

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

SCUOLA DI DOTTORATO
Humanæ Litteræ

DIPARTIMENTO
Scienze della Storia e della documentazione storica

CORSO DI DOTTORATO
Storia Medievale XXIV ciclo

Tra sacro e quotidiano. Il monachesimo femminile
nella laguna di Venezia in epoca medievale
(secoli IX-XIV)

M-STO/01 Storia medievale

DOTTORANDA: Silvia Carraro

TUTOR: Ch.ma Prof. Elisa Ester Occhipinti

COORDINATORE DEL DOTTORATO: Ch.ma Prof. Elisa Ester Occhipinti

A.A. 2011-2012

O Isnarde monache, quantum est amanda,
a te atque ac ab omnibus multum veneranda
Virgo Christi genistrix atque conlaudanda,
quia te eripuit et multos tristantes
in procellis positos ipsam invocantes,
munimen de periculis ad eam clamentes,
ipsos cunctos adiuvat sua bonitate
de mortis periculo eius sanctitate.
Ipsa ergo invocamus atque laudes conferamus
pio corde supplicamus tali semper domine.
Ipsa celi est regina cunctis namque matre divina
atque mundi domna.
*San Giorgio maggiore, doc. n. 68, attegato C sec.
XII.*

Tra sacro e quotidiano. Monachesimo femminile nella laguna di Venezia in epoca medievale (secc. IX-XIV)

Indice

Sigle e abbreviazioni	p. vi
Una storia da scrivere	p. vii
I. Sulle tracce del monachesimo femminile	p. 1
1. Origini e fondazioni: tra documenti e tradizione	p. 3
2. Il doge e i monasteri femminili: il potere e il sacro	p. 13
3. Monasteri di donne	p. 24
4. Monache e badesse	p. 29
5. Forme di vita religiosa femminile (secoli X-XII)	p. 38
6. Venti di riforma	p. 45
7. San Zaccaria e Cluny	p. 49
II. Esperimenti di vita religiosa tra monasteri e ospedali	p. 57
1. <i>Monacha</i> , conversa, devota. La via verso il monastero	p. 59
2. «Oblator et oblatrix cum hilaritate»	p. 77
3. Comunità in preghiera	p. 84
4. Esperienze femminili di vita ospedaliera	p. 96
III. La laguna nord: l'arcipelago delle donne	p. 107
1. Chiese e monasteri nelle isole di Ammiana	p. 113
2. Un'analisi dei documenti: monasteri a confronto	p. 116

3. Ordine e disciplina. Leonardo Donato un vescovo per le donne	p. 126
4. Processi di istituzionalizzazione. La doppia via	p. 130
5. Una breve parabola	p. 133
IV. La novità e la tradizione: i monasteri di Rialto	p. 137
1. Santa Maria <i>Nova in Ierusalem</i>	p. 138
2. Santa Maria della Celestia	p. 143
3. Santa Maria <i>Mater Christi</i>	p. 151
4. L'ambigua novità nel cuore del ducato	
V. Dalla sperimentazione all'istituzionalizzazione: papi, vescovi e ordini monastici	p. 163
1. L'età di Gregorio IX, Pietro Pino, Ugolino di Bologna e il monachesimo femminile a Venezia	p. 163
2. <i>Religiosam vitam eligentibus</i> . Spinte uniformanti da Innocenzo IV a Bonifacio VIII	p. 173
3. Pontefici, vescovi e normalizzazione della vita monastica tra Duecento e Trecento	p. 178
4. I monasteri cistercensi in laguna tra vescovi e pontefici	p. 186
5. Chi sono le <i>sorores minores</i> a Venezia?	p. 209
VI. Monachesimo e religiosità femminile tra XIII e XIV secolo	
1. Un monachesimo irrequieto	p. 223
2. Una religiosità del "fare": gli ospedali	p. 233
3. Il monastero come rifugio	p. 249
4. Una religiosità dell'intimo: le "heremite"	p. 257
5. Il chiostro come carcere. Soranza Soranzo e le altre	p. 269
Conclusioni	p. 279
Ritratti del monachesimo lagunare	p. 285
Fonti e bibliografia	p. 293

Sigle e abbreviazioni

a.	anno
a.a.	anno accademico
ASVE	Archivio di Stato di Venezia
AIRE	Archivio Istituzioni di Ricovero e di Educazione
b	busta
BF	Bullarium Franciscanum
Bibl.M.C.	Biblioteca Museo Correr
CDPD	Codice diplomatico padovano
CDVR	Codice diplomatico veronese
CDV	Codice diplomatico veneziano
CRS	Corporazioni religiose soppresse
Cod. Cic.	Codice Cicogna
DBI	Dizionario Biografico degli Italiani
DIP	Dizionario Istituti Perfezione
doc./docc.	documento/documenti
fasc.	fascicolo
MEFRM	Mélanges de l'ecole française de Rome. Moyen Âge
MGH	Monumenta Germaniae Historica
n.	numero
n.s.	nuova serie
p./pp.	pagina/pagine
perg.	pergamena/e
PL	Patrologia Latina
RIS	Rerum Italicarum Scriptores
sez.	sezione
t.	tomo
vol./voll.	volume/i

Una storia da scrivere

Uno dei filoni storiografici italiani che negli ultimi quarant'anni ha attirato grande interesse negli storici, e che si è ritagliato uno spazio sempre più specifico rispetto al corrispettivo maschile, è senza dubbio quello del monachesimo femminile. Appaiono, infatti, molto lontani i tempi in cui Gregorio Penco – era il 1971 – affermava con inequivocabile rammarico che il campo delle ricerche circa il mondo monastico femminile era «completamente aperto»¹. Appena dieci anni fa, Annalisa Albuzzi poteva constatare invece che «per prospettare uno *status questionis* degli studi verrebbe quasi naturale procedere attraverso una ' rassegna delle rassegne' »². Non sono mancati, anche nell'ultimo decennio, convegni dedicati esclusivamente al mondo femminile³ ed ormai non vi è raccolta, relativa alla storia monastica, che non

¹ G. Penco, *Dove va la storiografia monastica italiana?*, in «Studia monastica», 13, 1971, p. 424.

² La studiosa raccoglie una ricchissima bibliografia sia di studi italiani, sia internazionali. A. Albuzzi, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio. Atti del Convegno internazionale, Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000*, a cura di G. Andenna, Milano, 2001, p. 131.

³ Per esempio i convegni organizzati a Santa Giulia da Giancarlo Andenna o in occasione del 750° anniversario della morte di Santa Chiara, senza dimenticare l'incontro organizzato da Damiano Fonseca a Santa Scolastica. «*Clara claris praeclara*». *L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750° anniversario della morte. Atti del Convegno internazionale (Assisi, 20-22 novembre 2003)*, S. Maria degli Angeli, 2004; *Arte, cultura e religione a Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia, 2004; *Culto e storia in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia, 2001; *Il monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata: atti del Convegno di studi promosso dall'Abbazia benedettina barese di Santa Scolastica: Bari, 3-5 dicembre 2005*, a cura di C. D. Fonseca, Bari, 2008.

contenga almeno un contributo sulle monache⁴. Recentemente sono stati anche fatti tentativi di sintesi a tutto campo che cercano di percorrere l'evoluzione del monachesimo femminile attraverso i secoli⁵.

Una considerazione preliminare è tuttavia necessaria. Come giustamente si chiede Annalisa Albuzzi, a quali forme ci si riferisce quando si parla di monachesimo femminile? Se per l'alto medioevo italiano la risposta è, senza particolari incertezze, benedettino, per i secoli centrali la questione si complica⁶. Per questo periodo si può parlare di un monachesimo in senso "largo" che comprende il fiorire di magmatiche esperienze religiose intraprese dalle donne⁷, comprese quelle influenzate dal nuovo modo di vivere il Vangelo introdotto dagli Ordini Mendicanti, presto ricondotte entro il quadro di un monachesimo istituzionale in senso "stretto". Ruolo fondamentale nella definizione e nell'organizzazione di queste forme di monachesimo ebbero le autorità ecclesiastiche. Vescovi e soprattutto pontefici cercarono di incanalare le donne verso regole pensate da e per uomini. Un dibattito si

Tra le raccolte di studi dedicate esclusivamente al mondo monastico femminile, realizzate successivamente al saggio della Albuzzi si possono ricordare *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du Deuxième Colloque International du C.E.R.C.O.R. Poitiers, 29 Septembre – 2 Octobre 1988*, Saint-Etienne, 1994; *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècle)*, a cura di P. Heuriet, A. Legros, Parigi, 2000.

⁴ M.C. La Rocca, *Monachesimo femminile e poteri delle regine tra VIII e IX secolo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X) : atti del VII Convegno di Studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola, 10-13 settembre 2003*, a cura di G. Spinelli, Cesena, 2006, pp. 119-143; G. Forzatti Golia, *Monasteri femminili a Pavia nell'alto medioevo*, in *Il monachesimo italiano*, cit. pp. 295-320; A. Tilatti, *Monachesimi femminili in Friuli nel duecento*, in *Il monachesimo benedettino in Friuli in età patriarcale, Atti del convegno internazionale di studi Udine-Rosazzo, 18-20 novembre 1999*, a cura di C. Scalon, Udine, 2002, pp. 167-211.

