

Donne e confraternite

di Anna Esposito

Negli ultimi anni gli studi relativi all'associazionismo laicale femminile hanno conosciuto una significativa ripresa d'interesse, certamente in stretto rapporto alla più generale attenzione storiografica per la storia delle donne nella società medievale. In particolare la storiografia più recente si è soprattutto soffermata sul reclutamento – privilegiando l'edizione e lo studio delle matricole di sodalizi a cospicua se non prevalente composizione femminile –, sul ruolo svolto dalle donne come membri di queste associazioni, sulla loro più o meno ampia autonomia di gestione, tanto per ricordare i temi che più di altri hanno sollecitato l'interesse degli studiosi. Peraltro il rapporto donne-confraternite deve essere esaminato non solo in relazione a questi aspetti, naturalmente imprescindibili, ma anche da un altro punto di vista: quello delle donne come peculiare oggetto di carità e assistenza delle pie associazioni, che in molti casi, proprio per questo, davano alle donne iscritte un motivo in più per essere coinvolte in prima persona nella vita dei sodalizi.

1. Donne in confraternita

1.1. Reclutamento

La partecipazione delle donne al mondo confraternale del tardo medioevo, pur essendo regolarmente attestata, «è una realtà difficile da afferrare (...) che sfugge da rigidi inquadramenti»¹. Conosce inoltre notevoli varianti a seconda dei contesti geografici e dei periodi storici: ad esempio in alcune aree, come quella veneta o romana, la presenza femminile – non troppo significativa nel Duecento e Trecento – andò incontro nel secolo successivo a un progressivo ampliamento e a una maggiore visibilità², mentre a Firenze

¹ G. Casagrande, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma 1995, p. 432. Considerazioni di carattere generale anche in altri saggi della stessa autrice: *Women in Confraternities between the Middle Age and the Modern Age: Research in Umbria*, in «Confraternitas», 5/2 (1994), pp. 3-13; Ead., *Confraternities and Lay Female Religiosity in Late Medieval and Renaissance Umbria*, in *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, a cura di N. Terpstra, Cambridge 2000, pp. 48-66.

² Cfr. G. De Sandre Gasparini, *Il movimento delle confraternite in area veneta*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, Atti del convegno, Losanna 9-11 maggio 1985,

non raggiunse mai dimensioni di particolare rilievo³ e lo stesso sembra anche per Napoli⁴. Invece a Bergamo già nel secondo Duecento s'incontrano confraternite con una cospicua componente femminile, e così pure a Piacenza, dove il principale sodalizio cittadino mostra addirittura una forte prevalenza delle donne sugli uomini⁵. In altri contesti, come quello bolognese, nel corso del Quattrocento si ebbe invece un forte ridimensionamento della presenza delle donne⁶, diversamente dall'Umbria, che invece in questo secolo e soprattutto in quello successivo vide aumentarne la partecipazione – precedentemente non troppo significativa – anche a causa dell'introduzione di nuovi modelli confraternali come le confraternite del Rosario e del Sacramento⁷.

Anche se alcune confraternite, specialmente disciplinate, ne vietavano perentoriamente persino l'ingresso nell'associazione e talvolta nella stessa sede confraternale⁸, la gran parte delle donne poteva partecipare ai sodalizi a titolo personale, sebbene a volte con l'esplicito consenso del marito oppure

Collection de l'E.F.R 97, Roma 1987, pp. 361-394, in particolare pp. 385-386; maggiore presenza e visibilità delle donne nel Quattrocento anche per Roma, cfr. A. Esposito, *Men and women in Roman confraternities in the fifteenth and sixteenth centuries: roles, functions, expectations*, in *The Politics of ritual Kinship* cit., pp. 82-97 (trad. it. ampliata *Uomini e donne nelle confraternite romane tra Quattro e Cinquecento. Ruoli, finalità devozionali, aspettative*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 127 [2004 sed. 2005], pp. 111-132).

³ Ch. M. de La Roncière, *Les confréries à Florence et dans son contado aux XIV^e-XV^e siècles*, in *Le mouvement confraternel*, cit., pp. 297-342, a p. 304.

⁴ Sulle confraternite napoletane medievali cfr. G. Vitolo, *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, Napoli 2001, I, pp. 3-34; Id., *Confraternite e dinamiche politico-sociali a Napoli nel Medioevo. La Disciplina della Santa Croce*, in *Compagnia della Santa Croce. Sette secoli di storia a Napoli*, a cura di M. Pisani Massamormile, Napoli 2007, pp. 61-70.

⁵ Per Bergamo cfr. M.T. Brolis, *Mille e più donne in confraternita. Il consorzium Misericordiae di Bergamo nel Duecento*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo ed età moderna*, «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp. 107-134; per Piacenza si vd. M. Gazzini, *Donne e uomini in confraternita: la matricola del Consorzio dello Spirito Santo di Piacenza (secoli XII-XIV)*, in «Archivio storico per le provincie parmensi», ser. IV, 52 (2000), pp. 253-274, ripubblicato in Ead., *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 158-196.

⁶ Il ridimensionamento alla partecipazione femminile sarebbe stata una conseguenza dell'esclusione delle donne dalle responsabilità confraternali, prerogativa dei soci uomini, ma anche dell'introduzione della compagnia stretta che pure determinò una pregiudiziale negativa verso le donne, cfr. N. Terpstra, *Women in the Brotherhood: Gender, Class and Politics in Renaissance Bolognese Confraternities*, in «Renaissance and Reformation», 26 (1990), pp. 193-212.

⁷ G. Casagrande, *Confraternities and Lay Female Religiosity*, cit., p. 66; R. Rusconi, *Problemi e fonti per la storia religiosa delle donne in Italia alla fine del Medioevo (secoli XIII-XV)*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 48 (1995), pp. 53-75, a p. 60.

⁸ Come, ad esempio, stabilisce la regola del sodalizio di San Giovanni Decollato di Faenza, che prescrive «che non si debbia menare in la Compagnia donne né bestie», cfr. L. Scaramucci, *Considerazioni su statuti e matricole di confraternite di disciplinati*, in *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati. Convegno Internazionale di Studio*, Perugia 5-7 dicembre 1969, Perugia 1972, pp. 134-194, in particolare p. 150. Per Padova ciò era prescritto esplicitamente per i battuti del duomo e per la confraternita di San Daniele, cfr. G. De Sandre Gasparini, *Studio introduttivo a Statuti di confraternite religiose di Padova nel Medioevo*, a cura di G. De Sandre Gasparini, Padova 1974, p. XL. Per Roma l'esclusivo sodalizio dei Raccomandati del Salvatore non accettava l'ammissione di donne; nel 1452 papa Niccolò V ne permise l'immatricolazione, anche se si deve aspettare la fine del secolo per vederle ricordate

del padre e fratello, anche se non iscritti, ovvero di coloro che ne detenevano la podestà giuridica⁹. Questo consenso era invece indispensabile per l'ammissione in alcune confraternite disciplinate: così ad esempio per Venezia, Verona, Bergamo¹⁰, mentre per altre – come nel caso di Cividale – l'iscrizione della donna era condizionata all'appartenenza del congiunto alla confraternita disciplinata¹¹. Ciò non toglie che in genere nei sodalizi medievali la presenza delle donne era normale e doveva essere anche piuttosto consistente. Anzi in alcune confraternite la presenza femminile era decisamente rilevante se non addirittura superiore a quella maschile, come mostrano recenti ricerche che hanno concentrato particolarmente l'attenzione sulle matricole femminili, sia curandone l'edizione, sia analizzandole dal punto di vista propografico, sia mettendone in evidenza le potenzialità intrinseche «non solo per la storia confraternale e religiosa, ma per la comprensione dell'organizzazione dell'intera società medievale»¹². Non vi è dubbio infatti che per il periodo qui considerato non è frequente trovare elenchi onomastici femminili dell'ampiezza di quelli segnalati – ad esempio – per la confraternita della Misericordia Maggiore di Bergamo (più di mille iscritte tra nei primi nove anni di vita, quindi oltre millesettecentotrenta al 1339)¹³, o per il consorzio dello Spirito Santo di Piacenza (ottocento consorelle nella seconda metà del XIII secolo), oppure per la confraternita di battuti di San Giovanni Evangelista di Venezia (oltre trecento donne fino alla fine del terzo decennio del secolo XIV, quando si decise da parte dell'assemblea di non ammetterne

nella matricola della società, cfr. A. Esposito, *Men and women*, cit., p. 93. Su questa confraternita cfr. P. Pavan, *Gli statuti della società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 101 (1978), pp. 35-96.

⁹ Cfr. Scaramucci, *Considerazioni* cit., p. 141. In particolare il consenso del marito era necessario per assicurare l'osservanza della regola dei penitenti, dove si esigeva «una continenza più frequente di quella comunemente richiesta agli altri fedeli sposati, e questo per il principio della *unitas carnis* che non permetteva la individuale disposizione del proprio corpo», cfr. G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G.P. Pacini, I, Roma 1977, p. 504. Lo stesso – naturalmente – valeva per l'uomo.

¹⁰ Per Venezia cfr. L. Pamato, «*De dominabus mundanis in istis nostris scolis*». *La matricola femminile dei battuti di S. Giovanni Evangelista di Venezia (sec. XIV)*, in «Centro per le scienze religiose di Trento. Annali di studi religiosi», 2 (2001), pp. 439-501; per Verona, cfr. Scaramucci, *Considerazioni* cit., p. 153; per Bergamo cfr. L.K. Little, *Libertà, carità, fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell'età del comune*, Bergamo 1988, p. 204 e G. Tammi, *Lo statuto dei disciplinati di S. Maria Maddalena di Bergamo. Dal codice sigma 3,2 della Biblioteca Civica di Bergamo, in Il movimento* cit., pp. 257-268, in particolare p. 266, rub. XXVIII. Ma si vedano anche i casi citati da Scaramucci, *Considerazioni* cit., p. 153.

¹¹ *Ibid.*, p. 141. Da segnalare quanto prescrivono gli statuti dei battuti di Castion, che proibivano l'iscrizione a donne vedove e maritate, cfr. M. Sommacal, *La confraternita di S. Maria dei Battuti di Castion (Belluno)*, in «Quaderni del Centro di ricerca e di studio sul movimento dei Disciplinati», 17 (1973), pp. 3-74.

¹² Cfr. M. Gazzini, *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie*, in Ead., *Confraternite e società cittadina* cit., pp. 3-57, la citazione è a p. 21.

¹³ Brolis, Brembilla, *Mille e più donne in confraternita*, cit.; per l'edizione della matricola cfr. *La matricola femminile della Misericordia di Bergamo (1265-1339)*, a cura di M. T. Brolis, G. Brembilla, M. Corato, con la collaborazione di A. Bartoli Langeli, E.F.R., Roma 2001, Sources et documents d'histoire du Moyen Âge 4. Qualche altro dato: su 1730 donne, 1226 erano coniugate (di cui 504 vedove), 504 nubili, di cui 53 religiose.

più per il futuro)¹⁴ o ancora per il sodalizio laudese di Santa Maria del Mercato di Gubbio (circa 2000 socie)¹⁵.

Resta da ricordare inoltre il fenomeno del progressivo abbandono o la drastica limitazione dell'effettiva pratica della flagellazione per altre devozioni da parte di un certo numero di confraternite disciplinate¹⁶, fatto questo che determinò, tra cambiamenti di vario genere, anche un progressivo ampliamento all'ingresso delle donne e quindi una modifica della struttura confraternale. Tra i casi segnalati dalla storiografia, si ricordano in particolare quelli veneziani della scuola di Santa Maria della Misericordia e San Francesco ai Frari e di quella di San Teodoro. Per quest'ultimo sodalizio, se già nel periodo in cui si praticava ancora la disciplina (prima del 1333) si potevano ricevere ogni anno solo dodici donne con compiti di assistenza spirituale per i defunti, di preghiera e di altre attività non ben definite da cui era naturalmente esclusa la disciplina, negli anni successivi la presenza femminile si ampliò a tal punto da costituire un "ramo" separato da quello maschile, con una propria struttura istituzionale al femminile¹⁷, come avremo modo di esaminare più avanti.

