

## Le donne nelle confraternite di area italo-romanza tra Medioevo ed Età romanza: evidenze testuali e linguistiche<sup>1</sup>

Immacolata Pinto

(Università di Cagliari)

---

### Abstract

After establishing some cultural-historical coordinates and clarifying some key concepts in the history of Christianity (see, first of all, the idea of salvation of the soul in exchange for donations, services or simply prayers), this paper examines the role of women in devotional confraternities between the late Middle Ages and the early Modern Age. In particular, the comparative analysis of about 40 statutes from the Italian-Romance area highlights the involvement of women, at different levels, in the management of charitable works that also had economic implications (see assistance to the dying, also in order to intercept possible legacies in favour of the Catholic Church). Moreover, from the perspective of historical sociolinguistics, the research shows how mixed and/or exclusively female devotional associations are likely to fall under the concept of “integrated communities of practice” (see the combination of some of the characteristics of communities of practice and discourse and many of those of text communities).

**Key Words** – Romance language varieties; women in confraternities; confraternity charters and statutes; communities of practice; discourse communities; text communities

---

In questo lavoro, dopo aver fornito alcune coordinate storico-culturali e chiarito taluni concetti chiave pertinenti alla storia del cristianesimo (si veda in primo luogo l’idea della salvezza dell’anima in cambio di donazioni, servizi o semplicemente preghiere), viene indagato il ruolo delle donne nelle confraternite di devozione, tra tardo Medioevo e prima Età moderna. In particolare, l’analisi comparativa di circa 40 statuti, di area italo-romanza, mette in luce il coinvolgimento delle donne, a diversi livelli, nella gestione di opere di carità con risvolti anche di tipo economico (si veda l’assistenza ai moribondi anche al fine di intercettare eventuali lasciti a beneficio della Chiesa cattolica). Inoltre, in una prospettiva della sociolinguistica storica, la ricerca mostra come le associazioni di devozione, miste e/o esclusivamente femminili, siano suscettibili di rientrare nel concetto di “comunità di pratica integrata” ovvero una definizione di “comunità” applicabile anche a situazioni del passato (si veda la combinazione di alcuni tratti pertinenti alle comunità di pratica e di discorso e di buona parte di quelli delle comunità di testo).

**Parole chiave** – varietà romanze; le donne nelle confraternite; statuti di confraternite; comunità di pratica; comunità di discorso; comunità di testo

---

---

<sup>1</sup> Il presente lavoro si inserisce all’interno del “Progetto PRIN 2017WLBK3Z: *Writing expertise as a dynamic sociolinguistic force: the emergence and development of Italian communities of discourse in Late Antiquity and the Middle Ages and their impact on languages and societies.*” (Coordinatore nazionale: Piera Molinelli).

“Elli avean cappe con cappucci bassi”  
(Dante, *Inferno*, Canto XXIII - Gli ipocriti)<sup>2</sup>

## 1. Introduzione

Il presente lavoro fa parte di una trilogia di articoli dedicati alle confraternite di devozione tra Medioevo ed Età moderna ovvero alla possibilità che questo tipo di associazioni siano riconducibili al concetto di “comunità di pratica”, nonostante si tratti di realtà collocate in un passato di cui è difficile dare conto, se non attraverso testi scritti, peraltro non sempre disponibili. In particolare, in questo terzo studio ho cercato di approfondire il ruolo delle donne nelle confraternite, e al pari dei precedenti lavori (cfr. Pinto 2022a; Pinto in stampa), ho utilizzato fonti dirette ovvero gli statuti di confraternite miste e femminili, prevalentemente di area italo-romanza.

Nonostante la ricchezza di materiali linguistici (generalmente in volgare), pertinenti a queste associazioni (vd. statuti, testamenti, visite pastorali, testi utilizzati nei riti e/o nelle rappresentazioni sacre), si registra uno scarso interesse da parte di glottologi e/o filologi per tale argomento (cfr. Pinto 2022a), a parte alcune eccezioni (Salvioni 1904; Battisti 1986 [1922]; Contini 1963; Matera e Schirru 1997; Castenetto e Vicario 2000; Lupinu 2002). In estrema sintesi, dei circa 40 statuti analizzati, solo 6 sono il frutto di edizioni critiche di filologi e/o linguisti.

In particolare, in uno di questi lavori, si rileva una prima testimonianza di come le donne, specie dal XV secolo, ebbero un ruolo di prestigio nelle confraternite, quasi al pari degli uomini (cfr. il caso della Confraternita mista di Domodossola in Contini 1963). Alla luce delle successive ricerche, lo studio filologico di Contini (1963) acquisisce un valore fondamentale, in quanto circa mezzo secolo dopo, diversi lavori, di ambito storico, consolidano ulteriormente quel primo indizio (cfr. Guzzetti e Ziemann 2002; Esposito 2009; Saggini 2012; Cantaluppi e Raviola 2017; Lirosi 2019).

Dai dati emerge chiaramente la straordinaria presenza delle donne sia da un punto di vista quantitativo (si vedano i casi emblematici come Bergamo e Piacenza, cfr. rispettivamente, Brolis e Brembilla 1998 e Gazzini 2000) sia da un punto di vista qualitativo (si vedano i casi in cui le donne ricoprono ruoli di rilievo, cfr. i dati pertinenti all’area del Piemonte, Liguria, Veneto, Lazio e Sardegna, vd. Sezione 2.1.2)<sup>3</sup>. Ragionevolmente, l’alta presenza femminile in questo tipo di associazioni “semireligiose” viene spiegata con motivazioni economiche personali (es.: mancanza di dote per entrare in convento, una delle opzioni possibili per le donne del tempo) e/o con motivazioni politiche (es.: le donne erano escluse da certe cariche di rilievo sia nel mondo laico che clericale); di conseguenza, per molte di esse, l’unico modo di trovare protezione e, magari, talvolta un po’ di autonomia, era entrare in un’associazione di devozione (cfr. Esposito 2009; Albini 2017).

Inoltre, come mostrano recenti studi di storia economica, le confraternite possono essere analizzate come delle vere e proprie imprese in cui le opere di carità giocano un ruolo centrale, in quanto attraverso esse si ricavano patrimoni degni di nota (vd. tra questi, Bianchi 2009). Nell’accumulo di tali patrimoni, il cui primo destinatario è la Chiesa, sono coinvolti indistintamente uomini e donne. Infatti, come si osserva dalla lettura degli statuti, le consorelle, al pari dei confratelli, vengono coinvolte in tutte le attività di

<sup>2</sup> Si osservi che le donne delle confraternite, generalmente, non venivano rappresentate con il volto coperto, come da Retablo del Maestro di Olzai, XV-XVI sec. (cfr. Carta 1991: 15; vd. dettaglio al seguente link: <<https://www.flickr.com/photos/mariomurgia/5730138763>> [consultato il 15/12/2024]).

<sup>3</sup> Vd. anche studi su Umbria (cfr. Casagrande 1994) e Sicilia (cfr. Naselli 1962; Lo Piccolo 2003).

assistenza e di preghiera funzionali a donazioni in vita e/o dopo la morte; al contrario, invece, le donne vengono sempre escluse dalla gestione diretta di fondi delle confraternite, a parte alcune eccezioni (cfr. i casi di Venezia, Savona e Quartu in Sardegna, vd. Sezione 2.1.2).

Nell'ambito degli studi di genere, la nostra lettura tiene conto di fattori socio-politici piuttosto che biologici (cfr. Zemon Davis 1976; Zarri 1996; Pamato 2002), ed è in quest'ottica che si inserisce la dimensione sociolinguistica. Infatti, mediante un confronto comparativo degli ordinamenti statutari, secondo un approccio testuale (cfr. Paulis 1997; Putzu 2001), cercheremo di comprendere alcune dinamiche sociolinguistiche tra comunità medievali, istituzioni moderne e società contemporanea (cfr. Oexle 2009) e, alla luce dei recenti portati della sociolinguistica storica (cfr. Molinelli 2017; Kopaczyk e Jucker 2013; McColl Millar 2012; Peersman 2012; Paulis 2016; Sornicola 2021), mostreremo come le associazioni di devozione miste e femminili siano riconducibili a una definizione integrata di «comunità» secondo Putzu (2021), ovvero data dalla combinazione di alcuni criteri delle comunità di pratica (cfr. Wenger 1998; Jucker e Kopaczyk 2013) e di discorso (cfr. Borg 2003) e di buona parte di quelli della comunità di testo (cfr. Stock 1983; Heath 2019).

Il presente contributo si articola in tre sezioni: nella prima forniremo alcuni aspetti salienti del contesto storico e della situazione sociolinguistica. Inoltre, nell'ambito della storia del cristianesimo tratteremo di due concetti chiave per la comprensione del fenomeno delle confraternite di devozione: la salvezza dell'anima e l'approccio alla morte. La seconda parte del contributo è dedicata a una breve storia delle donne nelle confraternite di devozione e alle ragioni della loro inclusione e/o esclusione in tali associazioni. Nella terza sezione, applichiamo l'ipotesi teorica di Putzu (2021) al caso in specie. Infine, il capitolo si conclude con alcuni spunti sull'individuazione di nuovi dati e su come proseguire la ricerca.

## 1.1. Contesto storico

La forma associativa della confraternita ha trovato un terreno favorevole in società caratterizzate dalla debolezza o dall'assenza del potere statale, inteso come istituzione pubblica, che garantisce l'assistenza ai suoi cittadini (Pastore et al. 2011: ix). Si comprenderà che tali condizioni hanno contraddistinto, in negativo, per lungo tempo la società occidentale, almeno fino all'*ancien régime*.

Nonostante si ipotizzi una storia molto lunga di tali associazioni (almeno dai primi sviluppi del Cristianesimo), talvolta supportata da documentazioni particolarmente interessanti (vd. Epistolario di Gregorio Magno, tra VI-VII sec. d.C., cfr. in Turtas 1999; vd. anche il "decreto" dell'arcivescovo di Reims del IX sec. d.C.)<sup>4</sup>, si registra una scarsità di fonti prima del XIII secolo, a causa di una conservazione discontinua e di un'archiviazione di difficile tracciamento (cfr. Gazzini 2009b)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. l'espressione *geldonias vel confratrias* che indica realtà associative composte da laici operanti nelle parrocchie della diocesi di riferimento addette alle seguenti attività: raccolta di offerte per la chiesa, manutenzione delle luminarie, aiuto reciproco tra confratelli, esequie dei defunti, distribuzione delle elemosine agli indigenti e bisognosi (cfr. Meloni e Forci 2013: 6; cfr. anche Meersseman 1977: 35).

<sup>5</sup> Con la soppressione delle confraternite vi è stata anche una dispersione dei documenti; i luoghi dove attualmente si possono reperire gli statuti sono: le diocesi, le sovrintendenze e le sedi di tali comunità se ancora attive. La storiografia delle confraternite ha a che fare con la reperibilità della documentazione ovvero con la disponibilità degli statuti presso gli archivi, generalmente più frequente a partire dal Duecento in poi (cfr. Gazzini 2009b).

Pertanto, tenuto conto delle fonti realmente accessibili, la storia delle confraternite ha due picchi di diffusione, il primo nel XIII secolo, con il movimento dei Disciplinati (vd. anche Battuti, dalle quali generalmente le donne erano escluse, a parte alcune eccezioni, cfr. Sezione 2), specie in Italia centrale, e il secondo, dopo il Concilio di Trento (dopo il XVI secolo le confraternite saranno da un lato “promosse” dalla Santa Sede, ma di fatto maggiormente controllate dalla stessa, si veda l’obbligo delle visite pastorali da parte dei Vescovi, cfr. Meersseman 1977; Turtas 1999: 416; Lenoci Bertoldi 2001; Gazzini 2006; Poletti 2018: 24).

In una prospettiva sociologica, tra la metà del XIII e la metà del XV secolo, si ebbe l’apogeo della società giurata o meglio “corporata”, una società formata da una rete complessa di rapporti personali, orizzontali e verticali, che diedero vita a una pluralità di corpi sociali (gruppi familiari, associativi e di soggezione insieme, cfr. Le Bras 1955-1956 e 1969), intrecciati fra di loro, cementati da patti giurati. In sostanza, si sviluppò una «sorta di sovranità diffusa» che creò un *continuum* tra la sfera del pubblico e quella del privato (cfr. Prodi 2017), a danno dei diritti delle persone<sup>6</sup> del popolo e a favore di coloro che detengono feudi ovvero territori e che gestiscono le relazioni di potere (in primo luogo, vescovi e gerarchia ecclesiastica, monarchi e funzionari ad essi affiliati).

In sostanza, la nascita e lo sviluppo delle confraternite di devozione hanno come sfondo storico-politico una società feudale caratterizzata dalla lotta per le investiture tra due poteri centrali transnazionali, impero e papato, che spesso acquisiscono la disgregazione territoriale e l’isolamento degli individui e quindi aumentano la necessità di questi ultimi di organizzarsi in gruppi ovvero di cercare protezione (cfr. Rusconi 1986; Gazzini 2009a; Pastore et al. 2011).

Sebbene alle comunità di devozione di ispirazione cristiana venga spesso riconosciuta una certa autonomia, essa in realtà è solo apparente. Infatti, i contributi dei soci raramente sono sufficienti a mantenere in vita tali associazioni; di conseguenza, esse spesso dipendono dal *dominus* di turno interessato ad avere sostenitori sui territori di sua competenza e alla “salvezza della propria anima” (cfr. Pinto 2022a). Quest’ultimo aspetto è centrale nella società dell’epoca, come emerge dai diversi documenti consultati e non solo da quelli pertinenti alle confraternite; in quanto le pratiche che ruotano attorno a tale “concetto religioso” tracciano una linea comune tra monasteri e confraternite (vd. momenti di preghiera reiterati ovvero suffragi<sup>7</sup> cadenzati in favore di benefattori, cfr. Pinto 2022a; vd. anche Sezione 3.1.2).

La salvezza dell’anima è strettamente legata al fenomeno “poco edificante” delle indulgenze. In primo luogo, è bene rimarcare che l’unico artefice del perdono divino è l’autorità massima della Chiesa. Tuttavia, tramite un’affiliazione speciale alla sede papale, anche le confraternite potevano guadagnarsi la concessione di elargire le indulgenze (si veda la corsa delle confraternite a divenire “arciconfraternite” al fine di ottenere tale “privilegio”, cfr. Lenoci Bertoldi 2001; Rapetti 2021).

Generalmente, nella sezione finale degli statuti è presente la lista di indulgenze. Esse vengono esplicitamente quantificate in relazione ai servizi assolti: es.: cinque anni per i

---

<sup>6</sup> Com’è noto, i diritti dell’individuo sono una conquista recente delle società contemporanee democratiche. L’etnologo Mauss, nel mirabile saggio sul dono, con riferimento alle società arcaiche sottolinea la predominanza della dimensione collettiva piuttosto che di quella individuale (cfr. Mauss 2002 [1925]).