⁵ Relativo alle eremitane è il volume di Pierantonio Piatti, *Il movimento femminile agostiniano nel medioevo. Momenti di storia dell'ordine eremitano*, Roma, 2007. Esteso a tutta Europa è il volume sul monachesimo femminile medievale di Vincenza Musardo Talò, *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Cinisello Balsamo, 2006; più ambizioso il progetto di Mariella Carpinello che traccia una storia del monachesimo femminile dalle origini ai nostri giorni, M. Carpinello, *Il monachesimo femminile*, Milano, 2002.

⁶ Albuzzi, *Il monachesimo femminile*, cit., pp. 149-150.

⁷ Quello che Herbert Grundmann chiamava "movimento religioso femminile". H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e nel XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna, 1974.

è aperto però su quali furono le modalità di applicazione. Si è parlato da un lato di «scarsa sensibilità» alle istanze e alle esigenze femminili da parte di un papato che voleva uniformare esperienze diversissime, rimodellandole verso un monachesimo istituzionale perciò controllabile⁸. Dall'altro lato si è avanzata l'idea opposta di una curia pontificia capace di cogliere il carattere «fortemente e fervidamente contemplativo» di molte sperimentazioni. Si sarebbe trattato, secondo questa interpretazione, non di una «esterna e brutale volontà di incanalamento o di irreggimentazione di esperienze religiose spontanee», ma di un tentativo di mediazione realizzato con il primo ordine religioso femminile, quello di San Damiano⁹.

La questione si intreccia a un nodo problematico caratterizzante il monachesimo femminile: la clausura, un nodo non facile da sciogliere per il periodo precedente il Concilio di Trento. Si trattò di clausura imposta o volontaria?¹⁰ Reale o spirituale? Quali furono le concrete applicazioni delle disposizioni relative alla clausura di volta in volta emanate dai concili, dai singoli ordini monastici, della regola di San Damiano e poi di Santa Chiara, della decretale del 1298 di Bonifacio VIII?¹¹ Senza dimenticare quali furono le ripercussioni della clausura negli aspetti pratici della vita quotidiana. Il regime di vita claustrale ebbe ricadute nell'organizzazione della vita monastica femminile, nella gestione dei patrimoni e nei rapporti con la società.

⁸ E. Pazstor, *I papi del Duecento e Trecento di fronte alla vita religiosa femminile*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV, Atti del Convegno internazionale di studio nell'ambito delle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Città di Castello, 27-29 ottobre 1982*, a cura di R. Rusconi, Firenze-Perugia, 1984, pp. 31-65.

⁹ C. Gennaro, *Chiara, Agnese e le prime consorelle: dalle «pauperes dominae» di San Damiano alle clarisse*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Assisi, 1980, pp. 177-178.

¹⁰ La questione è stata ben posta da Gabriella Zarri in un intervento esposto nel convegno *North American and Italian historiography in dialogue: History of Italian women from the Renaissance to the Risorgimento*, organizzato a Milano, il 5-6 aprile 2011, dall'Università degli studi di Milano.

¹¹ J. Leclercq, *Clausura*, in *Dizionario degli istituti di perfezione (DBI)*, II, coll. 1166-1174; J. Prou, *Monache della congregazione di Solesmes, La clausura delle monache: prospettive di vita religiosa*, Città del Vaticano, 1998. E. Makowski, *Canon law and cloistered women. Periculoso and its commentators, 1298-1545*, Washington, 1997.

Sono queste alcune delle tematiche connesse al monachesimo femminile che hanno maggiormente animato il dibattito storiografico. A tutto ciò gli storici veneziani sono rimasti totalmente estranei. A dire il vero si deve registrare un disinteresse generale non solo per la storia del monachesimo lagunare, femminile e maschile, bensì in generale per la storia delle istituzioni ecclesiastiche locali. Se è pur vero che esiste un discreto numero di saggi su singoli aspetti della storia della chiesa veneziana – il problema delle origini delle diocesi lagunari, il contrasto tra Aquileia e Grado – o su singole istituzioni – il capitolo di San Marco, le nove congregazioni del clero, le scuole devozionali – continuano tutt’oggi a mancare lavori di ampio respiro che analizzino le istituzioni ecclesiastiche sia dal punto di vista organizzativo e strutturale, sia da quello delle inquietudini religiose che nei secoli centrali del Medioevo influenzarono la vita delle stesse istituzioni. Nonostante alcune iniziative promosse dallo Studium cattolico veneziano, come la collana «Contributi alla storia della chiesa veneziana»¹², l’unico tentativo di sintesi è rimasto quello di Daniela Rando, pubblicato alla metà degli anni ’90 nel volume *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*¹³; ma che, ancora oggi, non ha trovato un seguito.

La situazione non migliora se si passa nel dettaglio alle istituzioni monastiche: alquanto circoscritti ad aspetti patrimoniali o, viceversa, in una dimensione generalizzante che si amplia al monachesimo nel Veneto, sono i contributi più recenti¹⁴. Insomma, nonostante la pubblicazione, nella collana «Fonti

¹² La collana, curata dallo Studium cattolico veneziano, abbraccia un arco cronologico che va dalle origini ai nostri giorni. Tre sono i volumi dedicati all’epoca medievale: *Le origini della chiesa di Venezia*, *La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, *La chiesa di Venezia tra medioevo e età moderna*.

¹³ La studiosa aveva fatto precedere il volume da due saggi, relativi all’organizzazione ecclesiastica veneziana, pubblicati rispettivamente nella collana «Contributi alla storia della chiesa veneziana» e nel primo volume della «Storia di Venezia». D. Rando, *Aspetti dell’organizzazione della cura d’anime a Venezia nei secoli XI-XII*, in *La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. Tonon, Venezia, 1988, pp. 53-72. Ead., *Le strutture della chiesa locale*, in *Storia di Venezia, I. Origini – età ducale*, a cura di L. Cracco Ruggini, M. Pavan, G. Cracco, G. Ortalli, Roma, 1992, pp. 645-672; Ead., *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna, 1994.

¹⁴ K. Modzelewski, *Le vicende della «pars dominica» nei beni fondiari del monastero di San Zaccaria di Venezia (sec. X-XIV)*, in «Bollettino dell’Istituto di Storia della Società e dello Stato veneziano», IV, 1962, pp. 42-79, V-VI, 1963-64, pp. 15-63; F. Masè, *Patrimoines immobiliers ecclésiastiques dans la Venise médiévale (XI-XV siècle). Une lecture de la ville*, Roma, 2006; G. Tasini, *I notai e le badesse. La gestione delle proprietà del monastero di San Zaccaria di Venezia in territorio di*

per la storia di Venezia», della documentazione di alcuni monasteri lagunari, anche femminili, la maggior parte limitata al 1199¹⁵ – dove spicca però l'assenza di un cenobio della portata di San Zaccaria¹⁶ – e a un discreto numero di tesi di laurea che contengono un buon numero di documenti editi¹⁷, non sono seguiti altrettanti lavori né relativi alla storia dei singoli istituti, né sintesi complessive sull'evoluzione del monachesimo locale. Dunque neppure le problematiche legate al monachesimo femminile, dalle sperimentazioni che coinvolgono il mondo delle donne, ai processi di istituzionalizzazione, alle applicazioni della clausura, sono mai state affrontate per i cenobi veneziani in epoca medievale. Mancanza ancora più grave se si pensa all'interesse suscitato dai medesimi nei periodi successivi¹⁸.

Monselice (secoli XII-XIII), in *Chiese e notai (secoli XII-XV)*, Caselle di Sommacampagna, 2001, pp. 245-259. Riguardo al monachesimo nel Veneto mi riferisco ad un convegno organizzato presso l'abazia di Santa Maria di Mogliano Veneto dove sono presenti due saggi, uno di Marco Pozza sulla fondazione dei primi monasteri veneziani e un altro di Antonio Rigon sull'eremitismo in laguna. M. Pozza, *Per una storia dei monasteri veneziani nei secoli VIII-XII*, in *Il monachesimo nel Veneto medievale. Atti del Convegno di studi in occasione del Millenario di fondazione dell'Abazia di Santa Maria di Mogliano Veneto, 30 novembre 1996*, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena, 1998, pp. 17-38 e A. Rigon, *Tradizioni eremitiche nel Veneto medievale*, in *Il monachesimo*, cit., pp. 75-83.

¹⁵ Solo il volume relativo al cenobio di San Michele di Brondolo si spinge a pubblicare la documentazione fino al 1229, anno in cui il monastero assume le costituzioni cistercensi. *SS. Trinità e San Michele Arcangelo di Brondolo*, 2 voll., a cura di B. Lanfranchi Strina (Fonti della storia di Venezia, sez. II, archivi ecclesiastici, diocesi Clodiense), Venezia, 1981.

