

«De dominabus mundanis in istis nostris scolis»

La matricola femminile dei battuti di San Giovanni Evangelista di Venezia (sec. XIV)

di *Lorenza Pamato*

a Marco

Abstract: In the middle ages, women were not excluded from lay confraternities, not even from the flagellant brotherhoods, which undeniably have a markedly masculine nature. They were actually allowed to enter the fraternities together with men but they only had a limited and relatively confined 'role'. The problem at present does not consist in ascertaining female membership as such, but rather in understanding the modes and the quality of such participation. The article intends to investigate exactly these factors.

This paper focuses on women in the flagellant confraternities of Venice in the 14th century, the *scuole* di Santa Maria della Carità, di Santa Maria della Misericordia o della Valverde, di San Giovanni Evangelista). A codex of the *scuola* di San Giovanni Evangelista contains the names of 315 women who joined the *scuola* before the 1327. It is a priceless and significant document, for its rareness and for the high quantity and quality of the data contained. It offers information concerning the geographical provenience of the women, their background and social life, but above all concerning their religious and devotional preferences. Female parts in the *scuola* and for the *scuola* seem to translate into activities of a charitable nature and to assistance and thus represent an alternative to the discipline of the men.

La ricerca sulle donne della scuola di San Giovanni Evangelista di Venezia rientra in un più ampio lavoro avviato con la tesi di dottorato, *Le scuole dei battuti di Venezia (1260ca - 1401). Tra fonti e storia*, tesi di dottorato, XII ciclo, Università degli Studi di Padova. Giuseppina de Sandre Gasparini e Antonio Rigon sono stati relatori della tesi di dottorato e continuano a seguire il mio lavoro con preziosi consigli e suggerimenti. Desidero ringraziare Antonio Autiero, direttore del Centro per le Scienze Religiose dell'Istituto Trentino di Cultura, per aver accolto e appoggiato questo progetto, portato avanti anche grazie alla collaborazione di tutta la segreteria del Centro stesso. Le osservazioni di Attilio Bartoli Langeli sul reg. 7 della scuola di San Giovanni Evangelista di Venezia hanno permesso una lettura più chiara e completa sia del codice come prodotto codicologico che dei testi in esso conservati; per le osservazioni su altri codici veneziani sono debitrice a Nicoletta Giovè. Alcuni interessanti spunti sono scaturiti da una conversazione sulle scuole veneziane con Linda Guzzetti ed Antjie Ziemann, in un piacevole pomeriggio berlinese. Vorrei infine ringraziare l'Archivio di Stato di Venezia e le Biblioteche che mi hanno accolta. Abbreviazioni: ASV = Archivio di Stato di Venezia; BMC = Biblioteca del Museo Correr di Venezia; SM = Scuola di San Marco; SMC = Scuola di Santa Maria della Carità; SMV = Scuola di Santa Maria della Valverde; SGE = Scuola di San Giovanni Evangelista; ST = Scuola di San Teodoro; «QCDMD» = «Quaderni del Centro di Documentazione sul Movimento dei Disciplinati».

1. *Donne nelle confraternite, donne e confraternite. Note storiografiche e problemi aperti*

Dopo una stagione dedicata soprattutto all'individuazione, all'edizione e all'analisi delle fonti normative,¹ gli studi sull'associazionismo religioso laicale rivolgono la loro attenzione e nuove indagini ai protagonisti della storia confraternale, nel tentativo di approfondirne la conoscenza.² Questo interesse ha trovato riscontro nei diversi approcci metodologici attualmente in campo per lo studio delle confraternite ('tendenze' e non già scelte esclusive), nel tentativo di mettere a fuoco la dimensione quotidiana della religiosità del laicato, sia guardando al suo insieme sia considerando le sue singole componenti umane.

Chi erano dunque i fedeli che optavano per una condivisione della loro esperienza di devozione nelle associazioni laicali? Uomini e donne, – ma anche fanciulli³ –, confratelli e sorelle: questi sono i soggetti verso cui si cerca di puntare i riflettori, nel corso di ricerche il cui interesse non si esaurisce nella indagine prosopografica. L'intento è quello di porsi di fronte a documenti e testimonianze per interrogarli e provare a conoscere più a fondo gli individui: per comprendere le ragioni che spinsero uomini e donne ad associarsi alle confraternite, per sapere quali benefici, spirituali ma anche terreni, vi trovassero e in che modo l'appartenenza a quei sodalizi abbia inciso sulla loro pietà e sulla loro esistenza. Per indagini di questo tipo il ventaglio delle fonti disponibili comprende anche le matricole,⁴ assieme a

¹ L'attenzione ai testi statuari ha caratterizzato soprattutto gli studiosi italiani e quanti hanno accolto la lezione del Meersseman. Per le considerazioni storiografiche mi permetto di rinviare alla rassegna da me curata *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna* (Quaderni di storia religiosa, V), Verona 1998, pp. 9-51; in particolare alle pp. 9-17 si richiamano analoghe ricognizioni da parte di studiosi appartenenti all'area anglofona. A queste si devono ora aggiungere le recenti osservazioni di G. DE SANDRE GASPARINI, *La Deputatione, il Centro di ricerca sul Movimento dei Disciplinati e la storiografia confraternale recente*, in *Una regione e la sua storia. Atti del Convegno Celebrativo del centenario della Deputatione (1896-1996)*, Perugia, 19-20 ottobre 1996, Perugia 1999, pp. 237-254; D.S. PETERSON, *Out of the Margins: Religion and the Church in Renaissance Italy*, in «Renaissance Quarterly», 53 (2000), pp. 835-879, in particolare pp. 851-853, e soprattutto di C.F. BLACK, *The Development of Confraternity Studies Over the Past Thirty Years*, in N. TERPSTRA (ed), *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambridge 2000, pp. 9-29.

² G. DE SANDRE GASPARINI, *Il movimento delle confraternite nell'area veneta*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse, Actes de la table ronde organisée par l'Université de Lausanne avec le concours de l'École française de Rome et de l'Unité associée 1011 du CNRS «L'institution ecclésiastique à la fin du Moyen Âge»*, Lausanne 9-11 mai 1985, Roma 1987, p. 385.

³ L.K. LITTLE, *Una confraternita di giovani in un paese bergamasco, 1474*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994, pp. 489-502; K. EISENBICHLER, *The Boys of the Archangel Raphael. A Youth Confraternity in Florence, 1411-1785*, Toronto 1998; L. POLIZZOTTO, *The Medici and the Youth Confraternity of the Purification of the Virgin, 1434-1506*, in N. TERPSTRA (ed), *The Politics of Ritual Kinship*, pp. 98-113; N. TERPSTRA, *Frati, confratelli e famiglie dirigenti: fanciulli esposti tra carità e politica nella Bologna del Rinascimento*, in L. BERTOLDI LENOCI (ed), *Confraternite, chiese e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo laicale europeo in età moderna e contemporanea*, Fasano (Brindisi) 1994, pp. 105-114; N. TERPSTRA, «In loco parentis»: *Confraternities and Abandoned Children in Florence and Bologna*, in N. TERPSTRA (ed), *The Politics of Ritual Kinship*, pp. 114-131.

⁴ Per l'utilizzo di questa fonte cfr. L. PAMATO, *Le confraternite medievali*, pp. 26-28.

memoriali e registri di presenze,⁵ testamenti.⁶ Le matricole costituiscono una fonte piuttosto complessa e pongono non pochi problemi: il loro particolare carattere cumulativo rende difficile riconoscere la stratificazione delle registrazioni (i nomi venivano infatti aggiunti senza indicare l'anno di ingresso dei soci e senza fornire alcuna indicazione cronologica), non sempre le consuetudini onomastiche adottate dagli scrivani delle confraternite preposti alla compilazione delle liste risultano sufficienti per identificare gli iscritti e trovare ulteriori tracce della loro esistenza. D'altra parte, le matricole possono condurci all'interno di questi organismi: se ne ricavano utili informazioni circa la composizione sociale delle confraternite, la loro popolazione, la provenienza sociale ed i legami esistenti fra i soci,⁷ etc.

La storiografia confraternale sinora si è occupata soprattutto degli uomini, i confratelli. I motivi di questa 'preferenza' sono molteplici. Innanzitutto bisogna tenere presente la natura prettamente maschile di tali istituti,⁸ nei quali, come è noto, si tendeva a riproporre la struttura della società comunale che riservava alle donne uno spazio più o meno marginale, in ogni caso decisamente inferiore rispetto a quello riservato agli uomini.⁹ Le confraternite concedevano tuttavia alcuni spazi alle donne, in misura variabile a seconda della tipologia dei singoli istituti. Rispetto alle timide aperture dei battuti, le ricerche¹⁰ hanno evidenziato una maggior rappresentanza

⁵ Per Firenze, lo studio dei registri delle adunanze ha permesso di indagare e verificare non solo la provenienza geografica e demografica ma anche l'effettiva partecipazione degli iscritti alle attività comuni delle confraternite dei flagellanti. La ricerca è stata condotta da R.F.E. WEISSMAN, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York - London 1982 (cfr. pp. 107-161).

⁶ Sull'uso dei testamenti quale fonte per la storia religiosa si veda A. BARTOLI LANGELI (ed), «*Nolens intestatus decedere*». *Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Perugia 1985. Inoltre S. COHN, *Death and Property in Siena, 1205-1800: Strategies for the Afterlife*, Baltimore 1988 e, dello stesso autore, *The Cult of Remembrance and the Black Death: Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore 1992.

⁷ Per alcune recenti considerazioni sull'importanza di questa particolare fonte si rinvia alle note introduttive in M.T. BROLIS - G. BRAMBILLA, *Mille e più donne in confraternita. Il «consorcium Misericordiae» di Bergamo*, in *Il buon fedele*, pp. 107-134, in particolare pp. 107-109.

⁸ Giovanna Casagrande ha parlato, ad esempio, di una innegabile «male nature» delle confraternite dei flagellanti (G. CASAGRANDE, *Women in the Confraternities*, p. 9) e Jennifer Rondeau di un «truncated role» (J.F. RONDEAU, *Homosexuality and Civic [Dis]order in Late Medieval Italian Confraternities*, in N. TERPSTRA [ed], *The Politics of Ritual Kinship*, p. 34). Osservazioni analoghe nel contributo di N. TERPSTRA, *Women in Brotherhoods. Gender, Class and Politics in Renaissance Bolognese Confraternities*, in «*Renaissance and Reformation/Renaissance et Reforme*», 26 (1990), pp. 193-212, in particolare p. 196.

⁹ G.G. MEERSEMAN, *Ordo fraternitatis, Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, I, in collaborazione con G.P. PACINI, 3 voll., Roma 1977, p. 499.

¹⁰ Pur se tema recente, la partecipazione femminile sta raccogliendo una discreta bibliografia. Si sono interessati a vario titolo all'argomento: A. BENVENUTI PAPI, *Donne religiose nella Firenze del Due-Trecento; appunti per una ricerca in corso*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge*, pp. 41-82; N. TERPSTRA, *Women in Brotherhood*; G. CASAGRANDE, *Women in Confraternities*; dello stesso autore, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei Comuni*, Roma 1995, pp. 431-438; *Confraternities and Lay Female Religiosity in Late Medieval and Renaissance Umbria*, in N. TERPSTRA (ed), *The Politics of Ritual Kinship*, pp. 48-66; R. RUSCONI, *Problemi e storia religiosa delle donne in Italia alla fine del Medioevo (secoli XIII-XIV)*, in «*Ricerche di storia sociale e religiosa*», NS, 48 (1995), pp. 53-75, in particolare pp. 60-61; G. CASAGRANDE, A. ESPOSITO, *Men and Women in Roman Confraternities of the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Roles, Functions, Expectations*, in N. TERPSTRA (ed), *The Politics of Ritual Kinship*, pp. 82-97. Si vedano anche le note di G. DE SANDRE GASPARINI in *Il movimento delle confraternite*, p. 385.

femminile nelle compagnie mariane o devozionali (quelle dei laudesi o dei raccomandati o delle misericordie).¹¹

Un ulteriore, niente affatto secondario motivo di una storiografia confraternale femminile ancora in nuce va cercato nella scarsità di fonti. La minore disponibilità di documentazione, e ancor più la riluttanza a rappresentare e a dare voce alle donne, deriva come corollario da quanto detto sinora: il carattere maschile degli organismi qui considerati trovava piena corrispondenza anche nelle loro fonti. Se la constatazione vale in generale, tanto più si attaglia alle confraternite dei disciplinati, oggetto dell'indagine in corso. L'esempio che mi è più noto, quello veneziano, non costituisce certo un'eccezione rispetto al panorama offerto dalle compagnie dei flagellanti in altri centri: gli statuti delle scuole dei battuti parlano quasi sempre di uomini e agli uomini si rivolgevano, i testamenti conservati negli archivi confraternali raccolgono nella stragrande maggioranza dei casi le estreme volontà dettate da testatori (nonostante a Venezia la pratica testamentaria fosse ben diffusa anche fra le donne);¹² i registri dove si riportavano le incombenze e le scadenze amministrative da osservare furono scritti da uomini e ad altri uomini erano diretti; le matricole, infine, registravano i soli soci.¹³ Sebbene alcune scuole abbiano accolto le donne, e vedremo meglio più avanti con quali modalità e limiti, non ci è giunta che una sola lista con i loro nomi. Un codice della confraternita di battuti di San Giovanni Evangelista conserva infatti memoria delle oltre trecento donne che aderirono al sodalizio fino alla fine del terzo decennio del XIV secolo.

Il tema della presenza femminile all'interno delle confraternite dei battuti non è, a dire il vero, inedito. Ci si trova ora di fronte, semmai, ad una nuova attenzione storiografica nei confronti delle donne, attenzione che si può leggere in relazione alla diffusione e all'affermazione anche in Italia dei *gender studies* e della loro influenza nelle ricerche storiche.¹⁴

¹¹ Significativo è in tal senso il caso della Misericordia di Bergamo, che accolse «mille e più donne»; T.M.T. BROLIS - G. BRAMBILLA, *Mille e più donne in confraternita*. La pubblicazione di questo importante documento è ora imminente.

¹² Nell'archivio notarile il numero dei testamenti femminili è cospicuo, mentre nei fondi delle confraternite dei battuti vi è una assoluta predominanza di testatori. Nell'ambito delle ricerche condotte sui testamenti di Venezia, la città che ospitò le confraternite oggetto della presente ricerca, ricordiamo alcune tesi di laurea sovente richiamate negli studi: M.C. BELLATO, *Aspetti di vita veneziana del XIII secolo (1226-1285) sulla base di 26 testamenti trascritti e pubblicati*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Magistero, a.a. 1976-77, relatore prof. G. Cracco; F. ARBITRIO, *Aspetti della società veneziana del XIII secolo (sulla base di 37 testamenti trascritti e pubblicati)*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1979-80, relatore prof. G. Cracco; L. LANZILAO, *Testamenti del notaio Giovanni Cattaneo (1319-1348): aspetti della società veneziana del Trecento*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1984-85, relatore prof. G. Cracco; L. LEVANTINO, *Testamenti di donne a Venezia (1251-1261). Aspetti religiosi*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, a.a. 1998-1999, relatori G.P. Pacini, F. Sorelli. Testamenti di donne veneziane sono la base documentaria dello studio di L. GUZZETTI, *Le donne a Venezia nel XIV secolo: uno studio sulla loro presenza nella società e nella famiglia*, in «Studi Veneziani», NS, 35 (1998), pp. 15-88.

¹³ Nei fondi delle scuole veneziane non sono conservati registri di presenze per il periodo medioevale.

¹⁴ La bibliografia relativa alla storia delle donne è ormai notevolissima e non è possibile darne conto in poche righe. Mi limito qui a segnalare alcuni contributi dai quali è possibile ricavare più ampie

La questione nell'ambito degli studi confraternali venne posta forse per la prima volta al convegno perugino del 1960.¹⁵ Caterina Naselli presentò un documento probante, a suo parere, la partecipazione di due donne catanesi *cum tota earum societate fustigantium seu disciplinantium domnarum* alla fondazione di un oratorio dedicato a S. Maria di Giosafat,¹⁶ e in ultima istanza prova anche dell'esistenza di una compagnia femminile di flagellanti.¹⁷ Meersseman e Violante notarono la mancata corrispondenza di una simile lettura rispetto a quanto effettivamente riportato nel documento. Al di là della partecipazione di alcune donne alla fondazione e del loro giuspatronato sull'oratorio, il testo non conteneva in effetti alcun riferimento alla disciplina femminile – come osservò il Meersseman.¹⁸ Violante, a sua volta, ricordò che i battuti accoglievano con stretti limiti le donne, citando come esempio gli statuti dei disciplinati di Bergamo dei secoli XIV e XV,¹⁹ che stabilirono di accettarle nel sodalizio e di assimilarle agli uomini per le onoranze funebri, ferma restando l'esclusività maschile della autoflagellazione volontaria.

La pubblicazione di statuti di confraternite disciplinate, voluta e curata dal 'Centro di Documentazione sul movimento dei Disciplinati di Perugia' nei decenni successivi,²⁰ ha sinora confermato puntualmente il divieto alla

indicazioni: G. DUBY - M. PERROT, *Storia delle donne in Occidente*, 5 voll., Roma - Bari, 1990-1992; G. ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino 1990; dello stessa autrice, *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*, con la collaborazione di C. PANCINO e F. TAROZZI, Torino 1996; *Donne, disciplina e fede cristiana, secc. XV-XIX*, Firenze 1996; *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000; R. RUSCONI - D. BORNSTEIN (edd), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Napoli 1992; L. SCARAFFIA - G. ZARRI (edd), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Bari 1994; R. RUSCONI, *Problemi e storia religiosa delle donne in Italia alla fine del Medioevo (secoli XIII-XIV)*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», NS, 48 (1995), pp. 53-75;

¹⁵ *Il Movimento dei Disciplinati nel settimo Centenario dal suo inizio (Perugia - 1260)*, Convegno internazionale, Perugia, 25-28 settembre 1960, Perugia 1986. L'importanza di quella riunione è stata ripetutamente sottolineata, da studiosi italiani e stranieri. Fra le più recenti riflessioni in proposito ricordiamo il significativo commento di N. TERPSTRA, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995, p. XVI, secondo il quale quell'incontro «marked a departure».

¹⁶ C. NASELLI, *Notizie sui Disciplinati in Sicilia*, in *Il Movimento dei disciplinati nel settimo Centenario*, pp. 317-327, in particolare alla p. 321, tav. II, è riprodotto il documento in questione.

¹⁷ *Ibidem*, p. 322, note 2, 3, e testo relativo. La studiosa si era rifatta a presunte analoghe attestazioni nel nord Italia segnalate nella storiografia ottocentesca; riportò così che in Friuli, nel 1260 anche fra le donne sarebbe stato invalso l'uso di riunirsi all'alba nelle chiese per disciplinarsi proprio come gli uomini (F. DI MANZANO [ed], *Annali del Friuli*, III, Udine 1860, pp. 41-42). Non mi è stato possibile controllare alla fonte tale citazione; non è chiaro se questo comportamento sia riferito al momento della *magna devotio* o appartenga già ad un istituto confraternale, se le donne veramente si flagellassero o se, piuttosto, non si ricreasse all'interno dell'edificio sacro un luogo privato dedicato a loro ove dedicarsi ad altre forme di devozione.

¹⁸ Il Meersseman invitò ad una più attenta, e cauta, lettura del documento (*Il Movimento dei Disciplinati nel settimo Centenario*, p. 381), ma la questione della sua interpretazione non è più stata ripresa in seguito.

¹⁹ *Il Movimento dei disciplinati nel settimo Centenario*, pp. 381-82. Gli statuti dei Disciplinati di Bergamo si possono leggere nella versione latina tradita in un codice cartaceo della seconda metà del XIV secolo (L.K. LITTLE, *Libertà, carità, fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell'età del Comune*, edizione degli statuti a cura di S. BUZZETTI, ricerca codicologica di G.O. Bravi, Bergamo 1988, pp. 191-205; i tre capitoli che regolamentavano la presenza femminile sono a p. 204).

²⁰ L'attività del Centro è ora in fase di ripresa sotto la guida di Attilio Bartoli Langeli.

disciplina femminile, sia in pubblico durante le processioni, sia al chiuso negli oratori.²¹

Il Meersseman ebbe modo di avanzare ulteriori considerazioni sull'argomento nella sua opera *Ordo fraternitatis*. Il tema gli appariva denso di questioni da precisare e indicò la necessità di indagare i rapporti tra le donne e le confraternite dei disciplinati per ricostruire la storia di una partecipazione che alcuni anni più tardi Giovanna Casagrande avrebbe definito «not insignificant».²² Lo studioso propose due quesiti, uno riguardante la partecipazione femminile alla disciplina nelle confraternite sorte sulla scia del movimento del 1260, un altro relativo alle condizioni poste alle donne per «essere spiritualmente associate alle confraternite dei disciplinati».²³ L'esame delle testimonianze permise di verificare l'ammissione delle donne nelle confraternite di battuti di Cividale del Friuli, Vicenza, Bergamo, Pisa, Udine, Ravenna, Catania, Bologna,²⁴ un'ammissione sempre limitata alla «partecipazione ai beni spirituali, ai suffragi» e alle onoranze funebri.²⁵ L'interdizione dalla autoflagellazione, la «caratteristica e principale devozione di siffatti sodalizi» secondo il Meersseman,²⁶ costituisce tuttavia una linea di demarcazione tutt'altro che secondaria.

Per quanto riguarda la partecipazione femminile alla disciplina – problema che si è affacciato pure in lavori più recenti – possediamo soltanto la risposta ufficiale data dalle fonti normative, concordi nel precisare la loro esclusione dalle manifestazioni pubbliche ove si praticava la flagellazione volontaria. Non perché fosse appannaggio esclusivo degli uomini, ma piuttosto perché sembra chiaro come per le donne tale forma di penitenza fosse limitata all'ambito privato. Il divieto di partecipare a questo rito per le socie delle confraternite non era assoluto, ma si connetteva piuttosto alla distinzione tra ambito pubblico e privato; d'altra parte l'inclusione di una simile norma negli statuti può essere stata dettata dalla necessità di contrastare i tentativi di alcune donne di seguire il modello devozionale maschile, tentativi di cui non rimane però alcuna traccia documentaria. È noto, infatti, che anche prima del 1261 questa pratica penitenziale era stata adottata da alcune

²¹ Al di là della dubbia citazione tratta dal contributo della Naselli, nelle fonti non si fa riferimento alla partecipazione delle donne alla disciplina.

²² G. CASAGRANDE, *Women in the Confraternities between the Middle Ages and the Modern Age. Research in Umbria*, in «Confraternitas», 5 (1994), p. 4.

²³ G.G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternitatis*, I, pp. 498 e 503.

²⁴ La lista dei sodalizi che ammettevano le donne come appare in *Ordo fraternitatis* non è completa: mancano ad esempio le confraternite veneziane, studiate soprattutto a partire dagli anni Sessanta, prima fra tutti da L. SBRIZIOLO, *Le confraternite veneziane di devozione. Saggio bibliografico e premesse storiografiche (Dal particolare esame dello statuto della scuola mestrina di S. Rocco)*, Roma 1968; *Per la storia delle confraternite veneziane: dalle deliberazioni miste (1310-1476) del Consiglio dei Dieci. «Scolae comunes», artigiani e nazionali*, in «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», CXXXVI (1967-68), pp. 405-442; *Per la storia delle confraternite veneziane: dalle deliberazioni miste (1310-1476) del Consiglio dei Dieci. Le scuole dei Battuti*, in *Miscellanea Gilles Gerard Meersseman*, Padova 1970, pp. 715-763.

²⁵ G.G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternitatis*, I, p. 499. A proposito dei riti funebri, il Meersseman concluse che alle donne «era assicurato un degno funerale con la presenza di tutti i soci».

²⁶ *Ibidem*.

fedeli, ma in forma riservata e al riparo dagli sguardi;²⁷ mancano d'altra parte attestazioni della disciplina in pubblico, e le fonti relative al movimento della *magna devotio* non conservano testimonianza di presenze femminili nelle manifestazioni penitenziali di piazza. La voce dell'anonimo cronista delle processioni del 1260 riferisce di donne che si sottoponevano alla flagellazione *in cubiculis suis*, aggiungendo una annotazione di carattere sociale: si disciplinavano non soltanto le *populares* ma anche *matrone nobiles et virgines delicate*.²⁸

Fra le diverse ipotesi avanzate per spiegare l'esclusione femminile dalla devozione pubblica, Meersseman si richiamò alla indecenza per le donne di esporsi a dorso nudo.²⁹ Un altro studioso, John Henderson, è più incline a ritenere la pertinenza di questa spiegazione limitata soltanto alle processioni spontanee del 1260;³⁰ in seguito, infatti, i battuti adottarono la caratteristica 'cappa', un mantello provvisto di cappuccio che nascondeva il viso e l'identità dei flagellanti e li sottraeva nel contempo alla nudità. Jennifer Rondeau ha però osservato che per le donne non era appropriato nemmeno vestire le cappe, trattandosi di una parte importante dei rituali dei disciplinati.³¹ Al carattere maschile della flagellazione ha fatto riferimento anche Nicholas Terpstra, proponendo piuttosto di ricollegarne l'esclusività maschile al fatto che si trattava di una «caratteristica espressione dei costumi patriarcali dei gruppi di battuti». ³² Un'ulteriore ipotesi, forse la più plausibile fra quelle sinora avanzate, troverebbe la propria ragione fondante nella 'mascolinità' del modello confraternale e derivante in prima istanza dalla identificazione con il Cristo sofferente, vissuta dal fedele nel momento in cui si accingeva ad imitarne la passione patita da uomo. Un modello, dunque, ed una aspirazione cristomimetica esclusivi di un contesto maschile, dove non era possibile, né pensabile, trovare spazio per una presenza femminile.³³

Ripercorrendo la storia della partecipazione delle donne alla confraternita di S. Maria della Pietà di Bologna, il Terpstra ha potuto notare come, nonostante alcune concessioni anche importanti ottenute dalle donne del sodalizio nel secolo XVI,³⁴ guidate nelle loro rivendicazioni da Mona Lucia

²⁷ Meersseman ricorda il caso di Elisabetta di Turingia († 1231); cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis*, I, p. 498.

²⁸ A. BOTTEGHI (ed), *Chronicon Marchiae Tarvisinae et Lombardiae*, RIS², VIII/III, p. 44. Il cronista riportò infatti che: «Mulieres quoque tante devotionis fuerunt minime inexpertes, sed in cubiculis suis, non tantum populares sed etiam matrone nobiles et virgines delicate cum honestate hec eadem faciebant».

²⁹ G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis*, I, p. 499.

³⁰ «The practice would have been regarded as unseemly for women»; J. HENDERSON, *The Flagellant Movement and Flagellant Confraternities in Central Italy (1260-1400)*, in «Studies in Church History», 5 (1978), pp. 147-160, in particolare p. 154.

³¹ J.F. RONDEAU, *Lay piety and spirituality in the late middle ages. The confraternities of north-central Italy, ca. 1250 to 1348*, Cornell University 1988, p. 93: «It was not seen as appropriate for women to join men in the vestments ceremonies that were part of most *disciplinati* rituals».

³² N. TERPSTRA, *Lay Confraternities*, p. 119.

³³ G. CASAGRANDE, *Religiosità penitenziale*, pp. 432, 438.

³⁴ N. TERPSTRA, *Lay Confraternities*, p. 117. A partire dal secolo XV la presenza femminile nelle confraternite, non soltanto in quelle bolognesi, divenne via via più visibile; cfr. G. DE SANDRE GASPARINI, *Il movimento delle confraternite*, p. 385.

