa postérité. Actes du colloque tenu à l'UNESCO, Paris, 1994*, Nantes, Association Claire aujourd'hui, 1995, p. 101-118
- SENSI, M.: « Monachesimo femminile nell'Italia centrale (sec. XV) », in Zarri, G. (dir.): *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi, Atti del VI Convegno del "Centro di studi Farfensi", Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995*, Il Segno, 1997, p. 135-168
- SILVA, P.: *Il governo di Pietro Gambacorta in Pisa*, Pise, Nistri, 1911
- SILVA, P.: « Pisa sotto Firenze » in *Studi storici*, 1909, vol. XVIII, p. 133-183 et 285-323
- SMITH, J. A.: « Prouille, Madrid, Rome : the evolution of the earliest Dominican *Instituta* for nuns », *Journal of Medieval History*, 2009, n°35/4, p. 340-352
- SIMMONS, W.: *Cities of Ladies. Beguine communities in the Medieval Law Countries, 1200-1565*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001
- SOMME, M.: « Colette de Corbie et la réforme franciscaine en Picardie et en Flandre au XV^e siècle » in Dubois, H., Hocquet, J. C., Vauchez, A. (dir.): *Horizons marins, itinéraires spirituels. V^e-XVIII^e siècles*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1987, vol. 1 (2 vol.), p. 255-264

SORELLI, F. : « Brevemente. Lettere e biglietti di fine Medioevo » in Perini, S. (dir.): *Tempi, uomini ed eventi di storia veneta. Studi in onore di Federico Seneca*, Rovigo, Minelliana, 2003

SORELLI, F. : « “Io Caterina...scrivo a voi”. Donne spirituali e frati predicatori nell’età medievale (XIII-XV secolo) » in *La Formazione integrale domenicana al servizio della Chiesa e della società. Atti del congresso internazionale Pontificia Università S. Tommaso (1994)*, Bologne, Edizioni Studio Domenicano, 1996, p. 119-133

SORELLI, F. : « Nicolò da Ravenna, domenicano osservante, e la sua famiglia » in Bertazzo, L., Michetti, R. et Tilatti, A. (dir.): *Arbor ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi, amici, colleghi*, Padoue, Centro Studi Antoniani, 2011, p. 595-604

SORELLI, F. : « Predicatori a Venezia (fine sec. XIV – metà secolo XV) » in *Le Venezie francescane*, 1989, NS n°1, p. 131-157

SORELLI, F. : *La Santità imitabile. “Leggenda di Maria da Venezia” di Tommaso da Siena*, Venise, Deputazione di storia patria per le Venezie (Miscellanea di Studi e memorie XXIII), 1984

SORELLI, F.: « Vita religiosa delle donne nel medioevo veneziano: indicazioni dalle fonti dei secoli XII-XIV » in Rossi, M. et Varanini, G. M. (dir.): *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, Rome, Herder (Italia Sacra n°80), 2005, p. 614-630

SPANÒ MARTINELLI, S. : « Caterina Vigri (1413-1463). Nascita e sviluppo di un culto cittadino » in *Revue Mabillon*, 2006, n°17, p. 127-143

STOCCHETTI, D. : *L’Arcivescovo Alessandro de’Medici e l’applicazione della riforma tridentina nel monastero delle Murate*, Rome, Edizioni di Storia e letteratura, 2007

STOUFF, L.: « Ordres mendiants et société urbaine: l’exemple d’Arles (XIII^e-XV^e siècles) » in Coulet, N. et Guyotjeannin, O. (dir.) : *La Ville au Moyen Age*, t. 1 : *Ville et espace*, Paris, Editions du CTHS, 1998, p. 145-158

STROCCHIA, S. T. : « Naming a nun. Spiritual Exemplars, and Corporate Identity in Florentine Convents, 1450-1530 » in Connel, W. J. (dir.): *Society and Individual in Renaissance Florence*, Berkeley-Los Angeles- Londres, University of California Press, 2000, p. 215-240

STROCCHIA, S. T.: *Nuns and nunneries in Renaissance Florence*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2009