¹⁶ Relativamente a quest'ultimo, una parte delle pergamene relative alle proprietà che il monastero deteneva a Monselice – che va dal 1183 al 1256 – sono trascritte in un recente volume da Gionata Tasini, per la collana «Fonti per la storia della Terraferma veneta». G. Tasini, *Le carte monselicensi del monastero di San Zaccaria di Venezia: 1183-1256*, Roma, 2009.

¹⁷ Si tratta di sei tesi fatte svolgere da Paolo Sambin, tre da Antonio Rigon, sei da Marco Pozza e due da Anna Rapetti, i cui titoli sono citati all'interno del presente lavoro.

¹⁸ La storia dei cenobi femminili veneziani in età moderna – la maggior parte dei quali soppressi solo in epoca napoleonica – è ben nota grazie ai pioneristici studi di Pio Paschini e ai lavori più recenti di Gabriella Zarri, Maria Pia Pedani, Jutta Gisela Sperling, Mary Laven e Kate Lowe. Indicativamente i lavori principali: P. Paschini, *I monasteri femminili in Italia nel '500*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova, 1960, pp. 31-60; M. P. Pedani, *Monasteri di agostiniane a Venezia*, in «Archivio Veneto», s. V, vol. CXXV, 1985, pp. 37-78; Ead., *L'osservanza imposta: i monasteri conventuali femminili a Venezia nei primi anni del Cinquecento*, in «Archivio veneto», s. V, vol. CXXVI, 1995, pp. 113-25; G. Zarri, *Nozze mistiche e nozze sacre*, in Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, 2000, pp. 346-375; J. G. Sperling, *Convents and the body politic in the late Renaissance Venice*, Chicago-London, 1997; M. Laven, *Monache: vivere in convento nell'età della Controriforma*, Bologna, 2004; K.J.P. Lowe, *Nuns' chronicles and convent culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge, 2003. Si devono inoltre aggiungere le edizioni delle opere di Bartolomea Riccoboni e di Arcangela Tarabotti, monache

Le motivazioni di tali assenze sono sempre quelle stesse che Daniela Rando individuava nel suo studio: «le ragioni della mancata storia ecclesiastica di tale città [...] possono essere forse ricercate [...] nella storia e nella storiografia veneziane in se stesse: si ha l'impressione che la prevalenza dei contenuti civili sia il riflesso di un'idea peculiare di Venezia, del suo «mito», nel quale spicca innanzitutto lo stato, il ceto mercantile, il patriziato di governo»¹⁹ ai quali aggiungerei una proiezione internazionale della città soprattutto verso oriente.

Questo studio intende affrontare per la prima volta le tematiche connesse al mondo religioso femminile veneziano nel suo complesso: una storia non facile da scrivere, vista l'assenza di ricerche che aiutino a inquadrare le vicende monastiche del dogado, entro le quali questa storia è stata vissuta. Le dinamiche religiose sono al centro di questo lavoro, partendo da quel monachesimo "largo" che comprende esperienze spirituali variegate, per arrivare ad un monachesimo "stretto" che analizza i processi di istituzionalizzazione all'interno dei diversi ordini monastici.

È questa una prospettiva che tiene presente quel "vissuto religioso" che preme intorno alle comunità regolari, prendendole a volte come punto di riferimento, altre volte imitandole, altre ancora ignorandole, ma che con esse si confonde. Ecco allora che ampio spazio è lasciato alle sperimentazioni dei laici e al ruolo delle donne in esse. Converse, oblate, *sorores*, recluse, monache la terminologia che le fonti usano per designare queste realtà e la loro organizzazione non è definita e lascia ampi margini di ambiguità. I confini con il mondo monastico continuano spesso a rimanere labili anche dopo l'adozione di una regola. Nasce perciò l'esigenza di studiare il monachesimo femminile veneziano in modo elastico, senza porre recinti troppo stretti sia linguistici, sia cronologici.

A Venezia, come altrove, le religiose si scontrano e si incontrano via via con la curia pontificia, i vescovi e il clero veneziani che tendono a regolare, definire entro

veneziane, vissute la prima alla fine del Trecento, la seconda nei primi anni del Seicento. L'opera della Riccoboni è edita nella traduzione inglese di Daniel Bornstein: B. Riccoboni, *Life and death in a venetian convent, the chronicle and necrology of Corpus Domini, 1395-1436*, a cura di D. Bornstein, Chicago-London, 2000. Riguardo alla Tarabotti la bibliografia è vastissima, per un'ampia disamina si rinvia ai saggi contenuti nel volume *Arcangela Tarabotti a literary nun in baroque Venice*, a cura di E. Weaver, Ravenna, 2006.

¹⁹ Rando, *Una chiesa*, cit., p. 8.

un quadro normativo il sentire devoto. Ci si propone dunque di indagare le relazioni instaurate dalle comunità monastiche con le autorità ecclesiastiche che animarono le vicende religiose locali e internazionali. Vescovi e pontefici si adoperarono sempre più incisivamente nella vita religiosa femminile. Al centro dell'analisi sono i modi di agire degli uni e degli altri, cercando di non trascurare la presa di coscienza che una trasformazione in senso istituzionale ebbe nelle donne stesse.

Si considerano inoltre gli ordini religiosi. Il monachesimo femminile veneziano è prevalentemente benedettino. Tuttavia subì il fascino di ordini ispirati, oltre che alla stessa regola benedettina, quali cluniacensi e cistercensi, a nuovi ideali di vita evangelica diffusi dai mendicanti e dall'ordine di San Marco di Mantova. Si intende perciò analizzare l'inserimento dei monasteri femminili nei suddetti ordini e i rapporti instauratisi con gli istituti maschili.

È, quello veneziano, un monachesimo femminile collocato, senza alcuna incertezza, nella cristianità occidentale; uno dei pochi ambiti dove si non può dire che Venezia sia «un altro mondo»²⁰. Certo, ci sono delle specificità se si guarda ai legami tra monasteri e istituzioni civili; ma ci si prefigge di capire se esse dipendano più dai cenobi stessi o piuttosto dalla peculiarità del governo veneziano, fin dalle sue origini.

Sebbene non si siano trascurate le prime manifestazioni del monachesimo femminile lagunare nei rapporti con il governo ducale e nelle forme religiose, l'orizzonte cronologico è quello dei secoli centrali, sfumando verso la metà del XIV secolo, periodo nel quale venne fondata la maggior parte delle comunità lagunari e nel quale si compie il lungo processo di definizione istituzionale delle stesse. Punto di partenza sono stati i documenti d'archivio prodotti dai singoli monasteri, largamente inediti per i secoli XIII e XIV²¹. È stato scritto che la documentazione

²⁰ L'espressione è coniata da Giorgio Cracco nel volume *“Un altro mondo”. Venezia nel Medioevo dal secolo XI al secolo XIV*, Torino, 1986.

²¹ Per il XIII secolo si dispone presso l'Archivio di Stato di Venezia dei registi compilati negli anni '60 e '70 da Luigi Lanfranchi e dai suoi collaboratori. Per il XIV la documentazione è largamente inedita. Non si può dimenticare l'opera di Flaminio Corner, erudito veneziano, che a metà del '700 scrisse una storia della chiesa veneziana, curando l'edizione di molti documenti altrimenti andati dispersi, raccolti consultando gli archivi di molti monasteri prima della soppressione. F. Corner, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae ac in decades distributae*, 14 voll., Venezia, 1749; Id., *Ecclesiae Torcellanae antiquis monumentis nunc etiam*

notarile è «inusuale per chi analizzi fenomeni religiosi», pur tuttavia essa «può precisare volontà religiose e, dunque, fornire indicazioni su una religiosità consapevole, ovvero illustrare relazioni col Divino – e con gli individui e le istituzioni che su questa terra se ne assumono la rappresentanza – esprimendosi in azioni di efficacia giuridica»²². Le fonti, ricche in particolare dalla metà del XII secolo, guidano verso i complessi intrecci che sottostanno ai fenomeni religiosi; forse in modo frammentario, come frammentarie del resto sono le fonti stesse, lasciando zone d'ombra, variamente interpretabili. Materialmente, le fonti hanno determinato l'ambito geografico del presente lavoro. Si sono conservati quasi esclusivamente gli archivi dei monasteri delle diocesi di Torcello e di Castello²³, e inevitabilmente su queste diocesi si è concentrata la ricerca.

Lo sforzo interpretativo di questa indagine è stato quello di superare il «mito» di Venezia, cercando di non farsi condizionare «dall'idea e dal culto dello Stato»²⁴. A questo punto possono emergere le originalità delle esperienze religiose veneziane, del dialogo con il clero locale prima, con la curia romana poi, ed infine con le autorità civili.

primum editis illustratae, 3 voll., Venezia, 1749; Id. *Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello tratte dalle chiese veneziane e torcellane*, Padova, 1758.