Bolza, non fossero tuttavia riuscite a scalfire né il divieto della flagellazione né quello di riunirsi con gli uomini nell'oratorio, uno spazio rimasto sempre di esclusivo accesso maschile.³⁵

Il problema, si deve però precisare, non è più tanto, o meglio non solo e non in primo luogo, quello della presenza femminile nei sodalizi dei battuti,³⁶ confermata del resto dagli statuti di molte confraternite. La questione è piuttosto riuscire a mettere a fuoco e provare a comprendere il senso e le modalità con cui le donne condivisero gli ideali e le pratiche della vita confraternale negli ambiti pur limitati che venivano loro concessi, e la specificità del loro apporto alla comunità dei fedeli dal momento che la presenza non è di per sé sinonimo di partecipazione.³⁷

Il mondo dell'associazionismo laicale devoto veneziano legato ai flagellanti si presenta come un interessante campo di indagine. Le scuole di disciplinati esistenti a Venezia nel periodo intercorso tra la seconda metà del XIII secolo e tutto il XIV sono: Santa Maria della Carità,³⁸ San Giovanni Evangelista, Santa Maria della Misericordia o della Valverde,³⁹ San Marco;⁴⁰ ad esse si possono aggiungere i due sodalizi di Santa Maria della Misericordia ai Frari⁴¹ e di San Teodoro, di cui verremo meglio precisando il particolare cammino che le portò ben presto al di fuori del contesto disciplinato. L'analisi prenderà il via dal quadro normativo per individuare le possibilità di adesione e di azione ufficialmente concesse alle donne, un quadro non dissimile per altro da quello riscontrabile in compagnie sorte in altri centri dell'Italia.

Il profilo legislativo costituirà un punto di partenza. L'esame dovrà poi andare oltre, ricorrendo a quelle fonti – le matricole in primo luogo, ma anche registri e memoriali delle confraternite e testamenti ove disponibili – che consentono di arrivare più vicino ai protagonisti della vita confraternale, in questo caso alle protagoniste. I fondi archivistici delle scuole veneziane offrono la rara opportunità di incontrare le donne entrate a far parte dei sodalizi di battuti. È quanto ci accingiamo a fare.

³⁵ N. TERPSTRA, *Lay Confraternities*, p. 117.

³⁶ G. CASAGRANDE, *Confraternity and Lay Female*, pp. 52-53, dove la studiosa propone di «recognize public and political motivations for women's exclusion from flagellation».

³⁷ *Ibidem*, p. 51.

³⁸ D'ora in poi indicata come scuola della Carità.

³⁹ D'ora in poi scuola della Valverde. Nei documenti la scuola viene indicata come Santa Maria della Misericordia o/detta della Valverde, oppure come Santa Maria della Valverde o della Misericordia.

⁴⁰ La scuola di San Marco, pur essendo un sodalizio di battuti, non verrà compresa nella presente ricerca, a causa della mancanza di fonti superstiti per i secoli XIII-XV. I soci del sodalizio marciano, sorto probabilmente all'inizio del 1261 e ingranditosi notevolmente col tempo, nel 1437-39 abbandonarono la primitiva sede a S. Croce per stabilirsi presso il convento domenicano dei Santi Giovanni e Paolo. Un grave incendio nel marzo del 1485 distrusse in parte il complesso e non risparmiò l'archivio della scuola (C. MIGNOZZI, *Scuola di San Marco. Vicende della scuola*, in T. PIGNATTI [ed.], *Le Scuole di Venezia*, Milano 1981, p. 132). Sopravvive una sola *mariegola* trecentesca, ornata da preziose miniature (BMC, cod. 19); il codice non è tuttavia consultabile in quanto attualmente sottoposto a restauro; i tempi previsti per la conclusione degli interventi conservativi sono lunghi e non è disponibile una copia microfilmata del manoscritto, esiste soltanto una diapositiva che ritrae il foglio di apertura della *mariegola* riccamente miniato.

⁴¹ D'ora in poi indicata come scuola dei Frari.

2. *Le donne nelle scuole veneziane: il quadro normativo*

Le fonti veneziane di epoca medioevale registrano nella *civitas Rivoalti* una diffusa presenza, assai difficile da quantificare,⁴² di istituti indicati con il termine di *scole*: erano associazioni di laici uniti da una comune pietà religiosa e dal culto verso un santo o dall'appartenenza alla medesima arte di mestiere o, altra possibilità, dalla stessa origine non veneziana.⁴³ Esistevano così scuole di devozione, scuole di mestiere o arti, e scuole nazionali.⁴⁴ Fra le scuole devozionali si distinguevano le *scole* piccole e le *scole batutorum* (queste ultime note soprattutto con l'appellativo di 'scuole grandi' che pure comparve soltanto nella seconda metà del secolo XV). I sodalizi dei battuti sorsero intorno o poco dopo la fine degli anni Sessanta del Duecento secondo quanto riportano gli statuti, probabilmente sull'onda della *magna devotio* che aveva attraversato l'Italia, anche se le processioni dei penitenti non erano giunte a Rialto.⁴⁵ Nei documenti pubblici veneziani, così come negli stessi testi confraternali, tali associazioni erano designate come *scolae illorum qui se verberant*, o ancora *fraternitate de disciplina, scole verberatorum, fraternitas verberatorum, scola deli batudi*, dove il riferimento all'autoflagellazione serviva a distinguerle dalle *scolae comunes*.⁴⁶

La storia degli istituti dei disciplinati conobbe una importante svolta agli inizi del secolo XV. Fin dal 1312 tali sodalizi erano stati sottoposti alla giurisdizione del Consiglio dei Dieci, la cui attenzione si fece sentire attraverso misure che potremmo definire di ordine pubblico.⁴⁷ All'inizio la

⁴² Sull'impossibilità di contare il numero delle scuole presenti a Venezia in ogni dato periodo si vedano B. PULLAN, *Natura e carattere delle Scuole*, pp. 9-14, e ancora R. MACKENNEY, *Tradersmen and Traders. The World of the Guilds in Venice and Europe, c. 1250 - c. 1650*, London - Sydney 1987, p. 48. Il Mackenney ha realizzato una tavola delle scuole presenti nella città lagunare dal 1250 al 1650 circa (Appendix I), mancano però del tutto le indicazioni cronologiche circa il periodo in cui le scuole furono attive.

⁴³ B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia. 1500-1620*, I: *Le Scuole Grandi, l'assistenza e le leggi sui poveri*, trad. it., Roma 1982, pp. 41-42.

⁴⁴ G. BONFIGLIO DOSIO, *Le arti cittadine*, in G. CRACCO - G. ORTALLI (edd), *Storia di Venezia*, II: *L'età del Comune*, Roma 1995, pp. 577-624. I capitolari delle arti veneziane furono editi da G. MONTICOLO, *I capitolari delle Arti veneziane sottoposte alla Giustizia e poi alla Giustizia Vecchia dalle origini al MCCXXX*, I-II, Roma 1905. L. SBRIZIOLO, *Per la storia delle confraternite veneziane. «Scolae comunes»*, pp. 405-442. Sulle diverse tipologie di scuole presenti a Venezia cfr. anche P. FORTINI BROWN, *Le «Scuole»*, in A. TENENTI - U. TUCCI (edd), *Storia di Venezia*, V: *Il Rinascimento. Società ed economia*, Roma 1996, pp. 297-354, in particolare pp. 308-311.

⁴⁵ Non è possibile citare in questa sede tutti gli studi prodotti sul Movimento ispirato da Raniero Fasani, per limitarsi ad alcune indicazioni di lavori, anche non recenti ma di rilievo: A. FRUGONI, *Sui flagellanti del 1260*, in «Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 75 (1963), pp. 211-237; J. HENDERSON, *The Flagellant Movement and Flagellant Confraternities in Central Italy (1260-1400)*, in «Studies in Church History», 5 (1978), pp. 147-160; G. DE SANDRE GASPARINI, *Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti, in I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche*, Atti del Convegno XXIII del Centro di studi sulla spiritualità medioevale, Todi, 10-19 ottobre 1982, Todi 1985; *Il Movimento dei disciplinati nel settimo Centenario*.

⁴⁶ Nelle deliberazione del Consiglio dei Dieci le confraternite di devozione erano distinte in disciplinarie e *comunes* (L. SBRIZIOLO, *Per la storia delle confraternite veneziane. Le scuole dei battuti*, p. 716 e nota 3).

⁴⁷ La storia degli interventi del Consiglio dei Dieci in materia di scuole di battuti è ripercorsa in modo puntuale in L. SBRIZIOLO, *Per la storia delle confraternite veneziane. Le scuole dei battuti*. Si

preoccupazione di impedire manifestazioni pubbliche difficilmente controllabili portò al divieto delle processioni notturne, poi fu la volta di ulteriori disposizioni per limitare il numero degli iscritti e porre così un freno alla loro continua espansione, che a metà del Trecento aveva portato le scuole a superare la soglia di cinquecento soci. L'azione di sorveglianza divenne via via più intensa e il 26 ottobre 1401 il Consiglio emanò una deliberazione per porre sotto il proprio diretto controllo l'operato degli ufficiali delle scuole, e con essi anche i testi statutari che regolavano la vita dei confratelli.⁴⁸ A partire da tale data ogni scuola ebbe l'obbligo di consegnare ai Dieci una copia dei propri statuti e di sottoporre preventivamente al loro esame tutte le variazioni proposte dal capitolo dei soci;⁴⁹ fu inoltre imposto di aggiungere agli statuti il testo di tutte le disposizioni governative riguardanti le scuole.⁵⁰ Il 1401 costituisce pertanto una sorta di 'spartiacque' nella storia documentaria delle scuole dei battuti di Venezia: come ha puntualizzato Lia Sbriziolo, a partire da tale data gli statuti «per la validità sostanziale delle identiche addizioni obbligatorie dei diversi ordini del Consiglio – diventeranno storici nella parte antica e testo unico comune in quella corrente».⁵¹

Proseguiva nel frattempo senza soluzioni di continuità il successo dei disciplinati presso la popolazione veneziana, un successo incrementato nel secolo successivo e reso tangibile, oltre che dall'alto numero degli iscritti, anche dai cospicui patrimoni che si stavano costituendo grazie a lasciti e donazioni; in questo modo le scuole divennero tra i maggiori committenti d'arte nella Venezia rinascimentale.⁵² Nel 1476 il Maggior Consiglio iniziò ad indicare le scuole dei battuti come 'scuole grandi' (*scolae magnaе*), in riconoscimento della importanza e della espansione raggiunte.⁵³

Questo percorso, brevemente delineato, non appartiene però a tutti gli istituti fondati a Venezia tra la seconda metà del Duecento e gli inizi del Trecento che abbiamo nominato: la scuola dei Frari e quella di San Teodoro

vedano anche le note di G. RUGGIERO, *The Ten: Control of Violence and Social Disorder in Trecento Venice*, Los Angeles 1972, in particolare alle pp. 174-198 dove l'autore si è occupato del controllo sulle scuole. Un contributo più recente sull'argomento si deve a W.B. WURTHMANN, *The Council of Ten and the Scuole Grandi in Early Renaissance Venice*, in «Studi Veneziani», NS, 18 (1989), pp. 15-66.

⁴⁸ La disposizione del Consiglio dei Dieci si può trovare trascritto anche negli statuti dei singoli sodalizi, ad esempio in ASV, *SMV*, reg. 4, f. 21va, cap. 48; la stessa parte è richiamata ASV, *SGE*, reg. 8, f. 30r.: «la infrascripta provixione appara alla nostra Signoria bona, utelle et honorifica per le quatro scuole de Vinexia».

⁴⁹ L. SBRIZIOLO, *Per la storia delle confraternite veneziane. Le scuole dei Battuti*, p. 724. Il testo della deliberazione citata dalla studiosa, datata 26 ottobre 1401, è contenuta in ASV, *Maggior Consiglio, Deliberazioni*, reg. 8, f. 71v.

⁵⁰ L. SBRIZIOLO, *Per la storia delle confraternite veneziane. Le scuole dei Battuti*, p. 761, pp. 715-763.

⁵¹ *Ibidem*, p. 724.

⁵² Quello delle scuole come committenti d'arte è uno degli aspetti più studiati soprattutto per l'età rinascimentale. Per gli aspetti artistici delle confraternite veneziane si rinvia a T. PIGNATTI (ed), *Le scuole di Venezia*, e relativa bibliografia; R. MASCHIO, *Le Scuole Grandi di Venezia*, in G. ARNALDI - M. PASTORE-STOCCHI (edd), *Storia della cultura veneta*, III/3: *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Vicenza 1981, pp. 193-206.

⁵³ Il decreto risale al 17 aprile 1476 (L. SBRIZIOLO, *Per la storia delle confraternite veneziane. Le scuole dei Battuti*, pp. 715-763, in particolare p. 737).

mantennero viva la loro originaria carica devozionale solo per alcuni decenni, dopo di che abbandonarono la disciplina per passare ad altre pratiche religiose e rientrarono nel numero delle scuole piccole.

Il periodo delle origini di tutte queste scuole rimane tuttora poco noto, oscuro per molti aspetti. Le fonti interne, innanzitutto le *mariegole* ovvero i libri formali con gli statuti,⁵⁴ si limitano alla storia 'ufficiale', alla tradizione interna, senza nulla rivelare a proposito del momento delle fondazioni, delle prime vicende e dei partecipanti agli esordi dell'esperienza confraternale. Fra quanti aderirono alla proposta devozionale delle scuole dei battuti appena costituite, c'erano forse anche donne? Difficile a dirsi. I dati certi riguardano soltanto la stagione autorizzata della partecipazione femminile, una stagione di breve durata e di non eccessiva fortuna, a quanto pare, visto che nel corso del Trecento la maggior parte dei sodalizi assunsero delle decisioni di segno opposto, fino a decretarne l'esclusione. Appare interessante l'ipotesi proposta da Patricia Fortini Brown per spiegare un simile atteggiamento. Secondo la studiosa, la natura essenzialmente maschile delle scuole dei battuti altro non sarebbe che un riflesso del «carattere, politicamente e ufficialmente sancito, proprio del Maggior Consiglio».⁵⁵ Analoghe considerazioni, non centrate su Venezia ma riferite al mondo dell'associazionismo laicale devoto, sono state recentemente proposte anche da Jennifer Rondeau, la quale ha parlato di una «necessary marginalization of women in confraternity membership» al fine di contenere il 'disordine' che le donne avrebbero potuto imprimere all'ordine maschile costituito.⁵⁶

In un primo momento le scuole dei battuti veneziane, pur con qualche eccezione, aprirono degli spiragli di partecipazione alle donne. La lettura degli statuti lascia emergere, come dato generale, la tendenza a mantenere la loro posizione ai margini della comunità, ad esercitare un serrato controllo nei confronti delle donne, fino a prevederne addirittura l'esclusione. Negli statuti delle varie scuole si scorgono nondimeno delle differenze nel dettato.

⁵⁴ Le *mariegole* sono tipiche ed esclusive dell'area veneziana, per quanto riguarda sia la tipologia sia il vocabolo che le designa. Potevano contenere i soli statuti (il primo nucleo delle norme progressivamente accresciuto dalle posteriori addizioni oltreché dalla registrazione di notizie, atti e documenti relativi alla confraternita), o gli statuti assieme alla matricola dei soci, a lettere di fraternità spirituale con altri enti religiosi, talvolta anche con bolle di indulgenza concesse alla scuola. Secondo il Monticolo «matricola, cioè *mariegola*, come sinonimo di 'capitulare', si diffuse tra i secoli XIII e XIV»; il Sagredo, invece, identificava «la '*mariegola*' con la 'madre-regola', escludendone tuttavia ogni nesso con la matricola propriamente detta» (L. SBRIZIOLO, *Le confraternite veneziane di devozione*, pp. 29-31). La Sbriziolo proponeva di accettare il termine *mariegola* come un'espressione dialettale che sta ad indicare il «libro nel quale sono raccolte le leggi sistematiche di alcune corporazioni di arti ed anche di luoghi pii»; *ibidem*, p. 30 e nota 83 (la definizione è tratta da G. BOERIO, *Dizionario del dialetto veneziano*, Venezia 1856, p. 399).

⁵⁵ P. FORTINI BROWN, *Le «Scuole»*, p. 312.

⁵⁶ J.F. RONDEAU, *Homosexuality and Civic (dis)Order in Late Medieval Italian Confraternities*, in N. TERPSTRA (ed.), *The Politics of Ritual Kinship*, p. 35. Questa osservazione si inserisce in una vasta analisi compiuta sul mondo confraternale come riflesso della struttura familiare. Secondo la studiosa la famiglia era vista come fondamentale unità della società e dell'ordine pubblico di cui diveniva modello; famiglie e alleanze familiari erano i gruppi più comunemente associati con le fazioni politiche: la loro struttura e organizzazione formava il modello comune per altri gruppi come società militari, arti, comuni e confraternite (*ibidem*, p. 33).

Il sodalizio di Santa Maria della Carità venne costituito alla fine del 1260 e risulta quindi essere una tra le prime consorte di disciplinati sorte a Venezia. La data di fondazione compare soltanto negli statuti ma, in questo caso, esistono altre fonti in grado di confermare la storia 'ufficiale'. Alcuni documenti⁵⁷ ritraggono infatti i confratelli impegnati sin dai primi mesi del 1261 a stipulare accordi con i canonici portuensi del monastero della Carità,⁵⁸ dove era stata posta la sede definitiva della scuola.⁵⁹

Gli statuti della Carità sono conservati in tre *mariegole* composte nel corso del XIV secolo,⁶⁰ e stabiliscono in modo perentorio l'esclusione delle donne. Non resta alcuna memoria di una loro originaria presenza; tutto ciò che rimane è la disposizione che ne sancisce l'esclusione, all'interno del capitolo: «ke femene no sia recevude».⁶¹ L'unica concessione al mondo femminile riguarda l'accoglienza di «conventi entregghi de done religiose», ammessi nella fraternità spirituale assieme ad altre comunità maschili; si tratta peraltro di una consuetudine diffusa nelle confraternite,⁶² clausole analoghe si trovano negli statuti degli altri istituti di battuti e non solo di quelli veneziani. La fraternità spirituale, del resto, non si traduceva nella effettiva e concreta presenza delle religiose fra i confratelli, si limitava a rendere reciprocamente valide orazioni e opere spirituali: in virtù di questo legame, i membri delle comunità così affratellate potevano con-

⁵⁷ ASV, SMC, b. 3, nn. 6, 7, 10. I documenti erano stati citati in ricerche precedenti (E. MARTINELLI PEDROCCO, *Scuola della Carità. Vicende della scuola*, in T. PIGNATTI, *Le scuole di Venezia*, p. 30 note 4-6, sulla base dei lavori di G. FOGOLARI, *La Chiesa della Carità di Venezia*, Venezia 1924, e di E. BASSI, *Il convento della Carità*, Vicenza 1971) ma risultavano esclusi dalla consultazione. Ringrazio il dott. Scarpa dell'Archivio di Stato di Venezia per avermi permesso di consultare i documenti in questione dei quali è prossima la pubblicazione.

⁵⁸ Il monastero di Santa Maria della Carità, fondato all'inizio del secondo decennio dell'XI secolo, era divenuto una dipendenza di Santa Maria di Porto di Ravenna fra il 1136 ed il 1143 (D. RANDO, *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna 1994, p. 171, pp. 179-180). Per i rapporti tra la congregazione portuense e i canonici veneziani si veda W. GEHRT, *Die Verbände der Regularkanonikerstifte S. Frediano in Lucca, S. Maria in Reno bei Bologna, S. Maria in Porto bei Ravenna und «cura animarum» im 12. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. - Bern et al. 1979, pp. 115-118, 160-161 e 167.

⁵⁹ Secondo alcune notizie riportate dal Corner (F. CORNER, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae ac in decades distributae ...*, 14 voll., Venetiis, typis Jo. B. Pasquali, 1749, t. V, p. 192), i confratelli della Carità si sarebbero dapprima riuniti nella chiesa di San Leonardo a Cannaregio per passare poi a San Giacomo della Giudecca e infine al monastero della Carità. Le *mariegole* non conservano traccia di questi passaggi.

⁶⁰ ASV, SMC, regg. 233, in latino, 233bis e 234, entrambi in volgare. Nel reg. 233, che sembrerebbe essere il più antico, il proemio riporta la data del 1261 e in coda ai capitoli si trova la trascrizione di un testamento del 1322 con alcuni lasciti in favore della scuola. Il reg. 234 venne composto nel 1353 per volontà degli ufficiali in carica per quell'anno, come è detto in apertura; la data estrema presente nel codice è il 1371, anno in cui venne deliberato il cap. 66 che chiude gli statuti. Il reg. 233bis, infine, appartiene con tutta probabilità alla prima metà del secolo XIV. Per quanto riguarda il contenuto è evidente una maggior familiarità fra i due codici in volgare rispetto alla tradizione latina, per quanto attiene all'ordine e al numero dei capitoli.

⁶¹ Il testo di questo capitolo si trova trascritto senza varianti nelle tre redazioni statutarie che ci sono pervenute: ASV, SMC, reg. 233: cap. 10; reg. 233bis: cap. 27; reg. 234: cap. 27. Nel reg. 233 il capitolo è privo di titolazione, mentre gli altri due riportano la rubrica: «Capitollo ke femene no sia recevude».

⁶² B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia. 1500-1620, I: Le Scuole Grandi, l'assistenza e le leggi sui poveri*, trad. it., Roma 1982, pp. 54-55.

tare, per la loro anima, sul suffragio delle preghiere recitate in entrambi gli enti.⁶³

Non è semplice riuscire a comprendere le ragioni dei diversi atteggiamenti adottati dalle scuole veneziane nei confronti dell'ammissione delle donne; le fonti non forniscono informazioni precise al riguardo. Le altre scuole disciplinate non rifiutarono comunque, almeno in un primo momento, di socchiudere le loro porte per farle entrare. I fratelli di Santa Maria della Valverde (l'ultimo sodalizio di battuti ad essere costituito a Venezia, nel 1308 secondo quanto riportato negli statuti, accanto all'abbazia della Misericordia, nell'isola di Valverde a Cannaregio)⁶⁴, acconsentirono ad accogliere al loro interno «done vedoe o marie».⁶⁵ Il responsabile della decisione finale in merito al loro ingresso era il guardiano generale in carica, al quale spettava il compito di vagliare le domande e giudicare secondo il criterio del «ben e utilità della ditta scola»,⁶⁶ non dunque in funzione della salvezza delle fedeli. Un tono certo assai diverso da quello del proemio generale degli statuti, di questa scuola come anche delle altre, con il richiamo alla necessità di prepararsi in modo adeguato alla morte⁶⁷ per guadagnare la salvezza della propria anima e l'insistenza sui benefici effetti dell'appartenenza al sodalizio e sull'importanza delle preghiere continue, comuni e reciproche.⁶⁸

Una volta ottenuto il permesso del più alto ufficiale, le donne non dovevano pagare alcuna tassa di ingresso né contribuire al banchetto rituale,

⁶³ Le lettere di fraternità spirituale compaiono in uno soltanto dei tre codici che conservano gli statuti della scuola (ASV, SMV, reg. 233bis, ff. 29ra-36ra). I due capitoli «Questo sie capitolo de patriarchi, arcivesovo et altri prelati» e «Qual e como eli receve nu en le soe oracion» (ASV, SMV, reg. 233bis, f. 29ra-b) stabiliscono, per così dire, i termini dell'accordo; di seguito sono trascritte le lettere dei singoli enti religiosi, dapprima i vescovi delle diocesi dell'alto Adriatico, di seguito monasteri e conventi maschili, altre confraternite disciplinate; infine l'elenco dei 24 istituti femminili affiliati (f. 35ra-36ra).

⁶⁴ La data di fondazione, 1308, si ricava ancora una volta dagli statuti: ASV, SMV, reg. 3, f. 1rb. Non ho rintracciato altra documentazione in grado di confermare o smentire questa data, una lacuna imputabile forse anche alla dispersione del fondo dell'abbazia della Misericordia e dei documenti relativi alla famiglia Moro che aveva il patronato sull'abbazia. Per questa scuola rimangono quattro *mariegole*: ASV, SMV, b. A (3) ex Sala Regina Margherita LXXV (stanza chiusa); b. A (11) ex Sala Regina Margherita (stanza chiusa); reg. 3; reg. 4. La redazione più antica sembra essere quella tradita dal reg. 3, con 78 capp. in latino e in volgare l'ultimo dei quali risulta composto nel 1323. Le due *mariegole* contenute nei codici un tempo esposti nella Sala Regina Margherita sono databili alla seconda metà del Trecento e riportano anche dei capitoli composti nel secolo successivo. Il reg. 4, per finire questa breve presentazione, è una copia in volgare di tutti i capitoli della scuola composta nel XVIII secolo.

⁶⁵ Una diversa *ratio* guidò i disciplinati di Castion, i quali nei loro statuti del 1315 stabilirono di non accogliere nella confraternita né vedove né donne sposate; cfr. M. SOMMACAL, *La confraternita di S. Maria dei Battuti di Castion (Belluno)*, in «QCDMD», 17 (1973), pp. 3-74.

⁶⁶ ASV, SMV, reg. 3, cap. 45.

⁶⁷ ASV, SMV, b. A (3), f. 1ra: «Çascadun che die morir domentre tanto ch'el vive, die aver avanti i suo ochi la fin de questa temporal e chaducha vita, et eciamdio pensare de receiver i vederdoni del ben e del mal ch'el farà, inperçò che quel Segnor e Redentor nostro per el suo Vangelo ne amonisse digando: Orate et vigilate ut non intretis in temptacionem, che vui non save el dì né la hora» (Mt 26, 41; 25, 13).

⁶⁸ ASV, SMV, b. A (3), f. 1ra-va: «... per la divina gracia nui pensasemo e tratassemo como nui possemo aquistar salute e amor dela fraterni/tade eciamdio per li aiutorii dele aneme nostre recordandose del biado misier san Iacomo Apostolo dove che lui dixè: 'Prege l'uno per l'altro açìo che vui sie salvi', et in altro luogo dixè: 'Molto val la oracion continua del iusto', inperçò nui tuti frari ... cum senciera voluntade e cum uno spirito ... questa congregacio comanda che fose començada ...». Il passo citato è Iac 5, 16.

la «caritade», che ogni anno veniva offerta ai poveri della scuola.⁶⁹ Gli statuti, dopo aver stabilito che la loro presenza doveva essere subordinata al vantaggio per la scuola, tacciono sulle attività permesse, richieste o consentite alle iscritte; a dire il vero tutte le prescrizioni contenute nei capitoli sono rivolte a «çascadun frar de questa congregation» e non è certo che fossero implicitamente valide oltre che per gli uomini anche per le donne. Negli statuti della Valverde si trova un solo ulteriore accenno alle donne, riferito però non tanto alle socie quanto piuttosto alle mogli o parenti di iscritti che in virtù della loro parentela con un fratello e in particolari circostanze venivano in qualche modo aggregate alla scuola. La norma, compresa nel capitolo 51, non pare contenere il senso di una affiliazione quasi 'automatica' alla scuola⁷⁰ come documentano invece alcuni statuti di confraternite di altri centri dove le donne entravano al seguito del marito, o padre o figlio;⁷¹ vi si può tuttavia leggere una testimonianza del coinvolgimento di tutto il nucleo familiare nella vita confraternale. Ma vediamo meglio di che si tratta. Tutti erano chiamati a pregare per l'anima dei fratelli morti, e la preoccupazione di garantire un adeguato suffragio per i defunti imponeva che in caso di assenza degli uomini la recitazione delle orazioni, «xxv Pater noster e xxv Ave Maria»,⁷² fosse affidata alla moglie o ad altre persone di casa; la lontananza, del resto, doveva essere una evenienza non rara in una città legata e votata al commercio quale era appunto Venezia. Si ha l'impressione, di fronte ad una simile prescrizione, che essa possa indicare il normale uso delle sostituzioni di persona, tanto noto quanto generalizzato, e non sia invece il riferimento a un ruolo precipuo delle mogli nella vita confraternale.

Infine, si deve registrare anche per la scuola della Valverde l'esistenza di una rete di relazioni che collegava il sodalizio con altri istituti religiosi,

⁶⁹ ASV, *SMV*, b. A (3), f. 14vb-15ra, cap. 60. «Capitolo de pagar la caritade ogno anno et oltre facion. Ancora volemo et ordenemo che çascadun frar de questa congregation sia tegnudo de pagar la caritade e tutte oltre facion che se die pagar per la dita congregation, avanti che lo vardiam vechio renda la scuola alo nuovo. E quelli che no pagasse le dite facion sia fuora dela dita congregacion. E se lo fosse algun sì puovero che no podese pagar, sia tegnudo dir la soa necessitade al vardian et ali suo compagni. E lo vardian, veçando che cusì sia la veritade, sia tegnudo de farli misericordia».