Ci sono inoltre da tener presente altre motivazioni. Ad esempio, la prevalenza della presenza femminile in alcune confraternite di fine Duecento, come nel caso del Consorzio dello Spirito Santo di Piacenza, poteva essere dovuta al fatto che gli uomini erano maggiormente attratti «da altre esperienze religiose più ricche di prospettive, magari in quanto canali di accesso alla vita pubblica», fatto questo riscontrato per lo stesso periodo anche per il sodalizio di San Bartolomeo di Sansepolcro, dove il forte aumento delle iscrizioni femminili venne a compensare l'abbandono degli uomini, che in gran parte preferirono l'esperienza delle "nuove" confraternite disciplinate¹⁸, mentre nel secolo XIV l'alta partecipazione delle donne nelle scuole piccole veneziane, seppure quasi sempre minoritaria rispetto a quella degli uomini, è stata messa in relazione ad una sovramortalità maschile durante le pestilenze tra il 1348 e 1371¹⁹.

Legato in parte a questo fenomeno è quello dell'istituzione di due livelli di reclutamento con la suddivisione di una confraternita in *Stretta* e *Larga*,

¹⁴ Pamato, *De dominabus mundani* cit., p. 464.

¹⁵ Casagrande, *Confraternities and Lay Female Religiosity* cit., pp. 57-60.

¹⁶ Cfr. Scaramucci, *Considerazioni* cit., pp. 150-151; Ch. F. Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, trad. it. Milano 1992, pp. 55-56. Per l'Italia meridionale cfr. G. Vitolo, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il codice della confraternita di S. Maria di Montefusco (sec. XII)*, Roma 1982, pp. 69-70.

¹⁷ Per il richiamo ai cambiamenti relativi all'ammissione delle donne «nel passaggio dallo status di scuola dei battuti a scuola comune» per alcuni sodalizi veneziani cfr. Pamato, *De dominabus mundanis*, cit., pp. 456-459. Per altri casi cfr. Scaramucci, *Considerazioni* cit., pp. 150-151; Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento* cit., pp. 55-56.

¹⁸ Per Piacenza cfr. Gazzini, *Donne e uomini in confraternita* cit., p. 273; per Sansepolcro, cfr. J. Banker, *Death in the Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune of the late middle ages*, Athens GA e London 1988, pp. 38-74.

¹⁹ F. Ortalli, «Per salute delle anime e delli corpi». *Scuole piccole a Venezia nel tardo Medioevo*, Venezia 2001, pp. 121-122.

comprendendo la prima i membri più impegnati all'osservanza rigida delle pratiche devozionali (tra cui la disciplina per i sodalizi di battuti); la seconda coloro che si occupavano soprattutto dell'amministrazione e dell'assistenza: naturalmente dalla *Stretta* erano escluse le donne, presenti invece nella *Larga*, com'è ampiamente documentato per Bologna, dove questo fenomeno ebbe vasta diffusione anche tra le fraternite di laudesi²⁰. L'ammissione delle donne poteva essere determinata anche da altre motivazioni, ad esempio dal decremento del numero degli associati uomini e quindi dal desiderio di rivitalizzare – sia numericamente sia finanziariamente – un'istituzione in declino, come dimostra bene il caso del sodalizio veneziano di Sant'Agnese, che soltanto nel 1457 – ossia più di un secolo e mezzo dopo la fondazione – accolse donne come membri a pieno titolo proprio «perché la scuola era in quel periodo *vegnuda a niente*»²¹. Invece nei sodalizi che avevano come finalità caritativa la dotazione delle fanciulle povere interessi d'altro genere potevano portare al reclutamento d'ufficio delle ragazze dotate: come dichiarano esplicitamente gli statuti della Santissima Annunziata di Roma, il fine di questa norma era il controllo dell'esistenza in vita delle giovani donne per poterne recuperare la quota dotale una volta morte senza figli²².

Non vi è dubbio però che nella gran parte dei sodalizi “misti” la decisione in merito all'ammissione delle nuove “socie” era comunque di pertinenza dei confratelli uomini, di solito i guardiani e i consiglieri oppure la maggioranza dei “fratelli”, che – come nel caso del Gonfalone di Roma – richiedevano anche precise informazioni sulla candidata, la quale, una volta ammessa, era tenuta al giuramento alla pari degli uomini «de essere buona et utile ... et de fare tutte cose che se apartengono a donne»²³. Invece, nel sodalizio romano della Pietà dei Fiorentini, vi era una sorta di privilegio per la donna che «à

²⁰ Scaramucci, *Considerazioni* cit., pp. 148-150; per Bologna cfr. in particolare N. Terpstra, *Women in the Brotherhood: Gender, Class and Politics in Renaissance Bolognese Confraternities*, in «Renaissance and Reformation», 26 (1990), pp. 193-212, in particolare pp. 196-197; M. Fanti, *Confraternite e città a Bologna nel Medioevo e nell'età moderna*, Roma 2001.

²¹ Ortalli, *Per salute* cit., pp. 118-119. Un caso limite è rappresentato dalla scuola di San Gregorio che, andata in rovina per colpa degli uomini («comenzada per li homeni ... et per vilezza de cor abbandonata»), fu salvata dalle consorelle che la ressero autonomamente per alcuni anni finché i *fratres* non rientrarono ufficialmente a far parte del sodalizio (pp. 119-120). Cfr. anche R. Mackenney, *Continuity and Change in the scuole piccole of Venice, c. 1250-c. 1600*, in «Renaissance Studies», 8 (1994), pp. 388-403, in particolare p. 393.

²² «Item statutum et ordinatum est quod omnes puelle maritate vel maritande per dictam societatem sint et esse debeant de societate gloriose Annuntiationis et ascribantur in libro per secretarium ubi alie mulieres ascribuntur, ut clara notitia de eis habeatur si vivan mortue sint» (cap. 49), cfr. A. Esposito, *Le confraternite del matrimonio. Carità, devozione e bisogni sociali a Roma nel tardo Quattrocento (con l'edizione degli statuti vecchi della Compagnia della SS. Annunziata)*, in *Un'idea di Roma. Società, arte e cultura tra Umanesimo e Rinascimento*, a cura di L. Fortini, Roma 1993, pp. 7-52, p. 43; su questo sodalizio cfr. anche Ead., «Ad dotandum puellas virgines, pauperes et honestas: Social Needs and Confraternal Charities in Rome in the Fifteenth and Sixteenth Centuries», in «Renaissance and Reformation», n.s. 18, fasc. 2 (1994), pp. 5-18.

²³ A. Esposito, *Le 'confraternite' del Gonfalone (secoli XIV-XV)*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), pp. 91-136, in particolare p. 129, cap. 48.

suo marito in decem compagnia» per cui poteva entrarvi *ipso facto* e così pure era disposto «per qualunque donna che fusse vedova de età d'anni cinquanta in su ... honesta nel corpo suo», mentre per le donne di età inferiore ai cinquant'anni si doveva procedere ad una votazione che sarebbe stata positiva solo se i tre quarti degli uomini iscritti avesse votato affermativamente²⁴. Più raramente la decisione finale era deputata ad un unico ufficiale, come nel caso del sodalizio di Santa Maria di Valverde di Venezia, dove era il guardiano generale in carica a vagliare le domande e giudicare secondo il criterio del «ben e utilità della ditta scola»²⁵, oppure in quello dei disciplinati di Domodossola, dove in ultima istanza era il «priere de li masculi» che insieme a due consiglieri doveva dare «licentia» all'ingresso nel sodalizio di una donna, già autorizzata dal marito «o de quello in la cui possanza lei è»²⁶.

Le donne che erano ammesse in un sodalizio in molti casi erano tenute a pagare una tassa d'ingresso e a volte anche altri contributi. Sembra piuttosto generalizzato il fatto che la quota delle donne fosse inferiore a quella degli uomini²⁷, e più lievi erano per loro anche gli altri pagamenti che in alcuni sodalizi le socie dovevano effettuare in determinate occasioni: per i funerali di un confratello, per il banchetto, per la quota associativa annuale²⁸. Anche per questo aspetto le donne erano in molti casi equiparate agli uomini. Così ad esempio a Roma, dove – accanto ai registri per i confratelli – vi erano appositi libri di conto per le contribuzioni delle donne, disposte in ordine alfabetico *ut facilius persone inveniantur*²⁹, così anche nelle scuole piccole di

²⁴ Cfr. gli statuti del sodalizio in Roma, Archivio di San Giovanni dei Fiorentini, *Arciconfraternita della Pietà, Statuti*, ms. 1 (a. 1454), cap. 4, cit. in Esposito, *Men and women* cit., pp. 93-94.

²⁵ Pamato, *De dominabus mundanis* cit., p. 451. Più raro il caso dell'iscrizione consentita a tutte le donne in grado di pagare la tassa d'ingresso, come mostra il caso segnalato da Scaramucci, *Considerazioni* cit., p. 154. Nei requisiti per l'ammissione ad un sodalizio – posti di solito in negativo – non vi sono indicazioni esclusivamente rivolte alle donne: in genere quelle per gli uomini si devono intendere anche per le donne, anche se può capitare qualche precisazione, come negli statuti duecenteschi della confraternita della Misericordia Maggiore di Bergamo, dove si precisa che non si deve ricevere la donna «si fuerit meretrix publica vel infamis», cfr. Little, *Libertà, carità, fraternità* cit., p. 112, cap. I.

²⁶ G. Contini, *Gli statuti volgari quattrocenteschi dei disciplinati di Domodossola*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti, Classe di scienze morali, storiche, filologiche», ser. VIII, vol. XVIII (1963), pp. 321-339, in particolare p. 338, cap. w.

²⁷ Così nelle scuole piccole veneziane del Trecento cfr. Ortalli, *Per salute* cit., p. 122; L. Guzzetti, A. Ziemann, *Women in the Fourteenth-Century Venetian Scuole*, in «Renaissance Quarterly», 55 (2002), pp. 1151-1195, in particolare pp. 1171-1172. Parzialmente diversa la situazione nelle scuole grandi, dove nello stesso periodo si trovano sodalizi, come Santa Maria di Valverde, che esoneravano le donne dalla tassa, ed altri, come la scuola di San Giovanni Evangelista, che la richiedeva insieme ad altre contribuzioni. Cfr. Pamato, *De dominabus mundanis* cit., p. 455.

²⁸ Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., pp. 1172-1173. Negli statuti confraternali di molte altre località, oltre alla tassa d'ingresso, la contribuzione più diffusa a carico delle donne è il contributo annuale, che poteva essere pagato in un unico versamento o a rate mensili.

²⁹ Molto dettagliata al riguardo la rubrica 23.1 (*De libris ubi annotentur viri et mulieres societatis*) degli statuti del sodalizio della Santissima Concezione, per il quale cfr. R. Barone, *La confraternita della SS. Concezione in San Lorenzo in Damaso di Roma (con l'edizione degli statuti del 1494)*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 126 (2003), pp. 69-135: p. 119.

Venezia, che – a quel che sembra – finirono nel sec. XV con l'ammettere l'iscrizione femminile non più solo con la quota associativa ma anche *a tolella*, diritto/dovere che per lungo tempo era stato una prerogativa maschile³⁰. Sempre a Venezia, le donne avevano anche un'altra possibilità: entrare in una scuola come "nobili" ed essere così «esenti dagli obblighi imposti dalla confraternita, ma, com'era usanza anche per gli uomini, erano tenute a versare quote di ammissione maggiori di quelle ordinarie»³¹.

1.2 *Obblighi associativi*

Dai testi statutari, soprattutto da quelli più antichi, che è bene ricordare, pur rivolgendosi di solito genericamente ai *fratres*, presentano di frequente rubriche specifiche per le donne ma che da soli non possono considerarsi una fonte esaustiva in quanto di solito poco rivelano della prassi e dell'effettiva articolazione della presenza femminile nei sodalizi³², apprendiamo che le associate avevano in genere degli obblighi associativi limitati ad una attività puramente devozionale, che per numerosi sodalizi può meglio essere definita una «partecipazione passiva ai "meriti spirituali", acquisita per il tramite di padri e di mariti (con limitate forme di presenza alle pratiche del culto e della devozione confraternale)»³³. Non stupisce quindi la loro esclusione da cariche direttive e da momenti decisionali, anche se – come vedremo – non mancano delle eccezioni. Se nel Duecento e ancora nel Trecento, come ha notato la De Sandre Gasparini per Padova (ma le sue osservazioni possono essere generalizzate all'intera penisola), gli obblighi associativi erano spesso «analoghi a quelli degli uomini, contrassegnati tuttavia da una maggiore pri-

Era piuttosto diffusa la prassi di registrare separatamente gli uomini dalle donne, soprattutto per quanto attiene alle matricole, cfr. Brolis, Brembilla, *Mille e più donne* cit., p. 115.