²² G.G. Merlo, *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Discorso inaugurale*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XIII-XIV. Atti del XVII Convegno storico internazionale*, Todi, 1984, pp. 6.

²³ Poco o nulla è rimasto degli archivi dei monasteri femminili delle diocesi di Iesolo, Caorle, Cittanova Eracliana. Per quanto riguarda la diocesi di Malamocco o Chioggia, la documentazione più antica dei cenobi femminile è andata perduta e si inizia a conservare solo dalla seconda metà del XIV secolo.

²⁴ A. Carile, «*Chronaca Gradensia*» nella storiografia veneziana, in *Grado, nella storia e nell'arte*, Udine, 1980, pp. 119. Sul mito di Venezia si rinvia indicativamente a G. Fasoli, *Nascita di un mito*, in Ead., *Scritti di storia medievale*, a cura di F. Bocchi, A. Carile, A.I. Pini, Bologna, 1974, pp. 445-472; E. Muir, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma, 1984, pp. 17-75.

*****Ringraziamenti

Molte sono le persone che ho incontrato durante questi tre anni dalle quali ho ricevuto preziosi consigli e numerosi incoraggiamenti. Vorrei ringraziare tutti perché in un modo o in un altro mi hanno aiutata a non perdermi tra le carte d'archivio. Un debito molto particolare va al professor Antonio Rigon e alla professoressa Anna Rapetti senza il costante aiuto dei quali questo lavoro non avrebbe avuto un'anima; a loro va il mio affetto e la mia riconoscenza. Un grazie di cuore va alla prof. Fernanda Sorelli, alla prof. Maria Clara Rossi, al prof. Dario Canzian per aver condiviso e anticipato i risultati delle loro ricerche. Un grazie va alla prof. Maria Pia Alberzoni, al prof. Donato Gallo, al prof. Guido Cariboni che si sono interessati al mio lavoro e mi hanno dato utili indicazioni. Ringrazio inoltre il personale dell'Archivio di Stato di Venezia, in particolare la dott. Alessandra Schiavon, per aver soddisfatto tutte le mie numerosissime richieste. Vorrei ringraziare tutti i dottorandi di Milano, Padova e Venezia con i quali ho condiviso paure, speranze e sogni. A mio marito va un grazie speciale per avermi sempre aspettata; ai miei genitori per avermi insegnato ad ascoltare e tacere.

I. Sulle tracce del monachesimo femminile

A metà del XII secolo erano presenti nella laguna veneziana cinque monasteri femminili, due a Rialto, uno a Torcello, due in piccole isolette vicine al centro rialtino¹. Un secolo dopo essi erano diventati circa 30. Non fu un fenomeno unicamente veneziano, anche in altre città, italiane e non solo, si assistette a una fioritura “copiosa e variegata” di cenobi di donne, tanto che Valeria Polonio, in un suo saggio dedicato a Genova, definisce questo periodo «un’età d’oro per la

¹ Si tratta rispettivamente di San Zaccaria e San Lorenzo, San Giovanni Evangelista, Santi Secondo ed Erasmo, San Servolo. Esistevano altri monasteri femminili al margine della laguna, dei quali le origini sono del tutto sconosciute. La documentazione relativa a questi ultimi è molto scarsa, spesso con notizie riportate in un periodo più tardo. Uno di essi è San Cipriano di Terra. Nella cronaca del diacono Giovanni si accenna a una chiesa intitolata a San Cipriano situata a Mestre, in diocesi di Altino, intorno all’800. Non c’è, però, alcuna indicazione della presenza di monache, cosa che non escluderebbe il loro arrivo in un momento successivo, ma per ora ignoto. Di fatto il primo documento relativo al cenobio risale al 1186, quando viene nominato in un privilegio di Urbano III al vescovo di Torcello. G. Diacono, *Istoria veneticorum*, a cura di L.A. Berto, Bologna, 1999, p. 109. M. Vianello, *Il monastero benedettino di Sant’Antonio di Torcello dalle origini al XV secolo*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, rel. P. Sambin, a.a. 1967-68, p. 15. Il monastero femminile iesolano dei Santi Vito e Modesto esisteva, secondo Giovanni Spinelli, fin dal 1108; esso è comunque citato nel testamento di Pietro Enzo del 1123. G. Spinelli, *Insedimenti monastici nel territorio dell’antica diocesi di Iesolo*, in *Studi Jesolani* (Antichità Altoadriatiche XXVII), Udine, 1985, p. 156. Il testamento di Pietro Enzo cita, inoltre, il cenobio femminile di San Cipriano in Palude, che secondo Mazzucco sarebbe da collocare nei pressi di Burano; di esso tuttavia rimangono solo poche altre tracce. Divenne maschile nel secolo successivo, per poi nel XVI essere affidato alle monache di Sant’Adriano. Mazzucco, *Monasteri benedettini*, cit., p. 64.

spiritualità femminile»². Questa ricerca si propone di studiare tale esperienza religiosa e la sua evoluzione per il Duecento veneziano. Si presentano tuttavia alcune fondamentali domande: si trattò di una rottura tra un monachesimo altomedievale e un “nuovo” monachesimo? Si può parlare, anche al femminile, di un “vecchio” e un “nuovo”³? Oppure c’è una continuità e un’evoluzione? Quali le reciproche influenze, quale lo sviluppo di questi istituti? Per tentare di rispondere a queste domande è necessario dapprima analizzare i cenobi più antichi indagandone le modalità di fondazione, le monache, i rapporti con il potere; per cogliere poi le eventuali differenze o analogie con i monasteri sorti nel periodo successivo (fig. 1, appendice).

È importante sottolineare, prima di approfondire la questione, come le vicende di questi enti siano condizionate sia dalla storia *événementielle* e geomorfologica della laguna, sia dalla disparità documentaria sopravvissuta (o prodotta)⁴. Per esempio: il fondo del monastero di San Zaccaria conserva molte carte riguardanti le sue origini e i primi due secoli di vita, mentre per gli altri cenobi esse si riducono a poche unità o decine. Tale fatto permette di studiare approfonditamente la storia, il ruolo, l’importanza del primo, ma mette in ombra necessariamente gli altri. Il giusto apporto, rispetto all’origine e all’iniziale sviluppo del monachesimo lagunare, in questo modo rimane sfumato, spesso in bilico tra leggenda e realtà⁵. Dall’altra parte, una diversa ipotesi è possibile: San Zaccaria fu, fin dalle sue origini, l’abazia più importante della laguna, sia dal punto di vista politico, sia economico,

² V. Polonio, *Un’età d’oro della spiritualità femminile a Genova: devozione laica e monachesimo cistercense*, in *Storia monastica ligure e pavese. Studi e documenti*, Cesena, 1982, pp. 301-404.

³ La definizione coniata da Pietro Zerbi e fatta propria da Grado Merlo si riferisce principalmente alla nuova sensibilità religiosa nei confronti dei cistercensi. P. Zerbi, “Vecchio” e “nuovo” monachesimo alla metà del XII secolo, *Discorso di apertura*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215), Atti della settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto -3 settembre 1977)*, Milano, 1980, pp. 3-24; G.G. Merlo, *Tra «vecchio» e «nuovo» monachesimo (metà XII - metà XIII)*, in «Studi storici», a. 28, n. 2, (1987), pp. 447-469. Per le donne si potrebbe intendere come una diversa spiritualità tra un monachesimo ispirato dal mondo aristocratico e uno stimolato dal movimento laico.

⁴ Incendi o eventi naturali causarono la perdita di molta della documentazione.

⁵ G. Barone, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede*, a cura di L. Scaraffia, G. Zarri, Roma-Bari, 1994, p. 64.

sia probabilmente religioso. Senza nulla togliere alle altre fondazioni, la copiosa produzione documentaria che la caratterizza può essere letta come una spia di questo successo. Mi sembra utile, quindi, per una maggiore comprensione del monachesimo femminile veneziano delle origini, tenere presente le differenze esistenti tra i diversi enti, usando una certa cautela nel ricomporre il quadro generale⁶.

1. Origini e fondazioni: tra documenti e tradizione

Molti monasteri furono fondati, nel periodo altomedievale, da nobili famiglie; una stretta simbiosi, quella tra cenobi e aristocrazia, che rispecchiava un più ampio intreccio tra religione e politica che si andava sempre più affermando⁷. Alla base delle fondazioni si possono dunque ritrovare sia motivazioni religiose, in quanto i monaci e le monache dovevano pregare per l'anima dei fondatori, sia di promozione e prestigio della casata. In una prospettiva generale, Giuseppe Sergi afferma che «furono anche e soprattutto centri di coesione dinastico-familiare [...]. Provvedendo al loro reclutamento le grandi famiglie mostravano di non considerarli affatto luoghi separati dal mondo, ma anzi centri di organizzazione del consenso».⁸ Secondo uno studio di Alessandra Veronese quest'aspetto è particolarmente evidente nei cenobi di donne⁹. Essi furono centri aristocratici non solo per il reclutamento, ma ugualmente

⁶ Non si può non concordare con Penco quando afferma: «la storia del monachesimo non è, di per sé, la storia dei singoli monasteri ma piuttosto l'esposizione di ciò che di comune – o, al contrario, di peculiare – li caratterizza e da essi si dirama e confluisce in un alveo più vasto, quello, appunto della Chiesa e della società». G. Penco, *Storia del monachesimo o storia dei monasteri?*, in «Benedictina», 33 (1986) fasc. 2, p. 520.