⁷⁰ Le parenti dei confratelli sono citate solo in questa occasione, non vi è nessuna altra norma che le renda automaticamente parte della scuola. Ai soci veniva invece rivolto un preciso invito affinché convincessero i propri figli ad entrare nel sodalizio; ASV, *SMV*, b. A (3), ff. 15rb-va, cap. 64: «Capitolo de amastrar so fioli che entra in questa congregation. Ancora volemo et ordenemo che çascadun frar de questa congregation in tempo dela so morte diebia mastrar e pregar suo fioli che diebia intrar in questa benedeta scuola et sempre diebia quella haver in grande reverencia, al honor dela biada vergene madona sancta Maria de Valverde, mare de misericordia, e per amor de so pare, lo qual serà morto in quella».

⁷¹ Gli statuti dei battuti di S. Maria di Cividale prevedevano in proposito una legislazione alquanto complessa: se il primo capitolo in materia di ammissione alla scuola stabiliva l'accesso degli uomini con le loro mogli, nel seguente l'accoglienza delle parenti donne veniva subordinata alla condizione di vedovanza o alla moralità del marito: «Item ordinaverunt ... quod si aliquis fratrum haberet matrem, et non patrem, quod mater, et uxor si haberet amore ispius in fraternitate recipiatur, si ex propria voluntate eis intrare placuerit, et si frater verberans se haberet patrem, et nollet se verberare, non recipiatur mater eius aliquo modo»; A.M. TERRUGLIA, *Battuti della Fraternita di S. Maria di Cividale*, in «QCDMD», 5 (1967), pp. 19-35, in particolare pp. 28-29.

⁷² ASV, *SMV*, reg. 3, cap. 51, ff. 13ra-vb.

e fra gli enti legati alla scuola dal filo della fraternità spirituale compaiono numerosi i monasteri femminili.⁷³

Nel breve *excursus* normativo dedicato ai disciplinati di Venezia, è ora la volta della scuola di San Giovanni Evangelista, lasciata per ultima per il particolare discorso che le compete. Vediamo ancora gli statuti. Dobbiamo qui riferirci a quella che probabilmente è la più antica redazione statutaria, conservata nel registro 7 e composta fra il 1322 ca. ed il 1330, l'ultima data che compare nel codice.⁷⁴ Il reg. 7 è inoltre l'unico in cui sono presenti i due capitoli riguardanti le donne; dopo la loro esclusione, avvenuta nel 1327, le norme non furono ovviamente trascritte nelle *mariegole* successive. Il capitolo 51⁷⁵ è datato 1317 e contiene le disposizione relative all'ammissione; il secondo, il capitolo 61,⁷⁶ venne approvato solo dieci anni più tardi, nel 1327, e sancì insieme con l'esclusione ufficiale anche le sanzioni previste per gli eventuali trasgressori. Entrambe le disposizioni furono prese dai confratelli riuniti in capitolo generale; solo per la seconda tuttavia si precisa che la decisione «*placuit omnibus*»,⁷⁷ segno forse che la presenza femminile non risultava gradita a tutti i confratelli.

La scuola di San Giovanni Evangelista venne fondata intorno al 1261, stando a quanto affermano gli statuti,⁷⁸ presso la chiesa di Santo Aponal nel sestiere di San Polo. Agli inizi del XIV secolo,⁷⁹ i fratelli trasferirono la loro sede nella non lontana chiesa di San Giovanni Evangelista, giuspatronato della famiglia Badoer.⁸⁰ Furono proprio i Badoer a concedere alla scuola una

⁷³ Gli istituti, maschili e femminili, accolti in fraternità spirituale sono trascritti dopo gli statuti nelle seguenti *mariegole*: ASV, SMV, reg. 3, f. 24ra-vb; ASV, SMV, b. A (11), ff. 36vb-37va. La formula usata per ogni istituto è la seguente: «Ancora l'abatessa de Santa Caterina de Maçorbo cum tuto so convento, et ele receve nui in tute soe oracione» (ASV; SMV, reg. 3, f. 24ra).

⁷⁴ ASV, SGE, reg. 7: *Mariegola*, detta *mare vecchia latina*. L'analisi dei testi permette di proporre come termine *ante quem* della sua redazione il 1330, questa è infatti la data che compare negli ultimi capitoli (65, 66). Più difficile risulta stabilire un termine *post quem*, la data più alta è comunque il 1317, anno di approvazione del cap. 37. Gli statuti della scuola sono conservati anche in altri codici, in particolare nei regg. 3, 8, 9; tutte e tre queste redazioni sono in volgare, mentre nel reg. 7 gli statuti furono scritti in latino. I due regg. 8 e 9 sono ascrivibili al secolo XV mentre il 3 ed il 7 sono entrambi trecenteschi. Il confronto fra questi due ultimi registri permette di riconoscere nel n. 7 il più antico: lo si ricava dall'osservazione delle varianti intervenute nel corpo statutario tradito dai due codici. Il reg. 7 riporta infatti alcuni capitoli non trascritti nelle successive redazioni, ad esempio le norme relative al banchetto annuale, che venne soppresso nel 1325 come riportato in una postilla aggiunta in margine al testo (ASV, SGE, reg. 7, f. 15r), o ancora le disposizioni relative all'ammissione (1317) e all'esclusione delle donne (1327) che compaiono soltanto in questo manoscritto. L'ultima data riportata nel reg. 7 è il 1330, mentre nel reg. 3 si arriva fino al 1366.

⁷⁵ ASV, SGE, reg. 7, ff. 16va-v. Non compare la rubrica; l'indice in volgare trascritto nei primi fogli del codice lo titola: «Dele done che se receve in la scola» (ASV, SGE, reg. 7, f. 2v).

⁷⁶ ASV, SGE, reg. 7, ff. 17vb-18va. Questo capitolo non ha rubrica e non è presente nell'indice premesso agli statuti: potrebbe essere un'aggiunta rispetto alla prima stesura fissata nell'indice. Per una breve presentazione della *mariegola* si rinvia alla descrizione del manoscritto.

⁷⁷ ASV, SGE, reg. 7, f. 17va. Tale espressione accompagna solo sette volte, nel corso dei 67 capitoli contenuti nel registro 7, le decisioni assunte nel capitolo generale.

⁷⁸ Il 1261 è la data riportata negli statuti, non esiste tuttavia alcuna evidenza documentaria che possa confermarla o smentirla.

⁷⁹ La data riportata nei documenti della scuola oscilla tra il 1301 ed il 1307, ma la prima è quella che compare con maggior frequenza.

⁸⁰ M. POZZA, *I Badoer. Una famiglia venezia dal X al XIII secolo*, Padova 1982, p. 50, nota 34. Fra il 1349 e il 1453 quegli stessi locali furono adattati a nuova sede della scuola, come ricordano due

cappella in San Giovanni Evangelista, e poi nel 1340, di fronte all'accresciuto numero degli iscritti, permisero l'utilizzo di alcuni locali posti nell'edificio dove si trovava l'ospizio per povere vecchie istituito dalla famiglia nelle immediate vicinanze della chiesa.⁸¹ Dal periodo della costituzione del sodalizio si deve attendere il 1317 per trovare il primo riferimento alle donne, non sono note infatti fonti o testimonianze circa la loro presenza nei decenni precedenti.

Possiamo a tale proposito solo ipotizzare che i fratelli riuniti in capitolo nel 1317, guidati dal guardiano generale «ser Lunardo confessor»⁸², abbiano voluto dare valore di norma alla consuetudine, già affermatasi, di accogliere delle donne nella comunità confraternale. La disposizione in esame riconosceva al guardiano la facoltà di accogliere «aliqua domina mundana»,⁸³ non appartenente cioè a gruppi o comunità religiose istituzionalizzate, con la condizione di versare alla scuola la somma di quindici lire di grossi; inoltre ogni anno erano tenute a dare il loro contributo, fissato in nove lire di piccoli, per il pranzo offerto ai poveri della scuola nella quarta domenica di Quaresima.⁸⁴ Gli uomini, dal canto loro, non erano tenuti a pagare alcuna tassa per essere ammessi, almeno fino a quando la scuola accolse solo fratelli di disciplina.⁸⁵ La prima deroga rispetto a tale 'ruolo unico' venne introdotta a partire dal 1344 quando fu concesso ad alcuni soci di non sottoporsi alla disciplina, di essere cioè «exenti»; si dispose infatti di accettare «alguni et nobeli et bone persone, li quali sia et debia esser exempti da tucte fation dela nostra scola», che per poter aderire al sodalizio erano tenuti a pagare venticinque ducati d'oro, «per sovenire ad li nostri frari poveri

iscrizioni infisse nel muro esterno della Scuola. Sul possesso di chiese da parte di laici a Venezia, si veda D. RANDO, *Una chiesa di frontiera*, p. 92 ss.

⁸¹ Per la fondazione dell'ospedale Badoer, le cui circostanze non sono del tutto chiare, si rinvia a M. POZZA, *I Badoer*, p. 52, nota 45. E. CROUZET-PAVAN, «Sopra le acque salse». *Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Âge*, 2 voll., Roma 1992, p. 372, riporta che, nel rispetto delle disposizioni stabilite all'atto della fondazione, l'ospizio Badoer accoglieva dodici donne.

⁸² È registrato nella matricola in ASV, *SGE*, reg. 5, f. 4r. Lunardo aveva già ricoperto la carica di guardiano generale nel 1313. Il registro 5 riporta i nomi dei guardiani generali della scuola a partire dal 1301 sino alla fine del secolo.

⁸³ ASV, *SGE*, reg. 7, ff. 16va-17ra. È il cap. 55 degli statuti.

⁸⁴ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 16va-b: «ille domine que erunt in dicta nostra fraternitate teneantur et debeant solvere singule singulis annis soldos novem parvorum pro caritate, que fit quarta dominica Quadragesime. Que domine si solvere recusarent dum tantum solvere posset a nostro consortio sine cunctatione deleantur». Per gli uomini la materia viene illustrata nel cap. 17 (*Delo pasto*) degli statuti; la somma loro richiesta, tre grossi, è maggiore rispetto a quanto dovuto dalle donne. ASV, *SGE*; reg. 7, ff. 6va-b: «Item inter cetera duximus firmiter statuendum quod omni anno una, scilicet quarta dominica quadragesime, ad monasterio Beati Iohannis Evangeliste debeamus comuniter pervenire, ibique de duobus cibis, sine piscibus nisi forte de illis ponerentur in herbis ad coquendum, caritatis prandium preparare et dare singuli pro ipsa caritate grossos tres. Cuius caritativi prandii omnis fratres, tam sacerdotes quam laici, contenti debeant permanere. Et quilibet nostrorum fratrum solvat pro luminaria den. xii e pro quolibet mortuo solvat den. xii iuxta cancellum».

⁸⁵ ASV, *SGE*, reg. 7, ff. 9va-b, cap. 30: «Che algun che no possa e no voia far disciplina no se receva in la scola. 'Firmiter etiam statuimus quod nullus possit recipi in ista nostra fraternitate qui nollit nec possit facere disciplinam et nostras constitutiones observare, que in nostra matricula continentur. Et si dominus guardianus aliquem huiusmodi temerario ausu recipe presumeret, de suo officio deponatur et ille talis qui sic esset receptus nichilominus in numero nostrorum fratrum non scribatur». Questa disposizione è trascritta anche nel reg. 3, f. 11v, cap. 30.

et infermi».⁸⁶ Il problema degli esenti è ancora aperto.⁸⁷ Il reg. 7, composto come si è detto entro il terzo decennio del Trecento,⁸⁸ riporta due diversi elenchi di uomini che non erano obbligati a disciplinarsi,⁸⁹ eppure il capitolo con cui si istituiva ufficialmente questo particolare gruppo di devoti risulta essere stato approvato soltanto più tardi.

L'imposizione della tassa per l'ingresso potrebbe essere una ulteriore conferma dello *status* di esenti concesso, o meglio imposto, alle donne. A rendere ancora più incerto il senso di tale disposizione, si aggiunga che il pagamento della tassa di ammissione non era un dato comune a tutte le confraternite dei battuti. Si sa, ad esempio, che per essere accolte nel sodalizio di Santa Maria della Valverde le veneziane non dovevano versare alcun obolo. La varietà di comportamenti assunti in merito alla questione della tassa di ingresso non trova una soluzione nemmeno qualora si provi a spostare lo sguardo verso le scuole piccole,⁹⁰ le quali posero alle loro associate diverse condizioni di pagamento.⁹¹ L'unico dato evidente è il fatto che le somme richieste appaiono essere decisamente inferiori rispetto a quelle dovute alle compagnie dei battuti.⁹²

Ritornando all'ambito della disciplina, i quindici grossi non erano in grado, da soli, di garantire l'iscrizione nella matricola di San Giovanni Evangelista. Il guardiano in carica prima di accogliere ogni nuova adesione aveva il dovere, «semper», di consultare il marito della postulante per verificarne il consenso, per sapere «si est de voluntate viri eiusdem ut debeat intrare ipsam congregationem».⁹³

La stagione della presenza femminile, autorizzata nel 1317, non si protrasse a lungo. Un capitolo aggiunto solo un decennio più tardi, nel 1327,

⁸⁶ ASV, *SGE*, reg. 3, ff. 20r-v: cap. 57. Il capitolo riporta la data del 1344. Fra gli esenti, oltre ai nobili che venivano ammessi in cambio di pagamenti in denaro, si trovano chierici e medici che prestavano la loro opera in cambio dei benefici spirituali ottenuti con le orazioni e la penitenza dei confratelli.

⁸⁷ Sul problema degli esenti nelle scuole dei battuti a Venezia si veda l'attenta analisi di L. SBRIZIOLO, *Per la storia delle confraternite veneziane. Le scuole dei Battuti*, p. 717, pp. 726-728.

⁸⁸ Cfr. *supra*, nota 74.

⁸⁹ Il primo elenco è preceduto dalla rubrica: «Questi se quelli dela scola de misier San Çane che no fase la disciplina» (ASV, *SGE*, reg. 7, ff. 31v); per il secondo elenco invece vengono forniti maggiori particolari e insieme anche la data: «Corando li ani del Signor mille CCCXXII, indicion quinta, tuti questi enfrascritti fo ricevudi in la scola de miser San Çane Vagnelista cum plaser de ser Tomaxin samitero vardian a quello tempo e de tuti li soi compagni, cum questa condicion che li de' esser exenti de tute facion dela scola predita, aceto che li de' ben pagar lo pasto e dir li *Paternostri* per anema deli nostri frari che passerà de questa vita» (ASV, *SGE*, reg. 7, ff. 32r).

⁹⁰ Per la presenza di donne nelle scuole piccole cfr. L. GUZZETTI - A. ZIEMANN, *Women in the Venetian «Scuole» in the 14th Century*, pp. 7-8. Il lavoro è in corso di pubblicazione, e apparirà sulla rivista «Renaissance Quarterly»; ringrazio le autrici per avermi permesso di leggerne il testo.

⁹¹ Le scuole piccole richiedevano il pagamento di una tassa di ingresso, di un contributo annuale, di una somma da versare ogni qualvolta moriva un confratello per le spese funerarie, per l'organizzazione del banchetto annuale.

⁹² L. GUZZETTI - A. ZIEMANN, *Women in the Venetian «Scuole» in the 14th Century*.

⁹³ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 16vb. Una norma analoga, se non di tono ancor più perentorio, condizionava l'ingresso delle donne nella congregazione dei disciplinati di Bergamo: tutte le *mulieres*, nubili, sposate o vedove, potevano essere accolte «dum modo predictae mulieres hoc faciant de voluntate et consensu suorum maritorum si maritum habuerint vel patris vel fratris in potestate cuius gubernantur»; L.K. LITTLE, *Libertà, carità, fraternità*, p. 204.

quando la guida della scuola era affidata al guardiano generale «ser Çan dala grana»,⁹⁴ decretò di non accogliere più «aliqua domina mundana».⁹⁵ La norma, così pare di leggere, non deve aver avuto valore retroattivo: alle donne già iscritte fu probabilmente concesso di rimanere nei ranghi del sodalizio, escludendo soltanto i nuovi ingressi.⁹⁶ Rimaneva il consueto spazio per gli enti religiosi affiliati, trascritti all'inizio della matricola.⁹⁷ Il capitolo del 1327 segnò dunque la serrata ufficiale. A partire da quella data le porte della scuola si chiusero per le donne; la matricola smise di essere un testo 'vivo' e divenne documento ufficiale di una esperienza ormai conclusa. Per noi, rimane aperto il problema di cosa accadde in seguito. Negli statuti non si trova alcuna risposta né indicazione utile per capire quale fu, dopo di allora, la condizione delle donne i cui nomi sono registrati nel reg. 7 e che presumibilmente continuarono ad essere parte del sodalizio sino al naturale esaurimento della matricola.

L'esame delle posizioni delle quattro scuole di battuti esistenti e attive a Venezia nel Trecento può a questo punto dirsi quasi concluso. Rimane vuota la casella relativa alla scuola di San Marco, ma le gravi lacune documentarie rendono arduo il tentativo di conoscere le sue norme trecentesche.⁹⁸ Il sommario settecentesco dei capitoli della scuola non riporta alcun riferimento alla presenza femminile, un silenzio interpretabile in due modi diversi: o le donne non furono mai ammesse o, come nel caso di San Giovanni Evangelista, dopo una iniziale apertura vennero escluse e le norme che ne regolavano l'ingresso e la eventuale partecipazione scomparvero dalle raccolte statutarie.⁹⁹

Possiamo, a questo punto, allargare ulteriormente il quadro sino a comprendere altri due sodalizi i quali, seppure sorti con il proposito di assumere la disciplina come forma penitenziale privilegiata per i propri soci, nel giro di alcuni decenni la abbandonarono per ripiegare verso altre pratiche devozionali. Stiamo parlando della scuola di San Francesco e Santa Maria della Misericordia ai Frari e di quella di San Teodoro: le loro vicende sono accomunate dal dato dell'abbandono della flagellazione, pur se avvenuto in tempi diversi.¹⁰⁰ Richiamare il loro caso servirà per provare a cogliere

⁹⁴ ASV, *SGE*, reg. 5, f. 4r. «Çan dala grana» ricoprì la carica di guardiano generale soltanto nel 1327.

⁹⁵ ASV, *SGE*, reg. 7, ff. 18rb-va, cap. 61.

⁹⁶ ASV, *SGE*; reg. 7, f. 18va: «Et nichilominus illa domina seu ille que forent tali modo recepte, cancellentur de matricula et non habeantur pro nostris sororibus». La norma, severa, prevedeva l'allontanamento anche di quegli ufficiali della scuola complici di nuove iscrizioni: «quod si aliquis contrafaceret, deponatur statim de suo officio et similiter omnes et singuli degani, qui hoc assentirent».

⁹⁷ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 30r. La lista dei conventi è preceduta dalla seguente rubrica: «Queste se le serore deli monestieri le qual da' ricevudo in le soe oracion, e nu' avemo ricevudo elle in li nostri beneficii». Nella lista sono inseriti anche i nomi di tre donne, per le quali è evidente una scelta di vita religiosa. Per i problemi relativi alla loro presenza in questa sede si rinvia alla presentazione ed analisi della fonte.

⁹⁸ Cfr. *supra*, nota 40.

⁹⁹ ASV, *SM*, reg. 8: *Sommario generale di tutte le leggi, costituzioni e terminationi della veneranda scola di San Marco*.

¹⁰⁰ Un altro elemento accomuna le loro vicende. Il personaggio di «ser Piero de Nani dala Colona da Luca», gastaldo di San Teodoro alla metà del Quattrocento che seppe ridare vigore e lustro al sodalizio, compare nello stesso periodo anche ai vertici della scuola della Misericordia ai Frari. Ringrazio la dott.ssa Antjie Ziemann per questa notizia.

dei cambiamenti significativi sul versante delle modalità di ammissione e partecipazione delle donne nel passaggio dallo *status* di scuola dei battuti a scuola comune.

La tradizione interna fa risalire la fondazione della scuola di Santa Maria della Misericordia e San Francesco ai Frari al 1261,¹⁰¹ presso la chiesa dei Minori di Santa Maria Gloriosa ai Frari, nel sestiere di San Polo.¹⁰² In un capitolo del 1271 il guardiano della scuola, di cui non si fa il nome, ed i suoi decani denunciarono il precoce e progressivo declino rilevato tra i fedeli collegandolo a vari fattori, tra questi l'obbligo dell'autoflagellazione, che molti sentivano come troppo onerosa e cercavano pertanto di evitare.¹⁰³ Per far fronte alla situazione il capitolo, a quanto si legge, non affrontò gli altri problemi, pur segnalati, ma si pronunciò con un unico provvedimento che limitava la disciplina alla volontà dei singoli lasciandone decadere l'obbligatorietà. La confraternita in breve si riprese e in seguito entrò a far parte del numero delle scuole comuni raggiungendo ancor prima della fine del Duecento una ragguardevole quota di iscritti:¹⁰⁴ evidentemente la nuova rotta impressa al sodalizio era servita allo scopo di sanarne la crisi.

I primi statuti della scuola ricalcano in buona parte la costruzione dei testi normativi delle altre confraternite di battuti, con puntuali indicazioni relative alla flagellazione.¹⁰⁵ Nel corso dei primi capitoli, ancora una volta, il testo sembra rivolgersi ad un gruppo costituito esclusivamente da uomini, eppure le donne non sono assenti nelle deliberazioni che precedono la norma del 1271 con cui si modificava lo *status* del sodalizio. L'assistenza spiri-

¹⁰¹ Come in altri casi, la data della fondazione si desume esclusivamente dagli statuti e non esistono ulteriori evidenze documentarie.

¹⁰² A causa dell'omonimia con la scuola dei battuti di Santa Maria della Misericordia o della Valverde la storia dei due sodalizi ha dovuto talvolta scontare errori dovuti ad intrecci e confusione della titolazione. Proprio in conseguenza di tale omonimia alcune *mariegole* della scuola di Santa Maria ai Frari sono confluite e rimangono tuttora conservate nel fondo della Valverde presso l'Archivio di Stato, in attesa di una adeguata sistemazione e ricollocazione. In particolare appartengono a Santa Maria ai Frari i regg. 1, 7-9. Sulla natura omonimica di tale confusione si veda anche E. MARTINELLI PEDROCCO, *Le altre scuole. Vicende storiche e artistiche*, in T. PIGNATTI, *Le scuole di Venezia*, p. 226, nota 32.

¹⁰³ ASV, SMV, b. 1, f. 5rb: «Gastaldus cum suis decanis ordinavit ... habito consilio plurium sapientum et hominum spiritualium, videndo quod scola valde diminuebatur et deficiebat omnino propter homines qui nolebant se percutere ... et dimittentes alia multa bona opera, idcirco publice data fuit libertas gastaldo qui tunc erat in officio et suis decanis quod ipse deberet tractare et ordinare totum illud quod sibi bene videretur pro melioramento fraternitatis ... Quare fuit electum et consultum ... quod percussiones non debeant fieri nisi fiant de propria voluntate sine obligatione alicuius ordinamenti». I richiami a servirsi dei «denarii de luminaria» solo per le necessità della scuola e soprattutto per sovvenire ai fratelli bisognosi fanno pensare anche ad una gestione non del tutto rigorosa dei beni della scuola.

¹⁰⁴ Nel 1294 si denunciò addirittura un esubero nel numero degli iscritti: nonostante la prescrizione statutaria indicasse che «fratres dicte scole non possent esse numero plusquam tricenti et viginti», i soci viventi erano 350 (ASV, SMV, reg. 1, f. 5r.). Nel 1570 infine la scuola si fuse con la confraternita di San Cristoforo dei Mercanti alla Madonna dell'Orto sotto il titolo di Santa Maria, San Cristoforo e San Francesco dei Mercanti all'Orto; cfr. M.F. TIEPOLO, *Archivio di Stato di Venezia*, in *Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, IV, Roma 1994, pp. 1088-1095, in particolare p. 1093. Della ricostruzione della complessa storia di questa scuola si sta occupando una studiosa tedesca, Antje Ziemann.

¹⁰⁵ La prescrizione della disciplina si trova nel primo capitolo, laddove si dice che «omnes ... teneantur habere et portare signum sancte misericordie in quo sit signum beati Francisci tenentis crucem in manu, in pectore super capam vel pannum consuetum cum quo se verberant» (ASV, SMV, b. 1). L'obbligo della disciplina viene ripetuto anche nei capp. seguenti.

tuale offerta dalla scuola ai propri affiliati, agli uomini come alle donne, comprendeva fra l'altro la partecipazione alle esequie dei defunti secondo un rituale di comportamento assai simile, fatto di cortei funebri e orazioni comuni; la sola particolarità che distingueva i funerali delle consorelle era, a quanto risulta, l'assenza della processione dei flagellanti, puntualmente organizzata per accompagnare l'ultimo viaggio terreno dei confratelli.¹⁰⁶

La partecipazione della collettività confraternale ai funerali delle donne iscritte era un comportamento comune che si registra normalmente per organismi di altri centri,¹⁰⁷ gli statuti dei battuti di Venezia non ne conservano però alcuna traccia, con la sola eccezione dei capitoli della scuola dei Frari appena ricordati. I testamenti depositati negli archivi delle scuole, contengono talvolta precise disposizioni in merito alla celebrazione dei funerali, con la richiesta che una processione di confratelli accompagni il feretro; tali indicazioni si ritrovano però soltanto fra le ultime volontà dettate da testatori.¹⁰⁸

L'ammissione al sodalizio dei Frari non era subordinata né al pagamento di una tassa né al consenso di un parente maschio come accadeva per le socie di San Giovanni Evangelista; la norma si limitava a ricordare il valore di tutti i benefici derivanti sia dalla processione dei flagellanti che dalle altre opere meritorie anche per le donne che fossero entrate nella *fraternitas*. Nei libri della scuola, vale a dire nelle *mariegole*, si trova una breve matricola con i nomi di 52 donne affiliate;¹⁰⁹ mancano però elementi che permettano di stabilire se questa lista sia anteriore o meno al 1271, se appartenga cioè al periodo della disciplina.

La ricostruzione delle vicende della scuola di San Teodoro, in particolare del progressivo abbandono della disciplina, è affidata ancora una volta alla *mariegola*, in particolare ad alcuni capitoli che ne ripercorrono la storia e per i quali la preoccupazione precipua risulta essere la memoria più che la norma.¹¹⁰ Gli statuti indicano il 1258 come anno della costituzione del sodalizio e ricordano un istituto preesistente, la scuola vecchia; permangono

¹⁰⁶ ASV, *SMV*, reg. 1, cap. 10-11. Se i soci lo desideravano potevano decidere di flagellarsi anche per i funerali delle donne iscritte alla scuola, ma non vi era alcun obbligo in proposito. Cfr. ASV, *SMV*; reg. 1, f. 2v: «omnes convenire debant ad sepulturam non verberando se, sed quicumque voluerit se verberare propria voluntate verberet».

¹⁰⁷ R.F.E. WEISSMAN, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York - London 1982, pp. 212-213.

¹⁰⁸ Francesco Belli lasciò dettagliate istruzioni circa il suo funerale. Nel testamento (ASV, *SGE*, reg. 131, doc. 21: 1386, 18 giugno) chiese che il suo corpo, «in una cassa di larese», fosse deposto in un'arca nella chiesa dei Domenicani ai Santi Giovanni e Paolo. Il funerale avrebbe dovuto essere celebrato al mattino «per haver le messe sante» e per assicurarsi la presenza di «tutti i fradelli de San Zuanne Evangelista»; ciascuno di loro avrebbe dovuto recitare i consueti tre *Paternostri* e *Avemaria* tenendo in mano una candela «de onze tre l'una».

¹⁰⁹ ASV, *SMV*, b. 1, f. 4r-v.

¹¹⁰ BMC, cod. IV, 21: *Mariegola di San Teodoro*, cap. 66, 67, ff. LLXXVIIIb-LXXXIIa. La *mariegola* venne realizzata intorno al 1430 su commissione del gastaldo Nanni da Lucca. Siamo dunque già al di là del 1401, data che segna la storia e la tradizione statutaria delle scuole dei battuti; da tempo la scuola di San Teodoro non faceva più parte dell'ambito della disciplina ed i suoi libri ufficiali non erano dunque sottoposti agli assidui controlli del Consiglio dei Dieci.

però dei validi dubbi sulla fondatezza di tali informazioni.¹¹¹ Durante il Trecento la scuola conobbe più di un momento di crisi e si riprese in modo definitivo soltanto verso la metà del Quattrocento grazie alla guida sapiente del gastaldo «ser Piero de Nanni dela Colonna da Lucca»¹¹² cui si deve, fra l'altro, la committenza della *mariegola* in esame, in cui furono riversati anche i capitoli trecenteschi. Nel 1575, infine, la scuola chiese, e ottenne, di poter essere ammessa tra le scuole grandi.