³⁰ Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., pp. 1172-1173; Ortalli, *Per salute* cit., pp. 122-123. La *tolella* – propria di ogni confratello – consisteva in una tavoletta di legno dove venivano segnate le contribuzioni che il socio faceva durante l'anno ed era quindi prova degli avvenuti pagamenti oppure dei debiti nei confronti del sodalizio. Su questa pratica cfr. *ibid.*, pp. 36-37.

³¹ Ortalli, *Per salute delle anime* cit., p. 122. Anche a Roma la quota delle "consorelle" era di solito la metà di quella dei "fratelli": si veda ad esempio il sodalizio della Santissima Concezione, dove per le donne si era stabilita una tassa *pro introitu* di bolognini 7 e mezzo mentre per gli uomini era fissata a 15, e un contributo annuale da pagarsi con rate mensili di 2 bolognini e mezzo (5 bolognini per gli uomini), cfr. Barone, *La confraternita della SS. Concezione* cit., p. 119, cap. 22.4.

³² Per le riserve sul valore da attribuire agli statuti per delineare una storia interna delle confraternite cfr. G.G. Meersseman, *La riforma delle confraternite laicali in Italia prima del Concilio di Trento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, pp. 20-22; G. Alberigo, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secc. XV e XVI*, in *Il Movimento dei Disciplinati nel Settimo Centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*, Atti del convegno, Perugia, 25-28 settembre 1960, Perugia 1962, pp. 156-252, alle pp. 163-170. Sulle informazioni fornite dagli statuti confraternali si cfr. A. Esposito, *Statuti confraternali italiani del tardo Medioevo (aspetti religiosi e comportamentali)*, in corso di stampa negli Atti del convegno internazionale *Von der Ordnung zur Norm: Statuten im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Monaco di Baviera 12-14 ottobre 2006, a cura di G. Drossbach.

³³ Rusconi, *Problemi e fonti* cit., p. 60.

vatizzazione»³⁴, nel secolo successivo si assiste ad un più ampio coinvolgimento delle donne nella vita confraternale, sia con la partecipazione alle processioni nelle vie cittadine e alle feste per i santi patroni, sia con attività caritative verso poveri e malati.

Vi era però anche un altro modo di aderire ad un sodalizio religioso, non certamente esclusivo per le donne ma da queste ampiamente praticato: quello della fraternità spirituale. Questa consuetudine, diffusa anche nel mondo confraternale, consisteva nel legame con comunità religiose e «talvolta con singole personalità ecclesiastiche, note per la santità della loro vita, allo scopo di mettere in comune i loro meriti presso Dio» e i loro privilegi spirituali, e di beneficiare delle preghiere e riti celebrati dalle diverse istituzioni³⁵. Ma accanto a questo tipo di legame, divenne anche pratica comune l'adesione ad una confraternita da parte di singoli solo per lucrare indulgenze e grazie spirituali, anche in questo caso senza avere alcuna parte attiva alla vita del sodalizio. Il caso più eclatante è fornito dalla confraternita di Santo Spirito di Roma legata all'omonimo ospedale e ordine ospedaliero, in possesso di un "tesoro" veramente straordinario di indulgenze concesse dai pontefici al nosocomio nel corso di secoli, dove agli iscritti non si richiedeva alcuna partecipazione alla vita associativa e dove si accettavano anche iscrizioni per procura di persone che non erano mai venute nella Città eterna né tanto meno avevano assunto obblighi di qualche tipo verso il sodalizio se non il pagamento di una tassa d'ingresso *una tantum*³⁶. Peraltro, anche le iscrizioni autografe presenti nel *Liber fraternitatis hospitalis Sancti Spiritus* di uomini e donne, mostrano che la gran parte degli iscritti non era residente a Roma e che quindi la loro adesione era appunto solo alla fraternità spirituale. Esprime bene quanto asserito la sottoscrizione di una donna, di provenienza sconosciuta: «Io Iulia so' intrata in questa santa confraternitate a ssette di de aprile 1482 con intencione di godere li privilegi d'essa e some scritta de propria mano»³⁷.

³⁴ De Sandre Gasparini, *Studio introduttivo* cit., p. XL.

³⁵ Su questa pratica da parte delle scuole veneziane medievali cfr. B. Pullan, *La politica sociale della Repubblica di Venezia. 1500-1620*, I: *Le Scuole Grandi, l'assistenza e le leggi sui poveri*, trad. it. Roma 1982, pp. 54-55; cfr. anche Pamato, *De dominabus mundanis* cit., pp. 450-451.

³⁶ Esposito, *Uomini e donne nelle confraternite* cit., in particolare p. 126. Per un esempio relativo all'affiliazione di una confraternita veneziana al Santo Spirito cfr. Ead., *L'ospedale romano di Santo Spirito in Sassia e i suoi affiliati nel tardo medioevo: il caso della confraternita dello Spirito Santo di Venezia*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M.C. Rossi, G.M. Varanini, Roma 2005, pp. 319-340. Sul funzionamento della *fraternitas* del Santo Spirito cfr. A. Rehberg, «Nuntii, questuarii, falsarii». *L'ospedale di S. Spirito in Sassia e la raccolta delle elemosine nel periodo avignonese*, «Mélanges de l'École française de Rome». Moyen Âge, 115/1 (2003), pp. 41-132. Ancor oggi viene proposta l'errata identificazione dell'ordine ospedaliero di Santo Spirito con l'omonima confraternita, che era solo una fraternità spirituale e quindi diversa dai pii sodalizi laicali: in questo modo le regole dell'ordine vengono considerate come regole confraternali, con le conseguenze che è facile immaginare. Così in E. D. Howe, *Appropriating Space. Woman's Place in Confraternal Life at Santo Spirito in Sassia, Rome*, in *Confraternities and Visual Arts in Renaissance Italy. Ritual, Spectacle, Image*, a cura di B. Wisch, D. Cole Ahl, Cambridge 2000, pp. 235-258.

³⁷ Ribadisce con più forza questa motivazione Francesco di Antonio Salomone di Roma, che scri-

Il caso del Santo Spirito deve far riflettere, a mio avviso, sul significato delle adesioni femminili anche in altri tipi di confraternite dove non erano previsti esplicitamente obblighi associativi per le donne iscritte.

1.3 Attività devozionali

Come si è prima accennato, l'attività devozionale delle donne solitamente consisteva nella preghiera personale giornaliera, nella più accentuata frequenza ai sacramenti della confessione e della comunione, nell'assistere alle messe e alle cerimonie liturgiche stabilite dal sodalizio, e soprattutto ai funerali e anniversari dei *fratres* e delle *sorores*, che – insieme all'assistenza ai confratelli ammalati – è uno «degli aspetti che maggiormente caratterizzano l'orizzonte della "solidarietà" confraternale in tutto l'arco delle sue manifestazioni»³⁸. Soprattutto nel secolo XV, a quanto mostrano le nuove redazioni degli statuti confraternali, si nota un maggior coinvolgimento delle donne in attività devozionali rivolte all'esterno, in particolare le processioni e le feste dei sodalizi. Un esempio particolarmente significativo è fornito dalla confraternita romana del Gonfalone: alla fine del Quattrocento le donne iscritte al sodalizio erano tenute sia a partecipare – alla pari degli uomini – a tutte le «processioni, messe et alli anniversarii et feste», sia all'ascolto – ogni prima domenica del mese – di una predica nella chiesa dei Santi Apostoli³⁹.

Per quanto riguarda le confraternite di disciplinati, dove la caratteristica e principale devozione era proprio l'autoflagellazione, nelle fonti normative la partecipazione delle donne al rito pubblico insieme agli uomini o era loro esplicitamente vietata oppure le rubriche statutarie relative a questa devozione erano rivolte unicamente agli uomini. Per spiegare i motivi di tale esclusione si sono fatte diverse ipotesi: c'è chi vi ha voluto vedere una questione di decoro morale e di pudore unita però all'usanza del tempo di rifiutare alle donne «ogni partecipazione attiva alla vita pubblica» e quindi anche alle riunioni confraternali⁴⁰, altri hanno posto l'accento sul carattere "maschile" del modello confraternale penitenziale, non trasmissibile alle donne⁴¹.

ve il 12 maggio 1478: «[...] so' intrato in questa santa confraternita con animo de avere tutti privilegi e grazie concesse dalla santità de papa Sixto». Cfr. *Liber fraternitatis S. Spiritus et S. Marie in Saxia de Urbe*, in *Necrologi e libri affini della Provincia romana*, II, a cura di P. Egidi, Roma 1914, rispettivamente pp. 307 e 237.

³⁸ Cfr. R. Rusconi, *Tra movimenti religiosi e confraternite in Italia*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, direzione di J. Delumeau, ed. it. a cura di F. Bolgiani, (Paris 1979) Torino 1985, pp. 331-347, a p. 342. Sul rilievo nel mondo confraternale per le esequie e i suffragi per i defunti cfr. Id., *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia Einaudi, Annali 9: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986, pp. 467-506; J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Rome 1980, pp. 281-287.

³⁹ Esposito, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., pp. 129-130, capp. 48, 49, 50.

⁴⁰ Cfr. G.G. Meersseman, *Disciplinati e penitenti nel Duecento*, in *Il movimento* cit., pp. 54-55.

⁴¹ Sul carattere maschile della flagellazione e sulle motivazioni per l'esclusione delle donne cfr. Terpstra, *Women in the Brotherhood* cit., p. 196; Id., *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995, p. 119; S. T. Strocchia, *Gender and the Rites of Honour*

Secondo la Casagrande, ad esempio, la passione di Cristo è un momento forte di competenza virile, è l'uomo che può assimilarsi a Cristo, mentre alle donne compete la dimensione di Maria Vergine⁴². Le donne invece potevano certamente praticare la disciplina in privato, e – a mio avviso – forse anche in oratori esclusivamente riservati alla devozione femminile, che avrebbero potuto garantire riservatezza e decoro alle *sorores*, seppure è lecito ritenere che alla fine del medioevo in numerose confraternite disciplinate la *verberatio* venisse ormai praticata «solo come un gesto rituale e non più fino alla *effusio sanguinis*»⁴³. Lo porterebbe a credere l'attestazione in alcune regioni italiane di diverse compagnie di disciplinatrici, alcune soltanto delle sezioni separate di un parallelo sodalizio maschile, altre delle vere e proprie istituzioni a se stanti composte unicamente da donne, come quelle segnalate a Catania per la fine del Trecento e i primi decenni del Quattrocento⁴⁴ e soprattutto a Palermo, città dove nel 1370 un sodalizio di donne ottenne da un canonico della Cappella Palatina l'uso della chiesetta della Santa Trinità *ad habendum, tenendum, possidendum ibidemque disciplinandum et earum disciplinam faciendum*⁴⁵. Anche a Bagnaia, località vicino a Viterbo, la sede della sezione femminile dei locali disciplinati, chiamata *Societas mulierum discipline* – situata nella chiesa di Santo Stefano diversa da quella in cui si riuniva la sezione maschile (la chiesa di San Giovanni Battista) – ancora nel 1492 veniva indicata come il luogo *in qua fiat disciplina mulierum*⁴⁶. Se, come ricordava Meersseman, il titolo di *domne disciplinantes* non era di per sé sufficiente a provare la pratica della disciplina ma soltanto a indicare un'appartenenza e costituire una qualifica molto ambita dalle donne della borghesia⁴⁷, i casi qui presentati, per quanto ancora poco numerosi, fanno riflettere e inducono a riconsiderare il problema dell'effettiva pratica della flagellazione da parte delle donne disciplinatrici. Sfortunatamente finora non sono stati reperiti statuti di queste associazioni esclusivamente femminili né sono sopravvissuti – se non in minima parte – i loro archivi. Per lo più la loro esistenza emerge dalla fonte notarile e particolarmente dai lasciti testamentari, in particolare di donne. Non è quindi possibile, per la gran parte di questi sodalizi, dare un profilo più preciso della loro reale fisionomia, in particolare per quanto

in Italian Renaissance Cities, in Gender and Society in Renaissance Italy, a cura di J.C. Brown, R.C. Davis, London-New York 1998, pp. 39-60, a p. 49; per i rituali solo maschili della flagellazione, cappe comprese, cfr. J. F. Rondeau, *Lay Piety and Spirituality in the late Middle Ages. The confraternities of north-central Italy*, Ann Arbor 1988, p. 93.