⁷ G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, 1994, p. 6.

⁸ Ivi, cit., p. VIII.

⁹ Anzi la studiosa afferma, forse un po' frettolosamente: «I monasteri femminili, quasi tutti di fondazione laica, erano in gran parte di fondazione regia. Anche quando il fondatore era un ecclesiastico, ciò non toglieva che fossero soprattutto re ed imperatori ad occuparsi dei *monasteria puellarum*, e a concedere loro privilegi ed esenzioni». A. Veronese, *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi "statistica"*, in «Benedictina», n.34 (1987), fasc.2, pp. 395. Lo studio della Veronese è stato spesso oggetto di critiche, sia per la legittimità di fare un'analisi statistica con un numero molto

poiché «era per lo più elitario il loro modo di sviluppare l'esperienza religiosa e il rapporto con il mondo circostante».

Altra funzione che legava ulteriormente nobiltà e enti monastici fu quella di custodia del patrimonio fondiario che spesso la famiglia promotrice donava al cenobio¹⁰. Attraverso l'incarico di avvocato o procuratore, spesso destinato alla cerchia parentale, la casata amministrava direttamente le proprietà, garantendosi da eventuali dispersioni. Anche la carica abbaziale era riservata alle donne della famiglia e non solo, poiché entravano nell'ente quelle figlie e sorelle che non si volevano o non si potevano destinare al matrimonio¹¹. Dunque, per i fondatori, il monastero era un segno di una «potenza raggiunta»: grazie alla conduzione del patrimonio e ai legami che si instauravano con la società locale, si favorivano consensi e rapporti gerarchici¹². Molte abazie femminili ebbero, però, breve vita: «l'estinzione della famiglia, la mancanza di candidate adatte a ricoprire la carica abbaziale, un impoverimento del gruppo parentale, [portarono] ad una rapida e definitiva scomparsa dell'istituzione»¹³; inoltre la quasi totale assenza di documentazione, non aiuta alla loro conoscenza. Si deve sottolineare che il monachesimo femminile dei primi secoli non è riducibile a schemi rigidi, esistono infatti differenze nel tempo e nello spazio – per esempio tra monachesimo merovingio e carolingio¹⁴, tra carolingio e longobardo¹⁵ – anche se gli aspetti appena descritti si possono ritrovare tutti, più o meno accentuati.

limitato di dati, sia di essere stata un po' superficiale nella verifica dei dati stessi (dei quali limiti la studiosa è peraltro cosciente). Rimane, comunque, a tutt'oggi uno dei pochi studi che tenti una via comparativa tra monachesimo maschile e femminile e che proponga delle tematiche specifiche per quello femminile. Cfr., M. Tagliabue, *Per la storia del monachesimo in Italia*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», n. 42 (1988), p. 168. (157-173)

¹⁰ Sergi, *L'aristocrazia*, cit., pp. 8-10.

¹¹ Barone, *Società e religiosità*, cit., p. 63.

¹² Sergi, *L'aristocrazia*, cit., p. 9.

¹³ Barone, *Società e religiosità*, cit., p. 63.

¹⁴ S.F. Wemple, *Women in Frankish society. Marriage and the cloister 500 to 900*, Philadelphia, 1981, pp. 129-189.

¹⁵ Per i longobardi: P. Cammarosano, *Nobili e re. L'Italia politica nell'alto medioevo*, Roma-Bari, 2009, pp. 80-88.

Ben diversi furono i cenobi fondati da re o regine, i quali assunsero un forte significato politico e simbolico¹⁶; in essi le donne, badesse e monache, ebbero un ruolo più attivo. Erano dotati non solo di estese proprietà, bensì di immunità che garantivano loro un'ampia giurisdizione sia civile, sia religiosa: a Gandersheim, monastero della famosa Rosvita, la badessa aveva a sua disposizione «un piccolo regno con tanto di esercito, corte zecca e rappresentanza nell'assemblea imperiale». La sua autorità era tale da essere chiamata *Reichsfuerstinne*, titolo che dava il diritto di partecipare alla dieta imperiale¹⁷. In alcuni casi le badesse venivano chiamate “metropolitane”: Matilda di Quedlinburg fu insignita dei titoli di *sacerdos maxima* e badessa metropolitana, con una «giurisdizione di tipo quasi vescovile»¹⁸. Si trattava di monasteri *d'élite*, caratteristici nel monachesimo altomedievale, poiché le donne che si ritiravano in essi appartenevano esclusivamente ai ceti aristocratici e da questi erano stati creati.

L'esempio più significativo in Italia fu quello di San Salvatore, poi Santa Giulia, di Brescia¹⁹. Fondato nel 753 da Ansa, moglie di Desiderio - allora rappresentante di Astolfo in Toscana e dal 757 re dei Longobardi - venne presto dotato di un ampio patrimonio terriero, nonché di preziosi oggetti sacri. Prima badessa fu Anselperga, figlia dei due sovrani. La fondazione monastica avrebbe dovuto sostenere sia la stabilità del regno, attraverso le preghiere per l'anima dei fondatori; sia simboleggiare una funzione unificante del territorio, al di sopra delle piccole circoscrizioni diocesane e civili. Per di più era centro di vita economica,

¹⁶ M.C. La Rocca, *Monachesimo femminile e poteri delle regine tra VIII e IX secolo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X) : atti del VII Convegno di Studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola, 10-13 settembre 2003*, Cesena, 2006, pp. 119-143 ; Ead., *La reine et ses liens avec les monastères dans le royaume d'Italie*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IXe aux environs de 920)*, a cura di R. le Jan, Villeneuve d'Ascq, 1998, pp. 269-285.

¹⁷ La badessa di Gandersheim non era l'unica a fregiarsi di questo titolo, esso è attestato anche per quelle di Quedlinburg, Elten, Gernrode. S. F. Wemple, *Le donne fra la fine del V e la fine del X secolo*, in G. Duby e M. Perrot, *Storia delle donne. Il medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, Roma-Bari, 1990, p. 227-236, la citazione p. 235.

¹⁸ V. Musardo Talò, *Il monachesimo femminile*, cit., p. 164.

¹⁹ Ampia è la bibliografia sul monastero, punti di riferimento sono gli incontri organizzati da Giancarlo Andenna, le cui relazioni sono pubblicate in *Arte, cultura e religione a Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia, 2004; *Culto e storia in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia, 2001.

culturale e di una vivace attività produttiva²⁰. San Salvatore rappresentò per Desiderio un importante fattore di promozione. «La costituzione di un ampio patrimonio assegnato al monastero – osserva Bettelli Bergamaschi – alla quale concorrono pure la famiglia di Ansa e il genero Arechi di Benevento, aveva infatti anche lo scopo preciso di creare una base personale di potere per il re, con forte funzione di sostegno, che supplisse alla situazione di debolezza in cui si trovava Desiderio in rapporto alla carica di re»²¹.

Molti monasteri vennero fondati non tanto da re e imperatori, quanto da donne appartenenti alle stesse famiglie regali. Erano usati da rifugio, o per rinchiudere, le rispettive parenti, oppure il più delle volte, per se stesse, al fine di trascorrere la parte finale della propria vita come badesse o come “retrici” laiche del cenobio²². Il ruolo delle regine, per moltissimi istituti, fu fondamentale²³: ancora una volta il caso di San Salvatore è significativo. Dopo una prima spogliazione di alcuni

²⁰ Basti pensare oltre al monastero di San Salvatore, a quelli maschili di Bobbio o Nonantola. M. Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo femminile e potere politico nell'alto medioevo: il caso di San Salvatore di Brescia*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi. Atti del VI convegno del "Centro di Studi Farfensi", Santa Vittoria in Mantovano, 21-24 settembre 1995*, a cura di G. Zarri, San Pietro in Cariano, 1997, pp. 41-74.

²¹ Ivi, p. 62.