<sup>7</sup> In diritto canonico, il suffragio dell’anima consiste nella preghiera per i defunti, testimoniata da tutta l’antichità cristiana e assunta ad atto pubblico o ufficiale nel II secolo. In particolare, il suffragio, spesso concesso in cambio di laute donazioni, contribuì a rafforzare progressivamente la posizione degli esponenti più alti del clero: i vescovi. A questi, com’è noto, non era attribuito solo il potere spirituale, ma anche vaste competenze nei settori civili, dalla nomina di magistrati cittadini alla gestione delle disponibilità alimentari delle comunità (Meloni 2006: 74).

confratelli che portano i Sacramenti a infermi o moribondi<sup>8</sup>. È illuminante a tal riguardo un passo tratto dallo storico Duby (1975: 69-70):

Nei testamenti, potenti e umili destinavano i loro tesori a ornamento del servizio divino. Così Carlo Magno distribuì i suoi gioielli fra le chiese metropolitane dell'Impero [...]. La pratica cristiana inglobava le vecchie credenze che vedevano nel sacrificio di beni terreni il mezzo più sicuro per acquistare i favori divini ed espiare il peccato. Il perdono di Dio si comprava con le offerte, proprio come la pace del re si comprava con le ammende. Offrire al Signore il primo raccolto o il decimo covone dopo la mietitura era ugualmente un dono propiziatorio [...]. Inoltre, questi beni andavano consacrati [...] essi erano consegnati a uomini incaricati di un servizio particolare, la preghiera. Così, la penetrazione del cristianesimo portò all'insediamento in seno alla comunità di un folto gruppo di specialisti, che non prendevano parte né al lavoro della terra né alle imprese militari di saccheggio e che costituivano uno dei settori più importanti del sistema economico. Costoro non producevano nulla. Vivevano di prelievi sul lavoro degli altri. In cambio di queste prestazioni, offrivano preghiere ed altre pratiche sacre a beneficio della comunità.

Si tratta di questioni cruciali che caratterizzano buona parte della storia sociale, religiosa ed economica dell'Europa tra Medioevo ed Età Moderna, come si evidenzia anche nel paragrafo successivo.

## 1.2. La salvezza dell'anima: tra religione ed economia della morte

Come mostrano autorevoli ricerche sull'argomento, lo studio delle confraternite è strettamente connesso con la Storia della Chiesa<sup>9</sup> e con l'atteggiamento che la religione cristiana ha nei confronti della morte (tra questi, cfr. Salvestrini et al. 2007).

In estrema sintesi, la Chiesa contrappone la morte fisica a quella spirituale e, per quest'ultima escogita delle strategie per evitarla, inizialmente mediante il solo battesimo<sup>10</sup> e, in ultima istanza, con il sacramento dell'estrema unzione<sup>11</sup> e la confessione (cfr. Schmutge 2007: 37). L'obiettivo è persuadere il fedele di poter raggiungere il regno dei cieli senza peccato, mediante alcuni accorgimenti: se la morte di Gesù Cristo aveva tolto il peccato originale (quello di Adamo ed Eva), la confessione in vita e in punto di morte, poteva redimere le anime e garantire ad esse un posto in Paradiso<sup>12</sup>. Di conseguenza, il Diritto Canonico venne messo al servizio di tali credenze, sconfinando in azioni eticamente discutibili (lasciti in cambio del perdono divino, si veda l'eloquente

<sup>8</sup> Si veda la sezione 'Perdonos et indulgencias' degli Statuti dei Disciplinati di Santa Croce di Torralba (Sardegna), versione in sardo logudorese, tradotta da precedenti versioni in latino e in italiano: «Papa Leone decimu, concedit [...] a sos qui andaren a acompanare su sanctissimu Sacramentu a algu nu infirmu quimbe annos de indulgencia» (cfr. Viridis 1987: 153). Trad.: 'Papa Leone X concederà [...] cinque anni di indulgenza a coloro che porteranno il Santissimo Sacramento (vd. Ostia e Olio Santo; Eucaristia ed Estrema Unzione) agli infermi'.

<sup>9</sup> E più in generale, con la storia dello Stato Pontificio e con i privilegi da esso esibiti anche grazie alla falsa Donazione di Costantino (vd. come lo Stato Pontificio esercitò il proprio potere temporale dal 756 al 1870 e come tale periodo coincida in buona parte con la storia delle confraternite; cfr. Sezioni 1.1 e 4).

<sup>10</sup> Si osservi che il termine *fraternitas* implicava la comune consanguineità spirituale dei battezzati con il Cristo (cfr. Meersseman 1977: 6).

<sup>11</sup> L'attestazione del termine in sardo per il concetto della 'estrema unzione' è un indizio interessante: cfr. log. *oliondzu* < log. *oliar* < cat. *oliar*, camp. *pernulliai* < cat. (cfr. Wagner 1997 [1951]: 201).

<sup>12</sup> Illuminanti i seguenti versi di Francesco d'Assisi: «*Sora nostra corporale/da la quale nullu homo vivente po' skappare/Guai a quelli, ke morrano ne le peccata mortali/Beati quelli ke trovarà ne le tue sanctissime voluntati/ka la morte secunda non farrà male*» (cfr. Barone 2007: 49-50).

espressione di una vera e propria “caccia ai testamenti”, cfr. Prosperi 2007: 16), che esporranno la Chiesa a forti critiche, sin dai primi secoli del Basso Medioevo (cfr. Merlo Grado 2023: 65; Toti 2023: 78). In sostanza, la Chiesa ha cercato di controllare la morte e la salvezza dell’anima gestendo i luoghi delle sepolture, considerati pertanto sacri (vs. luoghi sconsecrati), concedendo assoluzioni, impegnandosi in preghiere e messe perenni, in cambio di beni o semplicemente di servizi (cfr. Sezioni 1.1, 2; 3.1.1). Com’è noto, Lutero cercò di eliminare il problema alla radice ovvero non riconobbe il potere del clero di intercedere tra i fedeli e Dio. Infatti, per Lutero l’essere umano, dopo la morte, non era più assoggettato alle leggi canoniche. Il papa perdeva l’autorità sulle anime (cfr. Prosperi 2007: 7)<sup>13</sup>. Di contro, la Chiesa cattolica, dopo il Concilio di Trento (1563), estese ad altri istituti semireligiosi (tra questi, le confraternite), il potere di intercedere ovvero di elargire indulgenze<sup>14</sup> (vd. Sezione 1.1).

Il proliferare di tale “economia della morte” (cfr. Schmugge 2007)<sup>15</sup> fu legato al diffondersi di un nuovo concetto dell’aldilà. L’affermarsi della credenza nel Purgatorio, luogo intermedio tra la salvezza e la condanna eterna, fece sì che, tra le disposizioni testamentarie, venisse attribuita importanza ai legati pii, che miravano ad accorciare la permanenza dell’anima nel Purgatorio riscattandola dalle colpe terrene: lasciti alle chiese, agli ospedali, per la dote di giovani orfane, per il riscatto di prigionieri, ma soprattutto lo stanziamento di somme di denaro destinate ad assicurare l’intercessione dei vivi attraverso le preghiere e la celebrazione di cicli di messe che raggiungevano spesso numeri ragguardevoli (cfr. Le Goff 1982; Chiffolleau 1980). Si consideri che la prima opera sistematica sulle confraternite di devozione riporta la seguente affermazione: «Nessun testo canonistico medievale fornisce una definizione formale della confraternita religiosa, ma moltissimi documenti ne indicano lo scopo essenziale e primario: la *salus animarum* [...]» (Meersseman 1977: 8).

A tale economia della morte partecipano diverse istituzioni della Chiesa, in primo luogo i monasteri, e in secondo luogo altri *loca pia* a questi collegati (gli ospedali) o su essi modellati, le confraternite di devozione (cfr. Pinto 2022a). I documenti analizzati mostrano che le donne erano coinvolte al pari degli uomini nelle diverse opere di carità, tranne che in quelle in cui era prevista la gestione diretta di fondi e/o proprietà e ancor meno come beneficiarie dirette di una donazione in ambito ecclesiastico. Ad esempio, a fianco a una lunga storia di donazioni pro-anima devolute a monasteri da parte di uomini e donne (conversi e converse), ampiamente documentate nei Condaghi sardi tra XI e XIII secolo (cfr. Artizzu 2020), si registra altresì l’istituzione di un “beneficio ecclesiastico permanente” a favore di preti, generalmente indicati dal vescovo di turno, da cui ovviamente erano escluse le donne, le stesse però non erano escluse dal ruolo di benefattrici (sebbene nei testi non occorra mai il termine al femminile, cfr. Esposito 2009: 70-71; vd. Sezione 3.1.2). Peraltro, l’istituto del beneficio ecclesiastico, molto diffuso all’epoca, coinvolgeva anche gli eredi del benefattore, i quali potevano essere scomunicati se non adempivano a tale obbligo (cfr. Meloni 2013: 256). In sostanza, la maggior parte delle fondazioni beneficali veniva istituita attraverso disposizioni testamentarie ma non

<sup>13</sup> Si consideri la riduzione dei sacramenti da sette a due nella religione protestante (tra i cinque eliminati vi è proprio il sacramento dell’estrema unzione).

<sup>14</sup> Anche la pratica delle indulgenze rientra in un’analisi socio-economica di società caratterizzate da forti diseguaglianze basate su scambi tra soggetti che occupano posizioni gerarchicamente asimmetriche: si veda l’analogia tra i tributi annuali a beneficio di una tribù dominante per “comprare la pace terrena” e le “offerte del primo raccolto” al Signore “per comprare la pace nel Regno dei cieli” (cfr. Duby 1975: 70-71).

<sup>15</sup> Si veda la battaglia intorno ai diritti di sepoltura tra monasteri, ordini mendicanti (cfr. Schmugge 2007: 41), cui si aggiunsero successivamente anche le confraternite (Meloni 1994).

mancaivano anche le donazioni da parte di persone in buona salute che volevano assicurarsi, preventivamente, le preghiere quotidiane di un beneficiato (cfr. Meloni 2013: 244).

Con riferimento ai Condaghi, è particolarmente eloquente la presenza di preti tra i testimoni (talvolta anche di vescovi e arcivescovi)<sup>16</sup>, spesso, anche con il ruolo di veri e propri notai<sup>17</sup> e come tale peculiarità sia riflessa nel diritto canonico (cfr. Schmutge 2007). A tal proposito, le gerarchie ecclesiastiche ci lasciano un documento in sardo logudorese particolarmente esplicativo. Si tratta del Sinodo di Pietro Spano, arcivescovo di Torres, del XV secolo, in cui si invita a ritenere validi i lasciti con la sola presenza del prete, come si evince dal passo n. 1 riportato sotto:

(1) Item statuimus et ordinamus qui a ciasunu clericu, beneficiadu e non beneficiadu, de sa presenti diocesi de Turres siat licitu et potat ordinare et faguer testamentu o codicillu et bagiat et apat valore, non obstante quale si siat legge in contrariu<sup>18</sup> (Sinodo del 9 marzo 1442 in Sanna 1956: 5).<sup>19</sup>

È del tutto evidente che i lasciti costituivano una forma di sostentamento per il clero, cui contribuivano anche le confraternite. Tale prassi era promossa anche mediante laudi *ad hoc* (*gosos de is animas*), in cui si sollecitavano i parenti dei defunti a consegnare i beni promessi, pena la condanna delle fiamme eterne dell'inferno, come documentato sotto:

(2) Sos chi sos legados pios/Depides senza pagare/De frades sorres e tzios/Non chertzades pius tardare/Mirade chi dilatare/Lis est fogu pius notoriu<sup>20</sup> (Deidda 2013: 59; Carta 1991: 152).

In una prospettiva di storia economica, il “beneficiario finale” di suddette operazioni, in ultima istanza, era la Santa Sede (cfr. Landi 2005); tuttavia, vi erano molti beneficiari intermedi, tra questi anche le confraternite, destinatarie di offerte volte alla celebrazione di messe in suffragio, di cui abbiamo diverse testimonianze in Sardegna. In particolare, nel 1483, a Cagliari, l'ufficiale regio, Jaume Rovira, promosse la costruzione nella cattedrale di una cappella dedicata al culto delle Anime del Purgatorio<sup>21</sup> e all'omonima confraternita. In questo stesso luogo fece costruire le tombe che avrebbero dovuto ospitare il suo corpo, quello dei suoi familiari e degli affiliati alla confraternita e, come da prassi, nella cappella, venivano celebrate quotidianamente messe in suffragio delle anime e si raccoglievano elemosine (cfr. Meloni 2013: 265)<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. la scheda n. 182 nel *Condaghe di San Nicola di Trullas* (in Mercì 2001).

<sup>17</sup> Cfr. le schede n. 95 nel *Condaghe di S. Maria di Bonarcado* (in Viridis 2003) e le schede da 174 a 177 nel *Condaghe di San Pietro di Silki* (in Soddu e Strinna 2013), cfr. anche Artizzu 2020: 103.

<sup>18</sup> Trad.: ‘Parimenti, stabiliamo e ordiniamo che ogni chierico/prete, beneficiato e non beneficiato, di codesta diocesi di Torres possa svolgere tutti gli atti amministrativi pertinenti alla redazione di un testamento e che tali atti siano validi di fronte alla legge’.

<sup>19</sup> Per ulteriori approfondimenti cfr. Meloni (2003).

<sup>20</sup> Trad.: ‘Quelli che i legati pii/dovete ancora pagare/di fratelli, sorelle e zii/non vogliate più tardare/badate che dilatare/conduce all'inferno’.

<sup>21</sup> Il culto delle anime del Purgatorio, che portò alla collocazione, nelle principali chiese, di bacini per le offerte destinate alla celebrazione di messe in suffragio e all'istituzione di confraternite, è attestato nella regione avignone in prima metà del XIV secolo e si diffuse poi in tutta la Francia (cfr. Chiffolleau 1980: 408-425).

<sup>22</sup> Si osservi che garantirsi una sepoltura in luogo sacro aveva dei costi per l'interessato e dei vantaggi per la comunità che doveva gestire tale operazione; di conseguenza, spesso, si registrano delle vere e proprie lotte tra diversi *loca pia* per accaparrarsi il diritto di sepoltura (Meloni 1994).

Il forte legame con le gerarchie ecclesiastiche è presente costantemente nei documenti delle confraternite, anche in copie tarde: è significativa la testimonianza in uno statuto dell'Ottocento<sup>23</sup> di come al clero spettasse parte delle offerte, come testimoniato da un passo dello statuto di una Confraternita di Quartu (comune vicino Cagliari, in Sardegna) riportato qui di seguito:

(3) In is oblacionis, chi si solint fai in is prozessionis, siat parrochialis, che de festas particularis [...] detraida cudda porzioni, chi tocat a su Cleru [...] <sup>24</sup> (*Constituzionis de sa Cunfraria de Sant'Effis de Quartu*, XIX (< XVI) sec., cap. 12, in Castellino e Garavaglia 1998: 108).