⁴² Casagrande, *Religiosità penitenziale* cit., p. 438.

⁴³ Cfr. Vitolo, *Confraternite e dinamiche sociali* cit., p. 68.

⁴⁴ C. Naselli, *Notizie sui Disciplinati in Sicilia*, in *Il movimento* cit., pp. 317-327, in particolare pp. 321-322, dove si fa riferimento alle compagnie di Santa Maria di Giosafat, Santa Maria Maggiore, Santa Maria degli Ammalati, ciascuna con un proprio oratorio.

⁴⁵ Cfr. F. Lo Piccolo, *Una confraternita femminile di disciplina a Palermo e il suo necrologio (secoli XIV-XV)*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 100 (2003), pp. 491-503, in particolare pp. 492-493.

⁴⁶ Cfr. L. Della Rocca, *Gli affreschi della chiesa di S. Stefano a Bagnaia e la società delle disciplinatrici nel tardo Medioevo*, Vetralla 2005, p. 24.

⁴⁷ Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., I, pp.501-502.

concerne appunto il rito flagellante. Dobbiamo per il momento accontentarci di queste segnalazioni e sperare in qualche fortunato ritrovamento per ulteriori approfondimenti. Sarebbe comunque importante, a mio avviso, soprattutto per quanto riguarda i battuti, fare un censimento di tutti i sodalizi esclusivamente femminili o delle sezioni femminili di confraternite miste dotate di una certa autonomia (anche se di queste rimane solo la citazione del nome), per avere un'idea della consistenza del fenomeno in area italiana. A questo proposito segnalò per Toscana l'esistenza – rimasta finora praticamente ignota – di tre diversi gruppi di donne disciplinate con sede in altrettante chiese cittadine (*disciplina mulierum ecclesie Sancti Iohannis, disciplina mulierum ecclesie Sancti Silvestri, disciplina mulierum ecclesie Sancti Blaxii*), ricordate nel testamento di Caterina figlia del fu Matteo Vannicelli *Alluminati* del 13 febbraio 1433⁴⁸.

1.4 Ruoli istituzionali e attività caritative

Come è stato giustamente notato per le donne in altri contesti associativi, il fatto di “esserci” non coincide necessariamente con “valere”⁴⁹. Questa osservazione è applicabile anche al nostro contesto, in quanto – come è stato prima accennato – in gran parte dei sodalizi la presenza delle donne era poco significativa: di norma nessuna carica ufficiale, scarso potere decisionale, partecipazione marginale anche nelle attività assistenziali⁵⁰. Si può intravedere un primo spiraglio di una maggiore visibilità delle donne e quindi di una loro più attiva partecipazione alla vita confraternale dalla menzione negli statuti di incarichi, anche di un certo rilievo, che vengono loro affidati, e a volte dalla creazione di una struttura istituzionale parallela, nella gran parte dei casi non indipendente da quella maschile (al vertice vi era sempre il priore degli uomini) e su questa esemplata e correlata⁵¹. Si va dalla nomina – da

⁴⁸ Cfr. G. Giontella, *Cronotassi dei vescovi della Diocesi di Toscana*, in «Rivista storica del Lazio», 6 (1997), p. 35.

⁴⁹ L'espressione è di A. Groppi, *Il lavoro delle donne: un questionario da arricchire*, in *La donna nell'economia secc. XIII-XVIII*, Atti della XXI Settimana di Studi dell'Istituto Internazionale di Storia economica «F. Datini», Prato 10-15 aprile 1989, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze 1990, pp. 143-154, a p. 145, ed è stata ripresa e applicata al contesto confraternale da Casagrande, *Confraternities and Lay Female Religiosity* cit., p. 48, e utilizzata anche da Gazzini, *Donne e uomini in confraternita* cit., pp. 253-274, a p. 268.

⁵⁰ Sui motivi della marginalizzazione delle donne nelle confraternite cfr. J. F. Rondeau, *Homosexuality and Social (Dis)order*, in *The Politics of Ritual Kinship* cit., pp. 30-47, in particolare p. 35: la studiosa americana definisce «necessary» il fenomeno della posizione marginale della donna nei sodalizi dal punto di vista degli uomini, che volevano prevenire il possibile “disordine” provocato dalle donne all'ordine maschile costituito.

⁵¹ Mackenney, *Continuity* cit., p. 393; F. Ortalli (*Per salute* cit., p. 131) avverte come «la separazione sussistesse soprattutto da un punto di vista organizzativo (...) È ipotizzabile che nella vita quotidiana delle associazioni tra uomini e donne intercorressero relazioni “alla pari”». Per Venezia nel Trecento è stato calcolato che su 44 scuole ben 29 avevano una gastalda a capo delle iscritte, mentre per 26 sono ricordate anche le degane, ovvero le consigliere, cfr. Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., p. 1163.

parte degli ufficiali uomini – di una o più guardiane (chiamate in genere nel Veneto *gastalde* o *degane*, a Roma prioresse, altrove ministre, governatrici, guardiane etc.) a capo del settore femminile, che potevano eleggere a loro volta delle collaboratrici, fino a istituzioni completamente rette e gestite da donne⁵².

Ad esempio nella confraternita veneziana di San Teodoro già a metà Trecento si era venuta a costituire una sezione femminile separata da quella maschile: alle *deganesse*, scelte tra le iscritte dal gastaldo con incarico annuale e con l'obbligo di accettare l'ufficio, erano affidati compiti come la visita a domicilio alle sorelle malate, la cura per il loro funerale e per le messe in loro memoria, per i quali le donne dovevano poter garantire una piena disponibilità di tempo: diventavano così eleggibili soltanto donne vedove o donne non impedito da altre occupazioni, come si legge espressamente nell'apposito capitolo statutario. Nel 1358 venne inoltre stabilito che «la gastolda e le degane» dovevano prendere decisioni come «lo gastoldo e li compagni» ma non si specifica per quali questioni⁵³. Anche nelle venti rubriche degli «statuti de le done de la schola» dei disciplinati di Domodossola, che – cosa affatto singolare⁵⁴ – seguono come appendice gli statuti degli uomini, si delinea la fisionomia della sezione femminile di questo sodalizio, costituita da una priora – eletta dalle iscritte tra le «done de le apte e più sufficiente che siano de loro», a cui dovevano obbedienza «in tutte quelle chosse glie ordinarà e comandarà che siano licite et honeste» – e un certo numero di consigliere. Però anche in questa fraternita l'autorità della priora è fortemente condizionata dal priore degli uomini: infatti non può «ricevere nessuna persona in la regola de la scola» né di ordinare «nessuna chossa greve né ponderosa» senza «licentia del priore de li masculi e de dui de li altri soi consiglieri»⁵⁵.

Le donne del Gonfalone di Roma, che avevano parte attiva nella cerimonia del *maritagio* delle fanciulle povere, dovevano eleggere ogni anno una prioressa, le cui competenze – non esplicitate negli statuti tardoquattrocenteschi – sembrano rivolte a coordinare la vita devozionale delle consorelle⁵⁶. Il luogo deputato per l'elezione era la chiesa dei Santi Apostoli, dove mensilmente le iscritte si incontravano per l'ascolto di una predica. Questa riunione

⁵² Sulle cariche femminili ha dedicato precise osservazioni relative a Mestre L. Sbriziolo, *Le confraternite veneziane di devozione. Saggio bibliografico e premesse storiografiche*, Roma 1968, pp. 27-29.

⁵³ Sul sodalizio di San Teodoro cfr. Pamato, *De dominabus mundanis* cit., pp. 458-460. La citazione in L. Guzzetti, *Le donne a Venezia nel XIV secolo: uno studio sulla loro presenza nella società e nella famiglia*, in «Studi veneziani», n.s., 35 (1998), pp. 15-88, in particolare p. 73 e nota 176; Pamato, *De dominabus mundanis* cit., pp. 459-460.

⁵⁴ Così per il Quattrocento. Qualche esempio per il primo Cinquecento bolognese è segnalato da Scaramucci, *Considerazioni* cit., p. 84 nota 106.

⁵⁵ Contini, *Gli statuti volgari quattrocenteschi* cit., pp. 335-336, cap. m, n, o, p.

⁵⁶ Esposito, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., pp. 91-136, in particolare pp. 129-130, capp. 48, 49, 50.

mensile non era priva di una certa solennità: infatti in questa occasione i fattori della compagnia erano tenuti a «fare extendere lo confallone» davanti alla chiesa «da poi (lo) pranso per le donne», cioè dopo un banchetto riservato solo a loro, fatto questo veramente poco consueto per la componente femminile delle confraternite italiane⁵⁷ e che sottolinea una volta di più il carattere di sociabilità dell'organismo confraternale. Sempre a Roma anche per le donne iscritte alla Santissima Annunziata alla Minerva vi erano, negli statuti tardoquattrocenteschi, norme che le riguardavano direttamente: in primo luogo nell'assetto istituzionale della fraternita erano previste, accanto ai funzionari uomini e da loro elette, due prioresse e 12 *consiliariae*⁵⁸ con compiti ben determinati: se nel giorno dell'Annunziata dovevano assistere insieme, per tutta la durata della festa, le fanciulle che ricevevano il sussidio, stando loro accanto «quelibet ex eis cum una ex dictis puellis»⁵⁹, le loro funzioni erano di norma diverse, seppure legate alla specifica «carità» dell'erogazione delle doti: le consigliere, oltre ad aver cura di «visitar le donne inferme et persuaderle lassare qualche cosa alla compagnia», dovevano investigare «se le maritate della compagnia son morte senza figlioli» per recuperarne le doti⁶⁰. Infine, sempre per Roma, una particolare testimonianza dell'aspirazione delle donne ad avere una qualche visibilità nella compagine confraternale è fornita dall'esclusivo sodalizio del Salvatore, per il quale la presenza delle donne tra gli iscritti è databile solo alla fine del Quattrocento: ebbene, in una riunione assembleare del 1497 si propose, da parte di alcuni consiglieri, di istituire la nomina, accanto a quella dei due guardiani, di due guardiane, loro mogli o con loro imparentate oppure di due tra le matrone della società. Anche se di questa disposizione non si conoscono gli sviluppi concreti, il fatto è di per se rilevante e fa pensare ad una sorta di pressione esercitata dalle donne del sodalizio per avere una propria rappresentanza, anche se solo formale, in sintonia con quanto avveniva, come abbiamo visto, in altre confraternite cittadine⁶¹.

Ancora più peculiare è il caso della *societas mulierum discipline Sancti Stefani*, sezione femminile dei disciplinati di Bagnaia, a cui prima abbiamo accennato: nel primo Quattrocento (per il periodo precedente non vi sono

⁵⁷ Un pranzo riservato alle sole donne era previsto per le iscritte alla confraternita dei disciplinati di Domodossola la sera del giovedì santo «in logo honesto» indicato dalla priora, che in quell'occasione «in segno de amore et charità perfetta» avrebbe dovuto lavare i piedi a tutte le consorelle, cfr. Contini, *Gli statuti volgari quattrocenteschi* cit., p. 337, cap. v. Di solito le donne non prendevano parte ai conviti confraternali, ad eccezione dei banchetti pentecostali organizzati dai sodalizi dello Spirito Santo particolarmente diffusi in Piemonte, nell'area alpina-borgognona e in Provenza, cfr. L. Patria, *Gli spazi dello spirito: confrarie e comunità in Val di Susa (secc. XIII-XV)*, in *Il buon fedele* cit., pp. 138-143; su questo tema cfr. A. Esposito, *Il cibo nel mondo confraternale del tardo Medioevo*, in «Archivio Storico Italiano», 161 (2003), pp. 411-424.