²² Gli esempi di regine o imperatrici che fondarono monasteri femminili sono moltissimi, per tutto il periodo altomedievale, come la bibliografia loro dedicata, tra i più famosi ricordo: il monastero di Chelles iniziato da Clotilde e terminato da Batilde entrambe regine del regno merovingio, dove quest'ultima si ritirò preso l'abito monacale; Nivelles, fondato nel 640, da Itta moglie di Pipino il Vecchio, in cui la prima badessa fu la figlia Geltrude (poi sante) e dopo di lei la nipote, ma di cui Itta si riservò l'amministrazione del patrimonio; «sempre alla dinastia dei Pipinidi apparteneva Plektrude, moglie di Pipino II († 714), la quale fondò il monastero di Echternach, mentre la madre, Irminia, aveva fatto edificare l'abbazia di Oeren, a Treviri, divenendone badessa dopo la morte del marito. Anche la moglie di Carlo Martello, Bertrada, si fece generosa committente del monastero di Prüm, nell'Eifel, già esistente ma in forma dimessa; era stato fondato dalla nonna di lei, Bertada la Vecchia». Talò, *Il monachesimo femminile*, cit., pp. 82-84. In area longobarda: il monastero di Santa Maria della Pusterla fatto erigere, nel 672, della pia regina Rodelinda; la regina Maniganda fondò nel 737 il monastero di Santa Maria Assunta di Cariate, di cui divenne prima badessa; nel sud Italia la regina Rachi e la figlia fondarono il monastero di Santa Maria de Plumbariola, dove entrambe le donne divennero monache. Ivi, pp. 91-104. Nel periodo carolingio e ottoniano: nell'852 Agelberga, moglie di Ludovico II, fondava i Santi Sisto e Fabiano a Piacenza; Matilde († 895), moglie di Enrico I e madre di Ottone I, educata nel cenobio di Herford, dove la nonna era badessa, si ritirò in quello di Quedlinburg che ella stessa fece erigere; infine Gandersheim fondato nell'856 dai bisnonni di Ottone I per sistemare le tre figlie. Ivi, pp. 137-160.

²³ Si veda nota 15.

suoi beni, da parte di Carlo Magno e della moglie – l'indomani della vittoria su Desiderio – in favore di San Martino di Tours²⁴, con Ludovico il Pio l'appoggio al cenobio riprese. La moglie Giuditta pretese di avere il titolo e l'incarico di *rectrix* del monastero, così come lo ottennero la figlia Gisla, Ermengarda, moglie del successivo imperatore, e Angelberga, moglie di Ludovico II²⁵. Non va tuttavia dimenticato che sulla scelta di fondare un ente religioso, o di prendersene cura, pesava per le donne il fatto che esso era, e rimase a lungo, l'unica scelta – alternativa alle seconde nozze, o al tornare nella famiglia d'origine – sia nel caso in cui il marito decidesse di ritirarsi in un monastero, sia in caso di vedovanza; e così valeva anche per regine e imperatrici²⁶. Ciò non significò necessariamente un'assenza totale di vocazione religiosa, non fu una scelta di sola convenienza. I monasteri rappresentarono per molto tempo un luogo di spiritualità e preghiera; alcune di queste donne furono effettivamente ispirate, come dimostra l'esempio di santa Radegonda²⁷ o di altre come lei²⁸. D'altra parte, durante tutto il medioevo, spiritualità e senso pratico, politica e religione, furono strettamente intrecciati: sarebbe quindi difficile, e poco utile alla comprensione del fenomeno monastico non solo femminile, separarne le varie componenti.

Nelle fondazioni dei cenobi veneziani si ritrovano più o meno radicate le modalità, le motivazioni e le “funzioni” appena descritte. Dei cinque monasteri, sopra nominati, due furono fondati da nobili famiglie – da un doge e da un vescovo – degli altri non si conosce l'origine. San Zaccaria e San Lorenzo vennero costruiti in prossimità del palazzo ducale, a poca distanza l'uno dall'altro, entrambi negli anni in cui il centro di potere del dogado fu spostato da Malamocco a Rialto (intorno

²⁴ G. Andenna, *Le monache nella cultura e nella storia europea del primo medioevo*, in *Arte e cultura*, cit., pp. 22-23.

²⁵ S. F. Wemple, *S. Salvatore/S. Giulia: a case study in the endowment and patronage of a major female monastery in northern Italy*, in *Women of the medieval world. Essays in honor of John H. Mundy*, a cura di J. Kirshner, S. F. Wemple, Oxford-New York, 1985, pp. 90.

²⁶ Cfr., Barone, *Società e religiosità*, cit., p. 67.

²⁷ Sulle vicende della santa, cfr: A. René, *Sainte Radegonde*, Parigi, 1918 e G. Frigerio, *Punti di luce nel deserto: santa Radegonda e il ruolo dei monasteri femminili nel Medioevo*, Milano, 1995.

²⁸ Alcuni esempi in, *Sainted women in the Dark Ages*, a cura di J. A. Mc Namara, J.E.Halborg, E.G. Whatley, Durham-London, 1992.

all'810). È probabile che i fondatori facessero parte della medesima famiglia, nonostante ci sia qualche dubbio sull'appartenenza di Orso, vescovo di Olivolo e fondatore di San Lorenzo, alla stirpe dei Partecipazio, della quale un componente, Giustiniano, fondò San Zaccaria²⁹. Ambedue ospitarono le figlie delle più influenti e ricche famiglie veneziane. I primi documenti che ne attestano l'esistenza furono rispettivamente i testamenti del doge Giustiniano Partecipazio (829) e quello del vescovo Orso (854). Essi disponevano che i due monasteri rimanessero *in vera libertate et privilegio*; li esentavano dal pagamento del censo pubblico, *scusia publica aut angarias*, dispensandoli dall'autorità del vescovo di Olivolo³⁰. Entrambi i testatori facevano ampie concessioni di terreni, vigne e oggetti preziosi³¹. Si trattava di due monasteri privati, nei quali Daniela Rando vede non solo «una concezione della beneficenza mirante innanzitutto alla salvezza individuale e familiare», bensì anche un tentativo di «autopromozione e di pubblicità». I monasteri, prosegue la studiosa, «avevano una rilevante carica simbolica e diventavano “segno della riuscita” della famiglia»³², allo scopo, nel caso dei Partecipazi, di trasmettere il

²⁹ La tradizione lega il vescovo Orso alla famiglia dei Partecipazi, nipote di Giustiniano e figlio di Giovanni. Tuttavia dalla documentazione rimasta non emerge alcun legame parentale; solo dalla cronaca del diacono Giovanni, al ritorno da Costantinopoli di Giustiniano, si narra che quest'ultimo si rifugiò presso la chiesa di San Severo, che nel testamento del vescovo appare tra i beni donati a San Lorenzo. Daniela Rando ipotizza «il fatto che Giustiniano vi avesse trovato rifugio potrebbe significare che in qualche modo ne avesse potuto disporre», salvo poi ricordare che il passo relativo a san Severo potrebbe essere interpolato. S. Carraro, *Società e religione nella Venezia medievale. Il monastero di San Lorenzo di Castello*, tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, Facoltà Lettere e Filosofia, rel. Anna Maria Rapetti, aa. 2007-2008, pp. 47-55. G. Diacono, *Istoria Veneticorum*, a cura di L. A. Berto, Bologna, 1999, p. 114-115; D. Rando, *Una chiesa di frontiera.*, cit., pp. 58-59 e nota 86.

³⁰ Rispettivamente: *SS. Ilario e Benedetto e San Gregorio*, a cura di L. Lanfranchi e B. Strina, (Fonti per la storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana), Venezia, 1965, doc. n. 2 e *San Lorenzo*, a cura di F. Gaeta, (Fonti per la storia di Venezia, sez. II, Archivi Ecclesiastici: diocesi castellana), Venezia, 1959, doc. 1.

³¹ Orso donava l'intera chiesa di San Lorenzo «cum omnia ad se pertinentem mobilem vel immobilem, [...] seu et libros conscriptos, nec non et pallias et reliqua cimina sanctorum», derivante dalle proprietà del padre «quod habere visus [est] de iura et proprietate patris [sui]». Giustiniano, nel fare un *breviarium* di ciò che aveva donato a San Zaccaria, elencava: «de ornamento suprascripti monasterii, id est crucem aurea maiore, unam *****, calicem argenteos tres, patena argenteas tres, turabulos argenteos tres et alios turibulos ereos duos, coronas ereas viginti quinque, lucernas ereas tres, palia vero altariorum, id est staurecene *****endato uno, pecia una circondata auro et margaritis».

³² Rando, *Una chiesa*, cit., p. 59. Vedi inoltre qui nota 11.

potere su base ereditaria³³. In origine i due monasteri non si distinguono da altri fondati nella Terraferma: una nobile famiglia fondatrice e ampie concessioni di terreno.