- TANGHERONI, M. : *Politica, commercio, agricoltura a Pisa nel Trecento*, Pise, Edizioni Plus (Studi Pisani 5), 2002
- TAURISANO, I.: *I Domenicani in Lucca*. Lucques, Libreria editrice Baroni, 1914
- TAURISANO, I.: « I Domenicani a Pisa », in *Memorie Domenicane*, 1927, n°44, p. 178-217
- TAURISANO, I.: *I Domenicani in Venezia. Conferenza tenuta nella sala dell'Ateneo veneto il 26 ottobre 1922*. Venise, Basilica S. Giovanni e Paolo, 1923
- TIBBETTS SCHULENBURG, J.: « Strict Active Enclosure and its effects on the Female monastic experience (500-1100) » in J.A. Nichols et L. Thomas Shank (dir.) *Distant echoes. Medieval Religious Women*, Kalamazoo, Cistercian publications, 1984, p. 51-86
- TIBBETTS SCHULENBURG, J.: « Women's Monastic Communities, 500–1100. Patterns of Expansion and Decline », *Signs*, 14/2, 1989, p. 261-292
- TODESCHINI, G.: *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologne, Il Mulino, 2004
- TOLAINI, E., *Forma pisarum. Storia urbanistica della città di Pisa problemi e ricerche*, Pise, Nistri-Lischi, 1979
- TOLAINI, E., *Forma pisarum. Storia urbanistica della città di Pisa problemi e ricerche*, Pise, Nistri-Lischi, 1979
- TOLAINI, E. *Pisa*, Rome et Bari, Laterza (coll. « Le città nella storia d'Italia »), 1992
- TONCELLI, D.: *La Beata Chiara Gambacorta*, Pise, F. Mariotti, 1920
- TREXLER, R. C.: « Le célibat à la fin du Moyen Age: les religieuses de Florence » in *Annales ESC*, 1972, 27^e année, n°6 novembre-décembre, p. 1329-1350
- TREXLER, R. C. : *Synodal law in Florence and Fiesole, 1306-1518*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1971
- TUGWELL, S.: *Early dominicans. Selected writings*, New-York-Ramsey-Toronto, Paulist press, 1982
- TUGWELL, S. : « Saint's Dominic letters to the Nuns in Madrid », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1986, n°56, p. 5-13
- VAN REE, A.W. : « Raymond de Capoue. Eléments biographiques. » in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1963, n°33, p. 159-241
- VASSALLO, F. (dir.) : *I domenicani a Pisa*, Pise, Monastero San Domenico, 1995

- VAUCHEZ, A.: « Dévotion eucharistique et union mystique chez les saintes à la fin du Moyen-Age », in Maffei, D. et Nardi P. (dir.) : *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, Sienne, Accademia senese degli intronati, 1982
- VAUCHEZ, A. (dir.) : *Ermite de France et d'Italie, XI^e-XV^e siècle*, Rome, Ecole Française de Rome (Collections de l'EFR 313), 2003
- VAUCHEZ, A. : *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Editions de l'Ecole Française de Rome, 1981
- VAUCHEZ, A. : *Les Laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, le Cerf, 1987
- VAUCHEZ, A., « Sainte Brigitte de Suède et sainte Catherine de Sienne: la mystique et l'Eglise aux derniers siècles du Moyen Age », in *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca. Atti del XX convegno internazionale dell'Accademia tudertina e del centro di Studi sulla spiritualità medievale*, Todi, Accademia tudertina, 1983, p. 229-248
- VENCHI, I. : « Caterina da Siena » in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, 1975, vol. 2, p. 702-716
- VERHEIJEN, L. : « Regula Augustini » in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, 1983, vol. 7, col. 1542-1554
- VESELY, J. M. : *Il secondo ordine di San Domenico*, Bologne, Studio domenicano, 1943
- VICAIRE, M. H.: « L'action de saint Dominique sur la vie régulière des femmes en Languedoc » in *Cahiers de Fanjeaux : La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*, 1988, n°23, p. 217-239
- VICAIRE, M. H. : *Histoire de saint Dominique*, Paris, Cerf, 2004 (1957)
- VIOLANTE, C. : *Economia, società e istituzioni a pisa nel Medioevo*, Bari, Dedalo, 1980
- VIVIANI DELLA ROBBIA, E.: *Nei monasteri fiorentini*, Sansoni, Florence, 1946
- VOLTI, P. : *Les Couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Age*, Paris, CNRS éditions, 2003
- WALKER-BYNUM, C. : « Corpo femminile e pratica religiosa nel tardo medioevo », in Scaraffia, L. et Zarri, G. (dir.) : *Donne e fede*, Rome-Bari, Laterza (coll. Storia delle donne in Italia), 1994, p.115-157
- WALKER-BYNUM, C.: « Fast, feast and flesh : The religious significance of food to medieval woman », in *Representations*, 1985, n°11, p.1-25