⁵⁸ Esposito, *Le confraternite del matrimonio* cit., p. 32, cap. 11.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 39, cap. 33.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 24-25 (titoli della rubrica in volgare), p. 34, cap. 16. Simili le norme per la concessione dei sussidi dotali per il sodalizio della Santissima Concezione, che si esemplava su quello dell'Annunziata, cfr. Barone, *La confraternita della SS. Concezione* cit.

⁶¹ Esposito, *Men and women* cit., p. 95.

attestazioni documentarie) era diretta e gestita esclusivamente dalle donne iscritte al sodalizio, del tutto autonome dalla sezione maschile sia per quanto riguardava l'amministrazione dei beni che per l'esercizio delle pratiche di devozione e delle opere di carità⁶². Questa fondazione – aperta a vedove, nubili e coniugate di diversa estrazione sociale – se può essere considerata «una costola» della più ampia e antica confraternita dei locali disciplinati⁶³, spesso parenti delle “consorelle”, non sembra avere rapporti peculiari né con questa né con una qualsiasi rappresentanza maschile, neppure per l'incarico di procuratore, che le nostre disciplinatrici ricoprivano in prima persona, come pure per l'ufficio di “governatrice” e – cosa ancora più significativa perché di norma in materia finanziaria le *sorores* erano sempre sottoposte ai confratelli⁶⁴ – per quello di “cameraria”, destinata ad occuparsi dell'amministrazione del patrimonio del gruppo. L'immagine di autonomia è poi confermata, come abbiamo prima accennato, dall'assunzione di una propria sede di riunione – la chiesa di Santo Stefano – diversa da quella maschile – ovvero la chiesa di San Giovanni Battista – e, cosa affatto trascurabile, di un luogo esclusivo di sepoltura nella chiesa di Santa Maria, entrambi indicatori dell'affermazione di una propria identità da parte delle disciplinatrici di Bagnaia, seppure non insoliti nel panorama delle associazioni femminili laicali tardomedievali⁶⁵.

Un caso a parte può essere considerato quello della scuola della Beata Vergine dell'Umiltà, l'unica confraternita veneziana «esclusivamente femminile fin dall'origine e per di più di grande rilievo per il delicato compito che era tenuta a svolgere: si occupava infatti dell'amministrazione dell'ospedale della Pietà, una delle più grandi e importanti istituzioni caritative veneziane, in grado di gestire centinaia di bambini orfani o esposti»⁶⁶. La caratteristica più peculiare era di vietare l'iscrizione agli uomini per statuto, probabilmen-

⁶² Della Rocca, *Gli affreschi della Chiesa di S. Stefano di Bagnaia* cit. L'autore ha potuto usufruire dei superstiti documenti – soprattutto notarili – dell'archivio della confraternita, purtroppo in gran parte disperso. Sulle capacità organizzative e di gestione delle donne medievali si confronta un esempio senese di particolare interesse studiato da L. Brunetti, *Agnese e il suo ospedale. Siena, XIII-XV secolo*, Pisa 2005.

⁶³ La confraternita dei disciplinati di Bagnaia ebbe probabilmente origine dal passaggio a Viterbo di fra' Venturino da Bergamo ed è sicuramente attestata dai documenti a partire dal 1355, cfr. Della Rocca, *Gli affreschi* cit., pp. 14-18 (*I disciplinati di Bagnaia*).

⁶⁴ Sottolineano questo aspetto Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., pp. 1169-1170.

⁶⁵ Anche per le disciplinatrici palermitane del sodalizio dei SS. Simone e Giuda Taddeo è ricordata la *fovea sororum*, cfr. Lo Piccolo, *Una confraternita* cit., p. 497. Peraltro anche molte scuole piccole veneziane possedevano arche di sepoltura riservate alle consorelle, cfr. Ortalli, *Per salute*, cit., p. 130.

⁶⁶ Cfr. Ortalli, *Per salute* cit., p. 136, alle pp. 136-137 la storia della fondazione. Sulle origini di questo sodalizio si vd. anche Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., pp. 1179-1181. Da notare che fu il Gran Consiglio a trasferire formalmente nel 1354 la responsabilità dell'ospedale – eretto dal francescano Petruzzo d'Assisi – alle sorelle della scuola dell'Umiltà. Per un quadro più ampio cfr. C. Grandi, *L'assistenza all'infanzia abbandonata a Venezia: i 'fantolini' della Pietà (1346-1548)*, in *Ospedali e città. L'Italia del centro.nord, XIII-XVI sec.*, a cura di A.J. Grieco, L. Sandri, Firenze 1997, pp. 67-106.

te redatto da donne del sodalizio⁶⁷: l'unico uomo menzionato nella *mariegola* trecentesca è il procuratore, il cui compito era certamente di aiutare le consorelle nei rapporti con l'esterno per le pratiche amministrative dell'ospedale. Per il resto, si delinea una struttura che vede al vertice una gastalda coadiuvata da una sottogastalda. Costoro, insieme a tutte le iscritte, dovevano eleggere la *priora* dell'ospedale della Pietà, che per entrare effettivamente in carica doveva essere approvata dal doge. Eletta durante il capitolo generale della confraternita tra le socie che fossero in possesso delle caratteristiche previste dallo statuto (in particolare, non avere marito e figli propri in modo da potersi occupare a tempo pieno delle attività ospedaliere) – la sua carica era a vita. Era lei che presiedeva all'allevamento dei bambini abbandonati ed era sempre lei che aveva il compito di dare in adozione gli orfani. Sempre alle donne spettava l'amministrazione finanziaria del sodalizio e quindi del denaro «confraternale»: la gastalda era l'amministratrice a cui la priora una volta all'anno era tenuta a fornire un rendiconto delle finanze dell'ospedale della Pietà, reso pubblico a tutte le consorelle durante all'assemblea generale della scuola⁶⁸.

Gli esempi qui riportati mostrano un diverso grado di coinvolgimento delle donne nei sodalizi, certamente in relazione agli spazi lasciati loro dagli uomini (differenti a seconda delle caratteristiche sociali e politiche cittadine e della stessa composizione sociale dei sodalizi), ma ci piace pensare anche in relazione al «peso» che le donne in alcuni contesti riuscirono ad avere e a vedere in qualche modo riconosciuto (per l'elevato numero delle loro iscrizioni, per il significativo apporto delle loro contribuzioni, donazioni e legati testamentari, etc.).

Nella gran parte dei sodalizi rientrava nella sfera, peraltro non esclusiva, dei compiti richiesti alle donne l'assistenza a domicilio ai soci ammalati e specialmente alle consorelle, soprattutto nei confronti dei più indigenti, che venivano provvisti di medicine, cibo e talvolta anche di biancheria. In alcune normative, si prescrive pure l'obbligo per *mares et mulieres* di *ire per civitatem ad inveniendum infirmos fraternitatis* e di segnalarli ai rettori del sodalizio per provvedere alla loro assistenza⁶⁹. Ma l'attenzione delle fraternite verso i soci malati si faceva più sollecita in momenti cruciali come le epidemie di peste, quando non erano infrequenti i casi di abbandono degli infermi da parte dei parenti o di isolamento per la morte di tutti i congiunti. Il Gonfalone di Roma, ad esempio, stabiliva di eleggere dodici uomini e dodici

⁶⁷ La *mariegola* di questa scuola era forse stata redatta dapprima nel 1353 e quindi riordinata nel 1391 ad opera di due donne, la gastalda e la sottogastalda, cfr. Ortalli, *Per salute* cit., p. 138.

⁶⁸ Nel primo Cinquecento la guida dell'istituto venne «affidata a quattro nobili, in seguito affiancati da 14 «reggitori»; la scuola femminile perse così molto del suo potere, pur rimanendo ancora fattivamente presente nella vita dell'istituto». Cfr. Grandi, *L'assistenza all'infanzia* cit., p. 103.

⁶⁹ La citazione è tratta da G. Abate, *Statuti medioevali e inventari della fraternita di S. Maria dei Laici di Amelia*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», LIV (1957), p. 15.

donne per visitare gli infermi della compagnia, assisterli nei loro bisogni, spingerli a ricevere i sacramenti e convincerli a fare lasciti al sodalizio⁷⁰.

Anche la cura del corpo delle socie defunte e la presenza alle loro esequie e agli anniversari erano tra gli obblighi confraternali costantemente ribaditi, in perfetta sintonia con il comune sentire del tempo, dove «il pensiero della morte va sempre più diventando il centro focale della religiosità», pensiero intimamente legato a quello del peccato e alla necessità di cancellarlo, «di calcolare l'accumulo di meriti, nelle indulgenze, nelle opere benefiche delle elemosine e dei lasciti, nelle penitenze»⁷¹. I *fratres* e le *sorores* delle confraternite, che in prima persona vivevano e soffrivano di queste paure, cercavano di aiutarsi non solo durante la vita con l'assistenza reciproca nella malattia o nel bisogno e particolarmente nell'età critica della vecchiaia, ma soprattutto al momento della morte e dopo la morte. Non stupisce quindi che in ben 23 su 44 *mariegole* delle scuole piccole veneziane si indichi esplicitamente come compito delle degane «andar ala casa o' che sera lo corpo [della consorella defunta] e bagnarlo o far lo bagnar e puo' portarlo a sopelir», come prescrivono gli statuti della scuola di San Martino⁷², mentre era dovere di tutti, fratelli e sorelle, prendere parte ai funerali di ogni membro deceduto. Sempre a Venezia, in alcune scuole era la gastalda a ordinare messe per le consorelle defunte⁷³.

Verso l'esterno la «carità attiva» delle donne, oltre alle funzioni di rappresentanza e assistenza alle «vergini dotande» a cui si è prima accennato, si esplicava soprattutto nell'assistenza agli ammalati sia presso il loro domicilio sia negli ospedali. Ed è proprio nelle strutture assistenziali che le donne potevano esercitare in prima persona l'amore verso il prossimo assumendo l'incarico di *hospitaliere* nei nosocomi/ospizi (non solo confraternali), certamente in modo meno visibile rispetto agli uomini ma qualche volta anche con ruoli direttivi⁷⁴, come nel caso del sodalizio di Santa Maria dell'Anima dei Tedeschi di Roma, dove nel corso del Quattrocento si susseguono diverse donne come «madri» alla guida dei due ospizi cittadini, di cui uno esclusiva-

⁷⁰ A. Esposito, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., p. 129, cap. 46 (*De la provisione da farsi al tempo de la peste*). Ugualmente in altre località erano i membri di confraternite – per lo più dedicate a San Rocco e a San Sebastiano – che prestavano servizio di assistenza ai malati poveri durante le pestilenze, cfr. P.L. Meloni, *Topografia, diffusione e aspetti delle confraternite dei disciplinati*, in *Risultati e prospettive* cit., pp. 15-98, a p. 56.

⁷¹ Cfr. A. Frugoni, *La devozione dei Bianchi del 1399*, in A. Frugoni, *Incontri nel Medioevo*, Bologna 1979, citazioni a p. 237.