È possibile tuttavia cogliere nella fondazione dei due monasteri alcune differenze, a mio avviso importanti per comprendere il successivo sviluppo delle rispettive comunità. Innanzitutto, il vescovo garantiva che la sorella Romana – destinataria della chiesa di San Lorenzo – disponesse della «potestas dominandi», riconoscendole la funzione di guida e di poter esercitare il suo dominio in quanto appartenente alla famiglia fondatrice. Al contrario Giustiniano negava, alla moglie Felicita e alla nuora Romana, qualsiasi autorità su San Zaccaria: «neque uxor [sua] neque nuri [sua] in eo ullam habeat potestatem». Assicurava, però, loro di esservi accolte «cum suis omnibus rebus», alla condizione di vivere «ut ceteras feminas». Egli inoltre lasciava le monache libere di eleggere la propria badessa: «abbatissa [...] quale sibi cohors vel maior pars monasterii secundum Deum elegerit ipse scit, sicut eorum lex testatur»³⁴. In effetti Giustiniano, nel suo testamento, «appare nell'atto di privarsi dei diritti connessi alla fondazione»³⁵, slegando il monastero dall'ambito strettamente familiare. Già nel suo testamento egli sembrò contraddirsi poiché rinunciava sì ai diritti sull'abazia ma espropriava le monache di parte delle loro proprietà per costruire la basilica di San Marco: «de corpus vero beati Mar[ci]*****ti uxori [sue] ut hedificet basilicam ad suum honorem infra territorio Sancti Zacharie»³⁶. Dopo la morte di Giovanni, fratello di Giustiniano, la stirpe dei Partecipazio si estinse, o almeno scomparve definitivamente dalla scena politica. Mentre di San Lorenzo si perdono le tracce sino al secolo XII, i legami tra

³³ A. Castagnetti, *Famiglie e affermazione politica*, in *Storia di Venezia*, p. 615.

³⁴ *SS. Ilario*, cit., doc. n. 2.

³⁵ D. Rando, *Una chiesa*, cit., p. 57.

³⁶ *SS. Ilario*, cit., doc. n. 2. Era stato proprio Giustiniano ad accogliere le spoglie di San Marco trafugate da Alessandria. La bibliografia sul furto delle spoglie di San Marco e sul suo significato politico e religioso è amplissima, cfr.: Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 60-65 e relative note. Ancora durante il dogado di Sebastiano Ziani (1172-1178) le monache dovettero rinunciare a una parte della loro proprietà, un ampio orto, per allargare Piazza San Marco, tanto da raggiungere le dimensioni attuali. M. Agazzi, *Platea sancti Marci. I luoghi marciani dall'XI al XIII secolo e la formazione della piazza*, Venezia, 1991, p. 79-83.

San Zaccaria e la famiglia ducale in carica divennero molto forti almeno per tutto il periodo altomedievale, incrinandosi solo quando la carica dogale subì le prime esautorazioni del potere.

In effetti, riguardo a a San Lorenzo, la scarsa documentazione rimasta – il secondo documento a noi pervenuto e neppure conservato nel fondo del monastero è datato 1123³⁷ – impedisce di coglierne pienamente l'evoluzione e il ruolo svolto all'interno delle vicende monastiche lagunari altomedievali. Qualche considerazione è comunque possibile: è probabile che il cenobio muovesse i suoi primi passi in una cerchia familiare, secondo le volontà del suo fondatore³⁸. Anche nei secoli successivi riscosse consensi provenienti quasi esclusivamente dall'ambiente veneziano, come testimoniano le donazioni ricevute solo da veneziani ed il fatto che la maggior parte delle proprietà in terraferma furono acquistate soltanto tra la fine del XII e il XIV secolo³⁹ (a differenza di San Zaccaria beneficiato, già nel X secolo, dai grandi notabili di terraferma e ben presto estesosi al di fuori della laguna). Queste caratteristiche, scarsità documentaria e ambito lagunare, avvicinano San Lorenzo agli altri monasteri femminili.

Incertissime furono le origini di San Giovanni Evangelista – della cui fondazione non rimane alcuna traccia documentaria – dando origine ad un moltiplicarsi di leggende. Forse fu fondato nel VII secolo ad opera della famiglia Frauduni, con il consenso del tribuno Aurio e di Mauro vescovo di Torcello⁴⁰; forse nacque in seguito alla fuga, causata dall'invasione dei Longobardi, del vescovo di Altino⁴¹ con alcune vergini; forse crebbe grazie all'iniziativa di alcune pie donne con

³⁷ *San Giorgio Maggiore*, cit., doc. n. 136. Anche il secondo documento non è conservato nel fondo del cenobio, nel codice diplomatico non è indicata la collocazione: ASVE, CDV, doc. n. 2124, settembre 1152.

³⁸ Secondo Corner, ma non esistono riferimenti documentari, la seconda badessa del cenobio sarebbe stata Ancilla, cugina del vescovo e della prima badessa. Corner, *Ecclesiae Venetae*, XIII cit., p. 42.

³⁹ Anche il reclutamento delle monache, per quanto si può intuire, si limitò alle parrocchie intorno a San Lorenzo. Carraro, *Società e religione*, cit., p. 33.

⁴⁰ *Chronicon gradense*, in *Cronache veneziane antichissime*, a cura di G. Monticolo, Roma, 1890, p. 24.

⁴¹ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit. pp. 101-102.

il consenso del vescovo Paolo e altri nobili uomini⁴². Non esistono testimonianze certe che possano suffragare alcuna delle ipotesi citate, anche se la vicinanza dell'abazia alla sede vescovile di Torcello e la sua stretta dipendenza da essa, testimoniata da fonti successive⁴³, potrebbero far pensare a una fondazione favorita dal presule locale. Anche per San Giovanni i documenti testimoniano uno sviluppo, nei primi secoli, in ambito lagunare; soltanto dalla seconda metà del XII secolo, come a San Lorenzo, iniziarono i primi acquisti nella terraferma trevigiana⁴⁴.

Per quanto riguarda San Servolo rimane solo il documento che testimonia il trasferimento nell'omonima isola. Nel febbraio 1110, le monache dei Santi Leone e Basso di Metamauco (area solo in parte corrispondente all'attuale Malamocco) chiedevano all'abate di Sant'Ilario la concessione dell'isola di San Servolo, ubicata di fronte al centro rialtino. Il motivo, che giustificava tale spostamento, era l'impaludamento dell'isola di Metamauco, «propter multas perturbationes et maris pericula»⁴⁵. Tuttavia, le reliquie di san Leone, conservate presso il cenobio a Metamauco, raggiunsero le monache nella nuova sede solo nella prima metà del XIV secolo⁴⁶. Tale fatto fa pensare forse che non ci fosse, nel XII secolo, una così urgente

⁴² A. Danduli, *Chronica per extensum descripta*, a cura di E. Pastorello, in L. M. Muratori, *RIS*, XII, [copia anastatica], Bologna, 1978, p. 238.

⁴³ Nel 1064 il monastero è ricordato in una lettera di Alessandro II diretta al vescovo di Torcello. Nel 1106 Pasquale II confermava a Stefano, vescovo di Torcello, le sue dipendenze tra le quali i due soli monasteri di San Felice di Ammiana e San Giovanni Evangelista. ASVE, CDV, docc. n. 22 e 431.

⁴⁴ Cfr., *San Giovanni Evangelista di Torcello*, a cura di L. Lanfranchi (Fonti per la storia di Venezia, sez II, Archivi ecclesiastici, diocesi torcellana), Venezia, 1947.

⁴⁵ Riguardo al monastero dei Santi Leone e Basso non si ha altra notizia. Corner, *Ecclesiae Venetae*, VII, cit., pp. 108-109.

⁴⁶ Ivi, cit., pp. 98-100. L'episodio ricorda quello di Sant'Ilario, il cui abate chiedeva al doge Agnello Partecipazio, di potersi trasferire in una sede più consona a causa delle precarie condizioni salutari dell'isola di san Servolo. Il fatto che fosse rimasta comunque una piccola comunità di monaci, che nel 1008 Ottone III si fermasse in essa, e soprattutto che venisse ceduta alle monache di Santi Leone e Basso, induce a pensare che sotto il trasferimento si nascondessero fini politici e economici. *Sant'Ilario*, cit., p. X-XI.

esigenza di cambiare sede e che a Metamauco rimanesse attiva, almeno sino al XIV secolo, una chiesa con le spoglie del santo⁴⁷.

Infine, la tradizione racconta che l'abazia dei Santi Secondo ed Erasmo fu fondato, nel 1034, dalla famiglia Basso, la quale avrebbe costruito una chiesa e un monastero di benedettine, nel luogo in cui era stata posta l'immagine di sant'Erasmo⁴⁸. Tuttavia, il primo documento che ne attesti l'esistenza, una donazione del doge Vitale Falier, parla di una chiesa, *ecclesia Sancti Secundi et Erasmi*, e di «qui in ea habitant», non specificando se fossero monache⁴⁹. In ogni modo, nel 1099 vi era insediata una comunità femminile⁵⁰: è verosimile che essa si fosse formata in questi anni, da un gruppo forse in origine misto, su una chiesa già esistente. La creazione del cenobio, che fu un po' più tarda rispetto ai precedenti, presenta anche modalità di fondazione diverse. Il documento del 1099 specificava, infatti, che *supra monasterium* c'erano delle *munitiones* (fortificazioni) - l'isola era ubicata a poca distanza da Mestre, sita *in ipsius paludibus* - che avevano forse l'originaria funzione di avamposto in difesa della città. Similmente ad un altro monastero maschile, quello di Sant'Ilario, ubicato nella Terraferma - il cui spostamento dall'isola di San Servolo alla gronda lagunare è stato interpretato con la volontà da parte del doge di creare una "testa di ponte" con la Terraferma per controllare un importante incrocio di strade e vie di commercio⁵¹ - è ipotizzabile che San Secondo, o almeno le sue fortificazioni, svolgesse un ruolo di vigilanza, in questo caso, verso il porto di Mestre e i pericoli che da esso potevano provenire.