### 1.3. Situazione sociolinguistica

L'area romanza di nostro interesse<sup>25</sup>, tra XIII-XVII, è caratterizzata da un repertorio diglottico e/o plurilingue (cfr. Molinelli e Guerini 2013; Molinelli 2017; cfr. Sezione 4). Nei primi secoli del Basso Medioevo, com'è noto, le varietà romanze scritte cominciavano ad affiancare il latino (Varvaro 2013a: 54), anche se, in questa fase, generalmente, esse ricoprivano funzioni "meno alte", secondo le interpretazioni della sociolinguistica (cfr. Varvaro 2013b). Infatti, normalmente, l'emancipazione dal latino delle varietà romanze si colloca nel XVI secolo, periodo canonico che dà avvio al lungo cammino verso la standardizzazione delle future lingue nazionali (cfr. Sanson 2013: 237; Pountain 2016; Pinto 2022b).

In particolare, sia prima che dopo il XVI secolo, si registra la presenza di «volgari illustri» (vd. anche «lingue medie», cfr. Muljačić 2011) impiegati in testi scritti formali (cfr. *Sachprosa* in Kloss 1967 e 1987; Pinto 2022a: 44, nota 8), non destinati a divenire lingue nazionali (es.: veneziano, piemontese, milanese, genovese, napoletano, siciliano e sardo). Tra queste, il sardo rappresenta un *unicum*, visto che alcune varietà (specie logudorese e arborense)<sup>26</sup>, tra XI e XIV secolo, hanno assolto anche alla funzione di lingue ufficiali, come testimoniano i testi di fase giudiciale (cfr. Paulis 1997; Viridis 2018; Putzu 2015; Murgia 2016).

Gli statuti delle confraternite sembrano essere uno dei luoghi privilegiati dei volgari tra Basso Medioevo e Prima Età moderna. Da un punto di vista strettamente sociolinguistico, gli statuti sono dei testi non letterari che reiterano modelli scrittori pregressi (latini), mediati attraverso varietà locali con l'aggiunta di elementi esogeni come si evince dalla comparazione dei dati (es.: i diversi termini per 'tesoriere' in Sardegna, sia di origine pisana, *massaiu*, sia di origine iberoromanza, *clavariu*; cfr. Pinto 2022a).

In particolare, specie nella fase basso-medievale, la scelta del volgare, in opposizione al latino, sottende interessanti motivazioni extralinguistiche: a) rendere la comunicazione più efficace (cfr. Stock 1986; Putzu 2021; vd. anche Sezione 3.1); b) contrapporsi alle gerarchie ecclesiastiche (si veda come in alcune confraternite francesi, l'uso della

<sup>23</sup> Si tratta di una copia del XIX secolo. L'originale è del XVI secolo.

<sup>24</sup> Trad.: 'Con riferimento alle offerte delle processioni parrocchiali e/o di feste particolari [...] una volta detrata la parte che spetta al Clero [...]']

<sup>25</sup> Come già visto in altri studi, l'area della Romania va considerata a parte, perché sia la storia linguistica che delle confraternite verte all'interno di dinamiche differenti (Pinto et al. 2017; Pinto 2022a). In particolare, le confraternite, in quest'area, sono maggiormente influenzate dalla dimensione cristiana orientale (si veda la terminologia dei monasteri: in luogo di *abate* e *abatissa* si usano *igumeno* e *igumena* e, complessivamente, la diversa storia della Chiesa d'Oriente, cfr. Morini 1996).

<sup>26</sup> Per ulteriori dettagli sulle varietà di lingua sarde, cfr. Viridis 1988; Putzu 2005.

«linguadoca» sia visto «al limite dell’eresia», da parte della chiesa ufficiale, cfr. Meersseman 1977, I: 202); c) contrastare comunità esogene (si veda la scelta della varietà locale dei Battuti di Trento in opposizione al tedesco (Battisti 1986 [1922]: 128; Ressegotti 2013: 70); d) includere un maggior numero di donne provenienti da strati sociali meno agiati (cfr. Zarri 2009; si veda l’emblematico passo nella *Vita nuova* di Dante: «E lo primo che cominciò a dire sì come poeta volgare, si mosse però che volle fare intendere le sue parole a donna, a la quale era malagevole d’intendere li versi latini», in *Vita nuova*, XXV, 6; vd. anche Bartoli et al. 2023: 13).

Si osservi che dopo il Concilio di Trento, l’uso del volgare nelle preghiere, specie in Italia, fu particolarmente contrastato attraverso il Tribunale della Sacra Inquisizione<sup>27</sup> e i Vescovi (si veda in particolare il decreto del Vescovo di Savona Ambrogio Fieschi del 1567, cfr. Saggini 2012: 67). Tuttavia, il divieto non sembra riguardare le norme statutarie: in sostanza, anche la Chiesa comprende come la trasmissione delle regole possa prescindere dal codice impiegato, l’importante è che il messaggio raggiunga il maggior numero di fedeli. A tal riguardo, è interessante osservare come talvolta sia possibile seguire l’evoluzione linguistica degli statuti attraverso diverse versioni (latino > varietà locale > italiano di un’area geografica x). Particolarmente significativo è il caso dello Statuto della Confraternita “mista” di Savona, come emerge dalle diverse versioni qui di seguito riportate:

- (4) a) Item quod prior vel **priorisam** eligant etiam quatuor bonas et discretas personas, que sint semper aput dictos priorem vel **priorisam**<sup>28</sup> (Statuti Della Consorzia di Savona, XV sec., in Saggini 2012, cap. 13);  
 b) Et più si ordina che la **priorezza** et **sotto priorezza** che uscirano de ufficio restino per l’anno sequente de consiglio della compagnia [...]<sup>29</sup> (Statuti Della Consorzia di Savona, XVI sec., in Saggini 2012, cap. 9);  
 c) [...] sarà speciale incombenza della **Priora** di darne aviso per venire all’elezione della **Priora** et **Sottopriora** [...]<sup>30</sup> (Statuti Della Consorzia di Savona, XVIII sec., in Saggini 2012, cap. 1).

Da un punto di vista del lessico, si osservi, come nella versione più tarda prevalga il nome di agente senza suffisso (cfr. *priora*, *sottopriora* vs *priorezza*, *sotto priorezza*). Inoltre, rispetto alla versione latina del XV secolo, sia in quella del XVI che del XVII secolo in volgare, scompare il ruolo del priore, in quanto la confraternita si trasforma da confraternita mista con ruoli direttivi, distribuiti equamente tra uomini e donne, a confraternita “mista”, con incarichi affidati solo a donne (cfr. Saggini 2012; vd. anche Sezioni 2.1.2; 3.1.3).

<sup>27</sup> Il Concilio, con i decreti della sessione IV, approvati in data 8 aprile 1546, si era limitato a proibire le edizioni in volgare della Bibbia e le interpretazioni non autorizzate dei passi della Sacra Scrittura; aveva inoltre demandato il compito di applicare questi decreti alla Congregazione del Santo Ufficio e quindi al Tribunale della Sacra Inquisizione. Il Tribunale poi incluse nei suoi decreti anche ciò che il Concilio non aveva inteso espressamente e vi comprese laudi sacre e preghiere in volgare, in quanto, essendo libere interpretazioni dei testi sacri, non erano soggette al controllo dell’autorità ecclesiastica e potevano sconfinare nell’eterodossia (cfr. Saggini 2012: 67).

<sup>28</sup> Trad.: ‘Parimenti che il priore o la prioressa [per errore in accusativo nel testo] scelgano anche quattro persone probe e riservate, che siano sempre presso i detti priore e prioressa’.

<sup>29</sup> Trad.: ‘Inoltre, si ordina che la prioressa e la sotto prioressa uscenti restino in carica per un altro anno come componenti del nuovo consiglio della confraternita’.

<sup>30</sup> Trad.: ‘sarà compito della Priora uscente/in carica informare la confraternita sulle nuove elezioni della Priora e Sottopriora’.

La compresenza della forma più antica di ‘piora’ (*priorissa/prioressa*) con quella più recente (*piora*) si registra altresì in statuti di area sarda, come si evince nell’estratto riportato qui di seguito:

(5) Item si ordinat chi cada annu peri su priore e Consizzu si eligiat una **priorissa** inter sas Conflarias su offissiu de sa cale det essere governare cun su priore sas sorres, curregirelas e darelis sa penitenzia cando fetat ministeriu; e dita **piora** a gustu suo si potat eligire **una suta piora**, e ses mandatarias, su offissiu de sas cales de essere avvisare sas sorres cando fetat bisonzu, mundare sa Ecclesia ogni Sapadu, ed ajudare **sa piora e suta piora** in totu cuddu chi siat de ministeriu<sup>31</sup> (*Sa Regula de Santa Rughe* di Orosei, XIX < XVI sec., in Carta 1991: 97).<sup>32</sup>

È bene sottolineare come il termine *piora*, a differenza di *priore*, non copra il valore ‘di laico impegnato in istituzioni civiche’. In sostanza, per *piora*, ad oggi, non risultano attestazioni con il significato di ‘componente dell’organo di governo di alcuni comuni medievali’ (cfr. De Mauro 1999; Pinto 2022a)<sup>33</sup>.

## 2. La storia delle donne nelle confraternite: aspetti salienti

Sulla base dei dati attuali, la presenza delle donne nelle confraternite di devozione è attestata sin dai primi secoli del Basso Medioevo (cfr. Casagrande 1994; Meersseman 1977). Anche se, generalmente, solo dal XV secolo, si registrano casi in cui le donne ricoprono ruoli di rilievo all’interno di tali associazioni (vd. gli Statuti di Domodossola in Contini 1963; di area sarda in Viridis 1987, Carta 1991, Corona 2005; di Roma in Esposito 1984 e 1993 e in Lirosi 2019; di Savona in Saggini 2012; cfr. Sezione 2.1.2). Tuttavia, gli studi pervasivi e sistematici di area veneta hanno arretrato di un secolo tale dato (es.: a Venezia nel XIV secolo, in 29 scuole su 49 si registra la presenza di una donna a capo di una confraternita femminile e/o di una sezione femminile in una confraternita mista (es.: venez. *gastalda/gastoldessa*, in Guzzetti e Ziemann 2002: 1163; per lo stesso ruolo, cfr. sardo *priorissa*, in Carta 1991, it. di area romana *prioressa*, in Esposito 1984, cat. *mayordoma* in Casquero Fernandez 1997. Per il ruolo maschile corrispondente, cfr. venez. *gastoldo/gastaldo*, sardo *priore/priori*, tosc. *priore*, it. di area romana *priore*, cat. *mayordomo* in Pinto 2022a; vd. anche sotto Sezione 2.1.2).

La letteratura scientifica degli ultimi trent’anni, da un lato documenta l’alta presenza delle donne nelle confraternite di devozione, tra Medioevo ed Età moderna, e dall’altro, mette in relazione tale dato con la difficoltà delle donne di accedere in istituzioni religiose (vd. conventi, specie se meno agiate ovvero prive di dote) o laiche (vd. organismi civici,

<sup>31</sup> Trad.: ‘Parimenti si ordina che ogni anno il priore e il Consiglio eleggano una prioressa scelta tra le consorelle. La prioressa eletta dovrà governare insieme al priore e avrà il compito di sorvegliare le consorelle e assegnare loro eventuali penitenze. Inoltre, se riterrà, suddetta priora potrà eleggere una sotto priora e sei mandatarie (assistenti), le quali dovranno eseguire i seguenti compiti: riferire eventuali comunicazioni alle restanti consorelle, pulire la chiesa ogni sabato, aiutare la priora e la sotto priora in tutto ciò che concerne l’adempimento dei doveri del ministero’.

<sup>32</sup> Spesso gli Statuti contengono i riferimenti a precedenti versioni. Nel caso specifico, a fine Statuto viene riportata una prima data 1613 a fianco a una seconda 1857 (cfr. Carta 1991: 94).

<sup>33</sup> Un significato simile è altresì presente negli Statuti di Sassari (XIV sec.), testo logudorese, a forte influenza toscana (*su priore dessoros antianos* ‘il priore degli anziani’, cfr. St Sass. I, vii, ix, cfr. Guarnerio 1892; il priore qui è inteso come una ‘sorta di sindaco o comunque funzionario di controllo del Podestà’, cfr. Madau Diaz 1969: 135; vd. anche Pinto 2004 e 2018).

quali comuni, corporazioni e università, cfr. Casagrande 1994: 3). In sostanza, le donne, essendo escluse da ogni attività politica e amministrativa e fortemente limitate dalle gerarchie ecclesiastiche, opportunamente, prediligevano altri gruppi “semireligiosi” maggiormente accessibili (cfr. Albini 2017: 105; vd. anche Sezione 1). Ad esempio, presso la confraternita della Misericordia Maggiore di Bergamo si registrano più di mille iscritte nella seconda metà del XIII secolo e quasi il doppio nella prima metà del XIV secolo, di cui il 60% appartenenti a ceti sociali inferiori (cfr. Brolis e Brembilla 1998; Esposito 2009: 55). Inoltre, per il Consorzio dello Spirito Santo di Piacenza si contano più donne che uomini (81% vs il 19%, cfr. Gazzini 2000: 267)<sup>34</sup>.

Nella società medievale priva di garanzie per gli individui soli, era fondamentale appartenere a un gruppo (cfr. Sezione 1.1): l'appartenenza a una confraternita di devozione costituiva, per uomini e donne, un elemento di stabilità e di visibilità oltre che di opportunità. In altri termini, significava uscire dal mondo indistinto di coloro che erano poveri ed emarginati e che soffrivano della debolezza di non avere protezioni e ripari di fronte alle avversità della vita (cfr. Albini 2017: 115).

In estrema sintesi, la storia delle donne nelle confraternite può essere letta come una storia di inclusioni ed esclusioni, in cui il fattore economico sembra essere centrale. Ad esempio, se da un lato, le donne venivano quasi sempre escluse dalla gestione economica di tali *societas*, dall'altro, si registra una pervasiva inclusione delle donne in tutte quelle pratiche funzionali all'intercettazione di lasciti (si veda l'assistenza ai malati e/o moribondi, cfr. Sezioni 1; 2.1; 3.1.1) e all'afflusso costante di beni (si vedano le preghiere in favore dei benefattori vd. Sezioni 1.2; 3.1.2).

## 2.1. L'esclusione e l'inclusione delle donne: una questione economica

Le fonti del nostro lavoro mostrano come l'esclusione delle donne da certe cariche riguardanti la gestione di beni mobili e immobili ha radici lontane. Alcuni indizi sono già presenti nel mondo religioso. In particolare, alla decisione di Gregorio Magno (seconda metà VI-VII) di affidare esclusivamente la gestione economica a uomini religiosi (chierici vs monache e laici) sottoposti alla giurisdizione vescovile (cfr. Turtas 1999: 115). Probabilmente, le uniche donne che sfuggirono a tale restrizione, almeno fino al XV secolo, furono le badesse che, com'è ampiamente noto, generalmente provenivano dall'élite aristocratica della società medievale (cfr. Guerra Medici 2001; Rapetti 2016).