⁷² Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., p. 1164. I degani dovevano fare lo stesso per i confratelli defunti.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Si vedano gli esempi per Bergamo nel XII secolo, cfr. M.T. Brolis, *Comunità ospedaliere dell'Italia centro-settentrionale (sec. XII-XV). Modelli, episodi e protagonisti*, in *Corpi, fraternità, mestieri nella storia della società europea*, a cura di D. Zardin, Roma 1998, pp. 73-83, a p. 80; per Monza nello stesso periodo cfr. M. Gazzini, *Uomini e donne nella realtà ospedaliera monnese dei secoli XII-XIV*, in *Uomini e donne in comunità*, «Quaderni di storia religiosa», 1 (1994), pp. 127-144, a p. 130; per Como alla fine del Duecento cfr. M. G. Cesana, *Uomini e donne nelle comunità ospedaliere di Como nel Duecento*, *ibid.*, pp. 145-160, a p. 153.

mente riservato all'utenza femminile⁷⁵. Numerose dovevano essere anche le donne che si facevano *oblatae* di un ospedale richiedendo di esservi accolte stabilmente al servizio degli infermi dopo aver rinunciato al secolo e ai propri beni⁷⁶. Tra i casi meglio documentati e su cui vale la pena di soffermarsi brevemente, vi è quello relativo all'ospedale San Matteo di Pavia, che nel Quattrocento aveva previsto nei propri statuti regole specifiche sia per i *dedicati* e le *dedicate* sia per la cerimonia della *dedicatio*, regole però non chiare per quanto riguarda la loro associazione alla confraternita che gestiva il nosocomio⁷⁷. Oltre a precise norme comportamentali e religiose, si stabiliva che il loro "abito" dovesse essere *honestus et grossus*, per le donne sempre accompagnato da un copricapo di uguale qualità. I *dedicati* e le *dedicate* dovevano naturalmente avere sedi distinte: le donne – che non dovevano essere contemporaneamente più di dodici – sottostavano all'autorità di una sovrastante chiamata *madre*. Non era però automatico che l'oblazione comportasse per le dedicate il lavoro presso i malati. La loro accettazione – dopo averne accertata l'efficienza e il reale bisogno dell'istituto – avveniva col consenso di tutta la *societas*, pena l'espulsione, comminata anche in caso di condotta poco corretta o di scarso rendimento nel servizio. Diversi erano i compiti loro affidati: servire i malati, eseguire piccoli lavori di cucito per degenti e personale, lavare i panni, preparare cibi e bevande, allevare polli e raccogliere uova. A fine Quattrocento l'alto numero delle donne che richiedevano di essere accolte *ad servitium pauperum* dell'ospedale pavese portò alla redazione di un apposito libro in cui venivano registrati i nomi delle aspiranti per poter scegliere, quando ve ne fosse stato bisogno, quelle con i migliori requisiti. Da notare che molto spesso la richiesta di ammissione era motivata dalla *extrema paupertas* delle aspiranti⁷⁸.

⁷⁵ P. Berbée, *Von deutscher Nationalgeschichte zu römischer Lokalgeschichte. Der Topos vom «nationalen Pilgerheim» am Beispiel des deutschen Frauenhospizes St. Andreas in Rom (1372-1431)*, in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», 86 (1991), pp. 23-52. L'amministrazione finanziaria rimaneva però in mano degli ufficiali della confraternita di Santa Maria dell'Anima.

⁷⁶ La dedicazione ospedaliera era una forma di vita religiosa comunitaria a carattere misto ben presente in tutto il periodo medievale. Sulla presenza di oblate e converse negli ospedali medievali cfr., tra le numerose segnalazioni per l'area italiana, O. Redon, *Autour de l'Hopital Santa Maria della Scala à Sienne au XIII^e siècle*, in «Ricerche storiche», 15/1 (1985), pp. 17-34; G. Piccinni, L. Vigni, *Modelli di assistenza ospedaliera tra Medioevo ed Età Moderna. Quotidianità, amministrazione, conflitti nell'ospedale di Santa Maria della Scala di Siena*, in *La società del bisogno. Povertà e assistenza nella Toscana medievale*, a cura di G. Pinto, Firenze 1989, pp. 131-174, in particolare pp. 136-140; A. Benvenuti Papi, *Donne religiose nella Firenze del due-trecento*, in Ead., «*In castro paenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990, pp. 593-634, a p. 629; i saggi in *Uomini e donne in comunità* cit.; M. Gazzini, *Una comunità di «fratres» e «sorores»*, in *L'ospedale Rodolfo Tanzi di Parma in età medievale*, a cura di R. Greci, Bologna 2004, pp. 259-292.

⁷⁷ Sulle *dedicate* pavesi cfr. R. Crotti, *Il sistema caritativo-assistenziale nella Lombardia medievale. Il caso pavese*, Pavia 2002, pp. 186-187.

⁷⁸ Tutte queste informazioni sono tratte da *ibid.*, pp. 188-189.

Anche nel campo dell'assistenza all'infanzia abbandonata le donne rivestirono un ruolo di primo piano. Basti ricordare ad esempio, oltre al caso davvero eccezionale della Pietà di Venezia a cui prima abbiamo accennato, la *Domus pietatis* di Verona, ospedale istituito principalmente «propter infirmos et infantes et senes valetudinarios seu quibus senectus ipsa morbus est»⁷⁹, dove la sezione che si prendeva cura delle donne e dei bambini abbandonati era soggetta al governo di una *priorissa*⁸⁰. Lo stesso si riscontra nel reparto femminile dell'ospedale di Santa Maria della Scala di Siena, in cui vivevano anche i bambini abbandonati, dove il controllo della disciplina era affidato a due oblate definite «donne sopra li gittarelli e la famiglia de l'ospitale de le donne»⁸¹.

La presenza femminile all'interno del mondo confraternale si manifestava però con particolare evidenza nelle disposizioni filantropiche in favore dei sodalizi, non prive peraltro di indicazioni personali inserite nei pii lasciti. Era questo – come è stato notato per Venezia⁸² – una via indiretta di partecipazione delle donne alla vita confraternale, anche per quelle istituzioni che non le ammettevano nella loro compagine associativa. Lo stesso si riscontra per Roma: anche qui le donne garantiscono la floridezza economica delle associazioni laicali cittadine sia nel finanziare opere «pro fabrica» con legati testamentari, sia nel provvedere alle specifiche esigenze dei nosocomi con donazioni finalizzate per l'acquisto di grano, di alimenti, di medicinali: basti pensare che, tra circa 2700 nominativi di “benefattori” della società del Salvatore – che aveva cominciato ad accogliere le prime socie solo a fine Quattrocento – quasi il 40% appartengono a donne⁸³. Inoltre negli ultimi decenni del secolo XV nella gran parte dei testamenti delle esponenti femminili dell'aristocrazia romana sono presenti – si può dire quasi costantemente – legati a bizzoche e terziarie, e con una certa frequenza anche l'istituzione di piccole *domus pauperum mulierum* (per 4-5 donne) per lo più nella casa delle testatrici, insieme a lasciti più o meno cospicui per fondi dotali, frequentemente dati da gestire alle confraternite più prestigiose della città, indipendentemente dal fatto che le testatrici vi fossero iscritte personalmente⁸⁴.

⁷⁹ Cfr. G. M. Varanini, *La carità del municipio. Gli ospedali veronesi nel Quattrocento e nel primo Cinquecento*, in *L'Ospedale e la città. Cinquecento anni d'arte a Verona*, a cura di A. Pastore, G.M. Varanini, P. Marini, G. Marini, Verona 1996, pp. 13-41, a p. 22.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 28, 30.

⁸¹ Piccinni, Vigni, *Modelli di assistenza* cit., p. 136.

⁸² Ortalli, *Per salute* cit., pp. 117-118.

⁸³ G. Barone, *La religiosità femminile a Roma e Firenze nel basso Medio Evo: un confronto*, in *La Toscane et les Toscans autour de la Renaissance. Cadres de vie, société, croyances. Mélanges offerts à Charles-M. de La Roncière*, Aix en Provence 1999, pp. 351-362, a p. 357. In particolare sulle illustri benefattrici del Sodalizio del Salvatore cfr. E. Di Maggio, *Le donne dell'ospedale del Salvatore di Roma. Sistema assistenziale e beneficenza femminile nei secoli XV e XVI*, Pisa 2008 (*Ospedali medievali tra carità e servizio*. Collana del Dipartimento di storia dell'Università di Siena diretta da Gabriella Piccinni, n. 4).

⁸⁴ Cfr. M.L. Lombardo, M. Morelli, *Donne e testamenti a Roma nel Quattrocento*, in *Donne a Roma tra Medioevo e Età moderna*, «Archivi e cultura», 25-26 (1992-1993), pp. 23-130. Sui

Per Bergamo la ricca documentazione relativa alla confraternita della Misericordia Maggiore e l'analisi di un significativo gruppo di testamenti di donne ha ugualmente mostrato il ruolo importante della beneficenza femminile nei confronti dei più indigenti, assistenza che avrebbe dovuto essere erogata sia per il tramite degli enti assistenziali (ospedali e confraternite) sia direttamente ai poveri designati, soprattutto in cibo, vestiario, cera etc., nella maggioranza dei casi ad altre donne (parenti, ragazze povere da dotare, domestiche, vedove miserabili e inferme)⁸⁵. Non poche furono anche le donne pavesi che – per mezzo di donazioni *inter vivos* e lasciti testamentari – beneficiarono l'ospedale di San Matteo della Pietà nel corso del tempo, «pur tenendo conto che esse avevano diritto di disporre solo della dote e, anche in questo caso, col necessario assenso del marito», che infatti molto spesso risulta intervenire nella stesura del testamento⁸⁶. E gli esempi potrebbero continuare per altre realtà urbane. Un impegno caritativo di tale importanza – pur con le debite differenze locali – è quindi sintomo non solo del coinvolgimento femminile nelle nuove forme di religiosità «delle opere» ma anche del non indifferente peso economico di molte donne e del relativo buon livello di autonomia nella gestione dei loro beni, soprattutto nel caso di vedove dei ceti medio-alti.

2. Donne oggetto di carità confraternale: il caso di Roma

Non vi è dubbio che soprattutto nei secoli XIV e XV soprattutto si assiste un po' ovunque al proliferare di diverse forme di assistenzialismo esclusivamente rivolto alla popolazione femminile, specialmente quella non sorretta da un'adeguata protezione familiare o comunque più esposta ai pericoli del mondo per la sua fisiologica *fragilitas*⁸⁷. A questo fenomeno partecipa attivamente anche il mondo confraternale, sia con l'istituzione di confraternite con la peculiare finalità caritativa della dotazione di fanciulle bisognose, sia con l'assunzione in prima persona della gestione e cura di *ospitia* e *domus pauperum mulierum*, di propria fondazione oppure dovute alla beneficenza pri-

lasciti *pro dote* cfr. I. Chabot, *La beneficenza dotale nei testamenti del tardo Medioevo*, in *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal Medioevo ad oggi*, a cura di V. Zamagni, Bologna 2000, pp. 55-76; Guzzetti, *Le donne a Venezia* cit., in particolare pp. 61-64: *Lasciti per dote*.

⁸⁵ Le testatrici bergamasche appartengono ad un ceto medio-alto e dispongono di un buon livello di autonomia dovuta alla persistente tradizione giuridica longobarda, cfr. M.T. Brolis, *Donne e assistenza a Bergamo nei secoli XIII e XIV: benefattrici, assistite e forme di marginalità femminile*, in «Nuova Rivista Storica», 85 (2001), pp. 619-650, in particolare pp. 631-633; cfr. anche Ead., *Il valore di una presenza. Le donne nelle confraternite medievali di Bergamo*, in *Donne tra Medioevo ed Età moderna in Italia. Ricerche*, a cura di G. Casagrande, Perugia 2004, pp. 73-100, in particolare pp. 83- 87.

⁸⁶ Crotti, *Il sistema caritativo-assistenziale* cit., p. 217.

⁸⁷ R. De Maio, *Donne e Rinascimento*, Milano 1987. Sulle istituzioni rivolte all'assistenza femminile si cfr. A. Benvenuti Papi, *Pubblica assistenza e marginalità femminile*, in Ead., *In castro poenitentiae* cit., pp. 635-665.

vata e successivamente sottoposte all'amministrazione confraternale, sia con l'apertura negli ospedali di reparti destinati all'esclusiva utenza femminile, sia infine con l'erogazione di elemosine alle donne più indigenti, iscritte o meno al sodalizio.

In questa sede, come esemplificazione, darò un breve quadro della situazione romana, non solo perché mio peculiare settore di studio, ma soprattutto perché nel tardo medioevo Roma si presenta come una realtà particolarmente interessante per il nostro tema, sia per la presenza di sedi assistenziali di carattere «nazionale» a esclusiva ricezione femminile – dovute all'intensificarsi dei pellegrinaggi alla Città eterna dove non insignificante era la presenza di pellegrine –, sia per l'aggravarsi di forme di marginalità e di destrutturazione sociale, di cui le donne erano le principali vittime, fenomeno che a Roma sembra avere una particolare risonanza e che determinò – soprattutto nel Quattrocento – la nascita di «case di donne» più o meno istituzionalizzate, mentre si dovrà aspettare il Cinquecento per la fondazione di conservatori per prostitute pentite e donne «pericolanti»⁸⁸.