Se in un primo tempo la flagellazione venne prescritta ai soci, nel corso della prima metà del Trecento questa pratica finì per lasciare il posto a forme di devozione più tradizionali.¹¹³ Le osservazioni compiute da Lia Sbriziolo sugli statuti permettono di collocare tale passaggio entro il terzo decennio del secolo XIV e di assumere il 1333 come termine *ante quem*.¹¹⁴ L'itinerario da scuola di battuti a scuola comune percorso da San Teodoro, sembrerebbe indicare in maniera emblematica le diverse modalità che la partecipazione delle donne poteva assumere nell'ambito dell'associazionismo laicale devoto di Venezia. Nel periodo in cui si praticava la disciplina – prima del 1333 – venne stabilito di ricevere ogni anno non più di dodici «bone donne et honeste le quale sia de tal mainera e condition ke lle faça utilidade ad la scola a l'intrada e in oltri tempi». ¹¹⁵ La presenza femminile appare indirizzata verso compiti di assistenza spirituale per i defunti, di preghiera, infine verso attività non del tutto ben definite, «ad far oltri facti utili e besognevoli ad la scola». ¹¹⁶ Il numero complessivo delle iscritte, con dodici nuovi ingressi ogni anno, dovette divenire nel corso degli anni abbastanza considerevole, tanto da arrivare a costituire, come pare, un 'ramo' separato da quello maschile. Per controllarlo e guidarlo il gastaldo nominava delle degane scelte tra le «seror dela scola». ¹¹⁷ L'individuazione dei «facti utili e besognevoli» era

¹¹¹ Il 1258 non risulta essere una data attendibile per problemi di mancata concordanza con l'indizione e con altri riferimenti cronologici che si trovano nella *mariegola*; la proposta è quindi di collocare l'origine del sodalizio entro un periodo più ampio compreso fra il 1258 e il 1261. Sui problemi relativi alla cronologia di questa fondazione si rinvia alle osservazioni di G. DE SANDRE GASPARINI, *La pietà laicale*, p. 948. Cfr. anche L. PAMATO, *Le scuole dei battuti di Venezia*, pp. 67-68, in particolare pp. 69-70.

¹¹² La figura di questo gastaldo domina gli ultimi capitoli degli statuti di San Teodoro. Cfr. BMC, cod. IV, 21, capp. dal 66 al 73: il primo è datato 1430, gli altri risalgono al biennio 1449-1450.

¹¹³ BMC, cod. IV, 21, cap. 6, f. LXIb: «in luogo delo batterse, lo qual fo lassado, se debia far cantar per algun deli dicti frari ogni luni per tuto l'anno messa una sulo dicto altar cum II candele». Il testo è ripreso anche nel cap. 67, f. LXXXVb.

¹¹⁴ L. SBRIZIOLO, *Le confraternite veneziane di devozione*, p. 54. Il 1333 è stato individuato sulla base del fatto che questa è la prima data riportata nei capitoli successivi al decreto di abbandono della disciplina.

¹¹⁵ BMC, cod. IV, 21, cap. 37, f. LXXIa. Nel 1361 si impose alle donne il pagamento di un ducato d'oro come tassa per l'ingresso e di tre grossi ogni anno per la luminaria (BMC, cod. IV, 21, cap. 53, ff. LXXVIa-b). Pochi anni dopo, nel 1366, quella tassa fissa venne sostituita con la richiesta fatta alle donne, ammesse ancora in numero di dodici, di pagare «quello che lle se sente e no plù» (BMC, cod. IV, 21, cap. 60).

¹¹⁶ BMC, cod. IV, 21, cap. 15, f. LXIIIa.

¹¹⁷ BMC, cod. IV, 21, cap. 15, f. LXIIIa: «cum voluntade e cum plaser delo gastoldo, se debia far in questa nostra scola defin ad VIII o diese o per lo plù XII deganesse dele seror dela scola, per visitar e comandar le nostre seror ali morti e ad le messe del mese e ad far oltri facti utili e besognevoli ad la scola».

evidentemente affidata alle degane, a significare che non si trattava di una carica solo nominale. Anche per le donne valgono le condizioni poste agli uomini chiamati ad occupare posti di rilievo nella comunità: la durata in carica per un anno, o «plù se 'l parerà sufficiente al gastoldo e ad li degani voiano el per soa anema far lo dicto offitio complido lo suo anno», la pena della espulsione dalla scuola in caso di rifiuto dell'incarico «sença çusto imbrigamento». Il controllo, la supervisione da parte della gerarchia maschile non vengono mai meno, ma non erano compiti secondari quelli richiesti alle degane, tanto che le donne dovevano poter garantire una piena disponibilità di tempo: diventavano così eleggibili soltanto donne vedove o comunque non impedita da altre occupazioni.¹¹⁸ I capitoli successivi non sono tutti datati e non sempre osservano una corretta successione cronologica, è dunque difficile dire se le loro disposizioni risalgano al periodo in cui si praticava la disciplina; si può nondimeno notare il ruolo sempre più incisivo riconosciuto alle donne, finché nel 1358 alle degane fu affiancata una *gastalda*.¹¹⁹ Dei compiti particolari legati a questo nuovo ufficio non si parla né si trovano nei capitoli in seguito ulteriori accenni in proposito.¹²⁰ Le indicazioni riguardanti invece le funzioni connesse al ruolo delle degane permettono di equipararle ai colleghi maschi. Vale per tutti il dovere di provvedere a comunicare agli altri soci gli impegni della confraternita:¹²¹ va letta in questo senso la disposizione rivolta nel 1360 agli ufficiali della scuola perché chiamino a raccolta rispettivamente gli uomini e le donne del sodalizio per partecipare alla messa in commemorazione dei defunti.¹²²

Le disposizioni ricordate, viste nel loro sviluppo diacronico, sembrano muoversi nel senso di una graduale apertura alla componente femminile: dal limite dei dodici ingressi annuali fissato prima del 1333, quando ancora la disciplina costituiva l'elemento caratterizzante del sodalizio, si giunse al punto di estendere alle donne incarichi di rilievo, in particolare con la nomina delle degane e della *gastalda*. In tutto questo si può cogliere il senso del progressivo distacco prima, e della non appartenenza della scuola di San Teodoro alla disciplina poi; una condizione che, sembra di notare, consentì alle donne di vivere la loro esperienza confraternale in modo più partecipato; e questo è tanto più vero quanto più si accoglie come ipotesi la possibilità che alla maggior visibilità ufficiale abbia fatto realmente seguito una maggior condivisione dell'esperienza religiosa, meno costretta entro i 'recinti' del privato.¹²³

¹¹⁸ BMC, cod. IV, 21, cap. 15, f. LXIIIa: «ad far lo dicto offitio non se debia tuore alcuna donna mariada né che sia tegnuda al oltri, ma solamente bone donne vedove o de tal condition ke lle possa ben far l'offitio».

¹¹⁹ BMC, cod. IV, 21, cap. 49, f. LXXVa

¹²⁰ L. SBRIZIOLO, *Le confraternite veneziane di devozione*, p. 60.

¹²¹ I compiti dei degani sono precisati nel cap. 9, da dove è tratto questo passo (BMC, cod. IV, 21, cap. 9, f. LXIib) mentre per quelli delle degane vale il già ricordato cap. 15 (cfr. *supra*, nota 117).

¹²² BMC, cod. IV, 21, cap. 55, f. LXXVIb: «che çascaduni degani e degane si debia comandar tuti quel che serà suxo li suo rodoli che li vegna ala dicta messa et levar le suoi tolelle».

¹²³ Senza dubbio si tratta di un'ipotesi affascinante, ma altrettanto sfuggente. Non si conoscono matricole superstiti anteriori al XVI secolo, né altre fonti trecentesche. Le future indagini, orientate verso

3. *Dalla norma alle protagoniste: le donne di San Giovanni Evangelista*

Gli statuti da soli – abbiamo già avvertito – non possono considerarsi una fonte esaustiva. La loro stessa intrinseca natura normativa ne limita la pertinenza all'ambito della regola mentre poco possono rivelare a proposito della prassi, della incidenza delle regole stesse sul quotidiano, delle persone che assunsero quelle regole come modello di vita. Il quadro sin qui illustrato appare soprattutto teso a definire la forma della presenza delle donne nelle scuole dei battuti. Le condizioni per l'ammissione e la partecipazione, infine l'esclusione, venivano regolamentate attraverso le deliberazioni assunte dai confratelli riuniti in capitolo. L'analisi di questi testi porta in evidenza la 'norma'. Qual era la prassi? Chi erano le veneziane che sceglievano di aderire alle proposte devozionali dei battuti? Come vivevano la loro esperienza religiosa in seno alla confraternita? La loro scelta poteva trovare motivazioni anche di carattere sociale?

Altre fonti ci permettono di definire meglio la questione. Fra tutte riveste una particolare importanza la matricola con i nominativi delle donne iscritte alla scuola di San Giovanni Evangelista; alle informazioni offerte da questo testo si aggiungeranno interessanti annotazioni tratte da altri documenti della scuola e dove, nascoste fra le pieghe delle registrazioni amministrative, sono rimaste tracce degli apporti femminili al mondo confraternale.

Non sono molte le testimonianze analoghe e appartengono talvolta a contesti diversi. L'analisi puntuale di una ricchissima lista di donne appartenenti ad una confraternita bergamasca, ci introduce in un contesto devozionale del tutto differente rispetto a quello in esame: dall'ambito della disciplina si passa a quello delle misericordie, in particolare della Misericordia Maggiore di Bergamo, una confraternita di carattere caritativo-devozionale fondata intorno al 1265.¹²⁴

La matricola, composta fra il 1265 e il 1280,¹²⁵ ospita i nomi delle mille e più socie, segno della ricca presenza delle donne nel principale istituto confraternale della città.¹²⁶ Sempre per quanto riguarda le matricole femminili non appartenenti a gruppi di flagellanti, ricordiamo la lista trecentesca delle donne della fraternita dei raccomandati di Maria di Assisi, edita

la sezione notarile dell'Archivio di Stato di Venezia alla ricerca di testatrici che si dichiarino socie del sodalizio, permetteranno forse di aggiungere nuovi tasselli a questo intricato puzzle. Sarebbe interessante riuscire, ad esempio, a qualificare l'impegno pubblico delle donne che appare dagli statuti attraverso le cariche di guida che venivano loro riservate.

¹²⁴ Maria Teresa Brolis ha ricondotto la fondazione della confraternita alla «volontà concorde» dei Mendicanti innanzitutto, Predicatori e Minori, del vescovo domenicano Erborio, del clero locale e di fedeli laici, raccogliendo anche l'apporto delle autorità comunali. La complessità di tali contributi, ha precisato la studiosa, non è però ancora del tutto chiara. Cfr. M.T. BROLIS - G. BRAMBILLA, *Mille e più donne in confraternita. Il «consorcium Misericordiae» di Bergamo*, in *Il buon fedele*, pp. 107-134, in particolare p. 110.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ La ricerca è stata presentata in due precedenti lavori: M.T. BROLIS, *Confraternite bergamasche bassomedievali. Nuove fonti e prospettive di ricerca*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 49 (1995), pp. 337-354; M.T. BROLIS - G. BRAMBILLA, *Mille e più donne*.

da Giovanna Casagrande.¹²⁷ La studiosa ha rilevato la minor accuratezza utilizzata nel trascrivere i nomi delle iscritte, interpretandola come una diretta conseguenza del ruolo secondario assegnato alle donne.¹²⁸

La matricola di San Giovanni Evangelista costituisce una importantissima testimonianza per lo studio della partecipazione femminile all'associazionismo laicale, in particolare di quello legato alla disciplina. L'interesse precipuo di questo documento risiede non solo nella ricchezza dei dati che ci consegna, ma certo anche nella sua rarità. Documenti analoghi scarseggiano non soltanto perché distrutti o perduti nelle falde del tempo, ma anche perché talvolta non si ritenne necessario registrare le adesioni femminili.

È il caso di alcune compagnie bolognesi di battuti le quali, pur avendo al loro interno un ramo femminile, lo relegavano ad un ruolo del tutto marginale, al punto di non considerarlo come facente parte della confraternita vera e propria e di non iscrivere le donne nella matricola.¹²⁹ Qualche testimonianza di lista matricolare femminile proveniente dall'ambiente dei disciplinati in realtà esiste, ma o sono ancora inedite o sono state sondate solo per sommi capi. Ricordiamo a proposito la matricola trecentesca con i nomi di 22 donne affiliate in qualità di converse alla confraternita di S. Maria dei Battuti di Castion, presso Belluno, trascritta da Mario Sommacal.¹³⁰ E ancora, per rimanere in ambito veneto, i due elenchi con i nomi delle donne iscritte alla scuola di Santa Maria dei Battuti di Treviso, risalenti rispettivamente al 1344 e al 1373, citati da Giovanni Netto.¹³¹ Per Venezia abbiamo già ricordato la lista, inedita e mai segnalata prima d'ora, delle donne iscritte alla scuola dei Frari, con i problemi di datazione e interpretazione che essa pone.¹³²

¹²⁷ G. CASAGRANDE (ed), *Statuto e matricola della fraternita dei raccomandati della Vergine*, in U. NICOLINI - E. MENESTÒ - F. SANTUCCI (edd), *Le fraternite medievali di Assisi. Linee storiche e testi statuari*, Assisi - Perugia 1989, pp. 199-232; la sintesi storica, realizzata dalla stessa autrice trova posto alle pp. 13-44: *La fraternita dei raccomandati di Maria*.

¹²⁸ G. CASAGRANDE, *La fraternita dei raccomandati di Maria*, in U. NICOLINI - E. MENESTÒ - F. SANTUCCI (edd), *Le fraternite medievali di Assisi*, p. 39: i nomi non appaiono suddivisi a seconda del rione di appartenenza (come per i soci), che anzi spesso non venne riportato.

¹²⁹ M. FANTI, *Gli inizi del movimento dei disciplinati a Bologna e la confraternita di Santa Maria della Vita*, in «QCDMD», 8 (1969), pp. 3-54, in particolare pp. 47-48, nota 71. Gli studi trentennali che Mario Fanti ha dedicato alle confraternite bolognesi sono ora riuniti in un'unica sede: M. FANTI, *Confraternite e città a Bologna nel Medioevo e nell'età moderna*, Roma 2001, l'articolo sopra citato occupa le pp. 1-60.

¹³⁰ M. SOMMACAL, *La confraternita di S. Maria dei Battuti di Castion (Belluno)*, in «QCDMD», 17 (1973), pp. 3-74, in particolare p. 71. Gli statuti più antichi della confraternita risalgono al 1315. Le donne erano ammesse soltanto nel gruppo delle converse, mentre gli uomini potevano accedere o come fratelli di disciplina o come conversi; la matricola maschile comprende i nomi di 53 confratelli e 4 conversi.

¹³¹ G. NETTO, *Nel '300 a Treviso. Vita cittadina vista nell'attività della «scuola» Santa Maria dei Battuti e del suo ospedale*, Treviso 1976, pp. 74-75. L'autore si è limitato a riportare alcuni nomi tratti dagli elenchi, senza peraltro indicare il numero complessivo delle iscritte, e ad avanzare alcune osservazioni. Riferisce così che 120 donne erano coniugate, altre 112 vedove, 39 nubili, senza però precisare se questi dati si riferiscano ad una sola o ad entrambe le liste.

¹³² Cfr. *supra*, nota 109 e testo relativo.

4. *La matricola*

Come Attilio Bartoli Langeli ha recentemente ricordato a proposito di un codice legislativo di Chioggia, con il libro statutario siamo di fronte ad un libro «un po' speciale» che concentra in sè «al massimo grado il principio codicologico secondo il quale il codice è un oggetto materiale in cui tutte le componenti strutturali assumono significato».¹³³ L'analisi del manufatto si pone dunque come un momento imprescindibile e rappresenta il primo passo verso la corretta comprensione dei testi in esso contenuti e traditi.

Sono quattro le *mariegole* oggi note della scuola, composte nei secoli XIV e XV (regg. 3, 7, 8, 9);¹³⁴ riportano diverse fasi redazionali degli statuti, trascritti in volgare ad eccezione del reg. 7 che da solo riporta la versione in latino. Le differenze sono macroscopiche con i due regg. 8 e 9, i quali risultano di composizione quattrocentesca, come rivela l'esame codicologico-paleografico,¹³⁵ e sono il risultato di un 'pesante' intervento di riorganizzazione interna dei testi.¹³⁶ Il regg. 3 e 7 furono invece realizzati nel corso del secolo XIV e l'analisi dei testi ci permette di ricostruire la loro successione e di riconoscere nel reg. 7 la redazione più antica degli statuti della scuola. Per quanto riguarda il numero dei capitoli, sono 66 nel reg. 7 e altrettanti nel reg. 3, ma alla identità numerica non corrisponde una identità testuale dal momento che ben 11 capitoli presenti nel reg. 7 non confluirono nel reg. 3 e furono eliminati dalla tradizione. Queste parti estromesse nelle altre redazioni sono particolarmente utili per riconoscere la cronologia delle *mariegole*. Sarà il caso di ricordare che fra i capitoli abbandonati si trovano anche quelli relativi all'ammissione, e poi all'esclusione, delle donne. Ebbene, tali norme hanno come unico testimone il reg. 7, che risulta composto intorno agli anni 1320 e comunque non oltre il 1330.

Il reg. 7, dopo gli statuti, contiene l'elenco dei preti e dei conventi legati alla scuola, degli istituti femminili affiliati, due liste di soci esenti, una matricola degli uomini iscritti e, nell'ultimo fascicolo, la matricola delle donne ammesse nella scuola. Le due liste presentano alcuni caratteri diversi¹³⁷ e diverso è il numero dei nomi registrati: 785 nella prima, 312 nella seconda.

¹³³ A. BARTOLI LANGELI, «*Littera clugiensis*» e modelli veneziani: i codici legislativi medievali di Chioggia e di Venezia, in «Studi veneziani», NS, 34 (1997), pp. 45-48, in particolare p. 45.

¹³⁴ ASV, SGE, reg. 3: *Mariégola secc. XIII-XIV con elenco confratelli*, composta entro la metà del sec. XIV; reg. 8: *Mariégola 1401*, databile intorno agli inizi del sec. XV; reg. 9, olim Sala Regina Margherita LXXVI 22: *Mariégola incompleta 1261* (nonostante la sua denominazione archivistica questo codice appartiene alla prima metà del secolo XV).

¹³⁵ Per la descrizione dei regg. 8 e 9 ringrazio la dott.ssa Nicoletta Giovè dell'Università di Padova.

¹³⁶ Rinvio il dettagliato esame della tradizione statutaria nelle diverse *mariegole* ad altra sede. Per il momento ricordo che la disposizione dei capitoli dei regg. 8 e 9 non corrisponde a quella dei regg. 3 e 7, sia per la successione delle singole parti che per l'eliminazione di alcune norme (riguardanti le donne, il banchetto annuale, ...) che non furono riportate nelle redazioni post-trecentesche. La tradizione dei regg. 8 e 9 corrisponde invece pienamente a quella che si può osservare nel reg. 2 (*Capitoli 1261-1611*), una copia secentesca e descritta.

¹³⁷ Cfr. la descrizione del codice, in Appendice.

Oltre alle 312 donne comprese nella matricola vera e propria, ve ne sono altre quattro inserite nella lista dei conventi affiliati alla scuola attraverso il legame della fraternità spirituale.¹³⁸ Insieme ad alcuni fra i maggiori enti religiosi femminili presenti in laguna (San Zaccaria, Santa Maria della Celestia, Santa Maria delle Vergini, Santa Marta, San Giacomo di Paludo) troviamo «sor Palmera» da San Giovanni in Bragora, «sor Marchexina remita» da San Maurizio, «la remita de San Nicolò deli Mendigoli» e infine «dona Lucia remita de San Rafel».¹³⁹ Perché furono inserite proprio lì? Forse perché per loro non si procedette ad una 'normale' iscrizione ma soltanto ad una affiliazione spirituale, come per gli istituti religiosi compresi nella lista?¹⁴⁰ Una di queste donne, tuttavia, risulta registrata in entrambe le sedi se, come credo, possiamo riconoscere in «sor Marchexina la remita de San Moricio»¹⁴¹ la stessa donna iscritta semplicemente come «la remita» nella parrocchia di San Maurizio.¹⁴²

Ritorniamo alla matricola femminile vera e propria. Dei 312 nomi presenti nell'ultimo fascicolo del reg. 7, ben 45 risultano erasi o depennati. Il motivo della cancellazione non viene mai esplicitato; una delle due circostanze è però riconducibile alla prescrizione statutaria di far raschiare dalla pergamena i nomi degli iscritti rimasti fuori Venezia per più di due anni.¹⁴³

¹³⁸ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 30ra-b.

¹³⁹ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 30ra-b. Il nome di «dona Lucia remita da San Raphael» compare anche nella lista dei monasteri femminili affiliati alla scuola che è stato trascritto nel reg. 5, f. 10r. Non vi si trovano invece i due nomi precedenti.

¹⁴⁰ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 30r. Gli istituti sono, nell'ordine: San Zaccaria (Castello, monache benedettine), San Lorenzo (Castello, monache benedettine), Santa Maria della Celestia (Castello, monache cistercensi), San Giacomo della Palude (isola di San Giacomo della Palude, monache cistercensi), Santa Caterina di Mazzorbo (monache benedettine), Santa Maria della Valverde, Santa Eufemia, San Giovanni di Torcello (monache benedettine), Sant'Antonio, Santa Margherita di Torcello (monache cistercensi), Sant'Adriano di Costanziana (monache benedettine), Sant'Angelo di Ammiana (monache benedettine), Sant'Apostolo, San Nicolò della Cavana (monache benedettine), San Matteo di Mazorbo (monache benedettine), Santa Maria delle Vergini (monache agostiniane), Santa Marta (monache benedettine). U. FRANZOI, *Le chiese di Venezia*, Venezia 1976; G. MAZZUCCO (ed), *Monasteri benedettini nella laguna veneziana*, Venezia 1983; M.P. PEDANI, *Monasteri di agostiniane a Venezia*, in «Ateneo Veneto», 125, V serie (1985), pp. 35-78.

¹⁴¹ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 30rb.

¹⁴² ASV, *SGE*, reg. 7, f. 78rb.

¹⁴³ ASV, *SGE*, reg. 7, ff. 16ra-va, cap. 54: «Se algun frar stese fora de Venesia anni II. 'Item ordinatum fuit in pleno capitulo mense augusti, quod si aliquis nostrorum fratrum iverit extra Venecias et steterit extra annis duobus, in quibus facte non fuerint rationes nostrorum scholarum per eum nec per aliquem loco ipsius, quod tunc debeat ille talis abradi de matricula et statim scribi super uno quaterno ad hoc solummodo deputato, sub millesimo quo compleverit illos duos annos in quibus non fecerit antedictas rationes cum causa quare sit ibidem scriptus, atque de matricula abrasus. Ut quocienscumque redierit Venecias dum tantum velit satisfacere per illis duobus annis, in quibus defecerit vel petere misericordiam a domino guardiano et suis sociis, si necessitas eum cogeret debeat et possit recipi in nostra congregatione absque ulla alia probatione». La norma in questione compare anche nel reg. 3, f. 16r, cap. 48, ma viene così corretta in un capitolo successivo: «preso fo etiam nel dito capitolo ke 'l punto dela *mariegola* ke dise che çaschuna persona ke fose caçada per do anni over per andar fuora in massaria o etiamdio caçada per algun defecto et cetera, non debia fir rassado de *mariegola* ma ad çascun ke serà fuor per do anni et per andar fuora in massaria sia facto uno 'f' in cavo del nome, et a quello ke serà caçado uno 'c'. Et sia scritti tuti li prediti, sì quei ke serà andadi como quei ke serà caçadi, nel quaderno, segono l'usança scripta avanti» (ASV, *SGE*, reg. 3, ff. 21v-22r, cap. 59). Il quaderno, o i quaderni, con i nomi dei soci allontanati dalla scuola e di quelli che avevano lasciato Rialto sono andati perduti.

Il numero delle donne allontanatesi da Rialto risulta piuttosto alto: nella matricola si contano infatti ben 34 segni di rasura.¹⁴⁴ Un valore analogo doveva avere la parola 'fora' scritta accanto al nome di «dona Biatrise Contarini» da San Cassiano.¹⁴⁵

Altri problemi rimangono senza soluzione, come i nomi depennati, assenti nella matricola maschile. Il provvedimento riguarda in modo particolare un gruppo di otto donne della parrocchia di San Sten, nel sestiere di San Polo, vicina alla sede della scuola (per quattro di loro in particolare si specifica che stavano «in logo de San Çane» o che erano «da San Çane»¹⁴⁶). Non vi sono indicazioni cronologiche ad accompagnare la cancellazione di queste donne, il solo fatto certo è che la loro estromissione dalla matricola avvenne in un unico tempo, come dimostra il tratto di penna tracciato con un solo gesto sui loro nomi.

Accanto a molti nominativi compaiono infine delle croci tracciate in modo diverso.¹⁴⁷ Non possediamo elementi univoci per interpretarne il significato. La confusione è data dalla sovrapposizione di questo segno con altri provvedimenti indicanti in qualche modo l'eliminazione dalla matricola: le croci accompagnano infatti dei nomi che risultano cassati, come quello di «Lucia da San Sten»,¹⁴⁸ depennati, per alcune donne appartenenti alla stessa parrocchia di San Sten,¹⁴⁹ o ancora oblitterati, è il caso di «Sofia Sanador da San Simion Profeta».¹⁵⁰ Nessuna croce venne segnata accanto ai nomi erasi, mentre la si può vedere vicino al nome di Beatrice Contarini, allontanatasi ad un certo punto da Rialto.¹⁵¹ È probabile, per concludere, che anche a Venezia questo segno significasse la morte della persona iscritta al sodalizio come si riscontra nell'uso delle confraternite di altri centri.¹⁵²

I nomi sono suddivisi per sestiere¹⁵³ e per parrocchie (*confinia*), secondo la modalità organizzativa più diffusa negli elenchi veneziani. Venezia era stata divisa in sei sestieri sin dalla fine del XII secolo per rispondere ad esigenze di carattere fiscale; sulla sinistra del Canal Grande si trovano Cannaregio, San Marco e Castello, sulla destra Santa Croce, San Polo e Dorsoduro. Più antica, risalente alla seconda metà del secolo XI, è invece la suddivisione

¹⁴⁴ I nomi maschili erasi sono meno rispetto al numero complessivo dei fratelli di disciplina iscritti nella matricola maschile, che comprendeva anche i preti ed i nobili affiliati alla scuola.

¹⁴⁵ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 84vb.

¹⁴⁶ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 83ra. Ritornero più avanti sul significato di queste espressioni, «in logo de San Çane» o «che sta a San Çane», legate, a mio avviso, ad una scelta di diretto impegno caritativo presso la scuola.

¹⁴⁷ Le croci sono presenti anche nella matricola maschile, ma in numero decisamente inferiore.

¹⁴⁸ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 82vb.

¹⁴⁹ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 83ra.

¹⁵⁰ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 85rb.

¹⁵¹ Cfr. *supra*, nota 136.

¹⁵² Nella matricola della confraternita di S. Maria dei Battuti di Castion, in provincia di Belluno, la crocetta che contrassegna alcuni nomi indicava la morte del socio; cfr. M. SOMMACAL, *La confraternita di S. Maria dei Battuti di Castion (Belluno)*, in «QCDMD», 17 (1973), pp. 3-74, in particolare p. 32. La trascrizione delle matricole è alle pp. 69-71.

¹⁵³ L'ordine di successione dei sestieri è esattamente inverso nelle due matricole del reg. 7: Santa Croce, San Polo, Dorsoduro, Castello, San Marco, Cannaregio nella parte maschile, Cannaregio, San Marco, Castello, Dorsoduro, San Polo, Santa Croce in quella femminile.

in *confinia* ricalcati sulla delimitazione delle parrocchie che costituivano la base dell'amministrazione urbana.¹⁵⁴ Il *confinium* di residenza rappresenta un elemento di notevole importanza per l'identificazione dei veneziani e ne accompagna i nomi a partire dall'inizio del secolo XII.¹⁵⁵ La presenza di questo elemento nelle matricole permette di valutare il 'bacino di utenza' delle scuole. Nella tabella 1 sono posti a confronto i dati ricavati dalle due matricole maschile e femminile riportate nel registro 7. Appaiono immediatamente alcune differenze.