La documentazione analizzata sinora mostra che anche le confraternite ebbero qualche difficoltà ad affidare alle donne incarichi di gestione diretta dei patrimoni: si veda l'assenza sistematica del ruolo femminile di ‘tesoriera’ (in questo caso si registra quasi esclusivamente l'etichetta al maschile: *caneparo*, *camerlengo*, *clavariu*, *massaiu*, cfr. Pinto 2022a ), a parte alcune rare eccezioni (si veda il caso della presenza di una “cameraria” presso la Confraternita femminile di Bagnaia in provincia di Viterbo nel XV secolo, cfr. Esposito 2010: 309; vd. anche Sezione 2.1.2).

Sorprende tuttavia un particolare costantemente presente nei diversi statuti analizzati e cioè il fatto che le donne non siano mai escluse nell'operazione di intercettazione di nuovi fondi ovvero dal compito di visitare persone malate e/o in punto di morte per raccogliere le ultime volontà come molte fonti evidenziano chiaramente. Anzi su questo punto c'è assoluta parità con gli uomini; peraltro, come registrano i documenti, l'aspetto

<sup>34</sup> Tale sbilanciamento si spiega molto probabilmente dalle maggiori opportunità riservate agli uomini che potevano quindi essere maggiormente attratti da altre esperienze religiose più ricche di prospettive, magari in quanto canali di accesso alla vita pubblica (cfr. Gazzini 2000: 273).

costante che caratterizza prima i monasteri e, in seconda istanza, le confraternite, è proprio la gestione del fine vita (vd. donazioni, lasciti in cambio della salvezza dell'anima, cfr. Meersseman 1977: 8; Esposito 2010; cfr. Sezioni 1.2; 3.1.1).

Dall'analisi di Esposito (2009) emergono sostanzialmente tre livelli di inclusione delle donne nelle confraternite di devozione del pieno e tardo medioevo, in relazione al ruolo più o meno attivo da esse rivestito.

Un primo livello di inclusione riguarda l'adesione ad una fraternita spirituale (solo per lucrare i privilegi spirituali e indulgenze) oppure la condivisione dei benefici spirituali di padri e mariti membri di un pio sodalizio (le donne di fatto non compaiono negli statuti).

Un secondo livello di inclusione concerne 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 (cfr. sotto Sezione 2.1.1).

Infine, un terzo livello che prevedeva il massimo coinvolgimento delle *donne* ovvero anche con ruoli direttivi nella vita confraternale sia in sodalizi misti che esclusivamente femminili (cfr. sotto Sezione 2.1.2)

I diversi statuti da noi analizzati riflettono concretamente il secondo e il terzo livello di inclusione delle donne, come evidenziato nei passi estratti da Statuti provenienti prevalentemente da aree italiane e taluni anche da qualche altra area europea.

### 2.1.1. Secondo livello di inclusione: esserci ma non valere

A differenza del primo livello (cfr. Sezione 2.1), nel secondo livello di inclusione le donne compaiono in modo molto pervasivo negli statuti ma prevalentemente in ruoli non direttivi. Infatti, in questo tipo di ordinamenti/regole le donne vengono indicate esclusivamente con termini generici, come si evince dai passi qui di seguito riportati:

(6) [le confrérie était ouverte aux] senhirs cofrayres e **donas confrayressas**<sup>35</sup> (Stralci dallo Statuto della Confraternita di Sainte-Vraie-Croix di Montpellier, XII-XV sec., in Laumonier 2017: 426).

(7) confrayres et **confrayressas** de la lumenaria de Monsenhor Sant Jaume de las Espasas<sup>36</sup> (Stralci dallo Statuto di una *confrérie hospitalière* di Marsiglia, XIV sec., in Coulet 1987: 93)

(8) Primerament volen e ordonen qu etos los comfrees e **comfraresses** de Madona Sancta Maria de la Seu de Gerona sien ajustas en le sgleya de la dita Seu lo segon dimecres de coresma de matin, per hoyr lo sermo e la missa le qual sia aqui celebrada sollepnament en l'altar de Madona Sancta Maria [...]<sup>37</sup> (Ordinacions de la confraria de Santa Maria de la Catedrale di Girona, cap. 1, XIV sec., in Vila 1996-1997: 1589).<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Trad. '[la confraternita è aperta ai] signori confratelli e donne consorelle'.

<sup>36</sup> Trad. 'confratelli e consorelle della luminaria/confraternita di *Monsenhor Sant Jaume de las Espasas*'.

<sup>37</sup> Trad. 'Innanzitutto ordiniamo che tutti i confratelli e le consorelle della *Madona Sancta Maria de la Seu de Gerona* vengano in chiesa il secondo mercoledì di quaresima per seguire la predica e la messa, entrambe celebrate dall'altare intitolato alla Madonna'.

<sup>38</sup> Si segnala che spesso il testo degli Statuti pubblicati è una copia dell'originale ovvero generalmente è più tardo rispetto alla versione originale (in questo caso, la copia è del XVI e l'originale dovrebbe essere del XIV). Si tratta di una condizione diffusa, visti anche alcuni interventi successivi di modifica degli statuti.

Nei passi 6, 7 e 8, di cui sopra, il genere è indicato mediante l'aggiunta a una base maschile di un suffisso di agente femminile molto frequente in contesti elevati, religiosi, semireligiosi e, talvolta laici, del periodo Medievale, *-essa/-issa* (cfr. sardo mediev. *abatissa, priorissa, juighissa*)<sup>39</sup>. In altri casi, l'opposizione di genere, maschile vs femminile, è indicata mediante basi lessicali differenti, come riportato nei passi seguenti:

- (9) a) Item chi zaschaduno **frari** debia quant el po batir lo so corpo ogna domeniga e ly festi di tuti ly Apostoli, e per ogna fiata chi ven fata prosesione dir .xxv. paternoster e .xxv. avemaria<sup>40</sup>.  
 b) Item ogna fiata chi alguno de la fradalia mur, **u homo u femina**, dir .xxv. paternoster e .xxv. avemaria et esir personalmentri a lo corpo del morto.<sup>41</sup>  
 c) Item zascaduno **frari e sarorh** dé pagar ogna anno in lo di de sancta Maria de candeli denari .ii. in aiutorio de li poviri<sup>42</sup> (Statuto dei battuti di Cividale del Friuli, XII-XIII? sec., in Meersseman 1977, I: 499-500).

Gli esempi in (9) sono tratti dagli statuti di una confraternita di Disciplinati. Si osservi che quando si parla di flagellazione le donne non vengono incluse (vd. 9a), a conferma del dato storico, secondo cui le penitenze corporali delle donne, rispetto a quelle maschili, erano tenute più nascoste (cfr. Esposito 2009)<sup>43</sup>.

La coppia 'fratello e sorella/consorella' presente nello statuto di area friulana ritorna in statuti di area campana del XIV secolo e di area sarda, come negli esempi sotto:

- (10) a) Da poy chi lu **frate o consoro** è trapassato da chesta vita sia li facto hunore como ffrate [...].<sup>44</sup>  
 b) Et quando alguno **frate o sorro** fosse malato li mastri lu visiteno in prima et arecordenole la salute della anima<sup>45</sup> (*Gli Statuti dei Disciplinati di Maddaloni*, XIV sec., in Matera e Schirru 1998: 62, 64).

(11) Dulches **frades** et **sorres** mios charissimos/Ancu non hamus a torrare devotamente/assu senore nostru Jesu Christu e lu hamus a/pregare dessor istadu dessa sancta mater Ecclesia, qui Cristos illuminet et accendat su coro et isa mente dessor Sanctu/Padre et dessor nostru imperadore, dessor cardinales, dessor archipiscopos et episcopos et dessor rehes et principes christianos, [...] dessor visu de rehe, dessor governadore et de tottu cuddos qui han a reger et governare su populu/christianu,

<sup>39</sup> A tal riguardo, si osservi come sia necessario approfondire lo studio del suffisso *-issa/-essa* e più in generale dei nomi di agente femminili alla luce dei nuovi studi sulla storia delle donne, specie per quanto concerne le fasi più antiche, ovvero prima che certi suffissi femminili assumessero valori negativi (cfr. Dragotto 2012, Poccetti 2012).

<sup>40</sup> Trad.: 'Allo stesso modo ogni frate debba percuotere il proprio corpo ogni domenica e tutte le feste degli Apostoli, e ad ogni processione religiosa recitare 25 padrenostro e 25 avemaria'.

<sup>41</sup> Trad.: 'Così ogni volta che qualcuno della confraternita muore, sia si tratti di uomo o di donna, ogni componente della confraternita deve recitare 25 padrenostro e 25 avemaria ed essere presente al funerale del morto'.

<sup>42</sup> Trad.: 'Così tutti i confratelli e le consorelle devono pagare 2 denari di candele per i poveri, ogni anno, nel giorno di Santa Maria'.

<sup>43</sup> In verità, la Chiesa non gradiva particolarmente l'autoflagellazione; infatti, ben presto operò per disincentivarla. Peraltro, i primi movimenti di Disciplinati contestavano fortemente la corruzione del Papato e, probabilmente, anche per questo, le gerarchie ecclesiastiche promossero altre pratiche di devozione meno cruento ma più remunerative (cfr. Sezioni 1; 1.2).

<sup>44</sup> Trad.: 'A tutti i confratelli e consorelle deceduti siano riservati i riti religiosi/gli onori previsti'.

<sup>45</sup> Trad.: 'E quando qualche confratello o consorella si ammala i priori devono recarsi presso di loro ed eseguire i riti necessari per la salvezza dell'anima'.

dandelis gratia et virtude qui nos potan reger et governare/spirituale et temporalmente per modu/**qui issos et nois potamus salvare sas animas [...]**<sup>46</sup> (Statuti della Confraternita dei Disciplinati/Santa Croce di Nuoro, XVI sec., in Lupinu 2002: 22).

Negli Statuti di area sarda, spesso, compare la figura della *priorissa* (cfr. sotto Sezione 2.1.2), tuttavia, in quelli dei disciplinati di Nuoro, tale ruolo è assente, si registra solo il corrispondente maschile (*priore*, cfr. Pinto 2022a) e le donne sono citate raramente, tranne che in passi in cui si deve evidenziare maggiormente la devozione verso le *élites* dominanti, come nel passo (11) riportato sopra.

Il ruolo subalterno delle donne, specie nelle confraternite di Disciplinati, a parte alcune eccezioni (si veda il caso di Palermo, cfr. Naselli 1962 e di Catania, cfr. Lo Piccolo 2003), è particolarmente evidente come mostra l'esempio qui di seguito:

(12) Li femine possa essere ricevute a questa regula, ma cum licentia de li loro mariti se eli ne haverano, ovvero di **soy mazori** se eli ne haverano alcuni [...]<sup>47</sup> (Statuti della Confraternita dei Disciplinati di Bergamo, XIII sec., in Meersseman 1977, I: 503).

Nel passo n. 12 di cui sopra andrebbe chiarito il significato dell'espressione "soy mazori". Infatti, secondo alcuni studi storici, tale espressione poteva essere riferita sia a uomini che a donne (es.: donne di condizione più agiata che si prendevano cura di altre donne più sfortunate, nell'ambito di opere di carità, cfr. Sezione 1.2).

### 2.1.2. Terzo livello di inclusione: esserci e valere

Tra questi solo il terzo livello di inclusione corrisponde a un grado di maggiore coinvolgimento delle donne anche di tipo qualitativo. Ad esempio, in questo caso gli articoli degli Statuti prevedono dei ruoli di responsabilità non solo per gli uomini ma anche per le donne (come mostrano i passi citati sotto, dal numero 13 al numero 25).

Si tratta di passi estratti da statuti che vanno da uno spazio di minore autonomia delle donne (si vedano i numeri 13 e 14 sotto) ad una condizione di maggiore indipendenza rispetto ai ruoli direttivi maschili (si vedano i passi dal numero 15 al numero 25 sotto).

In particolare, come si evince dai passi nn. 13 e 14, la priora e/o gastaldessa a) non può comandare, b) non può ricevere nessuno senza il permesso del priore e/o gastaldo:

(13) a) **Como la priora non possa comandare nessuna chossa ponderosa senza licentia del priore de li homini**

Anchora è ordinato che la dicta priora non possa né debia imponere né ordinare né comandare [...] le dicte conseglere [...] senza consiglio de lo priore e de dui altri de li soi consiglieri, li quali saranno ordenati per dicto priore.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Trad.: 'Amorevoli confratelli e consorelle miei carissimi/rivolgiamoci devotamente a Gesù Cristo/preghiamo per la Santa Madre Chiesa, perché Cristo illumini il cuore e la mente del Papa/e del nostro imperatore, dei cardinali, degli arcivescovi, dei vescovi, dei re e dei principi cristiani, [...] per la salvezza della loro e della nostra anima'.

<sup>47</sup> Trad.: 'Le donne sono ammesse in questa confraternita (= regola), ma solo se hanno il permesso dei loro mariti oppure di altri che di esse hanno la responsabilità'.

<sup>48</sup> Trad.: 'Come la priora non possa comandare senza l'autorizzazione del priore dei confratelli maschi. Ancora è ordinato che la suddetta priora non possa comandare [...] le suddette donne consigliere [...] senza passare per il Consiglio del priore e degli altri consiglieri, questi ultimi scelti dal priore stesso'.

**b) Como la priora no debia recevoir dona senza licentia de lo priore degli homini**

Anchora è ordinato che la dita priora no debia recevoir persona in la regula de la schola [...] senza licentia del priore de li masculi de la dicta schola e de dui altri soi consiglieri li quali domandarà el priore<sup>49</sup> (Gli Statuti della Confraternita mista di Domodossola, XV sec., in Contini 1963: 336 e 338).

(14) E sommamente **debba obbedir** la **gastaldessa** e le **deganesse** allo gastaldo per utilidade de la scola<sup>50</sup> (Gli Statuti della Scuola di san Giovanni Battista di Venezia, XIV-XV sec., in Guzzetti e Ziemann 2002: 1169, nota 78).