In un contesto come quello qui brevemente delineato si colloca in primo luogo l'istituzione di sodalizi con la finalità specifica della dotazione delle fanciulle povere, individuate come categoria «a rischio» e quindi bisognose di aiuto, con lo scopo dichiarato – come si legge negli statuti della Santissima Annunziata alla Minerva – di «conservar la pudicizia, (...) prohibir che molte anime per povertà non trabocchino nei lacci del demonio et finalmente (...) procurare che il popolo fedele multiplichì con legitima procreatione di figliuoli mediante il sacramento santo del matrimonio»⁸⁹. La tutela della virtù delle giovani bisognose rispondeva infatti ad un'esigenza sociale, essendo finalizzata alla prevenzione del fenomeno della prostituzione e al contenimento delle nascite illegittime, fortemente lesive dell'istituto matrimoniale, sentito come fondamento della società⁹⁰. Ed è proprio la Santissima Annunziata – appoggiata dall'ordine domenicano – la prima confraternita che viene istituita in città (nel 1468) con questo peculiare fine caritativo, seguita da molti altri sodalizi, sia quelli che tradizionalmente si occupavano di altre opere di carità, ma anche alcuni di nuova fondazione, come la Santissima Concezione in San Lorenzo in Damaso, sorta a fine Quattrocento anch'essa con l'esclusiva finalità della dotazione⁹¹. Questa «carità» metteva in moto una struttura organizzativa di tutto rispetto: reperimento e indagine sulla buona fama delle candidate e sullo stato d'indigenza delle loro famiglie, loro selezione in base a precisi criteri (ineccepibile moralità sua e della fami-

⁸⁸ Cfr. A. Camerano, *Assistenza richiesta e assistenza imposta: il Conservatorio di S. Caterina della Rosa di Roma*, in «Quaderni storici», 28 (1993), n. 82, pp. 227-260; per la piena età moderna cfr. A. Groppi, *I conservatori della virtù. Donne recluse nella Roma dei papi*, Roma-Bari 1994.

⁸⁹ Esposito, *Le confraternite del matrimonio* cit., p. 21.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 7-8. Sulla tutela esercitata sulla virtù delle donne cfr. C. Casagrande, *La donna custodita*, in *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di Ch. Klapisch-Zuber, Roma-Bari 1990, pp. 88-128.

⁹¹ Esposito, *Le confraternite del matrimonio* cit.

glia, elevato tasso di «romanità» dei genitori, etc.), quindi erogazione delle doti, matrimonio delle dotate e continua vigilanza per evitare frodi da parte di mariti di pochi scrupoli. A fine Quattrocento la quota dotale era salita dai 50 fiorini romani – erogati negli anni Settanta – a 100 fiorini (= circa 45 ducati) per la Santissima Annunziata, la confraternita *leader* in questo settore, cifra a cui si adegueranno le altre compagnie che, accanto alle tradizionali attività filantropiche, si attiveranno anche per questa, seppure per un numero limitato di ragazze⁹². Ad esempio la società dei Raccomandati del Salvatore – che si occupava prevalentemente dell'attività ospedaliera – dal 1474 inizia a dotare quattro fanciulle l'anno⁹³. Anche per il Gonfalone la dotazione delle “vergini” diviene a fine secolo una delle finalità qualificanti del sodalizio, e a questo scopo non si risparmiavano mezzi e risorse per pubblicizzare l'iniziativa (con prediche nelle chiese, dotte orazioni umanistiche nei periodici incontri dei sodali – nota è quella di Pietro Marso in Santa Maria Maggiore per la festa dell'Assunta del 1499 – una processione molto spettacolare in una delle zone cittadine dove più diffusa era la prostituzione)⁹⁴. Ciò non toglie che il numero delle ragazze dotate dal Gonfalone fosse sempre piuttosto contenuto: ad esempio 10 nel 1496, 12 nel 1498, 9 nel 1499. Per la Santissima Annunziata, dedicata esclusivamente a questa carità, il numero delle dotande doveva essere, per statuto, in relazione alle entrate della confraternita: si va dalle 15 del 1477 a 49 nel 1515 (con un esborso di ben 2.256 ducati), che nel 1517 sarebbero salite a 65, per avere la confraternita beneficiata di un donativo di 1000 ducati da parte di Leone X⁹⁵.

L'attenzione del mondo confraternale romano non si esauriva nell'erogazione di sussidi nei confronti delle giovani indigenti ma era ugualmente viva verso donne economicamente fragili e prive di famiglia, soprattutto vedove e donne forestiere. Queste ultime, nella gran parte pellegrine, costituivano un reale problema sociale, in quanto spesso erano prive di appoggi e risorse, a volte non più in grado di far ritorno a casa e quindi bisognose di assistenza e ricovero anche per lungo tempo. A Roma, città esemplare per rilevare questo fenomeno proprio per la continua presenza di pellegrini – e non solo negli anni giubilari –, vengono istituite numerose “case” ed ospizi per accogliere le pellegrine forestiere e straniere a partire già dalla metà del Trecento, ma con più intensità nel secolo successivo, quando – si può dire per ogni «natione» – viene istituito (soprattutto da benefattori laici, ma anche da organismi statali) un ospizio/ospedale riservato alle proprie pellegrine, spesso retto da *mulieres religiose*, bizzoche, terziarie, e aperto all'accoglienza temporanea

⁹² *Ibid.*, pp. 10-17.

⁹³ Pavan, *Gli statuti cit.*, p. 88.

⁹⁴ ASV, *Gonfalone*, reg. 117, c. 40v. Per l'orazione recitata da Pietro Marso il 15 agosto 1499 a Santa Maria Maggiore cfr. l'edizione curata da M. Dykmans, *L'umanisme de Pierre Marso*, Città del Vaticano 1988, pp. 101-113.

⁹⁵ Cfr. rispettivamente ASV, *Gonfalone*, reg. 118, c. 90; reg. 120, c. 72v; reg. 122, c. 85. ASR, SS. *Annunziata*, reg. 548, c. 6v; reg. 558, cc. 29r-31v; 85v-89r.

anche di laiche devote⁹⁶. Così ad esempio l'ospizio svedese fondato da santa Brigida venuta a Roma nel 1349 proprio per il giubileo di metà Trecento; quello per le donne «ultramontane» di Sant'Andrea e di San Nicolò (chiamato «lo spitale delle tedesche»), che si affiancava al dormitorio per le donne nell'ospedale di Santa Maria dell'Anima dei Tedeschi⁹⁷; i due ospedaletti per il ricovero di donne castigliane, uno presso Santa Maria della Pace vicino a piazza Navona, l'altro ai piedi dell'Araceli⁹⁸ ecc., per non parlare delle «case sante» di donne originarie di numerose città della penisola⁹⁹. Peraltro, anche l'ospedale di Santo Spirito in Sassia, istituzione sotto la diretta protezione pontificia e che accoglieva soprattutto pellegrini, nel 1446 aveva provveduto ad allestire un piccolo ospedale presso il Campo Santo teutonico per ricoverarvi le donne inferme prima degenti nell'antico nosocomio, seguendo un'indicazione di Eugenio IV, al quale – come si legge nella bolla emanata per quella occasione – sembrava *honestati non convenire masculos et feminas simul eadem hospitalitate et loco masculorum manibus gubernari*. Il pontefice aveva inoltre dotato la succursale femminile di beni immobili, i cui redditi avrebbero dovuto assicurarne la sopravvivenza ed una certa autonomia. Le «ospitaliere» addette alla cura e sorveglianza del luogo dovevano essere nominate dal precettore del Santo Spirito: comprendevano la priora, la sottopriora e le comuni inservienti, non necessariamente professe dell'ordine¹⁰⁰.

La preoccupazione per le «persone inferme et debili o vero abbandonate», soprattutto non autosufficienti dal punto di vista economico e non più sorrette da legami familiari adeguati – un problema tipico delle società urbane del tardo medioevo – non si esauriva con la fondazione di ospizi femminili «nazionali». Si nota infatti nel corso del Quattrocento – contestualmente al proliferare di fondazioni da parte di donne e uomini romani di case bizocali e alla più frequente attestazione di terziarie che risultano vivere sole o insieme ad una o due *socie* in case di proprietà o lasciate loro come donazioni –

⁹⁶ A. Esposito *Pellegrini, stranieri, curiali ed ebrei*, in *Roma medievale*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 2001, pp. 213-239.

⁹⁷ Berbée, *Von deutscher Nationalgeschichte* cit. Sulle comunità di donne tedesche a Roma mi permetto di rinviare ad un mio saggio dal titolo *Le donne dell'Anima. Ospizi e 'case sante' per le mulieres theutoniche di Roma (secc. XV- inizi XVI)*, di prossima pubblicazione negli atti del convegno «Santa Maria dell'Anima. Zur Geschichte einer 'deutschen' Stiftung in Rom», Roma 29-30 maggio 2006.

⁹⁸ Per gli ospizi femminili degli «spagnoli» cfr. M. Vaquero Piñeiro, *L'ospedale della nazione castigliana in Roma tra Medioevo ed Età contemporanea*, in «Roma moderna e contemporanea», 1 (1993), pp. 59-61.

⁹⁹ Alcuni esempi in A. Esposito, *S. Francesca e le comunità religiose femminili a Roma nel sec. XV*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. Boesch, L'Aquila 1984, pp. 539-562 (ripubblicato in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein, R. Rusconi, Napoli 1992, pp. 187-208). Per la fondazione di un ospedale gestito direttamente da sole donne laiche senesi cfr. L. Brunetti, *L'ospedale di Monna Agnese di Siena e la sua fondazione romana*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 126 (2003), pp. 37-67.

¹⁰⁰ Cfr. A. Esposito, *Accueil et assistance à Rome, in Rome des jubilés*, «Médiévales», 40 (2001), pp. 29-41, a p. 35.

l'ampliamento o la fondazione *ex novo* di ricoveri e ospizi per donne povere, non legati a nessun ordine religioso, ma spesso sotto il controllo e l'amministrazione di una confraternita, come ad esempio le sei *domus pauperum mulierum* sotto la protezione del sodalizio del Salvatore, affidate alla confraternita da singoli benefattori/benefattrici nei loro testamenti o postasi spontaneamente sotto la sua guida dopo un periodo di "autogestione"¹⁰¹. Invece per le persone di ceto più elevato ma ridotte in povertà si assiste alla costituzione di sedi appositamente riservate per i confratelli/consorelle che volevano darsi «insieme con le loro robe nelle nostre mano», cioè farsi oblati delle società di appartenenza, come è documentato per il Gonfalone, che negli statuti del 1495 disponeva il ricovero delle donne nell'ospizio di Santa Maria Maddalena e degli uomini in quello dei Santi XL Martiri, nei quali dovevano essere «con diligentia mantenuti secondo le loro robe, le quali non bastando selli debia subvenire dalle nostre entrate»¹⁰², e così pure per la confraternita di Santa Maria della Consolazione, che nel suo ospedale – posto tra il Campidoglio e il Foro – aveva un reparto chiamato «l'ospedale delle donne», successivamente dotato e ristrutturato da Cesare Borgia e da sua madre Vannozza, per il quale risultano le oblazioni di diverse donne soprattutto per la fine del Quattrocento e il primo Cinquecento¹⁰³. Anche l'ospedale di Sant'Angelo gestito dai Raccomandati del Salvatore – in cui potevano trovare ricovero «nobiles ob varietatem fortune in paupertate deducti» in cambio della cessione dei loro restanti beni alla società – aveva una «dépendance» femminile: collocata *ab antiquo* presso l'ospedale di San Giacomo al Colosseo, nel 1495 era attrezzata con 20 letti, 16 pagliericci, 18 materassi di lana con i relativi cuscini ed era gestita da una *hospitalessa* che al momento dell'assunzione doveva promettere *in dicto loco bene et fideliter servire de omnibus necessariis*¹⁰⁴.