Tab. 1. *Provenienza dei soci*

Matricole	Sestieri <i>de citra</i>						Sestieri <i>de ultra</i>						Tot.
	Cannaregio CA		S. Marco SM		Castello CS		S. Croce SC		S. Polo SP		Dorsoduro DO		
SGE, reg. 7, matricola femminile	29	9%	58	18%	50	16%	57	18%	104	34%	17	5%	315
SGE, reg. 7, matricola maschile	77	10%	176	23%	87	11%	151	19%	175	22%	119	15%	785

Risulta evidente (anche guardando ai grafici 1 e 2) il carattere sovra-parrocchiale di questi istituti, caratteristico delle formazioni di disciplinati.¹⁵⁶ I soci provengono tutti dall'area rialtina, non vi sono fra gli iscritti residenti nelle isole lagunari. I dati relativi alle donne evidenziano però, fin da subito, una diversa distribuzione nei sestieri cittadini.

La massima concentrazione di adesioni si registra fra le donne del sestiere di San Polo, dove aveva sede la scuola, per scendere quando si passa a considerare i dati relativi a Dorsoduro e a Cannaregio. Si può provare a spiegare questo quadro? Le analisi sulla provenienza rifletterebbero, in generale, la particolare conformazione di Venezia, che nei secoli XIII-XIV

¹⁵⁴ D. RANDO, *Una chiesa di frontiera*, p. 92.

¹⁵⁵ F. SORELLI, *Il clero secolare a Venezia. Note per i secoli XII e XIII*, in *Prete nel medioevo* (Quaderni di storia religiosa, IV), Verona 1997, pp. 27-45, in particolare p. 31 e nota 22. Sulla formazione del sistema nominale a Venezia, precoce ma appunto caratterizzato da accentuate omonimie, si veda lo studio di G. FOLENA, *Gli antichi nomi di persona e la storia civile di Venezia*, in G. FOLENA, *Culture e lingue nel Veneto medievale*, Padova 1990, pp. 175-209 (già pubblicato in «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti». Classe di scienze morali, lettere ed arti, 129 [1970-1971], pp. 445-484).

¹⁵⁶ Per questa caratteristica delle confraternite dei disciplinati si vedano le osservazioni di R.F.E. WEISSMAN, *Ritual Brotherhood*, p. 67, relative alla città di Firenze e di N. TERPSTRA, *Lay Confraternities*, p. 93, per Bologna. In ambito veneto, il fenomeno è stato osservato a Padova da G. DE SANDRE GASPARINI, *Statuti di confraternite religiose di Padova nel medioevo. Testi, studio introduttivo e cenni storici*, Padova 1974. Analisi della provenienza dei soci di diverse confraternite sono state sinora compiute da B. PULLAN, *La politica sociale*, pp. 96-104, con particolare attenzione al secolo XVI; R. MACKENNEY, *Tradersmen and Traders*, pp. 56-61 e Appendix II, pp. 249-252; in questo caso l'esame è stato condotto sui dati relativi a quattro scuole piccole (S. Anna, Celestia, S. Cristofalo, SS. Apostoli) e per il periodo 1337-1520. Per una prima analisi della composizione delle scuole dei battuti nel secolo XIV rinvio alla mia tesi di dottorato, *Le scuole dei battuti di Venezia*, pp. 103 ss.

Grafico 1. *Matricola femminile della scuola di San Giovanni Evangelista (reg. 7)*

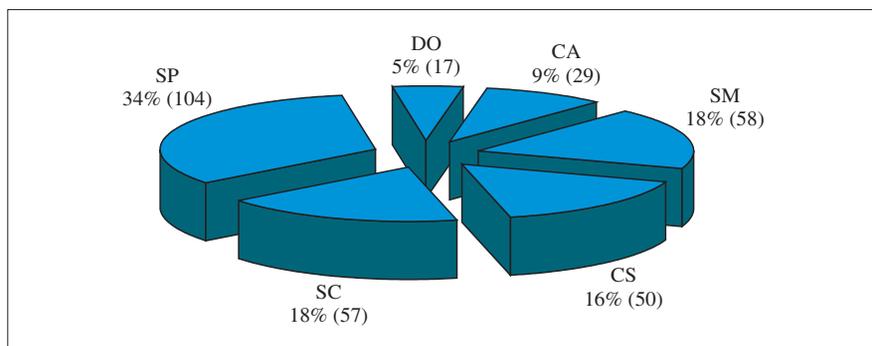
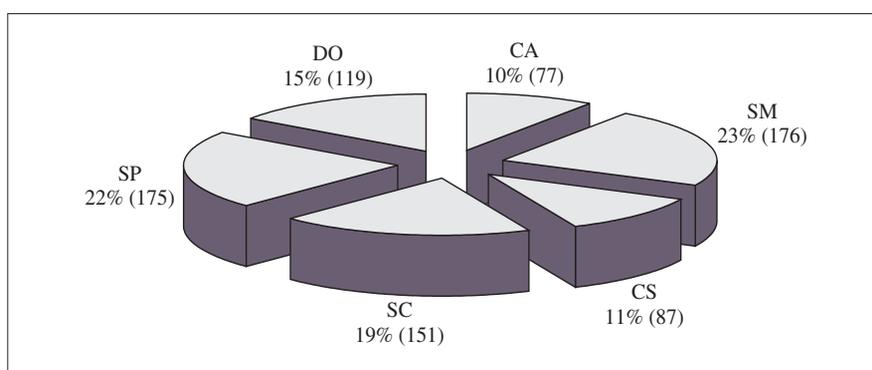


Grafico 2. *Matricola maschile della scuola di San Giovanni Evangelista (reg. 7)*



era ancora *in fieri*, almeno in parte.¹⁵⁷ Cannaregio, per incominciare, era un sestiere marginale rispetto al centro della città che corrispondeva alla zona compresa fra Rialto e San Marco. Nei registri della scuola si conserva traccia delle difficoltà nei collegamenti. Ogni anno, alla fine del Trecento, i confratelli raggiungevano in processione l'oratorio di San Giobbe, a Cannaregio, per celebrare la festa della natività della Vergine; una nota aggiunta al testo ricordava ai fratelli «de tuor le plate¹⁵⁸ per poder passar oltra el

¹⁵⁷ E. CROUZET-PAVAN, *La conquista e l'organizzazione dello spazio urbano*, in G. CRACCO - G. ORTALLI (edd), *Storia di Venezia, II: L'età del Comune*, pp. 549-576; E. CROUZET-PAVAN, *Sviluppo e articolazione della città*, in G. ARNALDI - G. CRACCO - A. TENENTI (edd), *Dalle origini alla caduta della Serenissima, III: La formazione dello stato patrizio*, Roma 1997, pp. 729; della stessa autrice, «*Sopra le acque salse*», pp. 556 ss.

¹⁵⁸ Imbarcazioni a fondo piatto per la navigazione nei canali ed utilizzate anche per realizzare ponti votivi.

chanal el ditto di» e raggiungere così la destinazione.¹⁵⁹ La scarsa presenza di donne provenienti dalle parrocchie di Dorsoduro potrebbe avere più di una spiegazione. Oltre ad un problema di marginalità urbana, per questo sestiere si può chiamare in causa la composizione prevalentemente popolare della sua popolazione, pur con alcune differenze tra le varie parrocchie: rispecchiavano tale carattere soprattutto le parrocchie di San Gregorio, San Nicolò, San Raffaele Arcangelo e San Barnaba, mentre una maggior concentrazione di famiglie patrizie caratterizzava i *confinia* di San Pantaleone, San Gervasio e Santa Margherita.¹⁶⁰ E proprio da San Pantaleone proviene la maggior parte delle donne iscritte dal sestiere di Dorsoduro. Se sarà possibile trovare conferme all'ipotesi di una prevalente estrazione medio-alta per le socie a San Giovanni Evangelista, dalle famiglie patrizie o dalle famiglie popolarie emergenti, questo dato potrà essere utilizzato anche per spiegare lo scarso contributo offerto alla scuola dalle parrocchie di Dorsoduro.

Proseguendo nell'analisi dei dati relativi alle presenze femminili e maschili, la ragione del diverso comportamento riscontrato nei due gruppi, degli uomini e delle donne, potrebbe risiedere nella minor mobilità concessa a Venezia alla popolazione femminile di cui parla Dennis Romano. Il quadro delineato dallo studioso viene ricostruito sulla base di testimonianze relative alla situazione di donne appartenenti alle famiglie patrizie, donne che «vivevano in uno spazio limitato dai confini della parrocchia e, ancor più, dai muri del palazzo di famiglia».¹⁶¹ Altri lavori successivi hanno preso in considerazione una fetta più larga e articolata della popolazione femminile veneziana: la prospettiva così ampliata porta a nuove ipotesi. Fernanda Sorelli ha osservato, a conclusione di una sua lezione perugina dedicata alla condizione delle donne a Venezia nei secoli XII-XIV, come «la possibilità e la capacità di muoversi nell'ambiente urbano senza particolari preclusioni o cautele sembra ... fossero normalmente condivise, sia pure nella diversità delle esigenze e delle abitudini, dalla popolazione femminile» laica.¹⁶² Un'al-

¹⁵⁹ ASV, *SGE*, reg. 46, f. 40 r. Sull'origine di San Giobbe si veda F. CORNER, *Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello*, Padova 1758 (rist. anast. Bologna 1990), pp. 283-285: dapprima venne eretto un ospedale su un terreno acquistato dal prete Giovanni Contarini nel 1378 e nel 1390 si aggiunse un oratorio. Nei primi decenni del Quattrocento il luogo venne consegnato ai minori Osservanti e proprio qui dimorò Bernardino da Siena nel 1443.

¹⁶⁰ E. CROUZET-PAVAN, «*Sopra le acque salse*», pp. 569-570. I dati dell'estimo compilato nel 1379 per raccogliere finanziamenti per la guerra di Chioggia in cui vennero registrati tutti i patrimoni superiori alle 300 lire di grossi annue, rivelano proprio per il sestiere di Dorsoduro il gettito minore, calcolato in L. 627.700 (G. LUZZATTO, *I prestiti della Repubblica di Venezia, sec. XIII-XV. Introduzione storica e documenti*, Padova 1929, doc. 165, pp. 138-195). L'estimo del 1379 è stato utilizzato per ricostruire l'urbanizzazione del centro rialtino in E. CROUZET-PAVAN, *Sviluppo e articolazione*, pp. 770-771. La 'guerra di Chioggia' fu il quarto conflitto combattuto contro Genova per il controllo dei traffici sul Mar Nero. Nel 1379 Chioggia venne presa dalle forze genovesi che avevano stretto un'alleanza con Padova. Gli scontri durarono sino al 1381 e videro infine vittoriosa Venezia. Sull'argomento si rinvia alle pagine di F.C. LANE, *Storia di Venezia*, trad. it., Torino 1997, pp. 225-234.

¹⁶¹ D. ROMANO, *Patrizi e popolani. La società veneziana nel Trecento*, trad. it., Bologna 1994, pp. 195-198; si vedano anche i capp. 7-8; dello stesso autore si veda il precedente studio: *Gender and the Urban Geography of Renaissance Venice*, in «*Journal of Social History*», 23 (1989), pp. 339-353.

¹⁶² F. SORELLI, *Donne a Venezia nel Medioevo (secoli XII-XIV)*, Perugia 2000, p. 18; per la partecipazione femminile alla vita economica si vedano le pp. 8-14. La studiosa aveva già avanzato osservazioni

tra studiosa, Linda Guzzetti, ha diretto le sue ricerche a chiarire la presenza delle donne nella società e nelle famiglie nel corso di tutto il Trecento; pur ricordando che anche «nella società veneziana del medioevo la disuguaglianza tra uomini e donne era forte sia nell'ambito pubblico che in quello privato», le sue conclusioni sembrano confermare per la popolazione femminile una certa autonomia economica e libertà, che probabilmente si traducevano anche in una considerevole, per l'epoca, 'mobilità'.¹⁶³

L'analisi onomastica è un altro dei possibili approcci nell'esame della matricola. Nel caso particolare di Venezia, si tratta di un esame particolarmente difficile per la notevole incidenza delle omonimie, che pure risultano più diffuse fra gli uomini.¹⁶⁴ Le modalità di registrazione, o meglio di identificazione, seguite per le donne non sono sempre le stesse usate per gli uomini. Questi erano individuati attraverso il nome di battesimo, l'indicazione del mestiere o del soprannome,¹⁶⁵ il nome della casata o il patronimico, infine il *confinium* di residenza; per le donne potevano venire aggiunti precisi riferimenti alla parentela maschile, al padre, al marito, il fratello, etc.¹⁶⁶ Nella matricola di San Giovanni Evangelista le donne identificate sulla base delle relazioni parentali con uomini rappresentano una netta minoranza, appena 73 su 315 (corrispondente al 23%); ben 105 possono contare su un proprio cognome mentre quelle definite con il solo nome di battesimo sono appena 28. Il fatto che le donne siano identificate grazie a dei parenti, per lo più maschi, ci permette di rilevare la presenza all'interno della scuola di gruppi familiari.¹⁶⁷ Alcune, in particolare, risultano imparentate con dei confratelli.

analoghe in precedenti studi dedicati alla società veneziana (F. SORELLI, *La società*, in G. CRACCO - G. ORFALLI [edd], *Storia di Venezia*, II: *L'età del Comune*, pp. 509-546, in particolare pp. 530-533) ed è ora imminente l'uscita di un suo studio sulle donne a Venezia nel Trecento.

¹⁶³ L. GUZZETTI, *Le donne a Venezia nel XIV secolo*, p. 22. L'articolo è tratto dalla tesi di dottorato della Guzzetti, discussa a Berlino e pubblicata in lingua tedesca con il titolo *Venezianische Vermächtnisse. Die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente*, Stuttgart - Weimar 1998. Le osservazioni di Dennis Romano e le nuove considerazioni di Linda Guzzetti in merito alla posizione delle donne nella Venezia del Trecento sono state brevemente riprese in S. CHOJNACKI, *Women and Men in Renaissance Venice. Twelve Essays on Patrician Society*, Baltimore - London 2000, p. 16.

¹⁶⁴ G. FOLENA, *Gli antichi nomi di persona*, p. 184, p. 189. L'esame condotto da Folena riguarda i nomi maschili. Sul fronte femminile la studiosa tedesca Irmgard Fees è giunta a conclusioni in parte analoghe, osservando tuttavia per le donne una maggior varietà onomastica (I. FEES, *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia 1998, pp. 27-34) che trova conferma anche nella lista di San Giovanni Evangelista.

¹⁶⁵ G. FOLENA, *Gli antichi nomi di persona*, p. 187; alle pp. 200-204 lo studioso riporta un 'vivace' elenco di soprannomi e appellativi diffusi tra gli eletti al Maggior Consiglio negli anni 1261-1297. Il soprannome veniva attribuito anche alle donne, ma mancano ancora adeguati studi in proposito.

¹⁶⁶ G. DE SANDRE GASPARINI, *Statuti di confraternite*, p. XLI. La scarsa attenzione sinora dedicata dalla storiografia alle donne veneziane riguarda anche le ricerche sui nomi femminili. Irmgard Fees ha compiuto interessanti osservazioni in *Le monache di San Zaccaria*, pp. 26-33.

¹⁶⁷ Sono pochi gli studi sinora dedicati alle famiglie veneziane per il periodo medioevale, così come mancano «lavori d'insieme sulle strutture familiari ed il loro funzionamento negli ultimi secoli del Medioevo» (F. SORELLI, *La società*, p. 542, nota 19). Per la famiglia Ghisi si vedano i seguenti studi di: R.J. LOENERTZ, *Les Généalogie des Ghisi. Dynastes vénitiens dans l'Archipel 1207-1390*, in «Orientalia Christiana Periodica», 28 (1962), pp. 121-171, pp. 322-335; *Les Ghisi. Dynastes vénitiens dans l'Archipel 1207-1390*, Firenze 1975. Per i Badoer: M. POZZA, *I Badoer. Una famiglia veneziana dal X al XIII secolo*, Padova 1982. Per gli Ziani: S. BORSARI, *Una famiglia veneziana del XIII secolo: gli Ziani*, in «Archivio

«Lucia» della parrocchia di San Giacomo dell'Orio è cugina e Maria è moglie di «ser Vendramo Pancogolo»,¹⁶⁸ «Catarina» da San Fantin è figlia di «ser Çan Cocho»;¹⁶⁹ nessun legame viene invece segnalato per la donna immediatamente precedente che pure ha lo stesso cognome, «Bellina Cocho». Nella maggior parte dei casi il parente è il marito, come accade per «dona Çana» da San Giovanni Grisostomo,¹⁷⁰ moglie di «Alberto Rosso canever al fontego» iscritto nella matricola maschile fra quanti non erano dediti alla disciplina.¹⁷¹ «Ançolera» da San Polo era sposata con «ser Iacomo Negro a Cha' Dandolo», che nel 1315 ricoprì la carica di guardiano generale della scuola.¹⁷² Altre ricomposizioni familiari in seno alla scuola sono tutte coniugate al femminile, sono sorelle, madri e figlie, cugine, riunite dalla stessa devozione. Da San Vidal si iscrissero al sodalizio le due sorelle «Sovradamor» e «Agnes» Querini;¹⁷³ con Maria Viaro da San Maurizio, moglie di ser Marco Viaro, aderì anche la figlia «Filipa»;¹⁷⁴ un caso analogo, di madre e figlia, riguarda Agnese e «Filipa» Querini da Santa Giustina, anche loro identificate attraverso il legame con il marito-padre, Torin Querini. «Ser Armoro» si trova al centro di una parentela più allargata, a lui si fa infatti riferimento per identificare due donne residenti nella parrocchia di San Simeon Grande, Maria, sua nipote, e «Costança» sua sorella.¹⁷⁵ Altre due donne di San Giacomo dell'Orio, Maria e Lucia, sono rispettivamente moglie e cugina di «ser Vendramo Pancogolo»,¹⁷⁶ iscritto come fratello di disciplina.¹⁷⁷ Pure se in alcuni *confinia* troviamo iscritte più donne con un cognome uguale mancano però ulteriori indicazioni in grado di chiarire gli eventuali legami esistenti tra loro. In San Pantalon vi sono Lena e Caterina Barbo, e ancora Agnese, moglie di Francesco Barbo,¹⁷⁸ ma chi trascrisse i

Veneto», 110, V serie (1978), pp. 27-72; I. FEES, *Reichtum und Macht im mittelalterlichen Venedig. Die Familie Ziani*, Tübingen 1988. Per i Viaro: K. TAKADA, *Aspetti della vita parentale della nobiltà veneziana nel Duecento. L'esempio della famiglia Viaro del ramo di San Maurizio*, in «Archivio Veneto», 123, V serie (1995), pp. 5-29. Sulla storia delle famiglie di Venezia si veda il recente contributo di T. PLEBANI, *Leggere e ascoltare le storie delle famiglie veneziane*, in M. ZORZI - S. MARCON (edd), *Grado, Venezia e i Gradenigo*. Catalogo della mostra, Mariano del Friuli (GO) 2001, pp. 83-97.

¹⁶⁸ Per Lucia e Maria cfr. ASV, *SGE*, reg. 7, f. 84va, mentre per Vendramo cfr. ASV, *SGE*, reg. 7, f. 38ra.

¹⁶⁹ La prima è registrata in ASV, *SGE*, reg. 7, f. 78ra, il secondo in ASV, *SGE*, reg. 7, f. 64r.

¹⁷⁰ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 76rb.

¹⁷¹ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 31v: «Questi se quei dela scola de misier San Çane che no fase la disciplina». Si veda anche sopra, nota 134.

¹⁷² ASV, *SGE*, reg. 5, f. 4r; la moglie è registrata in ASV, *SGE*, reg. 7, f. 82va.

¹⁷³ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 77vb.

¹⁷⁴ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 78ra. Sulla famiglia Viaro cfr. K. TAKADA, *Aspetti della vita parentale*. Il Marco Viaro citato nella matricola potrebbe forse essere identificato con quel Marco Viaro che all'inizio del Trecento è citato in alcuni documenti di Creta; con Marco compagno Francesco e Pietro i quali, secondo l'autrice della ricerca, «possono essere considerati appartenenti al ramo di San Maurizio, venuti casualmente a Creta» (K. TAKADA, *Aspetti della vita parentale*, p. 15); nella documentazione presentata nel corso del contributo non c'è invece alcuna traccia né di Maria né della figlia Filippa. Un Marco Viaro figura anche tra i Giudici del Piovego per l'anno 1290 (G. RÖSCH, *Der venezianische Adel bis zur Schliessung des Grossen Rates. Zur Genese einer Führungsschicht*, Sigmaringen 1989, p. 227).

¹⁷⁵ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 85rb.

¹⁷⁶ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 84va.

¹⁷⁷ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 38r.

¹⁷⁸ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 80va.

loro nomi non aggiunte altri riferimenti. In San Polo sono registrate, per citare un altro caso, ben cinque donne con uno stesso cognome, sono «Margarita», «Catarina», «Nicolota», «Vendema» e «Righina» Foscarini, che però non risultano legate tra loro in alcun modo.¹⁷⁹

Non erano soltanto i legami familiari a riproporsi all'interno della scuola. Talvolta i riferimenti che completano i nomi portano alla luce altri rapporti riconducibili all'ambito lavorativo domestico.¹⁸⁰ È quanto accade, ad esempio, con «dona Birriola da Cha' Donado» da Santa Maria Formosa e «Margarita soa famula», registrata subito dopo,¹⁸¹ o ancora con «dona Belençera» e «dona Bevegnuda femena de dona Belençera» del *confinium* dei Santi Apostoli.¹⁸² Il rapporto esterno risulta ormai concluso per Berta da San Provolo «che stava cun dona Biatrise Teopolo»;¹⁸³ questa formulazione potrebbe indicare che Berta non stava più alle dipendenze di Beatrice, oppure il fatto che la donna era già scomparsa nel momento in cui lei decise di aderire alla scuola. Talvolta il 'padrone' era un uomo, come accadeva per «Diamota che sta cum ser Pantalon sanador» da San Simion Profeta.¹⁸⁴

L'esame complessivo della composizione sociale del gruppo incontra vari ostacoli. Non è sempre sufficiente affidarsi ai cognomi per riconoscere le esponenti del patriziato rialtino e si deve tenere presente che ad uno stesso cognome potevano corrispondere dei rami della famiglia non appartenenti al cetto patrizio.¹⁸⁵ Il problema, inoltre, è complicato dal fatto che a Venezia la nobiltà era un attributo della famiglia, non delle persone: per le donne questo si traduceva in una appartenenza al patriziato soltanto per quante nascevano direttamente in quel cetto, mentre il matrimonio con un nobile significava soltanto l'aggregazione alla famiglia e la possibilità di utilizzarne il cognome.¹⁸⁶ Molti sono tuttavia in questa lista gli appellativi che potrebbero rinviare ad alcune fra le maggiori casate di Venezia, per citarne alcuni, troviamo tra i cognomi quelli dei Barbo, Dandolo, Dolfin, Foscarini, Grimani, Loredan, Malipiero, Morosini, Querini, Sagredo, Soranzo, Tiepolo, Zen.¹⁸⁷

¹⁷⁹ ASV, *SGE*, reg. 7, ff. 82rb-vb.

¹⁸⁰ Sul tema del lavoro domestico a Venezia, seppur concentrato sui secoli successivi al Trecento, qui in esame, si veda D. ROMANO, *Housecraft and Statecraft. Domestic Service in Renaissance Venice, 1400-1600*, Baltimore 1996; alle pp. XXIII-XXV un esame della terminologia usata nei documenti.

¹⁸¹ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 80ra.

¹⁸² ASV, *SGE*, reg. 7, f. 76ra.

¹⁸³ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 79va.

¹⁸⁴ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 85rb.

¹⁸⁵ Per la definizione di patriziato a Venezia, classe definita a partire dal 1297. Si veda F. SORELLI, *La società*, p. 510-511.

¹⁸⁶ L. GUZZETTI, *Le donne a Venezia*, p. 30

¹⁸⁷ Sul patriziato veneziano, sul problema della sua definizione connesso alla Serrata del Maggior Consiglio del 1297, rinvio agli studi di S. CHOJNACKI, *In Search of the Venetian Patriciate: Families and Factions in the Fourteenth Century*, in J.R. HALE (ed), *Renaissance Venice*, London 1973, pp. 47-90 (alle pp. 72-73 una lista di 244 famiglie la cui appartenenza al patriziato è documentata per il Trecento); S. CHOJNACKI, *La formazione della nobiltà dopo la Serrata*, in *Storia di Venezia*, III: *La formazione dello stato patrizio*, pp. 641-725; D. ROMANO, *Patrizi e popolani*; D.E. QUELLER, *Il patriziato veneziano. La realtà contro il mito*, trad. it., Roma 1987; G. RÖSCH, *Der venezianische Adel*; F. SORELLI, *La società*, pp. 510-519. Fra gli studi sulle donne appartenenti al patriziato di Venezia, si segnalano le ricerche di Tiziana Plebani sui libri di famiglia per la loro novità ed interesse (T. PLEBANI, «Vite di donne nei libri di

Occorre però usare cautela, nei confronti, ad esempio, di «dona Çana» della contrada di San Marco, sposata con «ser Pero Grimani in procaratia», uno dei procuratori dei Dieci nel 1328;¹⁸⁸ non è riportato il suo cognome e pertanto non ne conosciamo la famiglia di origine, l'unica che poteva trasmettere alle donne lo *status* di patrizia. Non dovrebbero invece sussistere dubbi in merito alla collocazione sociale di quante venivano identificate attraverso un cognome proprio o come figlie di patrizi. Possiamo dunque riconoscere come esponenti di famiglie ammesse a sedere nel Maggior Consiglio Daria Contarini «la çovene» dai Santi Apostoli¹⁸⁹, «Engoldise Faler», «Lena Polani», «Biriola Loredan» e «Biriola Moresini la contesa» tutte residenti in Sant'Angelo;¹⁹⁰ fra i molti esempi analoghi, vale la pena di ricordare «Frisina Dandolo» registrata nella parrocchia di San Polo e figlia di «misier Andrea Dandolo dito Bereta», il quale figurava fra gli elettori del Maggior Consiglio negli anni 1269-1282.¹⁹¹

La parentela più importante è però certamente quella di Soranza Soranzo:¹⁹² suo padre, Giovanni Soranzo, fu doge di Venezia dal 1312 sino al 1328.¹⁹³ In realtà il nome di Soranza, qui identificata soltanto come figlia di Giovanni, nasconde un altro ben più gravoso legame: era infatti moglie di quel Pietro Querini che nel 1310 aveva partecipato alla congiura ordita da Baiamonte Tiepolo per eliminare il doge Pietro Gradenigo.¹⁹⁴ Fallito il tentativo, i cospiratori erano stati eliminati o costretti alla fuga e sui parenti iniziarono a pesare gravi sospetti che condussero spesso al loro allontanamento da Rialto.¹⁹⁵ Soranza fu bandita da Venezia e non vi fece ritorno che alcuni anni più tardi, dopo la morte del marito.¹⁹⁶ Una volta rientrata, la sua esistenza fu sottoposta a stretti controlli e limitazioni, con l'obbligo di risiedere nel monastero delle Vergini, a Castello. Questa circostanza, come già la sua ingombrante parentela, non è specificata nella matricola che si limita a registrarla nel *confinio* di San Pietro. Suo padre il doge non potè far

famiglia veneziani», relazione letta al Convegno internazionale *Alle origini della biografia gemminile, dal moderno alla storia*, Firenze, 11-12 giugno 1999, i cui atti verranno pubblicati dall'École française de Rome. Il contributo si trova citato in G. ZARRI, *Recinti*, p. 357, nota 234. Ringrazio la dott.ssa Plebani per avermi permesso di leggere il testo prima della pubblicazione.

¹⁸⁸ Zana è registrata in ASV, *SGE*, reg. 7, f. 76vb. Piero Grimani è citato come procuratore in F. ZAGO (ed), *Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste. Registri III-IV (1325-1335)*, Venezia 1968, *Registro III*, doc. 272. «Messeo Pero Grimani» è giudice di Petizon in un atto del 1307 (A. STUSSI, *Testi veneziani del Duecento e del primo Trecento*, Pisa 1965, doc. 43, pp. 53-54).