Tuttavia, negli stessi Statuti della Confraternita di Domodossola di cui sopra, si registra un momento rituale alquanto singolare, che evidenzia comunque il valore riconosciuto alle donne in questo tipo di associazioni; infatti, il Giovedì Santo, la priora, celebrava il rito del lavaggio dei piedi con le consorelle. In sostanza, alla priora si assegnava un ruolo generalmente ricoperto da uomini, sia nel testo biblico (si vedano Gesù e gli apostoli) che in altre confraternite (si vedano priore e confratelli), come documenta il passo n. 15 sotto:

**(15) Como la priora debia congregare insema tute le sue devolte e lavargli li pedi**

Anchora è ordinato che in lo de dì la cena de Yhesu Christo, cioè la sira de la zobia sancta, debiano tute insema, [...] cenare in caritate in logo honesto [...] e che la priora debia, in segno de amore e de charità perfecta, lavare li pedi a le altre dove sue discipule de la dicta schola, secundo che Christo quello giorno lavò li pedi a li soi apostoli [...] <sup>51</sup> (Gli Statuti della Confraternita mista di Domodossola, XV sec., in Contini 1963: 337).

Inoltre, nell'area di Venezia, alcune fonti storiche registrano casi interessanti di confraternite in cui le donne celebrano messa (cfr. Esposito 2009: 68). Sempre a Venezia, si riscontrano casi in cui le donne vietano agli uomini l'ingresso in confraternita, come si evince dal testo n. 16 qui di seguito:

(16) per algun modo ni via che in dicta congregation de sancta Maria de humiltà sia algun homo<sup>52</sup> (Statuti della Scuola femminile della S. Umiltà di Venezia, XIV sec., in Guzzetti e Ziemann 2002: 1180).

Ed ancora, sia a Venezia che in Sardegna, si registrano casi in cui, rispettivamente, la gastoldessa e/o prioressa, al pari del gastoldo e/o priore, può ammettere nuove consorelle nella confraternita, come nei passi nn. 17 e 18 riportati sotto:

<sup>49</sup> Trad.: 'Come la priora non debba ricevere alcuna consorella/donna senza l'autorizzazione del priore degli uomini. Ancora è ordinato che la suddetta priora non debba ricevere nessuno in confraternita senza la licenza del priore dei maschi e dei suoi consiglieri'.

<sup>50</sup> Trad.: 'E, generalmente, la gastaldessa e le deganesse devono obbedire al gastaldo per il bene/la convenienza della confraternita'.

<sup>51</sup> Trad.: 'Come la priora debba riunire insieme tutte le sue devote (consorelle) e lavar loro i piedi. Ancora è ordinato che nel giorno della cena di Gesù Cristo, cioè la sera di giovedì santo, le consorelle debbano cenare insieme [...] con amore (cristiano/compassione) e in un luogo onesto/confacente [...] e la priora deve, in segno di devozione, lavare i piedi al resto delle donne sue discepole/assistenti, allo stesso modo in cui Cristo lavò i piedi ai suoi apostoli [...]'.  
<sup>52</sup> Trad.: 'in questa confraternita di Santa Maria dell'Umiltà non è concesso l'ingresso a nessun uomo'.

(17) Non sia licita cosa ni per muodo ne per inzegno poder scriver algun frar ni suor in questa congregation se no alo cancello la ò che sia lo gastoldo cum li compagni ... **et questo medesimo ordine volemo che sia entro madona la gastoldessa [...]**<sup>53</sup> (Statuti della Confraternita di S. Caterina dei Sacchi di Venezia, XIV sec., in Guzzetti e Ziemann 2002: 1166, nota 68).

(18) Cunvenit, chi su Priore, e Consizu, miren chi sos chi cheren intrare in sa Confraria sian proados a su mancu otto dies innantis de los recire pro novicios [...]. **Su matessi ordine det osservare sa Prioressa**, e sorres de su Consizu<sup>54</sup> (Regulamentu de s'Oratoriu de sas Animas. Galtelli, XVII sec., in Carta 1991: 89-90).

Un caso alquanto singolare, si riscontra in area ligure, dove gli uomini al pari delle donne, dovevano chiedere il consenso al coniuge per entrare nella Confraternita, si veda il passo n. 19 sotto:

(19) item quod non recipiatur vir nisi de consensu mulieris neque uxor nisi de voluntate viri sui (Statuti della Madonna di Consorzia di Savona, versione del XV sec., in Saggini 2012: 86).<sup>55</sup>

E un secolo più tardi, sempre nella Confraternita di Savona, erano solo le donne a decidere l'ammissione di eventuali nuovi soci, come si rileva dal passo n. 20 sotto:

(20) Et più si ordina che ogni **persona**, quale vorrà entrare in detta compagnia, debba prima presentarsi alla **prioreza et sotto prioreza**, insieme con le quatro persone del suo consiglio, domandando con ogni humiltà d'esser acceptata in detta compagnia, offerendosi servare li capituli et fare quanto sono ubligate l'altre della compagnia<sup>56</sup> (Statuti della Madonna di Consorzia di Savona, versione del XVI sec., in Saggini 2012: 86).

Nuovamente, in area sarda, i soci, in contesti comuni, dovevano chiedere il permesso per prendere la parola, se uomini, al Priore, se donne, alla Prioressa, si veda il passo n. 21 qui di seguito:

(21) nessuno depet faeddare o negare, senza essere autorizzatu da su matessi Priore; **e gasi in sas Sorres cun sa Prioressa**<sup>57</sup> (Regulamentu de s'Oratoriu de sas Animas. Galtelli, XVII sec., in Carta 1991: 89-90).

Talvolta, l'autonomia delle donne coinvolgeva anche la gestione finanziaria come si evince dai passi nn. 22, 23, 24 e 25 sotto:

<sup>53</sup> Trad.: 'Solo lo gastoldo e i suoi assistenti possono autorizzare l'ingresso di un nuovo iscritto alla confraternita [...] e ciò vale anche per la gastoldessa [...]']

<sup>54</sup> Trad.: 'Si conviene, che il Priore e il Consiglio debbano sottoporre il nuovo socio a otto giorni di prova [...]. Lo stesso ordine vale sia per la Prioressa che per le consorelle del Consiglio'.

<sup>55</sup> Trad.: 'Allo stesso modo, non si accogla un uomo se non con il consenso della donna, né la moglie se non con la volontà del suo uomo'.

<sup>56</sup> Trad.: 'Inoltre, si ordina che ogni persona che vorrà entrare in questa confraternita debba chiedere l'autorizzazione alla prioressa, oltre che alla sotto prioressa e alle quattro consigliere, impegnandosi a rispettare le regole degli statuti al pari delle altre consorelle'.

<sup>57</sup> Trad.: 'nessun confratello può parlare senza l'autorizzazione del Priore; e lo stesso vale per le consorelle rispetto alla Prioressa'.

(22) Et più si ordina che si debba haver una capsietta con due serrature et due chiavi, **una delle quali chiavi tenerà la priorezza, l'altra la sotto priorezza**, in la quale capsietta si debba mettere tutte le ellemosine della detta compagnia per li poveri et altre necessità et spese che alla giornata occorrerà fare a beneficio et honore de detta compagnia<sup>58</sup> (Statuti della Madonna di Consorzia di Savona, versione del XVI sec., in Saggini 2012: 144).

(23) Quali elemosine si custodiranno dal Padre Prefetto in una Cassetta con due Chiavi, **una da tenersi dalla Priora** e l'altra da lui<sup>59</sup> (Statuti della Confraternita femminile di S. Anna del Pantaleo, Roma, XVII sec., in Lirosi 2019: 221).

(24) [...] e a custu effettu in s'oratoriu s'ant fabricai in su muru **duas piticas caxittas**, cun duas crais dognuna; est a isciri una in susu po is Cunfraras **e attera in baxu po is Germanas**; de cudda at tenniri una crai su **Guardianu Incabu** e attera su **Clavariu** e de custa, una sa **Priora** e attera sa **Depositaria** [...]<sup>60</sup> (Constituzionis de sa Cunfraria de Sant'Effis de Quartu, XVI sec., in Castellino e Garavaglia 1998: 134)

(25) **Custa caxa manna**, chi s'at a tenniri in sa Segristia, at a portai tres crais diversas is calis ant a abarrai in poderi, una de su **Rettori**, attera de su **Guardianu Incabu** e sa terza de su **Clavariu** e senza cuncurri tot'is tres non s'at a podirri aberriri [...]<sup>61</sup> (Constituzionis de sa Cunfraria de Sant'Effis de Quartu, XVI sec., in Castellino e Garavaglia 1998: 136).

Si noti che, per quanto concerne la Confraternita mista di Quartu, in Sardegna, il ruolo di 'tesoriera' è parziale, in quanto esso si applica a finanze di ammontare ridotto: la chiave data alla Priora e alla Depositaria pertiene a due cassette piccole di danaro; al contrario, per casse di più grandi dimensioni sono previsti custodi esclusivamente maschili (si comparino i passi 24 e 25 di cui sopra).

### 3. La nozione di comunità di pratica integrata: il caso delle confraternite miste e femminili

Alla luce di quanto esposto, riteniamo che le confraternite di devozione possano rientrare solo parzialmente nella definizione di comunità di pratica di Eckert (2006: 683) «[...] Communities of practice emerge in response to common interest [...] (and it) develops ways of doing things, views, values, power relations, ways of talking [...]» (vd. anche Molinelli 2018: 69; cfr. Pinto 2022a).

<sup>58</sup> Trad.: 'Inoltre, si ordina che si deve avere una cassetta con due serrature e due chiavi; una delle chiavi sarà custodita dalla prioressa, l'altra dalla sotto prioressa. In tale cassetta devono essere depositate le elemosine donate alla confraternita per i poveri e il denaro necessario ad affrontare le spese giornaliere di suddetta confraternita'.

<sup>59</sup> Trad.: 'Le elemosine saranno custodite dal Padre Prefetto (Padre spirituale della diocesi di riferimento) in una cassetta con due chiavi, una in possesso della Priora e l'altra dallo stesso Padre Prefetto'.

<sup>60</sup> Trad.: 'e a tale scopo nell'oratorio si ricavarono nel muro due piccole cassette, con due chiavi per ognuna di esse; quella in alto per i confratelli e quella in basso per le consorelle; della prima custodiva una chiave il Capo Guardiano (= priore) e l'altra il Clavariu (= tesoriere); della seconda, invece, una chiave era custodita dalla Priora e l'altra dalla Depositaria (= sorta di tesoriera)'.

<sup>61</sup> Trad.: 'La cassa più grande situata nella Sagrestia aveva tre chiavi diverse, la prima custodita dal Rettore (= Padre spirituale), la seconda dal Capo Guardiano e la terza dal *Clavariu* (= tesoriere). Per aprire la cassa sono necessarie tutte e tre le chiavi'.

Infatti, come sottolinea Putzu (2021), il concetto di comunità di pratica, se applicato al passato, presenta dei limiti (vd. l'assenza di un'osservazione diretta dei comportamenti sociali e linguistici); pertanto, è necessario apportare alcuni riaggiustamenti teorici, che includano la dimensione di un documento scritto, unica testimonianza diretta di fasi linguistiche più antiche (cfr. Putzu 2021: 67).

Di conseguenza, Putzu (2021) propone un modello di analisi integrato ovvero che combina i tratti delle comunità di pratica (Wenger 1998; Jucker e Kopaczyk 2013) di discorso (cfr. Swales 1998; Borg 2003) e di testo (cfr. Stock 1983 e 1990; Heath 2019; vd. anche Sezione 1).

### 3.1. I criteri di definizione secondo Putzu (2021)

In questo paragrafo riportiamo i criteri di Putzu (2021) applicati al caso in questione come da schema seguente:

1. *mutual engagement* (es.: assistenza reciproca nella vita in caso di bisogno ma soprattutto al momento e dopo la morte, criterio definitorio della comunità di pratica, cfr. Wenger 1998; Jucker e Kopaczyk 2013; cfr. in particolare Sezione 3.1.1);
2. testi orali scritti (es.: le donazioni, i testamenti in funzione della salvezza dell'anima dei confratelli e delle consorelle e, più in generale, dei benefattori e "delle benefattrici", anche se queste ultime mai citate in modo esplicito, criterio definitorio delle comunità di discorso; cfr. Borg 2003; cfr. sotto Sezione 3.1.2);
- 3) a) *an authoritative text* (es.: la presenza di un testo normativo scritto di ambito semi-religioso, che disciplina alcune regole comuni, tenendo conto dei ruoli di ciascuno); b) la presenza di un mediatore (uomo o donna) che trasmette il testo scritto oralmente (*interpreter*): es.: il capo della confraternita o della sezione maschile o femminile (uomo o donna) che legge gli statuti al resto dei confratelli e/o delle consorelle, cfr. 3.1.3; c) l'uso della traduzione come ulteriore operazione di mediazione: dal latino al volgare (cfr. Sezione 1.2); vd. criteri definitori della comunità di testo (cfr. Stock 1983; Heath 2019).

Per ciascuno di questi criteri presenteremo delle evidenze testuali nei tre paragrafi successivi.

#### 3.1.1. I criteri delle comunità di pratica: evidenze testuali

I tre tratti fondamentali che caratterizzano una comunità di pratica sono *joint enterprise*, *mutual engagement* e *shared linguistic repertoire*, (cfr. Wenger 1998; Jucker e Kopaczyk 2013; Molinelli 2018: 74-75). In particolare, il *mutual engagement* o impegno reciproco ha come scopo fondamentale la salvezza dell'anima e tale scopo coinvolge sia i componenti della confraternita che i benefattori della confraternita (cfr. Sezioni 3.1.1; 3.1.2)<sup>62</sup>. Pertanto, sia le azioni spirituali (preghiera, assistenza ai poveri e/o malati) che materiali (donazioni/lasciti mediante testamento dettato e/o scritto) sono rivolte a tale obiettivo ovvero al riconoscimento di meriti utili al perdono e all'assoluzione dei propri e degli altrui peccati, prima di affrontare l'ultimo viaggio verso la vita eterna (cfr. Sezione 1.2). Con riferimento all'assistenza, specie in punto di morte, momento cruciale per incassare una confessione e un lascito, come anticipato sopra, le donne sono coinvolte al

<sup>62</sup> Per definire il rapporto che si stabilisce tra i laici che donano e i monaci che pregano, Milis (2003: 112-117) ha utilizzato la formula «reciprocità funzionale».

pari degli uomini, come si evince da numerosi passi estratti da più Statuti di area italiana, riportati qui di seguito:

(26) Statuimo e ordinamo che al tempo della peste, della compagnia o vero de altro luoco se elegano **dodici homini idonei et dodici donne** [...], li quali [...] **debiano visitare li infirmi de peste della compagnia o altra persona da bene** ed offerirli [...] la receptione della confessione et sacramenti et circa la dispositione delli beni et cose temporale come fanno li prudenti [...]<sup>63</sup> (*Statuti della Confraternita del Gonfalone di Roma*, XV sec., in Esposito 1984: 129).

(27) Como **le done debeno elegere dove done** che siano deputate **a visitare li infirmi** [...]<sup>64</sup> (*Statuti della Confraternita mista di Domodossola*, XV sec., in Contini 1963: 335).

(28) si ordinat chi su **priore** depat imbiare **Conflarios** o **Conflarias pro lu assistere in sa malattia finas ancoras a sa morte**, e chie det negare custa ubidienza senza legitima iscusca det essere discazadu dae dita Cumpagnia<sup>65</sup> (*Capitulos de Santa Rughe de Orosei*, copia del sec. XIX < XVI-XVII, in Carta 1991: 99).