Solo un cenno ad un'altra categoria femminile oggetto di assistenza, le *proiette* (ovvero le bambine abbandonate) che a Roma negli ultimi anni del Quattrocento e nel primo Cinquecento – cioè da quando è possibile recuperare dei dati quantitativi¹⁰⁵ – sembrano risultare più numerose dei *proietti*, in linea del resto con quanto avveniva anche in altre realtà cittadine¹⁰⁶. A Roma

¹⁰¹ Gli elenchi e le denominazioni in ASR, *Salvatore*, reg. 373, c. 4r; cass. 413, nr. 9; cass. 418, nr. 14. Questo sodalizio si prendeva cura anche di altre quattro "case di poveri" senz'altra specificazione.

¹⁰² A. Esposito, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., p. 129, cap. 47. Anche nell'ospedale lateranense gestito dalla confraternita del Salvatore potevano trovare ricovero «nobiles ob varietatem fortune in paupertate deducti» in cambio della cessione dei loro restanti beni alla società: tra questi non mancano le donne, cfr. Pavan, *Statuti* cit., p. 60 e nota 172.

¹⁰³ A. Esposito Aliano, *Le confraternite e gli ospedali di S. Maria in Portico, S. Maria delle Grazie e S. Maria della Consolazione a Roma (secc. XV-XVI)*, in *Le confraternite in Italia tra Medioevo e Rinascimento*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s., 17-18 (1980), pp. 145-172.

¹⁰⁴ Cfr. Esposito, *Accueil et assistance à Rome* cit., p. 35.

¹⁰⁵ Sto conducendo un'indagine su questo tema nei superstiti registri di *instrumenta* dell'ospedale di Santo Spirito, con particolare riguardo alle adozioni.

¹⁰⁶ Per quanto riguarda la selezione sessuale dell'abbandono, che vede in ampia percentuale le

era l'ordine ospedaliero del Santo Spirito che *ab antiquo* si prendeva cura dell'infanzia abbandonata e non l'omonima confraternita, che però contribuiva indirettamente con le «bone entrate» devolute per questo precipuo scopo filantropico e con i lasciti nei testamenti da parte degli iscritti. Nell'edificio dell'ospedale le femmine vivevano in una zona separata, chiamata più tardi «Conservatorio»; erano custodite da una «gubernatrix proiectarum et puellarum»¹⁰⁷ oltre che dalle suore dell'ordine – e venivano educate ai lavori di cucito. Un certo numero di loro (di solito tra i tre e i cinque anni) era dato in adozione oppure, verso i dieci-dodici anni, era mandato a servizio presso famiglie benestanti o – preferibilmente – presso nobili vedove che ne facevano richiesta al precettore, dietro promessa di costituire per loro una dote equivalente a quelle erogate dall'ospedale, che nel secondo Quattrocento era fissata in 100 fiorini correnti, e di trovare per loro, di solito verso i sedici anni, un marito adeguato¹⁰⁸.

Infine resta da sottolineare che la gestione, manutenzione e cura degli ospizi/ospedali non escludevano altre forme di carità nei confronti delle donne da parte delle confraternite romane: tutti i sodalizi cittadini prevedevano nei loro statuti, accanto a quella ospedaliera, un'attività di beneficenza in primo luogo verso i confratelli malati o indigenti, quindi anche verso gli «altri abisognosi fore della compagnia»¹⁰⁹. È però dai libri di conto che si riesce ad uscire dal generico e farsi un'idea concreta degli assistiti e delle loro reali necessità. Il Gonfalone, certamente il sodalizio più attivo come ente elemosiniere, mostra nei suoi registri di entrate e uscite pagamenti sia per quanto riguarda le malattie – spese per il medico, le medicine, l'assistenza diurna e notturna presso il malato –, sia per quanto riguarda la povertà, con aiuti in denaro e in generi alimentari (soprattutto grano) e – nel caso – esequie e

femmine, cfr. per Firenze L. Sandri, *La specializzazione ospedaliera fiorentina: gli Innocenti e l'assistenza all'infanzia (XV-XVI secolo)*, in *Ospedali e città cit.*, p. 60; per San Gimignano cfr. Ead., *L'ospedale di S. Maria della Scala di San Gimignano nel Quattrocento: contributo alla storia dell'infanzia abbandonata*, Castelfiorentino 1982, pp. 128-129; Ead., *Fuori e dentro l'ospedale. Bambine nel Quattrocento*, in *Le bambine nella storia dell'educazione*, a cura di S. Olivieri, Roma-Bari 1999, pp. 75-109; per Milano, cfr. G. Albin, *L'abbandono dei fanciulli e l'affidamento*, in Ead., *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993, pp. 154-183, a p. 175 nota 90; per Padova F. Bianchi, *La Ca' di Dio di Padova nel Quattrocento. Riforma e governo di un ospedale per l'infanzia abbandonata*, Venezia 2005, pp. 136-137. In generale cfr. G. Da Molin, *Nati e abbandonati. Aspetti demografici e sociali dell'infanzia abbandonata in Italia nell'età moderna*, Bari 1993. Tra le motivazioni all'abbandono delle bambine si è fatto riferimento alla maggiore debolezza fisica, alla minor resa economica, al problema di doverle dotare e preservarne l'onore.

¹⁰⁷ Cfr. O. Montenovesi, *L'archiospedale di S. Spirito in Roma*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 62 (1939), p. 216. Le processioni avvenivano nell'ottava dell'Epifania, nella seconda festa di Pentecoste, nel giorno di san Marco, il 25 aprile.

¹⁰⁸ A. Esposito, *Assistenza e organizzazione sanitaria nell'ospedale di S. Spirito*, in *L'antico ospedale di Santo Spirito dall'istituzione papale alla sanità del terzo millennio*, «Il Velveto. Rivista della civiltà italiana», 5-6, a. XLV (sett.-dic. 2001), pp. 201-214, in particolare pp. 207-208.

¹⁰⁹ Cfr. A. Esposito, *Amministrare la devozione. Note dai libri sociali delle confraternite romane (secc. XV-XVI)*, in *Il buon fedele cit.*, pp. 195-223, in particolare pp. 207-208.

sepoltura a spese del sodalizio¹¹⁰, con una significativa differenza tra gli aiuti dati agli uomini e quelli offerti alle donne: mentre gli uomini risultano soccorsi soprattutto per lo stato di malattia, le donne – la maggioranza degli assistiti – lo sono per lo stato di indigenza, sia loro sia della loro famiglia: per queste donne *requirentes ellimoxinam*, frequentemente vedove o mogli in difficoltà per diversi motivi, il contributo confraternale costituiva spesso l'unico mezzo di sostentamento dell'intero nucleo familiare, anche per periodi non brevi¹¹¹.

3. Qualche considerazione conclusiva

Volendo a questo punto tirare le fila di questa breve rassegna, cerchiamo di riassumere le linee di tendenza che si possono rintracciare nel rapporto donne e confraternite, avvertendo però che le indagini specifiche sul mondo femminile confraternale sono ancora alle battute iniziali e quindi risulta difficile tracciarne un sistematico quadro d'insieme.

Dalla nostra analisi emergono sostanzialmente tre livelli di partecipazione delle donne alle confraternite di devozione del pieno e tardo medioevo, in relazione al ruolo più o meno attivo da esse rivestito. Un primo livello riguarda l'adesione ad una fraternita spirituale (solo per lucrare privilegi spirituali e indulgenze) oppure la condivisione dei benefici spirituali di padri e mariti membri di un pio sodalizio. Un secondo livello è l'iscrizione in sodalizi che prevedevano anche per le socie precisi obblighi devozionali, come preghiere, la personale partecipazione a messe e soprattutto ai funerali dei confratelli/consorelle e a volte anche una circoscritta attività caritativa di mutuo soccorso, in perfetta parità con gli uomini nella condivisione dei benefici spirituali (un caso esemplare è dato dalla congregazione della Misericordia di Bergamo). Infine il massimo coinvolgimento delle donne nella vita confraternale è in quei sodalizi dove «la presenza femminile si fa più intensa e visibile e si attua – non solo nelle confraternite che non appartengono alla disciplina – anche in forme di relativa organizzazione autonoma»¹¹² (sezioni femminili in sodalizi misti, dotati di un assetto istituzionale simile a quello degli uomini ma da esso dipendente, come la scuola di San Teodoro di Venezia) e in alcuni casi di completa autonomia dal ramo maschile (come nel caso delle disciplinatrici di Bagnaia), se non addirittura di istituzioni esclusivamente femminili (come per i sodalizi palermitani pure di disciplinatrici, e quello dell'Umiltà di Venezia che si occupava degli esposti).

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Così anche altrove, ad esempio per Firenze cfr. J. Henderson, 'Splendide case di cura'. *Spedali, medicina ed assistenza a Firenze nel Trecento*, in *Ospedali e città* cit., pp. 15-50, in particolare pp. 33-35; per Pavia Crotti, *Il sistema caritativo-assistenziale* cit., p. 176; per diverse località dell'Italia padana, cfr. G. Albinì, *L'assistenza all'infanzia nelle città dell'Italia padana (secc. XII-XV)*, in *Città e servizi sociali* cit., pp. 115-140, alle pp. 128-129.

¹¹² De Sandre Gasparini, *Il movimento* cit., p. 385.

Sembra dunque che le donne siano state più partecipi nei sodalizi dove avevano la possibilità di esprimersi sia dal punto di vista delle pratiche religiose sia da quello delle opere caritative. Se certamente la possibilità di soddisfare il crescente bisogno di tradurre in opere concrete l'amore verso il prossimo indigente¹¹³, insieme al desiderio di pacificazione dei contrasti cittadini e ad una pratica religiosa più intensa a beneficio della salvezza dell'anima, può essere considerata uno dei fattori determinanti il successo delle confraternite del tardo medioevo, non si deve sottovalutare il fatto che queste associazioni potessero rappresentare per molte donne laiche praticamente gli unici «spazi di identificazione sociale e personale» dotati di una certa visibilità, laddove di solito gli uomini erano contemporaneamente inseriti «in altre esperienze devozionali e corporative»¹¹⁴.

La storiografia sembra anche concorde nel mettere in relazione il fenomeno della sempre più cospicua e attiva partecipazione femminile alla vita confraternale alla fioritura ed espansione dei Terzi Ordini e delle comunità bizocali, dove le donne potevano vivere concretamente il messaggio evangelico «assumendo regola e abito approvati dall'autorità ecclesiastica» pur vivendo nelle proprie case o abitando in piccoli gruppi nelle cosiddette «case sante»¹¹⁵. Queste donne, vedove in gran parte e nubili, non essendo costrette ad una vita claustrale, potevano operare concretamente per aiutare il prossimo e nello stesso tempo avere una intensa vita spirituale, vicina a quella dei veri «religiosi, modello della perfezione cristiana»¹¹⁶. È quindi possibile che l'attivismo devozionale e caritativo di queste bizoche potesse rappresentare un modello e un incentivo per le donne che, pur non volendo assumere l'impegno di una regola o non potendo perchè coniugate, desideravano comunque essere più coinvolte in quelle che erano le tradizionali strutture della vita associativa, devozionale e caritativa, com'erano appunto le confraternite.

L'approfondimento sulla reale partecipazione delle donne nella vita dei sodalizi negli specifici contesti locali – ancora lontano dall'essere perseguito in modo non episodico – porterebbe certamente a valutare in maniera più adeguata il ruolo svolto nel periodo tardomedievale dalle donne anche in questo campo e contemporaneamente fornire un apporto significativo al più ampio tema dei comportamenti e del “valore” delle donne nella società medievale.

¹¹³ G. Barone, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia, G. Zarri, Roma-Bari 1994, pp. 61-113, in particolare p. 87.

¹¹⁴ Gazzini, *Le confraternite italiane* cit., p. 21. Cfr. anche D. Zardin, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca*, in *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di C. Mozzarelli, D. Zardin, Roma 1997, pp. 107-144, a p. 114.

¹¹⁵ Cfr. Casagrande, *Confraternities and lay female religiosity* cit., pp. 65-66; Esposito, *Men and Women* cit., pp. 95-97.

¹¹⁶ Barone, *Società e religiosità femminile* cit., pp. 87-89; G. Zarri, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e fede* cit., pp. 177-225, in particolare pp. 185-186.