¹⁸⁹ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 76ra.

¹⁹⁰ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 77va.

¹⁹¹ R. CESSI, *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia*, I, Bologna 1950, nella sezione *Electores et electi de Maiori Consilio ab anno 1261 usque ad annum 1296*, pp. 269-362. Il Dandolo fu eletto per ben otto volte, per la precisione negli anni: 1269, 1270, 1275, 1277, 1278 1279, 1280, 1282.

¹⁹² ASV, *SGE*, reg. 7, f. 78vb.

¹⁹³ A. DA MOSTO, *I dogi di Venezia nella vita pubblica e privata*, Venezia 1983, pp. 103-106.

¹⁹⁴ E. CROUZET-PAVAN, «Sopra le acque salse», pp. 827-828, 933; A. DA MOSTO, *I dogi*, pp. 98-100; S. ROMANIN, *Storia documentata di Venezia*, t. III, pp. 21-29.

¹⁹⁵ Per le misure prese dal governo di Venezia nei confronti di quanti avevano preso parte alla congiura e delle famiglie implicate, cfr. D. ROMANO, *The Aftermath of the Querrini-Tiepolo Conspiracy in Venice*, in «Stanford Italian Review», 7 (1987), pp. 147-159.

¹⁹⁶ R. FURLIN, *Soranza Soranzo e le sue compagne*, in «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», (1875-76), pp. 965-983; cfr. anche D. ROMANO, *Gender and the Urban Geography*, p. 347.

nulla per mitigare la condizione della figlia, resa ben evidente dai numerosi provvedimenti presi nei suoi confronti dal Consiglio dei Dieci: Soranza era infatti costretta a chiedere il permesso per ogni spostamento all'infuori del monastero, per recarsi in visita al padre o alla sorella.¹⁹⁷ Eppure, in mezzo a questa cospicua documentazione non è rimasta traccia alcuna della sua adesione alla scuola di San Giovanni Evangelista.

Assai poche sono – proseguendo nell'analisi dei nominativi – le donne per le quali si precisa la professione, soltanto 14. I mestieri dichiarati rinviano in misura minore al contesto artigiano, come nel caso di «Maria texera» da Sant'Ermagora,¹⁹⁸ di «Donada tessera» da San Tomà¹⁹⁹ e ancora di Maria «entairessa» da Santa Maria Mater Domini,²⁰⁰ e in maggioranza al mondo del piccolo commercio; tre sono le donne dedite alla professione di «spiciera», ossia venditrice di spezie, altrettante le «marcere», merciaie di tessuti, seterie e altri prodotti, una «vendirogola», che ritirava oggetti vecchi per poi rivenderli,²⁰¹ e tre le «fornere», che vendevano il pane. All'ambito artigiano riconducono per lo più anche le professioni di alcuni dei mariti citati nella matricola, anche se su un totale di 47 nomi di coniugi soltanto per 16 di loro si indica il mestiere. Fra di loro c'erano dei barbieri, dei produttori di pregiati tessuti di seta («samiteri»), calzolai («calegheri»), fabbricanti di coperte («coltreri») e tessitori, un artigiano addetto alla realizzazione di pavimenti («soler»), un mercante («marcadante»), ed un orafo («orese»); infine due operai («marangoni»).

Per tornare alle professioni delle donne, dobbiamo considerare il caso di «dona Margarita la medega» della parrocchia di Sant'Ermagora²⁰² e quello, apparentemente non molto diverso, di «dona Menenga che leva li feriti» da Sant'Agostino.²⁰³ Per entrambe, e senza dubbio per la prima, Margherita, si può parlare di una attività legata all'ambito sanitario o per lo meno assistenziale, se non proprio alla professione medica. La presenza di donne impegnate in questo settore non è del tutto sconosciuta a Venezia, lo testimoniano alcuni riferimenti a «medichesse» rinvenuti da Fernanda Sorelli fra le deliberazioni del Maggior Consiglio.²⁰⁴ Un altro gruppo di donne,

¹⁹⁷ F. ZAGO (ed), *Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste. Registri I-II (1310-1325)*, Venezia 1962, docc.: 16, 22, 45, 133, 137, 186, 192, 196, 213, 217, 219, 231, 237, 246, 261, 289, 295, 309, 314, 329, 335, 343, 356, 359, 361, 374, 394, 415, 422, 423, 426, 450, 477, 493, 503, 556. F. ZAGO (ed), *Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste, registri III-IV (1325-1335)*, docc.: 12, 16, 55, 72, 79, 83, 114, 117, 137, 151, 205, 211, 215, 219, 242, 323, 336, 337, 446, 454, 509, 534, 562; IV, 34.

¹⁹⁸ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 75rb. La chiesa dei Santi Ermagora e Fortunato è ora intitolata a San Marcuola.

¹⁹⁹ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 82ra.

²⁰⁰ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 84rb.

²⁰¹ Il vendirogolo è descritto dal Boerio come un rivenditore di «cose minute, come mobili, panni, etc.»; G. BOERIO, *Dizionario del dialetto veneziano*, rinvia dalla voce antica «vendirogola», p. 785, a «revendigolo», p. 574.

²⁰² ASV, *SGE*, reg. 7, f. 75rb.

²⁰³ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 83rb. La lettura dell'ultimo lemma, «feriti», presenta tuttavia alcuni dubbi.

²⁰⁴ F. SORELLI, *Donne a Venezia*, p. 12. Nel 1320, ad esempio, venne graziata una Beatrice medica, colpevole di aver preteso da alcuni suoi pazienti di essere pagata prima di averne curato la malattia.

infine, era a servizio, ma di loro abbiamo già detto parlando dei rapporti sociale e/o lavorativi che evidentemente trovavano un riflesso all'interno della scuola.²⁰⁵

Notevoli sono le difficoltà riscontrate nel riconoscere le famiglie di patrizi e popolani e le loro esponenti. Per quanto riguarda il gruppo di donne iscritte a San Giovanni Evangelista, cercando di procedere con la massima cautela, si possono ascrivere alla parte popolana le donne per le quali si indica il mestiere, o il mestiere del marito, e certo anche quelle che risultavano a servizio come *famulae*, riconoscibili perché accompagnate dalla formula «che sta cum/ femena de»;²⁰⁶ ancora, le donne che affidano la loro identità al solo nome di battesimo. Per le donne identificate attraverso i parenti, infine, anche se non è facile distinguere il ceto di appartenenza, si ha tuttavia l'impressione che vi sia una maggior rappresentanza di donne che appartenessero, per nascita o per matrimonio, ai gruppi familiari dei ceti più alti, del patriziato e di quelle famiglie 'nuove' che ormai occupavano posizioni di rilievo in ambito economico e sociale.²⁰⁷

Il dato della composizione sociale è di grande rilevanza per tracciare un profilo delle donne presenti in ambito confraternale, ma un altro elemento merita ora la nostra attenzione. Fra i nomi della matricola, alcuni rinviano chiaramente ad un impegno religioso che oltrepassa i confini della confraternita: vale la pena dedicare loro la massima cura.

Alcune donne compirono scelte religiose più radicali: sono eremite, come «sor Mafia rimita da San Pantaleon» o ancora come «sor Marchexina remita a San Maurizio» o la «remita» di San Nicolò dei Mendicoli e «dona Lucia remita de San Rafel»,²⁰⁸ registrate nella lista dei monasteri femminili legati alla scuola dalla fraternità spirituale. Marchesina potrebbe essere la stessa «remita» che risulta iscritta anche nella matricola vera e propria nella parrocchia di San Maurizio.²⁰⁹ Sfugge il significato di tale doppia presenza. Forse, ma è soltanto un'ipotesi, le donne presenti fra i monasteri, per lo più eremite, non erano in grado di versare la somma dovuta per l'ingresso nella scuola e limitarono il loro apporto alla fraternità spirituale. O forse proprio il loro stato di recluso impediva una più impegnata partecipazione, e pertanto non furono iscritte nella matricola.

Non è del tutto chiara, infine, la scelta religiosa compiuta da «sor Palmera de San Çane Bragola», un'altra donna iscritta fra i monasteri femminili; viene detta «sor» e questo dovrebbe indicare l'appartenenza ad un istituto di religiose.²¹⁰ Quale? In San Giovanni in Bragora non sorgevano istituti femminili né risulta, dalle ricerche sinora compiute, la presenza di romitori.

²⁰⁵ Cfr. *supra*, note 170-173 e testo relativo.

²⁰⁶ Ritengo invece che l'indicazione «in le cha' de/ da cha' de» si riferisca piuttosto al luogo di residenza.

²⁰⁷ Un quadro dell'emergere delle famiglie nuove in ambito economico si può trarre da una fonte della seconda metà del Trecento, ovvero l'estimo del 1379 (cfr. *supra*, nota 160).

²⁰⁸ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 30r.

²⁰⁹ ASV, *SGE*, reg. 7, ff. 30r, 78rb.

²¹⁰ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 30 ra.

Nella matricola troviamo delle monache, o quantomeno delle donne che stavano presso istituti religiosi di Venezia: «dona Marina Dandolo», ad esempio, che con «dona Nicolota» stava nel monastero di Santa Maria delle Vergini, nella parrocchia di San Pietro di Castello, e «dona Piçola dala Celestria».²¹¹ Anche Soranza Soranzo era ‘ospite’ alle Vergini, ma la sua presenza nel monastero, che peraltro non viene denunciata nella matricola, è da ricondurre a ben altre ragioni, come si è visto.

Qualche riflessione è necessaria anche a proposito di un secondo gruppo di donne per le quali sembra potersi evidenziare una scelta religiosa più decisa. Sono concentrate nel sestiere di San Polo, iscritte nella parrocchia di San Sten, dove aveva sede la confraternita. Eccole, sono «dona Maria», «Richolda», «Altadona», «Echa», «Maria», «Bona», «Stanna», «Iacomina» e «Margarita».²¹² Per quelle fra loro che sono messe in diretto rapporto con il «logo de San Çane» si può pensare che, ‘dentro’ l’associazione, svolgessero un ruolo più esigente di quello della semplice appartenenza, dimorando stabilmente in attività di servizio nei pressi della scuola, per la scuola e per i confratelli. I problemi riguardano piuttosto «Iacomina» e «Margarita» entrambe «delo spedal de San Çane»;²¹³ l’indicazione relativa allo «spedal de San Çane» non credo possa condurre all’ospizio della confraternita, dal momento che risulta essere stato istituito soltanto nel 1330, stando agli statuti,²¹⁴ per accogliere in quattro letti confratelli bisognosi o infermi. Il capitolo con la deliberazione di erigere l’ospizio è trascritto in due *mariegole* (regg. 7 e 3), ma le due versioni, per altro del tutto simili, non concordano a proposito della collocazione dell’istituto: nel reg. 7 lo si indica in una casa nella parrocchia di San Vito, a Dorsoduro,²¹⁵ dal reg. 3 invece risulta presso la scuola stessa.²¹⁶ L’unica soluzione possibile è che l’ospedale citato nella matricola sia in realtà l’ospizio per povere vecchie istituito dalla famiglia Badoer nelle immediate vicinanze della chiesa di San Giovanni Evangelista.²¹⁷

Quale era il ruolo delle due donne nell’ospedale Badoer? Erano delle povere bisognose che vi avevano trovato riparo, o invece due pie donne impegnate nell’assistere le anziane ospiti? La matricola non lo dice; l’appartenenza alla scuola potrebbe indicare un loro ruolo attivo, ma questa rimane

²¹¹ ASV, *SGE*, reg. 7, ff. 78vb, 79va.

²¹² ASV, *SGE*, reg. 7, f. 83ra.

²¹³ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 83ra.

²¹⁴ ASV, *SGE*, reg. 7, ff. 19rb-21ra, cap. 65 e reg. 3, ff. 17r-v, cap. 53. Sulla fondazione di ospedali da parte delle scuole, cfr. B. PULLAN, *La politica sociale*, p. 77.

²¹⁵ ASV, *SGE*; reg. 7, ff. 19rb-21ra, cap. 65; la sede viene stabilita «in nostris domibus que sunt in contrata Sancti Viti, locus quidam competens et honestus, in quo sint et esse debeant nunc et semper quatuor lecti nec pauciores qui sint bene muniti et bene preparati de bonis nostre congregationis».

²¹⁶ ASV, *SGE*; reg. 3, ff. 17r-v, cap. 53: «se debia fare per misier lo vardian et li suo degani in questo luogo de San Çanne Vangelista uno luogo convenevole et honesto in lo quale sia et debia esser mo’ et sempre stare quatro lecti et non men i quali sia ben fornidi et ben aparecladi deli beni dela nostra congregation». La sede viene così riportata a San Giovanni Evangelista. I capitoli successivi che si occupano di questioni relative all’ospedale non dicono nulla in merito alla sua posizione.

²¹⁷ Cfr. *supra*, nota 80 e testo relativo.

un'ipotesi non corroborata, per ora, da altra documentazione.²¹⁸ Possiamo dunque contare circa 18 donne la cui religiosità appare più caratterizzata. Il numero può sembrare di non eccezionale rilievo, ma, se posto a confronto con altri dati, il suo peso appare chiaro. Linda Guzzetti ha tratto dall'esame di oltre mille testamenti veneziani²¹⁹ una lista di 4.744 persone che vi si trovano citate a vario titolo, notai, testatori, testimoni, beneficiari di lasciti. Pur considerando che alcuni personaggi vengono nominati più volte e anche riducendo di molto il numero complessivo, vi compare soltanto una quindicina di nomi femminili caratterizzati sulla base delle scelte religiose (pizzochere, eremite, converse, badesse). Il paragone fra i due archivi – 15 ca./4.000 ca. contro il dato del sodalizio dei battuti di 15/315 – mette in rilievo in modo abbastanza chiaro la sensibilità religiosa presente fra le donne di San Giovanni Evangelista. E non mi pare possa reggere fino in fondo la possibile obiezione della diversa natura delle due tipologie documentarie. Le differenze, ovviamente, esistono. La matricola appartiene ad un contesto marcatamente religioso, mentre i testamenti sono documenti notarili che potevano avere anche scopi unicamente secolari. Eppure non erano affatto esenti da preoccupazioni di carattere religioso, dal momento che parte dei lasciti serviva puntualmente a raccogliere e assicurare i suffragi dei vivi per le anime dei morti.²²⁰

L'importanza del dato qui posto in evidenza, vale a dire la frequenza delle scelte di vita religiosa attiva e istituzionalizzata a fianco dell'ingresso nelle fila dei battuti, merita che si proceda verso ulteriori considerazioni. Vediamo innanzitutto quali sono gli istituti rappresentati: i monasteri delle Vergini e della Celestia, alcuni romitori, un ospedale e la scuola stessa. Santa Maria Nuova di Gerusalemme detta Santa Maria delle Vergini venne fondata nel 1219 e ospitava monache agostiniane,²²¹ Santa Maria della Celestia era un istituto di cistercensi che risaliva alla fine del secolo XII. I monasteri delle Vergini e della Celestia, andati entrambi distrutti, erano fra le comunità monastiche più ricche di Venezia e spesso le famiglie eminenti della città le

²¹⁸ Il fondo della famiglia Badoer è andato disperso e non esiste un fondo che raccolga la documentazione relativa all'ospizio fondato e retto in San Giovanni Evangelista dai Badoer.

²¹⁹ L. GUZZETTI, *Le donne a Venezia*; cfr. *supra*, nota 149. La studiosa ha preso in esame un campione casuale di 500 testamenti di donne e 100 di uomini del primo quarto del secolo XIV e altrettanti dell'ultimo quarto. Le tabelle e la ricchissima banca dati raccolte da Linda Guzzetti attraverso l'esame della documentazione notarile sono consultabili via internet nel sito: <http://www.helios.unive.it/~riccdst/index.html>.

²²⁰ Nei testamenti esaminati da Linda Guzzetti, per rimanere nell'ambito dei documenti in esame (ma il dato non è diverso da quello osservato in altre ricerche analoghe), si osserva che la percentuale di quanti non lasciarono disposizioni *pro anima* oscilla tra il 2% delle donne che testarono nel primo quarto del secolo e il 10% dei testamenti maschili dello stesso periodo, segno di una preoccupazione quasi endemica. Cfr. L. GUZZETTI, *Le donne a Venezia*, p. 72.

²²¹ M.P. PEDANI, *Monasteri di agostiniane*, pp. 38-39. Il monastero, fondato su invito di Ugolino di Ostia, era sottoposto alla sede Apostolica e al giuspatronato ducale; nel 1234 venne aggregato ai canonici di San Marco di Mantova, che vi rimasero fino alla metà del secolo successivo. Fu dunque un monastero doppio. Cfr. anche G. ZARRI, *Recinti*, pp. 348-357, dove le vicende del monastero vengono ripercorse attraverso pagine di una cronaca monastica composta nel 1523 (BMC, *Cronica del Monastero delle Vergini*, ms, Classe I, 317).

sceglievano per farvi entrare le loro figlie.²²² Che rapporto esiste tra i nomi presenti nella matricola, «dona Marina Dandolo che sta in lo monaster dele Vergene» e «dona Nicolota de Santa Maria delle Vergene», «dona Picola dala Celestria», e questa situazione? Le risposte sembrano essere diverse. Nel caso di Marina Dandolo il fatto di trovarsi in quel monastero potrebbe essere frutto di strategie familiari, lo suggerirebbe l'appartenenza ad una famiglia rilevante come quella dei Dandolo, mentre la scelta di Nicolota e Picola, che non portano cognomi importanti e non risultano provenire da famiglie eminenti, appare meno imputabile a motivi secolari o comunque di opportunità politica. Ragioni certamente 'religiose' debbono aver contribuito ad avviare i passi di Lucia e delle donne presenti a San Maurizio, probabilmente Marchesina, a San Nicolò dei Mendicoli e in San Pantalon, verso i loro rispettivi romitori, verso quell'esperienza che, nelle parole di André Vauchez, costituiva per le donne «la forme normale de la vie religieuse».²²³

Proprio la mappa dei romitori, una presenza più incisiva a Venezia che in terraferma come ha osservato Giuseppina De Sandre Gasparini,²²⁴ (ma esperienza nel complesso largamente diffusa in Italia)²²⁵ può arricchirsi di nuove attestazioni, tanto più preziose per la difficoltà di queste esperienze di lasciare tangibili segni nella memoria.²²⁶ Il romitorio di San Nicolò dei Mendicoli era già noto grazie ad un testamento del 1275,²²⁷ ora la sua esistenza e rilevanza trovano ulteriore conferma attraverso la citazione contenuta nell'elenco delle donne di San Giovanni Evangelista e attraverso i riferimenti tratti dai testamenti studiati dalla Guzzetti. La matricola riporta solo l'indicazione di una *remita* a San Nicolò, mentre tre testamenti si riferiscono a lei come ad una donna di nome Domenica. Vediamoli. Il primo gennaio del 1310 Francesca Moro moglie di Nicolò da Pesaro residente in San Giacomo dell'Orio nel dettare le sue ultime volontà assegnò dieci lire a Domenica, eremita a San Nicolò²²⁸; nel 1318 Frassina Mudazzo da Sant'Angelo le lasciò

²²² Cfr. G. ZARRI, *Recinti*, pp. 66-67.

²²³ A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1982, p. 229. Un censimento di questo tipo di esperienze non è ancora stato affrontato per l'Italia (A. BENVENUTI PAPI, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990, p. 306).

²²⁴ G. DE SANDRE GASPARINI, *La pietà laicale*, in G. CRACCO - G. ORTALLI (edd), *Storia di Venezia*, II: *L'età del Comune*, pp. 929-961, in particolare pp. 938-939. Elisabeth Crouzet-Pavan aveva già rilevato per il secolo XIV la presenza di donne recluse «installées aux lieux les plus centraux de l'espace», citando l'esempio di Bisina Vendramin che nel 1330 ricevette dal Vescovo di Castello l'autorizzazione ad erigere un *eremitorium* in Campo Santa Margherita (E. CROUZET-PAVAN, «*Sopra le acque salse*», p. 622).

²²⁵ A. BENVENUTI PAPI, «*In castro poenitentiae*», p. 309. L'esperienza dei romitori è stata definita come «simbolo di una mediazione concettuale tra città e deserto», pur con la necessità di utilizzare con cautela il termine di «recluse seu heremite» con il quale si potevano indicare tutte le diverse esperienze di devoto allontanamento dal secolo, esperienze individuali o vissute in associazione (A. BENVENUTI PAPI, *Donne religiose nella Firenze del Due-Trecento. Appunti per una ricerca in corso*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge*, pp. 41-82, in particolare p. 43; cfr. anche pp. 44-45).

²²⁶ A. BENVENUTI PAPI, «*In castro poenitentiae*», p. 335.

²²⁷ G. DE SANDRE GASPARINI, *La pietà laicale*, p. 938, p. 958 nota 67. Autore del testamento è Giovanni Grimani che lascia 40 soldi all'eremita di San Nicola. Il testamento è stato edito da M.C. BELLATO, *Aspetti di vita veneziana*, doc. 12, pp. 254-266.

²²⁸ ASV, *Notarile, Atti Falier*, b. 416, n. 39.

cinque lire di piccoli;²²⁹ infine nel 1319, Agnese candelaria da San Basso dispose che Domenica ricevesse un soldo di grossi del suo patrimonio.²³⁰ Anche «sor Mafia», eremita di San Pantalon,²³¹ risulta beneficiaria di un legato di tre soldi di grossi destinatale da Beriola moglie di Pietro Venier da San Giuliano nel 1317.²³² Le date, 1310, 1317, 1318, 1319, sono del tutto compatibili con il periodo in cui la scuola di San Giovanni Evangelista accolse al suo interno presenze femminili.

Vi sono poi le donne che risultano più strettamente legate alla vita della confraternita o all'ambito assistenziale presso strutture attigue alla scuola stessa, vale a dire l'ospedale Badoer, iscritte nella parrocchia di San Sten dove aveva sede la scuola. Non è stato possibile trovare altre attestazioni, per nessuna; eppure la loro presenza, accanto a quella delle donne legate ad istituti esterni, sembra indicare un duplice canale entro cui poteva trovare spazio la pietà laicale femminile in ambito confraternale.

Come possiamo interpretare dunque il senso di queste scelte? Per le prime, le monache e le eremite, è facile immaginare una sorta di fraternità spirituale con la scuola, mentre è difficile pensare che abbandonassero le rispettive sedi per prendere parte alle attività del sodalizio aperte alle donne; forse proprio alle 'remite' si deve pensare quando si ipotizzano delle forme di disciplina vissuta privatamente. Echa, Richolda, Maria e le altre decisero invece di operare attivamente entro la scuola; accanto a loro possiamo collocare anche Iacomina e Margarita, dedite probabilmente alla cura delle povere donne del contiguo ospizio Badoer, dove poteva trovare attuazione la scelta religiosa di altre socie, come Menega o Margarita medega.²³³ Quante offrirono il proprio impegno caritativo e di assistenza ai bisognosi, potrebbero essere assunte a rappresentare il ruolo delle donne nella scuola. Forse anche dopo l'esclusione ufficiale stabilita nel 1327 questo tipo di presenza rese in qualche modo possibile alle donne continuare ad operare *a latere* della confraternita, occupandosi soprattutto di compiti di assistenza, ma senza essere più considerate come parte della comunità. Una nota registrata in un *Memoriale* tra la fine del Trecento e gli inizi del Quattrocento ricorda agli ufficiali il pagamento di cinque ducati d'oro ogni anno per Maddalena, che prestava servizio presso l'ospedale della scuola: «la qual serve i nostri puoveri da l'ospital».²³⁴ Maddalena sembrerebbe così porsi sulla stessa linea d'azione rispetto alle donne che l'avevano preceduta e che, a differenza di lei, erano state ufficialmente accolte dai confratelli. L'assistenza femminile prestata all'interno delle scuole o negli ospedali troverebbe un riscontro anche fra i documenti della scuola della Carità. Nel 1299 «Pero de Armano

²²⁹ ASV, *Notarile, Atti Falier*, b. 416, n. 1.

²³⁰ ASV, *Notarile, Atti Falier*, b. 416, n. 9.

²³¹ ASV, *SGE*, reg. 7, f. 80va.

²³² ASV, *Notarile, Atti Cavazza*, b. 1189, n. 17.

²³³ Più probabile un soprannome legato ad attività di assistenza agli infermi (o magari ad un parente medico) che un vero titolo professionale.

²³⁴ ASV, *SGE*, reg. 46, f. 24v. La composizione del *Memoriale* risale agli anni 1394-1395 ma la nota a cui si fa riferimento sembra un'aggiunta quattrocentesca.

de Sant'Ervaxo» dettò le sue ultime volontà²³⁵ e lasciò alla scuola una casa di sua proprietà che si trovava nel sestiere di Cannaregio, alla Misericordia, «in la qual [casa] debia abitarse poveri cum una servicial». ²³⁶

La matricola dei battuti di San Giovanni Evangelista di Venezia offre un varco per accedere ad un ambito sinora non sufficientemente sondato come quello della presenza femminile nelle confraternite dei disciplinati. Il lungo elenco, qui di seguito edito, ci pone di fronte ad un nutrito gruppo di donne: chi erano? Cosa le accomunava? Come esprimevano la loro sensibilità religiosa in seno alla confraternita, posto che avevano accesso a spazi limitati, ridotti? Le possibili risposte, possono trovare conferme e riscontri altrove?

La nostra conoscenza di queste donne permette, per ora, soltanto considerazioni di carattere generale. Al di là delle osservazioni presentate sulla provenienza geografica e sociale, delle riflessioni sulle loro scelte religiose e devozionali legate alla presenza nella matricola, da una parte, e ad impegni più concreti assunti da altre ed esplicitati, con diversi gradi di chiarezza, nel modo stesso con cui sono identificate, non è stato possibile rinvenire altra documentazione capace di dar voce in modo più compiuto a queste donne. La ricerca in tal senso ha puntato soprattutto verso i ricchissimi fondi notarili dell'Archivio di Stato di Venezia²³⁷, nel tentativo, e con la speranza, di individuare i testamenti almeno di qualcuna fra le donne iscritte alla scuola. Una fonte che avrebbe permesso di vedere dispiegata la loro sensibilità religiosa e di collocare quindi meglio la scelta di aderire al sodalizio.

Numerose sono state le difficoltà di questa ricerca, quasi nulli i risultati. I testamenti esaminati, circoscritti sulla base della corrispondenza onomastica e degli anni di redazione (il 1327 chiuse ufficialmente la matricola; vista la tendenza delle donne a dettare le loro ultime volontà da giovani, anche per l'alta mortalità legata al parto, ho stabilito di prendere in esame i documenti dettati fino agli anni Sessanta del Trecento) non hanno dato quasi mai risposte positive. Il testamento di Caterina Dandolo da San Moisè, redatto il 23 aprile del 1323, prevede un lascito per la scuola di San Giovanni Evangelista («et scola S. Iohannis Evangeliste habeat soldos denariorum veneciarum parvorum quadraginta») eppure la donna non si dice iscritta al sodalizio, di cui era socia; inoltre, destinò altri e più consistenti lasciti sia ad altre donne che al monastero della Celestia.²³⁸ Fra gli atti dello stesso notaio che registrò le estreme volontà di Caterina, troviamo il testamento di «Laurencia servitrix condam domine Catarine Dandolo de confinio Sancti Moysè»;²³⁹ come la sua padrona dimostrò la sua devozione per la scuola con un lascito di quaranta «soldos parvorum», accanto a lasciti di sei grossi ciascuno per

²³⁵ ASV, SMC, reg. 137, f. 5r.

²³⁶ ASV, SMC, reg. 137, f. 5r. Tale disposizione non dovette però risultare di grande rilevanza, dato che nella trascrizione parziale del documento nelle *mariegole* della scuola venne omissa il lascito per la fondazione dell'ospedale, con il riferimento alla *servicial* (ASV, SMC, reg. 233, cap. 55.)

²³⁷ M.F. TIEPOLO, *Archivio di Stato di Venezia*, pp. 1062-1070.

²³⁸ ASV, *Notarile, Atti Amizo*, 55, nn. 94, 80. Caterina è iscritta in ASV, SGE, reg. 7, f. 78va.