(29) Su qui ten faguer **sos frades, et sorres** de Santa Rugue, pro balangiare sas indulgencias, qui su Paba [...] concedit sa santidade a sos qui andaren, a acompagnare su sanctissimu Sacramentu a **algunu infirmu quimbe annos de indulgencia** [...]<sup>66</sup> (*Sa Regula de sos Disciplinantes de Sancta Rugue de Turalba*, XV sec., in Viridis 1987: 151)<sup>67</sup>.

(30) **Ancu, frades et sorres** mios charissimos hamus a pregare su senore nostru Jesu Christu [...] pro [...] cuddos qui sunt assu puntu dessa morte, qui lis diat conosquimentu de pentiresi dessos peccados suos [...] et pro sas animas de cuddos qui faguen bene; et pro sas animas qui sunt in su **prugadoriu** [...]<sup>68</sup> (*Sos capitulos de sa confadria de Santa Rugue de Nuoro*, XVI < XV sec., in Lupinu (2002: 25).

(31) Essendo l'essercitio dell'opere di carità mezzo efficacissimo per meritarsi il patrocinio della Regina del cielo in questa vita et la sua assistenza in ponto di morte, **perciò si raccomanda a tutte le Sorelle di non trascurare d'arricchirsi di sì pregiati tesori o con la visita degl'infermi [...], per godere poi [...] in Paradiso [...]**<sup>69</sup> (Statuti della Consorzia di Savona, copia del sec. XVIII < XV, in Saggini 2012: 148-149).

<sup>63</sup> Trad.: 'Stabiliamo e ordiniamo che durante la peste, la confraternita elegga dodici uomini e dodici donne per visitare i malati e portargli i sacramenti ed accogliere le loro ultime volontà'.

<sup>64</sup> Trad.: 'Come le donne devono eleggere nove donne incaricate di visitare gli infermi'.

<sup>65</sup> Trad.: 'si ordina che il priore debba inviare confratelli e consorelle per assistere malati e moribondi e colui che non dovesse assolvere tale compito, senza legittima giustificazione, deve essere espulso da suddetta confraternita'.

<sup>66</sup> Trad.: 'I confratelli e le consorelle di Santa Croce per ottenere le indulgenze del Papa, dovranno portare il Santissimo Sacramento (vd. Ostia e Olio Santo; Eucaristia ed Estrema Unzione, vd. anche Sacramento degli infermi...) agli infermi, così otterranno cinque anni di indulgenza'.

<sup>67</sup> Copia del XVIII sec.

<sup>68</sup> Trad.: 'Ancora, fratelli e sorelle miei carissimi preghiamo per nostro Signore Gesù Cristo, per i moribondi, perché questi ultimi possano avere il tempo di pentirsi dei loro peccati, per le anime dei benefattori e per le anime che sono ancora in purgatorio (in attesa di raggiungere il Paradiso)'.

<sup>69</sup> Trad.: 'Essendo l'esercizio delle opere di carità il mezzo più efficace per ottenere la protezione della Regina del cielo (= la Madonna) sia in questa vita terrena che in punto di morte, si raccomanda a tutte le consorelle di non trascurare la visita degli infermi per poi conquistare un posto in Paradiso'.

In altri termini, i precetti comportamentali degli Statuti rinviano costantemente alla geniale invenzione della macchina del Purgatorio che sistematizza uno scambio continuo tra assoluzione delle colpe e flussi di preghiere e beni (cfr. Sezione 1.2). Nel mondo cattolico, com'è noto, coloro che possono assolvere dai peccati sono i vicari di Dio, in primo luogo il Papa, ma anche il resto dei chierici (cfr. Sezione 1.2) e, talvolta anche i Re assumono tale ruolo (si veda in particolare “el dia de las Indulgencias” durante il regno di Alfonso X di Castiglia nel XIII sec., cfr. Prosperi 2021: 67-68)<sup>70</sup>.

### 3.1.2. I criteri delle comunità di discorso: evidenze testuali

Per quanto concerne i tratti delle comunità di discorso (cfr. Putzu 2021: 72), maggiormente riflessi nelle confraternite di devozione da noi analizzati (testi orali scritti, cfr. Borg 2003), essi trovano riscontro direttamente negli statuti, ogni volta che direttamente o indirettamente si fa riferimento a delle operazioni che hanno a che fare con le donazioni verso la confraternita. Ad esempio, la frequente attenzione ai benefattori, costantemente presente nei diversi ordinamenti analizzati (cfr. Pinto 2022a). Tuttavia, sebbene i dati storici di diverse aree geografiche documentino un'alta presenza di donne benefattrici (si veda ad esempio il caso della Confraternita del Salvatore di Roma del XV secolo dove su 2700 nominativi di benefattori quasi il 40% appartengono a donne, cfr. Esposito 2009: 70-71), in nessuno dei molteplici statuti analizzati compare il termine al femminile (vd. Sezione 1).

Pertanto, alla luce delle diverse testimonianze storiche riguardanti le aree sinora analizzate, non possiamo che considerare la forma “benefattori” valida sia per ‘uomini che per donne’:

(32) Ancora frades mios carissimos [...] narrer quimbe voltas su Pater noster et Ave Maria, pro totu sos fideles mortos, qui sun passados dae custa a megius vida, **et specialmente [...] pro totu sos benefatores nostros**, sos quales han dadu helemosina ay custa nostra regula, et compagnia, [...] qui nostru S.re Iesu Xtù, las uqergiat liberare, et mandarelas a sa santa gloria de su **Paradisù**<sup>71</sup> (*Regula de sos Disciplinantes de Sancta Rugue de Turalba*, XVIII (< XVI) sec., in Viridis 1987: 110-111).

(33) *Como li devoti debeno orare, e per chi debeno orare*

Ancora ordinemo che li devoti de la congregazione debeno fare le oratione infrascripte: prima per la fede christiana e per la Giesa sancta romana, **e per le persone che farano bene a la dicta schola**<sup>72</sup> (*Statuti della Confraternita di Domodossola*, XV sec., in Contini 1963: 328-329).

(34) Del anniversario generale della Compagnia da celebrarsi ogn'anno alli 4 novembre per li **benefattori** et de referire a voce intelligibile **li loro nomi scritti in**

<sup>70</sup> La tradizione castigliana di questo rito, studiata da Francisco Tomas y Valiente, conobbe lunga durata. È importante sottolineare che all'origine della pratica c'era il principio del perdono come legge divina e norma dei rapporti umani. Lo diceva la formula del Venerdì Santo pronunciata dal re: *Vi perdono perché Dio mi perdoni* (“Yo os perdonos porque Dios me perdone”). Il sovrano perdonava perché anche Dio perdonasse i peccati suoi e quelli dei suoi avi in Purgatorio. Pratiche simili, intese a dare vita a una idea del re come vicario terreno di Dio, si incontrano anche nella tradizione delle monarchie di Francia e di Portogallo (cfr. Prosperi 2016).

<sup>71</sup> Trad.: ‘Ancora fratelli miei carissimi recitate cinque volte il Padre nostro e l’Ave Maria, per tutti i fedeli deceduti e specialmente per tutti i benefattori, i quali hanno donato l’elemosina a questa nostra confraternita, perché nostro Signore Gesù Cristo possa liberarci dai peccati e inviarci la gloria del Paradiso’.

<sup>72</sup> Trad.: ‘Come i devoti devono pregare e per chi. Ancora ordiniamo che i devoti della confraternita devono recitare le preghiere in primo luogo per la fede cristiana, per la Santa Romana Chiesa e, in secondo luogo per i benefattori di suddetta confraternita’.

**un libro** et dare ogn'uno della Compagnia una cannela accesa con carico de dire dieci Paternostri et diece Ave Martia **per l'anime di detti benefattori**<sup>73</sup> (*Statuti vecchi della venerabile Compagnia della SS. Annunziata (Roma)*, XV-XVI sec., in Esposito 1993: 45-46).

(35) Piacat bos narrer quimbe pater/noster et quimbe avemaria pro tottu/sos fideles mortos qui sunt pasados de custa presente vida, spzialmente pro sas animas de babos et mamas nostras, et pro totu cuddos qui fuin de custa nostra regula et compania, **et pro totu sos benefattores nostros**<sup>74</sup> (*Regula de sa confadria de Santa Rugue de Nuoro*, sec. XVI, in Lupinu 2002: 51).

L'assenza della forma al femminile è ancora più significativa, in quanto essa è un'ulteriore prova di come l'esclusione delle donne ovvero la non visibilità delle stesse riguardi prevalentemente aspetti di tipo economico (cfr. Sezioni 1; 2.1). In questo caso, probabilmente, non si vuole dare evidenza dell'autonomia economica di alcune donne della società del tempo. Si tratta di donne non necessariamente benestanti, non sempre infatti si tratta di grandi lasciti (si veda la donazione di tre lire di Maria Marqui alla Confraternita di Santa Croce di Galtelli, in Sardegna, del 1613, cfr. Carta 1991: 18).

### 3.1.3. I criteri delle comunità di testo: evidenze testuali

Secondo Heath (2019: 6) «a textual community is a community whose life, thought, sense of identity and relations with outsiders are organized around an authoritative text» (cfr. Putzu 2021). La presenza di un testo scritto che regola la vita della comunità stessa è fondamentale nella definizione di comunità di testo. Tale condizione si appunta pienamente alle comunità in questione. Gli statuti delle confraternite, infatti, dedicano buona parte dei capitoli/articoli al codice morale-religioso che un buon fedele dovrebbe tenere. E tali precetti vengono ricordati mediante lettura pubblica, come è testimoniato in tutti i documenti sinora analizzati.

In sostanza, il mediatore o mediatrice che trasmette il testo scritto oralmente (*interpreter*) è il capo della confraternita o della sezione maschile o femminile (uomo o donna) che legge gli statuti al resto dei confratelli e/o delle consorelle in determinati contesti, almeno una volta l'anno, preferibilmente il giorno del rinnovo delle cariche. Anche in questo caso, i dati statistici di Venezia sono più che significativi: infatti, in almeno venti confraternite, l'elezione del capo della confraternita o della sezione maschile/femminile era uguale sia per gli uomini che per le donne, ed era preceduta dalla lettura degli statuti da parte del gastaldo o della gastaldessa uscenti, come si osserva nel passo n. 36 riportato sotto:

(36) (Il vecchio gastaldo) Debbia legger questa mariegola in cospetto de tutti i fratelli e sorelle ... e lo gastaldo vecchio debbia con li suoi compagni haver eletto uno gastaldo, et uno scrivan et degani 8 nuovi per uno anno, che diè venir, e così debbia far la **gastaldessa vecchia** con le soe **deganesse vecchie** e haver eletta una **gastaldessa nuova** e 6 **deganesse nuove** per lo ditto tempo, e quelli e quelle

<sup>73</sup> Trad.: 'Durante l'anniversario della Confraternita, che ricorre il 4 novembre di ogni anno, bisogna leggere ad alta voce i nomi dei benefattori registrati precedentemente in un libro apposito. Inoltre, bisogna dare ad ogni componente della Confraternita una candela accesa e ognuno di essi deve recitare dieci Padrenostro e dieci Ave Maria per le anime dei suddetti benefattori'.

<sup>74</sup> Trad.: 'Che vogliate voi recitare cinque padrenostro e cinque avemaria per tutti i fedeli deceduti, specie per l'anima dei nostri genitori e per tutti i componenti di questa confraternita e per tutti i nostri benefattori'.

pronunciar in gran capitolo<sup>75</sup> (Statuti della Scuola di S. Marta di Venezia, XV sec., in Guzzetti e Ziemann 2002: 1167, nota 72).

Inoltre, presso la Confraternita mista di Domodossola si registra una modalità peculiare: la lettura degli statuti non avviene, come da prassi, una volta l'anno, bensì 12 volte l'anno, ovvero una volta al mese, ed è altresì evidente il coinvolgimento sia della priora che delle consorelle, come risulta dal passo n. 37 sotto:

(37) la dita **piora** debia ogni mese convocare in se ma le done de la dicta devotione in uno logo honesto e farli legere li ordeni e statuti sopradicti, a ciò che possano e sapiano bene tegnire a mente quello debiano fare [...] <sup>76</sup> (Statuti della Confraternita mista di Domodossola, sezione femminile, XV sec., in Contini 1963: 336).

Tale peculiarità si registra anche in uno Statuto di area sarda, come nel passo n. 38 riportato qui di seguito:

(38) Finalmente convenit chi custos Capitulos e Costituciones **sian leggidos dogni prima Dominiga de Mese, pubblicamente a sa maggiore parte de sos frades e sorres de sa Confraria [...]** <sup>77</sup> (*Regulamentu de s'Oratoriu de sas Animas* di Galtelli, copia del sec. XIX < originale del XVII, in Carta 1991: 92).

Inoltre, segnaliamo che il ruolo attivo della donna può includere anche la scrittura e la revisione degli statuti, come viene documentato nel passo n. 39 di cui sotto:

(39) Notta che tutti li sopra detti capituli sono stati **nuovamente corretti et ordinati et da tutte le sorelle della compagnia accettati poi d'haverli ascoltati et intesi l'anno del Signore**, . MDLXIII. a. XXII. di maggio, che fu la seconda festa di Pentecoste, essendo la **nobile** Madonna Julia Conte **prioressa** et Madonna Franceschetta Zerba **sottoprioressa** <sup>78</sup>. (seguono le indulgenze) (*Statuti della Madonna di Consorzia di Savona*, XVI sec., in Saggini 2012: 145).

#### 4. Conclusioni e proseguimento della ricerca

Tenuto conto del tema della ricerca PRIN (vd. Sezione 1, nota 1), con particolare riferimento all'impatto che questo tipo di comunità ha avuto sul linguaggio e sulla società, emerge che la storia delle confraternite non pertiene alla sola storia locale, in quanto esse, a differenza di quanto si ritenesse prima degli anni Settanta del secolo scorso, hanno

<sup>75</sup> Trad.: '(Il vecchio gastaldo) deve leggere gli statuti a tutti i confratelli e le consorelle. Inoltre, il gastaldo uscente (vecchio) con i suoi assistenti devono eleggere un nuovo gastaldo, un segretario, otto nuovi degani, i quali resteranno in carica per un anno. Lo stesso deve fare la gastaldessa uscente (la vecchia gastaldessa), la quale, inoltre, con le sue assistenti, ovvero le deganesse uscenti, devono eleggere una nuova gastaldessa e sei nuove deganesse, le quali resteranno in carica per un anno'.

<sup>76</sup> Trad.: 'la suddetta priora deve convocare ogni mese le donne della confraternita in un luogo onesto/confacente e leggere gli statuti perché possano rispettare le regole stabilite dagli ordinamenti'.