- WALKER-BYNUM, C.: *Holy feast and holy fast : the religious significance of food to medieval women*, Berkeley, University of California Press, 1987
- WALSH, K.: « The Observance : sources for a history of the Observant Reform Movement in the order of the Augustinian Friars in the XIVth and XVth centuries », in *Rivista di Storia della Chiesa*, Milan, Vita e pensiero, 1970
- WALZ, A. : *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Rome, Angelicum, 1948
- WEHRLI-JOHNS, M. : « L'Osservanza dei domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla "regola di Munio" e sul Terz'Ordine domenicano in Italia e in Germania » in Chittolini G. et Elm K. (dir.), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Bologne, Il Mulino, 2001, p. 287-329
- WEIS-MÜLLER, R. : *Die Reform des Klosters Klingental und ihr Personenkreis*, Bâle et Stuttgart, Verlag von Helbing & Lichtenhahn (Basler beiträge zur Geschichtswissenschaft, 59), 1956.
- WILMS, P.G.: « L'orazione delle mistiche dei monasteri domenicani di Germania » in *Memorie Domenicane*, 1936, n°53, p. 117-124.
- WINNLEN, J. C. : *Schoenensteinbach, une communauté féminine religieuse, 1138-1792*, Thèse de doctorat sous la direction de M. Gresset, Université de Besançon, 1992
- WINNLEN, J. C. : *Schönensteinbach. Une communauté religieuse féminine. 1138-1792*, Altkirch, Société d'Histoire Sundgauvienne, 1993
- WINSTON-ALLEN, A.: *Convent Chronicles. Women Writing about Women and Reform in the Middle Ages*, University Park (PA), The Pennsylvania State University Press, 2004
- WITTMER, C. : « Colmar, berceau de la réforme dominicaine, 1389 », *Annuaire de Colmar/ Colmarer Jahrbuch*, n°4, 1938, p. 51-62
- ZARRI, G. : « Aspetto e sviluppo degli ordini religiosi in Italia tra Quattrocento e Cinquecento », in Prodi, P. et Johanek, P. (dir.) : *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Bologne, Il Mulino, 1983
- ZARRI, G. : « Dalla profezia alla disciplina », in Scaraffia, L. et Zarri, G. : *Donne e fede*, Rome-Bari, Laterza (Coll. Storia delle donne in Italia), 1994, p.177-227
- ZARRI, G. : *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studia a stampa*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996

ZARRI, G. : « Monasteri femminili e città », in Chittolini et G, Miccoli, G. (dir.) : *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, Turin, Einaudi (coll. *Storia d'Italia, Annali*, vol. 9), 1986, p. 359-434

ZARRI, G., *Recinti: Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 2000

ZARRI, G., *Le sante vive : cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Turin, Rosenberg et Sellier, 1990

ZUCCHELLI, N. *La beata Chiara Gambacorta*, Pisa, F. Mariotti editrice, 1914

Table des illustrations

- Fac-similé d'une lettre autographe de Chiara Gambacorta à Francesco Datini, p. 64
- Lettre des sœurs du monastère de San Domenico de Pise aux sœurs du monastère San Pier Martire, 1443 (photographie), p. 69
- Le registre de Comptes pisan, f. 46r (photographie), p. 82
- Le registre de Comptes pisan, f. 160r (photographie), p. 85
- Le *Libro Rosso*, f. 6r (photographie), p. 89