²³⁹ ASV, *Notarile, Atti Amizo*, 55, n. 224: 1331, 20 luglio.

gli ospedali di San Marco, Donusdei, Santa Maria della Misericordia, San Giovanni Evangelista e Santa Maria dei Cruciferi.

Per quanto riguarda il quadro sociale del gruppo di donne fotografato nella matricola abbiamo elementi sufficienti per delineare una risposta. Le donne entrate a far parte della scuola di San Giovanni Evangelista provenivano da tutta Venezia, con una schiacciante, direi, maggioranza di residenti nelle immediate vicinanze della sede del sodalizio. Il dato è rilevante fra la popolazione femminile, meno per quella maschile, presso la quale il carattere di sovrapparrocchialità delle confraternite disciplinate risulta più uniforme. La spiegazione potrebbe stare anche nella maggior attrattiva esercitata dalla scuola sulle donne come centro di sociabilità.²⁴⁰

Poche di loro – e pochi fra i loro mariti – dichiarano di esercitare un mestiere; le socie della scuola, per la maggior parte, portano cognomi o rivelano parentele che, con le dovute cautele, sembrano avvicinarle ad alcune fra le più rilevanti famiglie cittadine e che le pongono in un contesto sociale compreso per la maggior parte tra il patriziato e i popolani emergenti. Alcuni legami famigliari si ricompongono all'interno della scuola: fra le stesse donne, madri e figlie, sorelle, e con uomini che a loro volta sono iscritti nei ranghi maschili. Ne risulta l'indicazione di un richiamo esercitato dalla scuola anche attraverso la rete della parentela, rete che nella scuola si ricomponе.

La mancanza di altre fonti analoghe nel panorama documentario relativo ai disciplinati a Venezia non permette di verificare se le osservazioni fatte per San Giovanni Evangelista trovino riscontro presso l'altro istituto di battuti che sappiamo per certo aver accolto al suo interno le donne, la scuola della Valverde. I fondi archivistici delle scuole dei battuti potranno forse rivelare qualcosa di nuovo su questo fronte, ma certo le migliori prospettive per le ricerche, rispetto alle quali il presente lavoro non intende porsi come punto di arrivo ma semmai di partenza, non potranno che venire dalle migliaia di testamenti ancora 'inesplorati'.

La scuola della Carità, che pure non ammise le donne, affidò loro in alcuni casi l'incarico di assistere i propri confratelli. Sommando questi indizi a quanto abbiamo rilevato per San Giovanni Evangelista, sia nel periodo 1327-1327 che verso la fine del Trecento, possiamo pensare che il servizio ai poveri sia divenuto progressivamente l'ambito in cui operavano le donne, lo spazio loro concesso per manifestare quella devozione e quell'impegno che per gli uomini si traduceva in 'disciplina'.

²⁴⁰ Per questo aspetto dell'associazionismo laicale rinvio alle osservazioni di D. ROMANO dedicate proprio alle scuole veneziane, in *Patrizi e popolani*, pp. 165. Il tema della 'sociabilità' è stato trattato nel corso di un convegno organizzato dall'Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa: cfr. V. PAGLIA (ed), *La sociabilità religiosa nel Mezzogiorno: le confraternite laicali*, Vicenza 1990 (pubblicato anche in «Ricerche di storia sociale e religiosa», NS, 37-38 [1990]). Osservazioni più recenti si trovano nel lavoro di M. GAZZINI, *Confraternite e società cittadina nel medioevo: percorsi di indagine sulla realtà milanese*, in «Nuova rivista storica», LXXXI (1997), 2, pp. 378-379.

APPENDICE

LA MATRICOLA FEMMINILE DELLA SCUOLA DEI BATTUTI DI SAN GIOVANNI EVANGELISTA

1. *Descrizione del manoscritto*

Il codice, un manufatto membranaceo la cui composizione si può datare tra la fine del XIII secolo ed il terzo decennio del XIV, di mm. 250x190, è costituito da ff. III + 86 + III. I f. di g. sono cartacei, di recente aggiunta; la pergamena appare di buona qualità con rare imperfezioni¹.

La legatura è antica, probabilmente si tratta di quella originaria. I piatti lignei sono ricoperti in pelle con impresse decorazioni a cornice; all'interno della cornice è inscritta una losanga che ha al centro un motivo floreale; sono visibili tracce di fermagli su entrambi i piatti. La pelle risulta molto rovinata, con lacerazioni sui due piatti, in particolare su quello posteriore, che lasciano intravedere il supporto ligneo. Sul dorso una striscia di carta decorata con attaccati i tre cartellini ottocenteschi in carta arancione sui quali sono riportati il nome del fondo (Scuola di San Giovanni Evangelista), il numero del registro (7), e la descrizione del pezzo, ma questo cartellino è lacerato e illeggibile. Lo stato di conservazione della legatura non è ottimale ed è in attesa di restauro.

Il codice proviene dalla scuola di San Giovanni Evangelista, da dove confluì nel fondo del sodalizio ora conservato presso l'Archivio di Stato di Venezia. Sul f. di controg. e sul primo f. di g. ant. è visibile il timbro dell'Archivio con il numero 1311. Sono forse antiche segnature la sigla «R. 958» presente sul primo f. di g. e «A n° 7» nel marg. sup. del f. 2r.

Il codice è composto da 12 fascicoli, 1(2); 2-10(8); 11 (10), 12(2). I fascicoli risultano numerati da mano antica, forse coeva, in cifre romane scritte con inchiostro rosso nel margine inferiore dell'ultimo f. di ciascuno. La numerazione conta solo 11 fascicoli; non comprende infatti il primo, un bifoglio costituito da quelli che in origine erano la controg. e il f. di g. ant. Nel terzo fascicolo il numero non è visibile, mentre alla fine del quinto fascicolo numerato è stato erroneamente scritto IIII poi depennato e corretto con V. Il penultimo fascicolo, dove è riportata la matricola femminile, non riporta numerazione ma è stato compreso nel conto: il precedente è il nono ed il successivo l'undicesimo.

La numerazione dei ff. è di mano moderna, a matita, con cifre arabiche segnate nel margine inferiore esterno del recto di ogni f. Non rimane traccia di numerazioni precedenti; solo sul f. 74r, nel margine superiore esterno, una mano antica ha scritto

¹ Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività culturali (concessione n. 65/2001), si riportano nelle prossime pagine le fotocopie di alcuni fogli particolarmente significativi del codice, eseguite dalla Sezione di fotocopie dell'Archivio di Stato in Venezia, che qui si ringrazia.

in cifre romane: XLVI, numero corrispondente al totale dei ff. occupati dalla matricola maschile.

I fogli sono scritti su due colonne con rigatura a piombo; il numero delle righe per f. è di 21-22 (ff. 2-26), altrove presenta notevoli variazioni; nella parte con la matricola maschile in molti casi la lista dei confratelli ha occupato una sola delle colonne predisposte. Lo specchio di scrittura è irregolare.

La scrittura è una *rotunda* databile fra XIII e XIV secolo, opera principalmente di uno scrivano professionista, come dimostra la regolarità del tratto frutto di una specifica formazione. È possibile riconoscere il succedersi di più di una mano nella redazione dei testi, anche se le differenze molto spesso non sono sostanziali. In particolare: l'indice dei capitoli in volgare (ff. 2r-v) è ascrivibile ad una mano quattrocentesca. I capitoli sembrano essere tutti trecenteschi per quanto riguarda la grafia, si notano comunque dei cambi di mano, i primi 56 capitoli (ff. 3-17r) sembrano essere stati trascritti tutti da una stessa mano che concorre anche alla redazione delle matricole. I ff. 17v-18r sono chiaramente opera di un altro scrivano come pure il f. 19ra e il f. 19va. Nella registrazione dei soci oltre alla mano principale, che trascrive i primi nomi, solitamente lavoravano più scrivani e in misura maggiore di quanto avveniva per gli statuti, proprio in virtù del carattere vivo di questi testi. Il codice si presenta dunque come un manoscritto *in fieri* dove i testi vengono aggiornati o con l'aggiunta di capitoli o di nuovi soci; vi è però un elemento che conferisce unitarietà al manufatto ed è la presenza di scritte guida, almeno fino al f. 81v. Tali scritte, le lettere iniziali dei capitoli negli statuti e le rubriche con i nomi di sestieri e parrocchie nelle matricole maschili e femminili, di modulo piccolo e tracciate con inchiostro rosso nei margini, dovevano servire per il rubricatore chiamato ad operare in un secondo momento, come effettivamente avvenne; sono altresì un ulteriore segno del fatto che il manoscritto non fu realizzato in un unico momento e da un unico scrivano. Purtroppo non ci sono giunte le liste di questi ufficiali della scuola incaricati di occuparsi delle scritture ufficiali, e i nomi dei redattori del codice rimangono ignoti.

Non sono presenti molte note marginali. Al f. 15 una postilla nel margine inferiore, dove si segnala l'abrogazione di alcune norme riguardanti il banchetto annuale per i poveri della scuola, riporta la data del 1325 e può essere attribuita ad una mano coeva alla prima redazione degli statuti, mentre si devono ad una mano posteriore, forse secentesca, le date di alcuni capitoli aggiunte in margine (f. 9vb: 1331, agosto)² e gli anni in cui alcuni fratelli della scuola ricoprirono la carica di guardiano generale (ff. 35ra, 41va, 44ra, 52rb, 57va, ...). Al f. 86r compaiono alcune note manoscritte in volgare probabilmente coeve alla compilazione del codice, opera di una mano non educata alla scrittura: «Allo nobele e savio homo misier Çani Chontarini, io Moreto amigo e serviçial vostro, amigo, si ve ssaludo con bon amor».³

Sotto, scritto da un'altra mano per la quale valgono le osservazioni già fatte per l'autore della precedente nota, si legge: «Vergene Maria santissima e conplita, luse, sperança e charisima (c)lita, avochata nostra in çelo, çita al vostro fio, reina gloriosa, avve me pio che son baso pechator sença chonseio, açò falato sont'io, asasti far

² La data è riportata nel testo dello stesso capitolo, trascritto in un'altra *mariegola* della scuola, ASV, *SGE*, reg. 3, f. 11v: «Mille CCCXXXI del mese d'avosto». Sui problemi circa la cronologia dei regg. 3 e 7 cfr. *supra*, note 134-136 e testo corrispondente.

³ Nessuno dei due uomini qui citati compare nelle liste trecentesche degli iscritti alla scuola tuttora conservate.

fiol del'alto Dio 'nipotente per nu salvar vegnise infra la çente, martere çe vese umelmente per dar de vita». Nella parte inf. del f. si legge quella che probabilmente è una *probatio calami*: «Marchesina Alb(er)to de Sancto Chaxan». ⁴

Non sono presenti miniature. Nella parte statutaria le lettere iniziali dei capitoli sono di modulo maggiore rispetto al testo e sono scritte in inchiostro rosso e azzurro alternato; i numeri dei capitoli sono aggiunti e sono rubricati. Nella matricola i nomi dei monasteri e dei preti affiliati alla scuola sono preceduti ciascuno da un segno di paragrafo rubricato; i nomi degli uomini sono preceduti dalla lettera 's' (= ser) tracciata con inchiostro rosso e azzurro alternato; i nomi delle donne, infine (ma non tutti), da un segno di paragrafo in inchiostro rosso e azzurro alternato. Nel marg. inf. int. del f. 86v si intravede un fregio.

Contenuto

ff. 2r-v	indice dei capitoli degli statuti della scuola;
ff. 3-22r	statuti della scuola (bianchi i ff. 22v-25r);
ff. 25v-26v	<i>lettere di fraternità spirituale di monasteri e conventi di Venezia (bianco il f. 27r)</i> ;
ff. 27v-28ra	preti affiliati alla scuola (bianco il f. 28v);
f. 29r	religiosi e monasteri maschili affiliati (bianco il f. 29v);
f. 30r	monasteri femminili affiliati (bianchi i ff. 30v-31r);
f. 31v	una prima matricola di iscritti esenti;
ff. 32r	una seconda matricola di iscritti esenti datata 1322 (bianchi i ff. 32v-34v);
ff. 36r-74v	matricola degli iscritti (bianchi i ff. 36v, 37v, 38v, 39v 41r, 42r, 43r, 54r, 48r, 50v, 56v, 67r, 73r-74v);
ff. 75r-85r	matricola delle donne iscritte;
f. 86r	note ms. coeve.

2. Criteri di edizione

L'edizione riguarda soltanto una parte del reg. 7, vale a dire la matricola con i nomi delle donne iscritte al sodalizio che occupa il penultimo fascicolo del codice (ff. 75r-85r); è stata inoltre trascritta la lista dei monasteri femminili affiliati alla scuola, dove sono inseriti i nomi di alcune donne (f. 30). ⁵

Nella matricola i nomi sono suddivisi per sestiere e, all'interno di ciascuno di essi, per parrocchie. Nella trascrizione ho rispettato fedelmente tale ripartizione indicando anche le parrocchie per le quali non si registra alcuna iscritta.

Si è inoltre deciso di riportare tutti i nominativi, anche quelli delle donne che in qualche modo furono estromesse dalla matricola: in questo caso il nome, laddove sia risultato ancora leggibile, è stato reso in caratteri corsivi rinviando alla nota paleografica la specificazione del tipo di intervento con cui lo scrivano procedette alla cancellazione (per rasura, nella maggior parte dei casi, o per depennamento, oblitterazione o cassazione).

⁴ Non ho rintracciato questo personaggio nelle matricole maschili trecentesche della scuola.

⁵ Si rinvia invece ad una prossima pubblicazione l'edizione degli statuti della scuola di San Giovanni Evangelista.

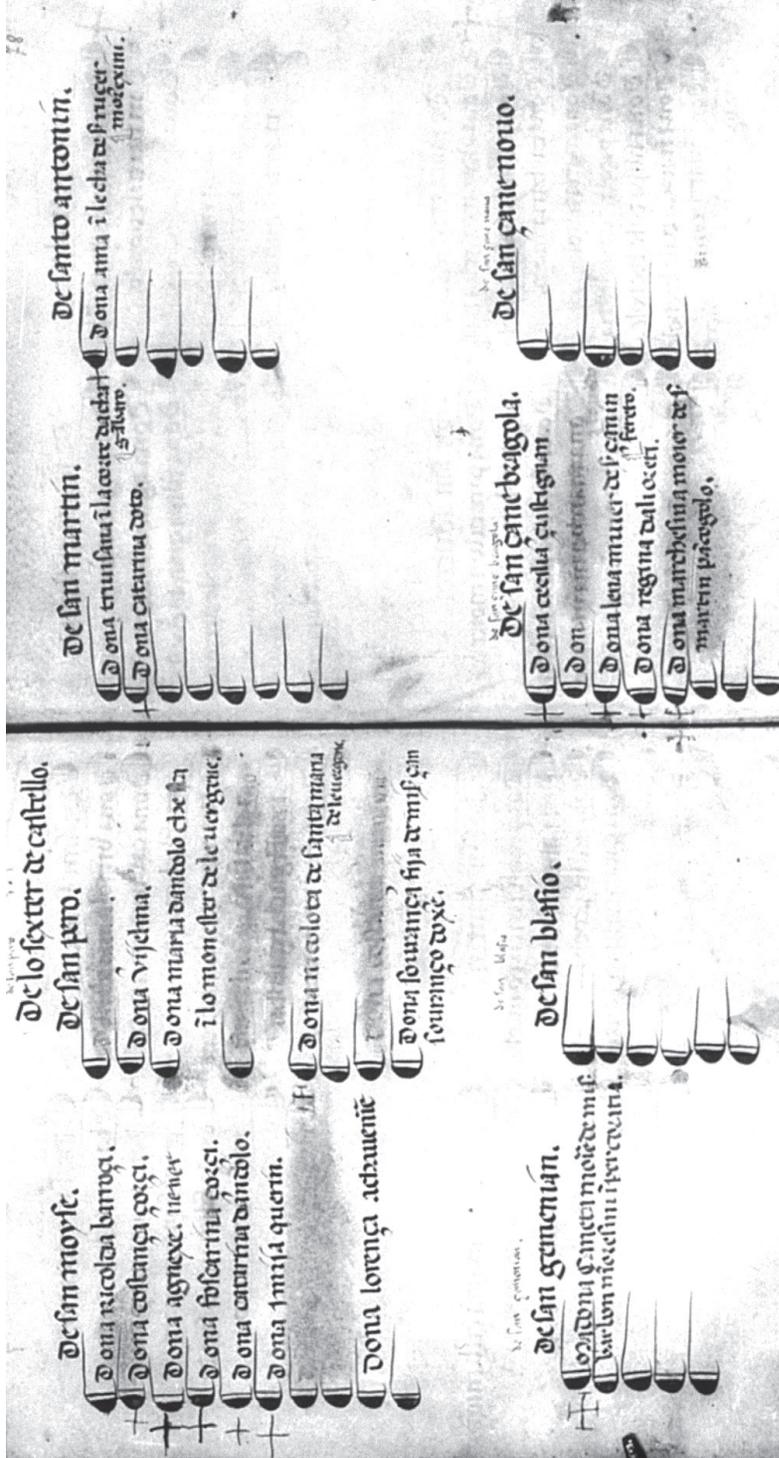


Fig. 1. Matricola femminile della scuola di San Giovanni Evangelista (ASV, SGE, reg. 7, ff. 77v-78r). Sono visibili nel margine superiore dei due fogli le 'scritte guida' per il successivo intervento del rubricatore, i numerosi interventi di rasatura di alcuni nomi e le croci che li precedono, i segni di paragrafo preparati per la registrazione di nuove socie.

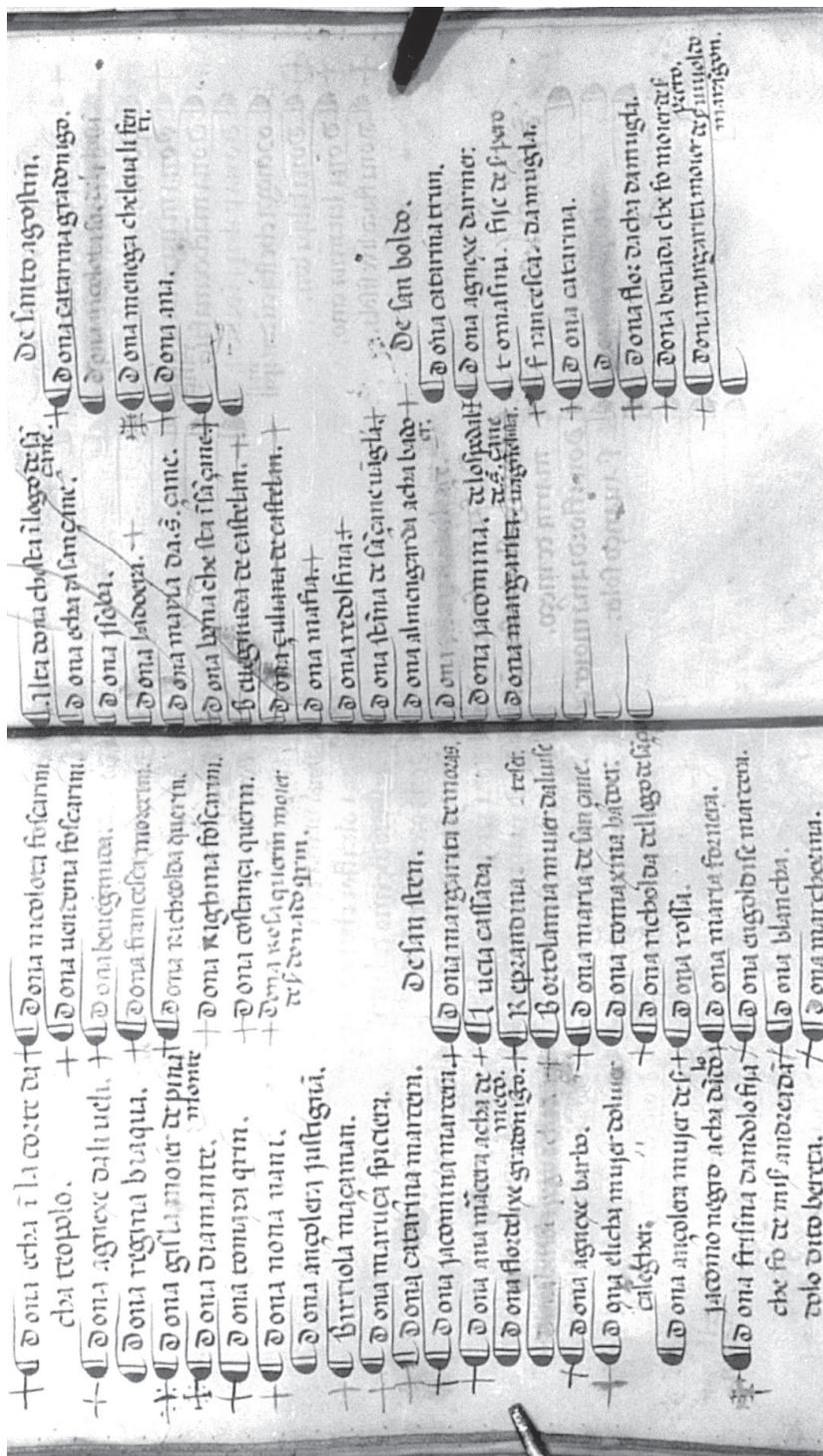


Fig. 2. Matricola femminile della scuola di San Giovanni Evangelista (ASV, SGE, reg. 7, ff. 81v-82r). Sono visibili, nella seconda colonna del f. 81v, i nomi aggiunti oltre la serie dei segni di paragrafo predisposti nella *mise en page* del foglio, le numerose croci tracciate in modi diversi, alcuni interventi di rasatura e il depennamento con un unico tratto di penna dei primi nomi del f. 82r.

Nell'apparato critico sono dunque segnalati, assieme ai provvedimenti presi per eliminare i nomi dalla lista, gli eventuali cambi di mano, le aggiunte o correzioni; per i nomi che occupano più di un rigo, si indica se il rigo successivo è preceduto o meno dal segno di paragrafo, l'assenza in tale segno rinvia infatti ad una registrazione avvenuta in tempi successivi rispetto alla prima *mise en page* dei fogli che avrebbero dovuto ospitare la matricola e opportunamente predisposti con i segni di paragrafo all'inizio di ogni rigo.

Il testo non presenta difficoltà di lettura. La grafia originaria è stata riprodotta e mantenuta, seguendo le indicazioni di Alfredo Stussi in *Testi veneziani*.⁶ Sono stati indicati, dove possibile, gli interventi dovuti a mano diverse da quella principale.

La grafia è stata rispettata anche nelle oscillazioni tra 'c' e 'ç'; la 'u' consonantica è stata regolarmente resa con 'v' e la 'j' con 'i'.

L'uso della punteggiatura, delle maiuscole e minuscole, l'unione o la separazione delle parole si adeguano ai criteri correnti; in particolare segnalo l'unione delle preposizioni articolate (es. *delo, dela*). Ho scritto «cha'» con iniziale maiuscola dove il riferimento era ad una casta, minuscola negli altri casi. Accenti e apostrofi sono stati introdotti secondo l'uso corrente e laddove sembrava necessario per rendere più agevole la lettura.

3. *Matricole femminili della scuola dei battuti di San Giovanni Evangelista*

Archivio di Stato di Venezia, *Scuole Grandi-San Giovanni Evangelista*, reg. 7: *Mariegola detta Mare vecchia latina*.

/30ra/ Queste se' le serore de li monesteri le qual dà ricevudo in le soa oracion, e nu avemo ricevudo elle in li nostri beneficii

le serore de San Çacharia
 le seror de San Lorenço
 le seror de Santa Maria dela Celestia
 le seror de San Iacomo de Palude
 le seror de Santa Katarina de Maçorbo
 le seror de Santa Maria de Valverde
 le seror de Santa Fumia
 le seror de San Çane de Torcello
 le seror de Santo Antonio
 le seror de Santa Margarita
 le seror de Santo Adrian
 le seror da Santo Ançolo dai Man
 le seror de San Marco
 le seror da Santo Apostolo
 + sor Palmera de San Çane Bragola
 /30rb/ le seror de San Nicolò dela Cavana
 le seror de San Mafio de Maçorbo
 sor Marchexina remita de San Moricio

⁶ A. STUSSI, *Testi veneziano del Duecento e del primo Trecento*, Pisa 1965.

le seror de monester de Sancta Maria dele Verghene
 le seror del monestier de Santa Marta
 item la remita de San Nicolò deli Mendigoli
 item dona Lucia remita de San Rafael^a ⁷

/75ra/ Delo sexter de Kanareglo

De Santa Lucia

De San Geremia

dona Çensor moier de ser Çermia Boneto

+ dona Gisla a Cka' Çugno

/75rb/ De San Lunardo

@ dona Bevegnada furlana

De Santo Ermacora

+ dona Maria texera

È Marchexina moier de Ivan dal'aqua

È dona Margarita la medega

+ dona Vondancia Maser^b

/75va/ De Santa Maria Madalena

De Santa Fosca

+ dona Agnexe in le Cha' de ser Filipo Çulian

/75vb/ De San Marcilian

De San Felixe

+ dona Margarita muier de ser Marco dela dina

+ dona Agnella a Cha' Trivixan

/76ra/ De Santa Sofia

+ dona Marchexina moier de ser Marcho dal'oio^c

De Santo Apostolo

+ dona Marcheta

+ dona Lucia

È dona Daria Contarini la Çovene

+ dona Belençera

dona Malgarita Signolo

È dona Bevegnuda femena de dona Belençera

+ dona Sovradamor^d

+ dona Malgarita muier d'Adelardo

⁷ «dona Lucia remita da San Raphael» compare anche nella lista dei monasteri femminili affiliati alla scuola riportata in un altro registro, ASV, SGE, reg. 5, f. 10r. Non vi si trovano invece i due nomi precedenti.

^a Nome scritto da mano diversa.

^b Nome scritto da mano diversa.

^c ser Marcho dal'oio nel rigo successivo, dove è presente il segno di paragrafo.

^d dona Sovradamor scritto su rasura da altra mano.

+ dona Francesca Sovranço^a
dona Cecilia Faler^b

/76rb/ De San Çane Grisostomo
 dona Blunda muier de ser Endrigheto calegher^c
 E dona Marchexina
 ⊕ dona Marchexina Morexini
 E dona Maria moier de ser Marco barber
 + dona Sovradamor Çeno
 dona Çana moier de ser Alberto rosso canever al Fontego⁸

De San Cancian
 E dona Cardina
 dona Catarina Dolfin

/76va/ De Santa Maria Nova

/76vb/ Delo sextor de San Marco
 Dela contrada de San Marco
 + dona Maria Minio de procuratia
 dona Çana moier de ser Pero Grimani in procaratia⁹
 dona Catarina moier de ser Marco Rosso casarolo^d

De San Basso

/77ra/ De San Çulian
 dona Agnexe Polani
 + dona^e
 De San Salvador
 dona Madalena Vener^f
 dona^g (.....) *Badoer* (.....)

De San Bortolamio
 E dona Benaxuda dal'oro
 + dona Diamante
 + dona Francesca muier de ser Çanin marcadante
 E dona Smeraldina
 + dona Lena moier che fo' de ser Francesco Besna
 + madona Marchexina Morexini^h
 + dona Çanete moier de ser Girardo samiter

⁸ «Ser Alberto Rosso canever al Fontego da San Çangrisostomo» è iscritto fra gli esenti in questo stesso registro, ASV, *SGE*, reg. 7, f. 30v.

⁹ «messer Pero Grimani» compare come giudice di Petizion in un documento del 1307 riportato in A. STUSSI, *Testi veneziani del Duecento*, doc. 43, pp. 53-54.

^a Nome non preceduto da segno di paragrafo; la grafia sembra riconducibile ad altra mano.

^b Nome eraso; non preceduto da segno di paragrafo.

^c Endrigheto calegher nel rigo successivo, dove è presente il segno di paragrafo.

^d dona casarolo depennato.

^e Segue nome eraso, non leggibile.

^f Scritto su rasura.

^g Segue nome eraso, leggibile solo in parte.

^h Il nome è scritto su rasura; anche il segno di paragrafo è stato eraso.