<sup>77</sup> Trad.: 'Si conviene che gli statuti siano letti pubblicamente alla maggior parte dei confratelli e delle consorelle della Confraternita, ogni prima domenica del mese'.

<sup>78</sup> Trad.: 'Si noti che i capitoli degli Statuti sono stati corretti e ordinati dalle consorelle della confraternita e dalle stesse sono stati accettati, dopo averli ascoltati nell'anno del Signore, il 22 maggio del 1564, ovvero la seconda festa di Pentecoste, al tempo in cui era prioressa la nobile Madonna Julia Conte e sottoprioressa la Madonna Franceschetta Zerba'.

partecipato attivamente alla storia economica, sociale, politica e religiosa dell'Europa tra Medioevo e Età moderna.

In estrema sintesi, le confraternite sono in antitesi con la fase di consolidamento degli stati nazionali. Infatti, il loro declino coincide con la fine dell'*ancien régime* (cfr. Sezione 1.1). A tal riguardo, è interessante osservare come un primo depotenziamento delle funzioni di queste comunità avvenne con l'obbligo delle sepolture all'esterno dei centri abitati, avviato dalla Francia napoleonica e confermato o ripreso nella legislazione degli stati italiani nell'età della Restaurazione (cfr. Rusconi 1986: 501). Nel 1867 le confraternite, nel frattempo riconosciute come enti morali ed equiparate agli istituti di beneficenza ed assistenza, furono assoggettate alla giurisdizione civile e dipesero dall'autorità religiosa solo per la parte attinente al culto. Nel 1889 furono obbligate a devolvere una parte delle loro rendite per il mantenimento degli inabili al lavoro. Nel 1890, infine, la legge di riforma della pubblica beneficenza dispose la loro trasformazione, stabilendo che i patrimoni accumulati nel corso dei secoli venissero utilizzati per fini assistenziali nelle province, nei comuni e nelle frazioni, determinando così un grave decurtamento delle proprietà e seri problemi gestionali che segnarono il tramonto di molte confraternite (cfr. Usai 1992: 163).

Da un punto di vista linguistico, i testi scritti delle associazioni di devozione contribuiscono ad arricchire la storia della formazione dei volgari all'interno di un repertorio diglottico e/o plurilingue (si veda Molinelli e Guerini 2013; cfr. Sezione 1.3) caratterizzato da rapporti gerarchici tra almeno tre varietà concorrenti: latino scritto vs varietà romanze scritte destinate a divenire lingue nazionali vs varietà romanze scritte non destinate a divenire lingue nazionali, ma con uno status alto o medio prima del XIX secolo (si veda il concetto di lingue medie in Muliačić; si veda anche Varvaro 2013; Berruto 2018; Pinto 2022b, vd. anche Sezione 1.3).

Inoltre, gli statuti e altri testi pertinenti alle associazioni di devozione possono arricchire gli studi sulla storia delle donne, con particolare riguardo al ruolo delle donne nell'affermazione dei volgari in Europa (cfr. Zarri 2009; Bartoli et al. 2023; vd. anche Sezioni 1 e 1.3).

Alla luce dei dati sinora raccolti, è auspicabile uno studio di tali associazioni in una prospettiva interdisciplinare (le discipline coinvolte dovrebbero essere le seguenti: filologia, linguistica, storia, storia della chiesa, sociologia, antropologia, storia economica, storia dell'arte medievale e moderna, archivistica, paleografia). Gli approfondimenti interdisciplinari sono fondamentali per il proseguimento della ricerca, in una prospettiva di sociolinguistica storica, come opportunamente sottolineato da esperti del settore (cfr. McColl Millar 2012; Peersman 2012; Paulis 2016; Sornicola 2021; Molinelli e Ghezzi in preparazione).

Naturalmente, in primo luogo andrebbe svolto un lavoro sistematico su fonti indirette, quali testamenti, visite pastorali, al fine di intercettare nuove confraternite e, successivamente, andrebbero recuperati gli eventuali nuovi Statuti presso i molteplici archivi ove sono stati dispersi (Archivi di Stato, Archivi di Diocesi, Archivi di Soprintendenze, Archivi comunali, Archivi di confraternite se ancora attive; cfr. Gazzini 2009b; Saggini 2012). Un lavoro di questo tipo, ad oggi, è stato fatto esclusivamente per l'area veneta, peraltro con ottimi risultati (cfr. De Sandre Gasparini 2003; Guzzetti e Ziemann 2002; Esposito 2009, Gazzini 2006), come emerge chiaramente dalla nostra ricerca. Pertanto, si auspica una reiterazione di tale modello al fine di ottenere un incremento significativo di dati in questo campo.

## Riferimenti bibliografici

- Albini, Giuliana (2017), 'Pauperismo e solidarietà femminile nell'Italia settentrionale (sec. XIII-XIV)', *Storia delle Donne* 13, 103-126.
- Artizzu, Elisabetta (2020), 'La donazione nelle Carte volgari cagliaritanee e nei Condaghi', *Archivio Storico Sardo* 55, 91-109.
- Barone, Giulia (2007), 'I mendicanti e la morte', in Salvestrini, Francesco; Varanini, Gian Maria; Zangarini, Anna (eds.), *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e Prima Età moderna*, Firenze, Firenze University Press, 49-64.
- Bartoli, Elisabetta; Manzoli, Donatella; Tonelli, Natascia (2023), 'Introduzione', in Bartoli, Elisabetta; Manzoli, Donatella; Tonelli, Natascia (eds.), *Scrittrici del Medioevo. Un'antologia*, Roma, Carocci, 11-29.
- Battisti, Carlo (1986) [1922], *Studi di storia linguistica e nazionale del Trentino*, Sala Bolognese (BO) Forni (rist. anast. dell'edizione Firenze, Le Monnier, 1922).
- Berruto, Gaetano (2018), 'The languages and dialects of Italy', in Ayres-Bennett, Wendy; Carruthers, Janice (eds.), *Manual of Romance Sociolinguistics*, Berlin-New York, De Gruyter, 494-525.
- Bianchi, Francesco (2009), 'L'economia delle confraternite devozionali laiche: percorsi storiografici e questioni di metodo', in Gazzini, Marina (ed.), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze, Firenze University Press, 239-269.
- Borg, Erik (2003), 'Discourse community', *English Language Teaching Journal* 57 (4), 398-400.
- Brolis, Maria Teresa; Brembilla, Giovanni (1998), 'Mille e più donne in confraternita. Il consorcium Misericordiae di Bergamo', in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna, Quaderni di storia religiosa* 5, 107-134.
- Cantaluppi, Anna; Raviola Blythe, Alice (eds.) (2017), *L'Umiltà e le rose. Storia di una compagnia femminile di Torino. Tra età moderna e contemporanea*, Firenze, Leo S. Olschki Editore.
- Carta, Michele (1991), *Biglietto speciale per il Paradiso. Confraternite della diocesi di Galtelli-Nuoro*, Nuoro, Studio Stampa.
- Casagrande, Giovanna (1994), 'Women in Confraternities between the Middle Ages and the Modern Age. Research in Umbria', *Confraternities* 5 (2), 3-13.
- Casquero Fernandez, José-Andrés (1997), 'La religiosidad de las mujeres: las cofradías de Santa Agueda en la diócesis de Zamora, siglos XVII-XIX', in Campos Francisco Sevilla de Fernandez, Javier (ed.), *Religiosidad popular en España: actas del Simposium. Religiosidad, devociones, culto mariano y a los Santos, mentalidad, ideología, evoulicón, cofradías, Semana Santa (desarrollo), Constituciones, Sinodales*, vol. 1, Madrid, Instituto Superiore di El Escorial, 57-80.
- Castellino, Anna; Garavaglia, Linda (eds.), (1998), *Constituzionis po sa Cunfraria de Sant'Effis de sa Bidda de Quartu. Statuto di un'antica confraternita quartese (1802)*, Cagliari, Ettore Gasperini Editore.
- Castenetto, Roberto; Vicario, Federico (2000), *Santa Maria di Tricesimo: vicende storiche e scritture di una confraternita friulana del Medioevo*, Comune di Tricesimo (Ud), Società grafica friulana.
- Chiffolleau, Jacques (1980), *La comptabilité de l'Au-Delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320- vers 1480)*, Rome, École Française de Rome.

- Contini, Gianfranco (1963), 'Gli Statuti volgari quattrocenteschi dei disciplinati di Domodossola', *Rendiconti Scienze morali* 18 (5-6), serie 8, 321-339.
- Corona, Mario (2005), 'Appunti storici sulla Confraternita del Santissimo Rosario di Santu Lussurgiu (anni 1605-1647)', in Mele, Giampaolo (ed.), *Santu Lussurgiu. Dalle origini alla Grande Guerra*, Nuoro, Solinas, 113-137.
- Coulet, Noel (1987), 'Le mouvement confraternel en Provence et dans le Comtat Venaissain au Moyen Age', in Paravicini Bagliani, Agostino (ed.), *Le mouvement confraternel au Moyen Age. France, Italie, Suisse*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 83-110.
- Deidda, Mariangela (2013), 'Il culto dei defunti nelle regole e nella tradizione della Confraternita del Santissimo Sacramento di Samugheo (1675)', in Turchi, Dolores (ed.), *Il culto dei morti in Sardegna nel bacino del Mediterraneo e nel mondo*, Oliena (Nuoro), Edizioni Iris, 51-59.
- De Mauro, Tullio (1999), *Grande dizionario italiano dell'uso*, Torino, UTET.
- De Sandre Gasperini, Giuseppina (2003), 'Dai testamenti veronesi (Sec. XV)', *Ricerche di Storia sociale e religiosa* 64, 95-116.
- Dragotto, Francesca (2012), 'La grammatica è sessista?', in Dragotto, Francesca (ed.), *Grammatica e sessismo. Questione di dati?*, Roma, UniversItalia, 100-120.
- Duby, Georges (1975), *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel Medioevo*, Milano, Laterza.
- Eckert, Penelope (2006), 'Communities of Practice', in *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Amsterdam, Elsevier, 683-685.
- Esposito, Anna (1984), 'Le confraternite del Gonfalone (secoli XIV-XV)', *Ricerche per la storia religiosa di Roma* 5, 91-136.
- Esposito, Anna (1993), '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 Fortini, Laura (ed.), *Un'idea di Roma. Società, arte e cultura tra Umanesimo e Rinascimento*, Roma, Roma nel Rinascimento, 7-52.
- Esposito, Anna (2009), 'Donne e confraternite', in Gazzini, Marina (ed.), *Studi confraternali, orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze, Firenze University Press, 53-78.
- Esposito, Anna (2010), 'Statuti confraternali del Tardo Medioevo. Aspetti religiosi e comportamentali', in Drossbach, Gisela (ed.), *Von der Ordnung zur Norm: Statuten in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Monaco-Vienna-Zurigo, Brill Schöningh, 297-309.
- Gazzini, Marina (2000), 'Donne e uomini in confraternita: la matricola del Consorzio dello Spirito santo di Piacenza (seconda metà XIII secolo)', *Archivio Storico per le province parmensi* 70, iv serie, 253-274.
- Gazzini, Marina (2006), 'Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie', in Gazzini, Marina (ed.), *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna, CLUEB, 3-57.
- Gazzini, Marina (2009a), 'Presentazione', in Gazzini, Marina (ed.), *Studi confraternali, Orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze, Firenze University Press, ix-xi.
- Gazzini, Marina (2009b), 'Gli archivi delle confraternite. Documentazione, prassi conservative, memoria comunitaria', in Gazzini, Marina (ed.), *Studi confraternali, Orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze, Firenze University Press, 369-389.
- Guarnerio, Pier Enea (ed.) (1892), 'Gli Statuti di Sassari', *Archivio Glottologico Italiano* 13, 1-124.

- Guerra Medici, Maria Teresa (2001), 'Per una storia delle istituzioni monastiche femminili. La Badessa: ruolo, funzioni ed amministrazione', *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 82, 109-142.
- Guzzetti, Linda; Ziemann, Antje (2002), 'Women in the Fourteenth-Century Venetian Scuole', *Renaissance Quarterly* 55, 1151-1195.
- Heath, Jane (2019), 'Textual Communities: Brian Stock's Concept and Recent Scholarship on Antiquity', in Wilk, Florian (ed.), *Scriptural Interpretation at the Interface between Education and Religion*, Leiden-Boston, Brill, 5-35.
- Jucker, Andreas H.; Kopaczyk, Joanna (2013), 'Communities of practice as a locus of language change', in Kopaczyk, Joanna; Jucker, Andreas H. (eds.), *Communities of practice in the history of English*, Amsterdam, John Benjamins, 1-16.
- Kloss, Heinz (1967), 'Abstand languages' and 'Ausbau languages', *Anthropological Linguistics* 9 (7), 29-41.
- Kloss, Heinz (1987), 'Abstandsprache und Ausbausprache', in Ammon, Ulrich; Dittmar, Norbert; Mattheier, Klaus J.; Trudgill, Peter (eds.), *Sociolinguistics*, 1, Berlin-New York, De Gruyter, 302-308.
- Landi, Fiorenzo (2005), *Storia economica del clero in Europa. Secoli XV-XIX*, Roma, Carocci.
- Laumonier, Lucie (2017), 'Les confréries de dévotion dans le Midi de la France. Le cas de Montpellier (XII-XV siècle)', *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 34, 397-448.
- Le Bras, Gabriel (1955-1956), *Études de sociologie religieuse*, Paris, Presse Universitaire de France.
- Le Bras, Gabriel (1969), 'Contributo a una storia delle confraternite', in Le Bras, Gabriel (ed.), *Studi di sociologia religiosa*, Milano, Feltrinelli, 179-215.
- Le Goff, Jacques (1982), *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi.
- Lenoci Bertoldi, Liana (2001), 'Le confraternite cristiane. legislazione, devozione, committenza', *Quaderni Storici Le Confraternite Cristiane e Mussulmane* 2, 35-125.
- Lirosi, Alessia (2019), *Una confraternita femminile a Roma. La Compagnia di Sant'Anna nella Chiesa di S. Pantaleo tra XVII e XVIII secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Lo Piccolo, Francesco (2003), 'Una confraternita femminile di disciplina a Palermo e il suo necrologio (secoli XIV-XV)', *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria* 100, 491-503.
- Lupinu, Giovanni (2002), *Il libro sardo della confraternita dei disciplinati di Santa Croce di Nuoro (XVI sec.)*, Cagliari, CUEC.
- Madau Diaz, Gaetano (1969), *Il codice degli Statuti del libero comune di Sassari*, Cagliari, Editrice Sarda Fossataro.
- Matera, Vincenzo; Schirru, Giancarlo (1997), 'Gli Statuti dei Disciplinati di Maddaloni: testo campano del XIV secolo', *Studi linguistici italiani* 23, 47-88.
- Mauss, Marcel (2002) [1925], *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi.
- McCull Millar, Robert (2012), 'Social history and the Sociology of Language', in Hernandez-Campoy, Juan Manuel; Conde-Silvestre, Juan Camilo (eds.), *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 41-59.
- Meersseman, Gilles Gerard (1977), *Ordo Fraternalitas. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma, Herder.