+ dona Maria moier de ser Çan coltrer¹⁰
 madona Lela moier che fo' de ser Polo Morexini
dona Maria moier de ser Francesco Coho coltrer^a

De San Luca
 + dona Maria Contarini
 + dona Marina fiia de miser Nicolò Querin
 @ dona Beleta Çane moier che fo' de ser Andrea Çane
 /77va/ De San Paternian
 dona Iacomina da Cha' Copo
 + dona Nicolota Contarini
 dona Agnesina Contarini^b
dona (.....) Iustignan (.....) de ser Pero^c
Bevegnuda dali (.....) Cha' Dolfin^d

De San Benedeto
 /77vb/ De Santo Ançolo
 + dona Engoldise Faler
 dona Barbara Riço
 dona Malgarita Riço
 + dona Uliana che sta a Cha' Riço
 + dona Lena Polani
 + Sordiana moier de fra Viielmo
 + dona Biriola Loredan
 + dona Biriola Moserini la Contesa

De San Vidal
 + dona Sovradamor Querin
 + dona Agnes Querin soa soror

/78ra/ De San Samuel
 dona Biriola Michel
 + dona Catarina muier de ser Michel coreçer¹¹.
 + dona Agnexe muier de ser Çorçi calafado
 + la Rossa da Cha' Galina
 + dona Ançolera moier de ser Lunardo Englostro¹²

De San Fantin
 + dona Cecilia da Cha' Dandolo
 + dona Alvica Ferro

¹⁰ In alcune altre matricole della scuola troviamo «Çan coltero» indicato come guardiano per gli anni 1324, 1330, 1346, ASV, *SGE*, reg. 4, ff. 3v, 4r; ASV, *SGE*, reg. 5, f. 4v; non viene però indicato il suo *confinium* di residenza e l'identificazione con il marito di Maria è dunque incerta.

¹¹ «Michel coreçer» da San Samuele risulta iscritto alla disciplina, ASV, *SGE*, reg. 7, f. 62r. Fu guardiano della scuola negli anni 1300 e 1328, ASV, *SGE*, reg. 4, f. 3r.

¹² «Lunardo Englostro da San Samuel» risulta iscritto fra gli esenti della scuola, ASV, *SGE*, reg. 7, f. 31v.

^a dona Coltrer *depennato*.

^b scritto su rasura, il nome eraso, non leggibile, occupava parte del rigo sottostante dove non è presente il segno di paragrafo.

^c dona ... Pero eraso, leggibile solo in parte.

^d Bevegnuda ... Dolfin eraso, leggibile solo in parte.

dona Bellina Cocho
dona Catarina fiia de ser Çan Cocho¹³

/78rb/ De San Moricio
+ la remita
E dona Maria Viaro moier de misier Marco Viaro^a
E dona Filipa Viaro fiia de misier Marco Viaro^b

De Santa Maria Çubanigo
Tomasina Sovranço^c

/78va/ De San Moysè
dona Ricolda Barroçi
+ dona Costança Çorçi
+ dona Agnexe Vener^d
+ dona Foscarina Çorçi
+ dona Catarina Dandolo¹⁴
+ dona Imiia Querin
(...)^e
(...)^f
dona Lorença a Cha' Venier

De San Gemenian
E madona Çaneta moier de misier (Barlon)^g Moresini in Percorattia^h

/78vb/ De lo sexter de Castello
De San Pero
*dona Çaneta*ⁱ
dona Viielma
dona Marina Dandolo che sta in lo monester dele Vergene^j
(...)^k
E dona Nicolota de Santa Maria dele Vergene^l
dona Costança Morosini^m
dona Sovrança fiia de misier Çan Sovranzo doge¹⁵

¹³ «Çan Cocho da San Fantin» è iscritto alla disciplina, ASV, SGE, reg. 7, f. 63r.

¹⁴ ASV, *Notarile, Atti Amizo*, 55, nn. 94, 80: 1323, 23 aprile, testamento di Caterina Dandolo da San Moysè. Potrebbe però trattarsi di un caso di omonimia; la Caterina testatrice nomina la scuola ma non si dice iscritta.

¹⁵ Giovanni Soranzo fu doge di Venezia dal 1312 al 1328.

^a de misier Marco Viaro *nel rigo successivo, preceduto dal segno di paragrafo e di croce.*

^b misier Marco Viaro *continua nel rigo successivo, dove è presente il segno di paragrafo.*

^c Tomasina Sovranço *eraso.*

^d Vener *agg. da altra mano.*

^e *Nome eraso.*

^f *Nome eraso.*

^g Barlon è *lettura incerta.*

^h *Il nome continua nel rigo successivo, dove è presente il segno di paragrafo.*

ⁱ *Nome eraso.*

^j *Una rasura precede il segno di paragrafo.*

^k *Nome eraso, continuava nel rigo successivo; una rasura precede anche il segno di paragrafo.*

^l *Segue un rigo lasciato vuoto; non ci sono segni di rasura.*

^m Dona ... Morosini, *eraso.*

De San Blasio

/79ra/ De San Martin

dona Trivisana in la corte da Cha' Gambaro

+ dona Catarina Doto

De San Çane Bragola

+ dona Cecilia Çustignan

dona (.....) Donado^a

+ dona Lena muier de ser Çanin Fereto

+ dona Regina dali oreti

+ dona Marchesina moier de ser Martin Pancogolo^b

/79rb/ De Santo Antonin

+ dona Ama in le Cha' de ser Ruçer Morexini

De San Çane Novo

/79va/ De San Provolo

+ dona Berta che stava cun dona Biatrise Teopolo^c

De Santa Trinità

E dona Aldegarda a Cha' Dale Bochole

E dona Iacoma da San Çanepolo

+ dona Çacharia Moço

E dona Maria Dandolo

+ dona Piçola dala Celestria

+ dona Filipa Dale Bochole

dona Francesca Dale Bochole

+ dona Marchexina Sacredo

+ madona Besina Sacredo

/79vb/ De Santa Iustina

+ dona Agnexe Çen

+ dona Agnexe moier
dona Filippa Querini fiia] de ser Torin Querin

De San Sovero

dona Paxota Bon moier de ser Marco Bon

dona Flore che sta a Cha' Bon

dona Marchexina Malipiero

dona Maria (cal.....na) da San Lorenço^d

/80ra/ De Santa Maria Formosa

+ dona Birriola Marioni

dona Fantina Marioni^e

E dona Katarina che sta a Cha' Batiore

E dona Birriola da Cha' Donado

E Malgarita soa famula

^a dona ... Donado, *eraso, leggibile solo in parte.*

^b L'intero nome è scritto su rasura; Martin Pancogolo nel rigo successivo.

^c Biatrise Teopolo nel rigo successivo, dove non compare alcun segno di paragrafo.

^d dona ... Lorenço *eraso, leggibile solo in parte.*

^e La croce che precedeva il segno di paragrafo è stata *erasa.*

+ dona Katarina Lanbardo
 + dona Lena moier de ser Romio Querin
dona Birriola Çane^a
 + dona Tomaxina Forman
dona (.....ço)^b
 /80rb/ De Santa Marina
 dona Birriola Querin
 + dona Viola Lisi
 È dona Almengarda che sta a Cha' Pançin^c
 + dona Çana Querin muier de ser Francesco Querin^d
 + dona India Querin
 dona^e
 De San Lio
 + dona Agnexe vendirogola muier del Çoto^f

/80va/ Delo sexter d'Ossoduro
 De San Pantalon
 + dona Chatarina Gradenigo moier che fo' de ser Iacomo Dala Fontana^g
 + dona Marchexina de Lorenço
 + sor Mafia rimita
 dona Fumia moier de mesier Marco Iustignan^{16 h}
 + dona Iacomina Vener
 + dona Lena Barbo
 dona Chatarina Barbo
 ⚡ dona Agnexe moier de ser Francesco Barboⁱ

/80vb/ De Santa Margarita
 + dona Nicholota moier de Mafio Bonçi^j

De San Rafel
 + dona Maria de dona Bevegnuda a Cha' Valer^k

/81ra/ De San Nicholò

De San Baseio

/81rb/ De San Barnaba
 + dona Agnexe fiia de ser Danel Rosso^l

¹⁶ «Marcho Iustignano da San Pantalon» è un fratello di disciplina, ASV, SGE, reg. 3.

^a dona ... Çane *eraso*.

^b dona ... ço *eraso*.

^c a cha' Pançin *nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo*.

^d Francesco Querin *nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo*.

^e *Segue nome eraso, non leggibile*.

^f muier del Çoto *nel rigo successivo, dove è presente il segno di paragrafo*.

^g mo/ier che fo Dala Fontana *nel rigo successivo, dove è presente il segno di paragrafo*.

^h Marco Iustignan *nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo*.

ⁱ Francesco Barbo *nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo*.

^j de Mafio Bonçi *nel rigo successivo, dove è presente il segno di paragrafo*.

^k Beve/gnuda a cha' Valer *nel rigo successivo, dove è presente il segno di paragrafo*.

^l Da/nel Rosso *nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo*.

De San Gervasio
 E dona Mafia Dal Filo^a
 E dona Agnexe Barbarigo

/81va/ De Santa Agnexe
 dona^b

De San Vido
 /81vb/ De San Grigoro
 + dona Iacomina Froman

/82ra/ Delo sexter de Sa<n> Polo

De San Tomado
 dona Donada tessera +
 dona Contessa moier de ser Bon Venecian^c +
 dona Isabeta Querin
 dona Simona fiia de ser Iacopin orese^d +
 dona Maria Dela Frascada +
 dona Oltaflor che fo' moier de ser Prodoçimo Dela Frascada^e +
 dona Orenplaxe +
 dona Donada
 dona Richabona +
 dona Margarita spiciera
 dona Maria Storlado +
 dona Agnexe Longo +
 + dona Lena moier de ser Iacomo Querin
 dona Katarina Falero +

/82rb/ De San Polo
 + dona Uliana
 dona Pa(lm)era^f
 + dona Cecilia moier che fo' de ser Bortolamio dala tola^g
 + dona Margarita Foscarini
 dona^h
 + dona Catarina dali Veli
 dona Mariaⁱ
 + dona Catarina in le çha' del Bon Venecian
 + dona Catarina Foscarin
 dona^j
 dona Margarita moier de ser Viielmo

^a Due croci precedono il nome.

^b Segue nome eraso, non leggibile.

^c Bon Venecian nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo.

^d Iacopin orese nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo.

^e de ser ... Frascada nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo.

^f Pa(lm)era nome eraso, lettura incerta delle lettere centrali.

^g de ser ... Tola nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo.

^h Segue nome eraso, non leggibile.

ⁱ Dona Maria ... nome eraso, seguono altre parole non leggibili.

^j Segue nome eraso, non leggibile.

/82va/ + dona Echa in la corte da cha' Teopolo^a
 + dona Agnexe dali Veli
 dona Regina Biaqua
 + dona Gisla moier de Pinamonte¹⁷
 + dona Diamante
 + dona Tomaxa Querin
 + dona Nona Nani
 dona Ançolera Iustignan
 + Birriola Maçaman
 + dona Maruça spiciera
 + dona Catarina marcera
 + dona Iacomina marcera
 + dona Ana marcera a Cha' de Meço
 dona Flordelixe Gradonigo
 dona Biriola Pego a Cha' da Çugno^b
 + dona Agnexe Barbo
 + dona Elicha muier d'Oliver calegher^c
 dona Ançolera muier de ser Iacomo Negro¹⁸ a Cha' Dandolo^d
 + dona Frisina Dandolo fiia che fo de misier Andrea Dandolo dito Bereta^e ¹⁹
 /82vb/ + dona Nicolota Foscarini
 + dona Vendema Foscarini
 + dona Bevegnuda
 + dona Francesca Morexini
 + dona Richeolda Querin
 + dona Righina Foscarini
 + dona Costança Querin
 + dona Rosa Querin moier de ser Donado Querin^f

De San Sten

+ dona Margarita de Moras
 + Lucia^g
 + Reprandina
 + Bortolamia muier d'Alvise tesar²⁰
 + dona Maria de San Çane
 dona Tomaxina Badoer
 + dona Richolda del logo de San Çane

¹⁷ «Pinamonte» da San Polo risulta iscritto alla disciplina, ASV, *SGE*, reg. 7, f. 43va.

¹⁸ Fra i guardiani della scuola si annovera un «Iacomo Negro» che ricoprì la carica nel 1315. La fonte ASV, *SGE*, reg. 4, f. 3r, non riporta però il suo *confinium* di appartenenza, dato necessario per una identificazione certa come marito di «Ançolera».

¹⁹ Il nome di «Andrea Dandolo dito 'Bereta'» figura fra gli elettori del Maggior Consiglio negli anni 1269-1282, cfr. R. CESSI (ed), *Deliberazioni del Maggior Consiglio*, I, pp. 269-272.

²⁰ «Alvise Texer da San Stin» risulta iscritto alla scuola, ASV, *SGE*, reg. 3, f. 28r.

^a cha' Teopolo nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo.

^b Dona ... Çugno eraso.

^c calegher nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo.

^d Iacomo ... Dandolo nel rigo successivo, dove non è presente il segno di paragrafo.

^e che fo' de misier Andrea Dan/dolo dito Bereta nelle righe successive, dove non sono presenti di paragrafo.

^f I nomi delle ultime tre donne iscritte alla parrocchia di S. Polo non sono preceduti da segni di paragrafo.

^g Lucia cassato

- + dona Rossa
 + dona Maria fornera
 + dona Engoldise marcera
 + dona Blancha
 + dona Marchexina
 /83ra/ + *Altadona che sta in logo de San Çane*^a
 + *dona Echa di San Çane*^b
 + *dona Isoba*^c
dona Badoera^d
 + *dona Maria da San Çane*^e
dona Bona che sta in San Çane +^f
Bevegnuda de Castelan +^g
dona Çuliana de Castelan^h
 dona Mafia +
 dona Redolfina +
 dona Stanna de San Çane Vagnelista +
 + dona Almengarda a Cha' Badoer +
 + *dona (.....)açe*
 + dona Iacomina]
 + *dona Margarita*ⁱ] delo spedal de San Çane
- /83rb/ De Santo Agostin
 + dona Catarina Gradonigo
dona Nicolota sor del plovani^j
 È dona Menenga che leva li feriti
 + dona Ana
- De San Boldo
 dona Catarina Trun
 È dona Agnexe d'Armer
 + Tomasina]
 + Francesca] fiie de ser Pero da Mugla
 + dona Catarina
 (...) ^k
 + dona Flor da Cha' da Mugla
 + dona Benada che fo moier de ser Preto
 + dona Margarita moier de ser Vivoldo marangon
- /83va/ De Santo Aponal
 + dona Bevegnuda
 + dona Maria Maçaman

^a Altadona ... Çane *depennato*^b dona ... Çane *depennato*^c dona Isoba *depennato*^d dona Badoera *depennato*^e dona ... Çane *depennato*^f dona ... Çane *depennato*^g Bevegnuda ... Castelan *depennato*^h dona ... Castelan *depennato*ⁱ dona Margarita *depennato*.^j dona ... plovani *eraso*.^k *Nome eraso, non leggibile.*

+ dona Armelina
 + dona Margarita de Meiorança
 dona Marchexina Faler²¹
dona Palma fornera^a
 + Menega che sta cum dona Palma
 ⊕ dona Filipa Bon
 + dona Katarina Emo
 E dona Flordelixe Sisola

De San Silvestro

/83vb/ De San Çane de Riolto

De San Mafio de Riolto
 + dona Gisla che sta cum ser Marin de Meço^b
 + dona Flordiana moier de ser Avanço Soler^c

/84ra/ Delo sexter de Santa Croxe

De Santa Croxe

De San Simion Apostolo
 dona Rini da Cha' Bon +

/85rb/ *De San Simion Profeta*
 + dona Maria neça de ser Armoro
Maria femena de dona Elise Balbi^d
 + Costança sor de ser Armoro
 + *dona Sofia Sanador*^e
 E dona Biatrice Bon
 + dona Costança Mariioni
 + dona Truta moier de ser Çanin Darmano
 E dona Viola
 E dona Michela
 E dona Sofia Balbo
 E dona Diamota che sta cum ser Pantalón Sanador
 + dona Agnese Bon

De San Çan Degolado
 @ dona Agnexe Vener
 Sofia da Cha' Vener

/84va/ *De San Iacomo del'Orio*

@ dona Marcheta che fo moier de ser Girardin
 + dona Odorada muier^f de ser Semprebon

²¹ ASV, *Notarile, Atti Amizo*, 55, n. 265: 1324, 23 luglio, testamento di Marchesina Falier. La corrispondenza tra le due donne è però alquanto dubbia.

^a dona ... fornera *nome eraso*.

^b Marin de Meço *nel rigo successivo, dove il segno di paragrafo è stato eraso*.

^c ser Avanço Soler *nel rigo successivo, dove è presente il segno di paragrafo*.

^d Maria ... Balbi *nome eraso*.

^e dona ... Sanador *nome obliterato*.

^f muier *agg. sopra da altra mano*.

+ dona Marchexina Bogata
 È Maria moier] de ser Vendramo Pancogolo²²
 + Lucia cosina]
dona (.....a) moier de ser Çan da Tresigha^{a 23}
 + dona Beta che sta in le cha' dela glesia
 dona Minia moier de ser Gelfo
 + dona Tomasina moier de Pero marangon²⁴

De San Stadi
 + dona Francesca panensacho
 È dona Regina moier che fo del Brustolado
 + dona Biatrise Istrego
 + dona Birriola Istrego
dona Lona moier de ser Marco dal Mangano^{b 25}
 + dona Marta

/84vb/ De Santa Maria Mater Domini
 È dona Alise Çane
 + Anna
 È dona Clera^c
 + dona Palma Calençer
 + dona Maria moier de ser Pançon Çane
 (...) ^d
 + dona Marcuçà Cochanigo
 + dona Maria da Cha' Signolo
 + dona Maria entaiarissa
 (...) ^e
 + dona Agnexe Michel
 + *dona Belleta Çane moier de ser Andrea Çane*

De San Casan
 + dona Francesca da Porto
 + dona Katarina Minoto
 + dona Agnexe moier de ser Çane
 + dona Biatrise Contarini^f
 + dona Bonaventura dale ove
 + dona Maria Enselmo

²² «Vendramin Pancogolo da San Iacomo del'Orio» è fratello di disciplina, ASV, *SGE*, reg. 7, f. 37r.

²³ «Çane da Tresega» fu guardiano dela scuola negli anni 1311 e 1316, ASV, *SGE*, reg. 4, f. 3r; reg. 5 f. 4r e la matricola del reg. 7 riporta, fra gli iscritti alla disciplina del *confinio* di San Giacomo dell'Orio un «Çan da Tresaga pillicer». Al di là delle varianti grafiche, non mi pare possano sussistere dubbi circa la sua identificazione con il marito di questa iscritta, il cui nome peraltro non è più leggibile.

²⁴ «Pero marangon da San Iacomo del'Orio» è iscritto fra gli esenti, ASV, *SGE*, reg. 7, f. 30v.

²⁵ «Marco dal Mangano» da San Stae è fratello di disciplina della scuola, ASV, *SGE*, reg. 7, f. 38r.

^a dona ... Tresigna *eraso, leggibile solo in parte.*

^b dona ... mangano *eraso.*

^c *Il nome è scritto a metà del rigo ma è egualmente preceduto da segno di paragrafo.*

^d *Nome eraso.*

^e *Nome eraso.*

^f *Precede il nome la parola fora.*

+ dona Agnese che sta a Cha' Barbo
+ dona Agnexe dali gankari^a
+ dona Marchesina Vener
+ dona Marchexina Michel
+ dona Marchexina moier de misier^b Minoto
+ dona Sidiana Nuriça a cha' Gad (.....)^c
/85ra/ dona *Sovra* (.....)^d
+ Madona Borgha Faler
Marchesina de ser Bernardo^e

^a *In parte scritto su rasura.*

^b *moier de misier agg. sopra da altra mano.*

^c *Nome aggiunto di seguito dalla stessa mano ma al di fuori dello spazio predisposto per la scrittura; non è preceduto da segno di paragrafo; l'ultima parola è leggibile solo in parte.*

^d *Sovra... nome eraso, leggibile solo in parte.*

^e *Gli ultimi tre nomi sono stati aggiunti su un foglio che non era stato predisposto per ospitare testi, non è presente la rigatura.*

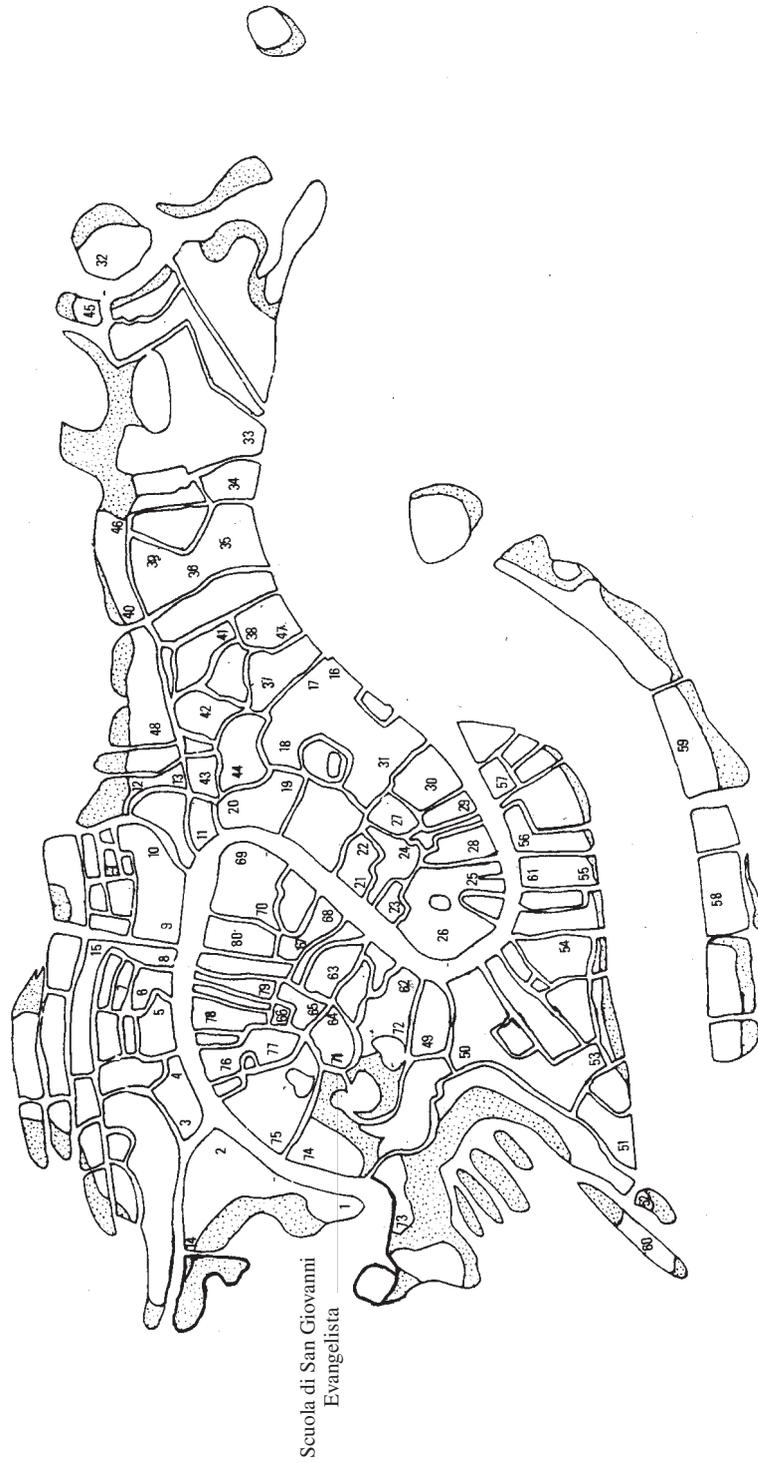


Fig. 3. Scuole, parrocchie, chiese, istituti religiosi presenti a Venezia nel XIV secolo. La pianta è tratta da E. CROUZET-PAVAN, «Sopra le acque salse». *Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Age*, 2 voll., Roma 1992, p. 978. Sono qui riportati solo gli enti presenti nella matricola o nominati nel corso del contributo.

*Legenda**Cannaregio*

1	S. Lucia	parrocchia
2	S. Geremia	parrocchia
3	S. Lunardo	parrocchia
4	S. Marcuola (SS. Ermacora e Fortunato)	parrocchia
5	S. Maria Maddalena	parrocchia
6	S. Fosca	parrocchia
7	S. Marziale/Marcilian	parrocchia
8	S. Felice	parrocchia
9	S. Sofia	parrocchia
10	SS. Apostoli/S. Apostolo	parrocchia
11	S. Giovanni Grisostomo	parrocchia
12	S. Canciano	parrocchia
13	S. Maria Nuova	parrocchia
14	S. Giobbe	frati Minori Osservanti
15	S. Maria della Misericordia o della Valverde	scuola di battuti

San Marco

16	S. Marco	<i>contrada</i>
17	S. Basso	parrocchia
18	S. Zulian	parrocchia
19	S. Salvador	parrocchia
19	S. Teodoro	scuola di battuti/scuola piccola
20	S. Bartolomeo	parrocchia
21	S. Luca	parrocchia
22	S. Paternian	parrocchia
23	S. Benetto/Benedetto	parrocchia
24	S. Angelo/Anzolo	parrocchia
25	S. Vitale	parrocchia
26	S. Samuele	parrocchia
27	S. Fantin	parrocchia
28	S. Maurizio	parrocchia - romitorio
29	S. Maria del Giglio/Zobenigo	parrocchia
30	S. Moisè	parrocchia
31	S. Ziminian/Geminian	parrocchia

Castello

32	S. Pietro di Castello	parrocchia - sede vescovile patriarcale
33	S. Biagio/Biasio	parrocchia
34	S. Martin	parrocchia
35	S. Giovanni in Bragora/Zane in Bragora	parrocchia
36	S. Antonin	parrocchia
37	S. Giovanni Nuovo/Zane Novo	parrocchia
38	S. Provolo	parrocchia
39	S. Ternita/Trinità	parrocchia
40	S. Giustina	parrocchia
41	S. Severo/Sovero	parrocchia
42	S. Maria Formosa	parrocchia
43	S. Marina	parrocchia
44	S. Lio	parrocchia

45	S. Maria delle Vergini	monache Agostiniane
46	S. Celestia	monache Cistercensi
47	S. Zaccaria	monache Agostiniane
48	SS. Giovanni e Paolo	frati Predicatori
48	S. Marco	scuola di battuti (sede dal 1437-1439)

Dorsoduro e Giudecca

49	S. Pantaleone	parrocchia - romitorio
50	S. Margherita	parrocchia
51	S. Raffaele arcang./Anzolo Raffaele/Anzolo	parrocchia - romitorio
52	S. Nicolò dei Mendicoli/Nicolò	parrocchia - romitorio
53	S. Basegio/Baseio	parrocchia
54	S. Trovaso/Gervasio e Protasio/	parrocchia
55	S. Agnese	parrocchia
56	S. Vio/Vito	parrocchia
57	S. Gregorio/Griguol	parrocchia
58	S. Eufemia della Giudecca	parrocchia
59	S. Giacomo della Giudecca	frati Servi di Maria
60	S. Marta	monache Benedettine
61	S. Maria della Carità	canonici Portuensi
61	S. Maria della Carità	scuola di battuti

San Polo

62	S. Tomà	parrocchia
63	S. Polo	parrocchia
64	S. Stin/Sten/Stefano Confessore	parrocchia
65	S. Agostin	parrocchia
66	S. Boldo/Ubaldo (S. Agata)	parrocchia
67	S. Aponal/Apollinare	parrocchia
68	S. Silvestro	parrocchia
69	S. Giovanni di Rialto/Zuane Elemosinario	parrocchia
70	S. Matteo/Matteo	parrocchia
71	S. Giovanni Evangelista	giuspatronato e ospedale Badoer
71	S. Giovanni Evangelista	scuola di battuti
72	S. Maria della Misericordia dei Frari	frati Minori

Santa Croce

73	S. Croce	parrocchia
73	S. Marco	scuola di battuti (1260-1437)
74	S. Simeon Apostolo/Simeon Piccolo	parrocchia
75	S. Simeon Profeta/Simeon Grande	parrocchia
76	S. Zan Degolà	parrocchia
77	S. Giacomo dell'Orio	parrocchia
78	S. Stae/Stadi/Eustachio	parrocchia
79	S. Maria Mater Domini	parrocchia
80	S. Cassian	parrocchia