- Meloni, Giuseppe (2006), 'L'origine dei Giudicati', in Brigaglia, Manlio; Mastino, Attilio; Ortu, Gian Giacomo (eds.), *Storia della Sardegna. 1. Dalle origini al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 70-93.
- Meloni, Maria Giuseppina (1994), 'Ordini religiosi e politica regia nella Sardegna catalano-aragonese della prima metà del XIV secolo', *Anuario de Estudios Medievales* 24, 831-855.
- Meloni, Maria Giuseppina (2003), 'Pratiche devozionali e pietà popolare nei testamenti cagliaritari del Quattrocento', in Claramunt Rodríguez, Salvador (ed.), *El mon urbà a la Corona d'Aragó del 1137 als decrets de Nova Planta*, vol. 2, Barcelona, Universidad de Barcelona, 229-249.
- Meloni, Maria Giuseppina (2013), 'Salvezza dell'anima e prestigio sociale. La fondazione di benefici e cappelle nella Cagliari del Quattrocento', in Meloni, Maria Giuseppina (ed.), *Élite urbane e organizzazione sociale in area mediterranea fra Tardo Medioevo e Prima Età Moderna*, Cagliari-Torino, CNR, 239-273.
- Meloni, Maria Giuseppina; Forci, Antonio (2013), 'En nom de nostre Senyor Deus Jhesu Christ e de Madona Santa Maria. Lo statuto inedito di una confraternita religiosa nella Cagliari del '300', *RiMe - Rivista dell'istituto di Storia dell'Europa Mediterranea* 10, 5-56.
- Merci, Paolo (ed.) (2001), *Il Condaghe di San Nicola di Trullas*, Nuoro, Ilisso.
- Merlo Grado, Giovanni (2023), 'Valdo di Lione', in Benedetti, Marina (ed.), *Eretiche ed eretici medievali. La "disobbedienza" religiosa nei secoli XII-XV*, Roma, Carocci, 53-71.
- Milis, Ludo (2003), *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, Torino, Einaudi.
- Molinelli, Piera (ed.) (2017), *Language and Identity in Multilingual Mediterranean Settings. Challenges for Historical Sociolinguistics*, Berlin, De Gruyter.
- Molinelli, Piera (2018), 'Fattori identitari, modelli e attori dell'Italia centrosettentrionale tra II e IV secolo', in Costamagna, Lidia; Di Domenico, Elisa; Marcaccio, Alejandro; Scaglione, Stefania; Turchetta, Barbara (eds.), *Mutamento linguistico e biodiversità / Language change and biodiversity. Atti del XLI Convegno annuale della Società Italiana di Glottologia, Perugia, 1-3 dicembre 2016*, Roma, Il Calamo, 67-102.
- Molinelli, Piera; Guerini, Federica (eds.) (2013), *Plurilinguismo e diglossia nella tarda antichità e nel Medioevo*, Firenze, Edizioni del Galluzzo.
- Molinelli, Piera; Ghezzi, Chiara (eds.) (in preparazione), *Writing, languages and communities in Italy (Late Antiquity and the Middle Ages)*.
- Morini, Enrico (1996), *La chiesa ortodossa: storia, disciplina, culto*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano.
- Muljačić, Žarko (2011), 'Le vicende delle sei lingue medie d'Italia più notevoli dal Cinquecento al secondo Ottocento', in Burr, Elisabeth (ed.), *Tradizione & Innovazione. Integrando il digitale, l'analogico, il filologico, lo storico e il sociale. Atti del VI Convegno SILFI*, Firenze, Cesati, 195-204.
- Murgia, Giulia (ed.) (2016), *Carta de Logu dell'Arborea. Edizione critica secondo l'editio princeps* (BUC, Inc. 230), Milano, FrancoAngeli.
- Naselli, Carmelina (1962), 'Notizie sui Disciplinati di Sicilia', in Scaramucci, Lodovico (ed.), *Il Movimento dei Disciplinati nel Settimo Centenario del suo inizio (Perugia 1260), Atti del Convegno, Perugia 25-28 settembre 1960*, Perugia, Panetto e Petrelli, 317-327.

- Oexle, Otto Gerhard (2009), 'I gruppi sociali del medioevo e le origini della sociologia contemporanea', in Gazzini, Marina (ed.), *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze, Firenze University Press, 3-17.
- Pamato, Lorenza (2002), 'Storia delle donne, «gender studies» e ricerca storico-religiosa. Note introduttive', *Annali di Studi Religiosi* 3, 375-409.
- Pastore, Stefania; Prosperi, Adriano; Terpstra, Nicholas (2011), 'Introduzione', in Pastore, Stefania; Prosperi, Adriano; Terpstra, Nicholas (eds.), *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*, Pisa, Edizioni della Normale, ix-xvi.
- Paulis, Giulio (1997), *Studi sul sardo medievale*, Nuoro, Ilisso.
- Paulis, Giulio (2016), 'Latino, greco e volgare nella Sardegna bizantina e alto-giudiciale. Dinamiche sociolinguistiche e onomastica personale', *Linguarum Varietas* 5, 191-209.
- Peersman, Catharina (2012), 'Written Vernaculars in Medieval and Renaissance Times', in Hernandez-Campoy, Manuel J.; Conde-Silvestre, Camilo J. (eds.), *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 639-654.
- Pinto, Immacolata (2004), 'Alcune osservazioni sul prefisso *in-* negativo nel sardo e in area romanza', *Rivista Italiana di Dialettologia* 28, 197-217.
- Pinto, Immacolata (2018), 'Tra derivazione e flessione: il caso del suffisso *-éri* in sardo', *Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology and Literature* 9 (1), 5-26.
- Pinto, Immacolata (2022a), 'Le confraternite di area romanza tra Medioevo e Età moderna: evidenze testuali e linguistiche', *Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology and Literature* 13 (1), 59-84.
- Pinto, Immacolata (2022b), 'Word formation in standard Romance languages versus minor languages and dialects', in *Oxford Research Encyclopedia of Linguistics*, Oxford, Oxford University Press, doi: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199384655.013.689>
- Pinto, Immacolata (in stampa), 'Per una definizione integrata di comunità di pratica: il caso delle confraternite di devozione in Sardegna', in Marra, Antonietta; Ciccolone, Simone; Mion, Giuliano (eds.), Milano, FrancoAngeli.
- Pinto, Immacolata; Paulis, Giulio; Putzu, Ignazio (2017), 'Morphological productivity in Medieval Sardinian: sociolinguistic correlates. Action nouns and Adverbs of manner', in Molinelli, Piera (ed.), *Language and Identity in Multilingual Mediterranean settings. Challenges for Historical Sociolinguistics*, Berlin, De Gruyter, 245-268.
- Pocetti, Paolo (2012), 'Genere e generi', in Dragotto, Francesca (ed.), *Grammatica e sessismo. Questione di dati?*, Roma, UniversItalia, 166-177.
- Poletti, Roberto (2018), *Le confraternite di Iglesias e i riti della Settimana Santa*, Arciconfraternita della Vergine della Pietà del Santo Monte, Iglesias.
- Pountain, Christopher (2016), 'Standardization', in Ledgeway, Adam; Maiden, Martin (eds.), *The Oxford Guide to the Romance Languages*, Oxford, Oxford University Press, 634-643.
- Prodi, Paolo (2017), *Il sacramento del potere*, Bologna, Il Mulino.
- Prosperi, Adriano (2007), 'Il volto della Gorgone. Studi e ricerche sul senso della morte e sulla disciplina delle sepolture tra Medioevo ed Età moderna', in Salvestrini, Francesco; Varanini, Gian Maria; Zangarini, Anna (eds.), *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e Prima Età moderna*, Firenze, Firenze University Press, 3-29.
- Prosperi, Adriano (2016), *Delitto e perdono*, Torino, Einaudi.
- Prosperi, Adriano (2021), *Un tempo senza storia*, Torino, Einaudi.

- Putzu, Ignazio (2001), 'Recensione a Giulio Paulis, *Studi sul sardo medioevale*, Nuoro, Ilisso, 1997', *Contributi di Filologia dell'Italia Mediana* 15, 289-295.
- Putzu, Ignazio (2005), 'Introduction', in Putzu, Ignazio (ed.) *Sardinian in typological perspective. Sprachtypologie und Universalienforschung*, Berlino, Akademie, 151-162.
- Putzu, Ignazio (2015), 'Il repertorio sardo tra Tardo Antico e Alto Medio Evo. Un breve status quaestionis', in Martorelli, Rossana (ed.), *Itinerando senza confini dalla preistoria ad oggi. Scritti in ricordo di Roberto Coroneo*, Perugia, Morlacchi, 497-518.
- Putzu, Ignazio (2021), 'Comunità di pratica, comunità di discorso e comunità testuali tra sincronia e diacronia: alcune considerazioni preliminari', *Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology and Literature* 12 (1), 66-88.
- Rapetti, Anna (2016), 'Una comunità e le sue badesse. Organizzazione e reclutamento a San Zaccaria (IX-XIII secolo)', in Aikema, Bernard; Mancini, Massimo; Modesti, Paola (eds.), *In centro et oculis urbis nostrae. La chiesa e il monastero di San Zaccaria*, Venezia, Edizioni studium, 23-36.
- Rapetti, Mariangela (2021), 'Medieval and Early Modern Confraternities in Sardinia', in D'Andrea, David; Marino, Salvatore (eds.), *Confraternities in Southern Italy: Art, Politics, and Religion (1100–1800)*, Toronto, Centre for Renaissance and Reformation and Studies, 507-556.
- Ressegotti, David (2013), 'Gli antichi statuti della confraternita dei Battuti di Trento', *Studi trentini. Storia* 92 (1), 65-96.
- Rusconi, Roberto (1986), 'Confraternite, compagnie e devozioni', in Chittolini, Giorgio; Miccoli, Giovanni (eds.), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'Età contemporanea*, Torino, Einaudi, 468-506.
- Saggini, Romilda (2012), *Donne e Confraternite a Savona. La Consorzia di Nostra Signora della Colonna*, Genova, Accademia Ligure di Scienze e Lettere.
- Salvestrini, Francesco; Varanini, Gian Maria; Zangarini, Anna (eds.) (2007), *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e Prima Età moderna*, Firenze, Firenze University Press.
- Salvioni, Carlo (1904), 'Gli statuti volgari della confraternita dei Disciplinati di S. Maria di Daro', *Bollettino Storico della Svizzera Italiana* 26, 81-91.
- Sanna, Antonio (1956), 'Il Sinodo di Pietro Spano arcivescovo di Torres, testo inedito logudorese del sec. XV (9 marzo 1442)', *Bollettino Bibliografico sardo* 12, a. II, 4-6.
- Sanson, Helena L. (2013), 'The Romance languages in the Renaissance and after', in Maiden, Martin; Smith, John Charles; Ledgeway, Adam (eds.), *The Cambridge History of the Romance Languages*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 237-282.
- Sapegno, Natalino (1968), *La Divina Commedia. L'Inferno*, Firenze, La Nuova Italia Editrice.
- Schmugge, Ludwig (2007), 'Aspetti della morte nel Diritto canonico', in Salvestrini, Francesco; Varanini, Gian Maria; Zangarini, Anna (eds.), *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e Prima Età moderna*, Firenze, Firenze University Press, 33-47.
- Soddu, Alessandro; Strinna, Giovanni (eds.) (2013), *Il Condaghe di San Pietro di Silki*, Nuoro, Ilisso.
- Sornicola, Rosanna (2021), 'Dialettologia e storia alcune questioni di metodo', in Abete, Giovanni; Milano, Emma; Sornicola, Rosanna (eds.), *Dialettologia e storia: problemi e prospettive*, Palermo, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, 9-53.
- Stock, Brian (1983), *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press.

- Stock, Brian (1990), *Listening for the Text: On the Uses of the Past*, Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press.
- Swales, John M. (1998), *Other Floors, Other Voices: A Textography of a Small University Building*, Mahwah (NJ), Lawrence Erlbaum Associates.
- Toti, Daniel (2023), 'I catari in Italia', in Benedetti, Marina (ed.), *Eretiche ed eretici medievali. La "disobbedienza" religiosa nei secoli XII-XV*, Roma, Carocci, 73-95.
- Turtas, Raimondo (1999), *Storia della Chiesa in Sardegna*, Roma, Città Nuova.
- Usai, Giuseppina (1992), 'Le Confraternite', in Manconi, Francesco (ed.), *La società sarda in età spagnola*, vol. 1, Cagliari, Edizioni della Torre, 156-165.
- Varvaro, Alberto (2013a), 'Latin and the making of the Romance languages. Contexts', in Maiden, Martin; Smith, John Charles; Ledgeway, Adam (eds.), *The Cambridge History of the Romance Languages*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 6-56.
- Varvaro, Alberto (2013b), 'The sociology of the Romance languages', in Maiden, Martin; Smith, John Charles; Ledgeway, Adam (eds.), *The Cambridge History of Romance Languages*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 335-360.
- Vila, Pep (1996-1997), 'Ordinacions de la confraria de Santa Maria de la Catedral de Girona (1380)', *Annals de l'Institut d'Estudis de Girona* 38, 1581-1598.
- Virdis, Antonio (1987), *Sos Battùdos. Movimenti religiosi penitenziali in Logudoro*, Sassari, Asfodelo.
- Virdis, Maurizio (1988), *Sardisch: Areallinguistik*, in Holtus, Günter; Metzeltin, Michael; Schmitt, Christian. (eds.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, vol. 4, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 897-913.
- Virdis, Maurizio (ed.) (2003), *Il Condaghe di Santa Maria di Bonarcado*, Nuoro, Ilisso.
- Virdis, Maurizio (2018), 'Sociolinguistica storica nella Sardegna medievale. Aspetti, problemi, affioramenti: fra dialettologia e filologia', in Paulis, Giulio; Putzu, Ignazio; Virdis, Maurizio (eds.), *Il sardo medioevale: tra sociolinguistica storica e ricostruzione linguistico-culturale*, Milano, FrancoAngeli, 11-34.
- Zarri, Gabriella (1996), *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*, Torino, Sei.
- Zarri, Gabriella (2009), *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Zemon Davis, Natalie (1976), 'Women's History in Transition: The European Case', *Feminist Studies* 3 (3-4), 83-103.
- Wagner, Max Leopold (1997) [1951], *La lingua sarda. Storia, spirito e forma*, Nuoro, Ilisso.
- Wenger, Etienne (1998), *Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity*, New York-Cambridge, Cambridge University Press.

Immacolata Pinto  
 University of Cagliari (Italy)  
[pinto@unica.it](mailto:pinto@unica.it)