L'origine dei più antichi monasteri femminili veneziani è avvolta nella nebbia. Le piccole comunità lagunari fecero i loro primi passi nell'ambiente locale, tanto da ricordare quelle piccole comunità descritte da Giulia Barone, che esaurito

⁴⁷ Ugualmente, attorno alla fine dell' XI secolo, il monastero di San Cipriano si era trasferito dall'isola di Metamauco a quella di Murano. G. Spinelli, *I monasteri benedettini fra il 1000 ed il 1300*, in *La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. Tonon, Venezia, 1988, pp. 112-113.

⁴⁸ Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., pp. 1-2.

⁴⁹ SS. *Secondo ed Erasmo*, a cura di E. Malipiero Ucropina (Fonti per la storia di Venezia, sez II, Archivi ecclesiastici, diocesi torcellana), Venezia, 1958, doc. n. 1, datato 1089.

⁵⁰ Ivi, doc. n. 2.

⁵¹ *Sant'Ilario*, cit., pp. X-XI.

l'entusiasmo e l'appoggio iniziale sparivano inesorabilmente nell'oblio. Tuttavia, a differenza di queste ultime, i cenobi veneziani conobbero, tra XII e XIII secolo, nuova linfa vitale. Solo San Zaccaria si distinse nettamente da questo sfocato quadro e su di esso è necessario concentrare l'attenzione per capire meglio l'evoluzione del monachesimo femminile nei primi secoli del ducato.

2. Il doge e i monasteri femminili: il potere e il sacro

I primi secoli della storia di Venezia furono tormentati da lotte di fazione e violente rivolte, tali da causare, a volte, negli animi dei protagonisti crisi di coscienza. Due furono i momenti di maggiore tensione, decisivi per la storia futura di Venezia⁵². Tra IX e XI secolo, i monasteri femminili, San Zaccaria in particolare, rappresentarono un punto di riferimento nel dogado, sia religioso sia, visto il suo stretto legame con la famiglia ducale, di approvazione alla politica e di pacificazione interna.

Il primi contrasti videro lo scontro, intorno all'800, tra i dogi Giovanni e Maurizio II, filo-bizantini, cacciati da Obelerio e Beato, filo-franchi, che ne usurparono il potere. Nelle vicende che seguirono – la distruzione di Eracliana e l'assedio di Metamauco, rispettivamente città originarie dei quattro protagonisti⁵³ – si leggono le profonde rivalità e divisioni che caratterizzarono le vicende delle isole della laguna, quando ancora il centro catalizzatore di *Rivoalto* non si era affermato. Il passaggio del potere politico su quest'ultima isola, iniziato da Maurizio II – il quale favorì anche la creazione del vescovado di Olivolo – fu portato a termine da Agnello e Giustiniano Partecipazio. Eletti al potere ducale, al posto di Obelerio e Beato, i due riuscirono a mantenere un lungo periodo di pace. In tale contesto si inserì la fondazione di San Zaccaria da parte di Giustiniano, probabilmente ancora coreggente

⁵² Per le vicende relative, vedasi: G. Ortalli, *Il ducato e la «civitas Rivoalti» tra carolingi, bizantini e sassoni*, in *Storia di Venezia, I*, cit., pp. 725-738 e 767-776;

⁵³ Giovanni e Maurizio erano originari di Eracliana, nella laguna nord, come anche i Partecipazio, mentre Obelerio e Beato provenivano da Metamauco, sede all'epoca del dogado.

con il padre. Si è detto che egli tentava di promuovere la sua immagine e quella della sua stirpe verosimilmente, con fini dinastici⁵⁴. La nascita dell'abazia può essere anche interpretata attraverso la lunga lista di coloro che parteciparono alla formazione del patrimonio dell'abazia, si leggono i nomi di numerosi tribuni – e delle loro figlie – la maggior parte originari di Equilo (Iesolo) e Torcello. In particolare, si distingue più degli altri il nome di «Agathe, Christi famula, filia quidem Mauricio magistro militi qui fuit dux Venecie»⁵⁵: si trattava, con ogni probabilità, proprio di Maurizio II. È possibile quindi affermare che la fondazione di San Zaccaria sancisse, come segno di approvazione, la politica di pacificazione dei Partecipazi a seguito di in un momento di particolare instabilità all'interno del dogado. Il monastero divenne pertanto, allo stesso tempo, simbolo sacro della riuscita della famiglia e di rafforzamento delle alleanze. Non solo: Giustiniano rinunciando ai diritti personali di tassazione, di elezione della badessa, di esercizio del potere connessi alla fondazione, allo stesso tempo rafforzava il legame tra monastero e carica ducale.

Un secondo episodio vitale per la storia di Venezia vide scontrarsi le famiglie ducali Candiano e Orseolo, conflitto che culminò con il brutale assassinio di Pietro IV Candiano e dei suoi figli nel 976⁵⁶. Alla truce vicenda si aggiunse la faida tra Morosini e Coloprini, sostenitrici delle rispettive famiglie ducali. Giovanni Diacono

⁵⁴ Cfr. note 11, 32.

⁵⁵ *Sant'Ilario*, cit., doc. n. 1.

⁵⁶ Dopo l'assassinio di Pietro IV Candiano venne eletto doge Pietro I Orseolo. Nel 975 l'Orseolo, forse tra i colpevoli della morte del Candiano, di ritirò, al seguito di Guarino abate, nel monastero di Cuxà nei Pirenei, con altri due nobili veneziani Giovanni Gradenigo e Giovanni Morosini. Quest'ultimo tornò a Venezia dove, nel 982, fondò il monastero di San Giorgio Maggiore grazie al consenso del doge Tribuno Menio e di tutti i maggiorenti veneziani. A. Rigon, *Tradizioni eremitiche nel Veneto medievale*, in *Il monachesimo nel Veneto medievale: atti del Convegno di Studi in occasione del Millenario di Fondazione dell'Abazia di S. Maria di Mogliano Veneto (Treviso)*, 30 novembre 1996, Cesena, 1998, pp. 75-83. G. Tabacco, «*Privilegium amoris*». *Aspetti della spiritualità romualdina*, in Id. *Romualdo di Ravenna*, Torino, 1968, pp. 1-20. G. Spinelli, *I primi insediamenti monastici lagunari nel contesto della storia politico e religiosa veneziana*, in *Le origini della chiesa di Venezia*, a cura di F. Tonon, Venezia, 1987, pp. 160-163. Rando, *Una chiesa*, cit., p. 136. Sul doge Pietro Orseolo: G. Ortalli, *Quando il doge diventa santo. Fede e politica nell'esperienza di Pietro I Orseolo*, in «*Studi veneziani*», 41, 2001, pp. 15-48; C. Caby, *Faire du monde un ermitage: Pietro Orseolo, doge et ermite*, in *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans L'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, a cura di M. Lauwers, Nice, 2002 pp. 349-368.

ricorda come Domenico Morosini – fratello di Giovanni fondatore di San Giorgio Maggiore⁵⁷ – fu vittima, nella piazza (*foro*) di San Pietro di Olivolo (chiesa cattedrale confinata in un angolo remoto della città), di un agguato organizzato da Stefano Coloprini e dai suoi figli:

cuius corpus turpiter denudatum, semivivum ad Sancti Zacharie monasterium parva lintre delatum est cumque in ecclesia positum ad circumstantibus parentibus deploraretur, intra duarum orarum spacia vitalem deposuit halitum⁵⁸.

Il corpo del giovane semivivo era stato dunque trasportato dalla lontana cattedrale presso le monache per essere compianto dai parenti.

La vendetta non si fece attendere, i Morosini aspettarono il momento più adatto per assalire e uccidere i tre figli di Stefano: tuttavia sorprende venire conoscenza che anche i loro corpi furono sepolti presso San Zaccaria⁵⁹. Evidentemente, il monastero non era appannaggio di singole famiglie, neppure le più avverse. In questo frangente, il chiostro appare come luogo in cui vecchi e nuovi equilibri si incontrano; l'antica rivalità tra le due fazioni non trova altri motivi di scontro all'interno delle mura monastiche, dove anzi si ristabilisce la pace. Così, anni dopo la rivalità tra Candiano e Orseolo, non stupisce incontrare ancora a San Zaccaria, come badessa Stefania Orseolo e come avvocato Steno Candiano⁶⁰.

Il rapporto privilegiato tra San Zaccaria e famiglia ducale, favorito dalla vicinanza al palazzo, si espresse perciò attraverso il consenso alla politica del doge e la pacificazioni delle parti⁶¹. Nei primi secoli, come ricorda Daniela Rando, il duca rappresentò il maggior referente degli istituti religiosi sia presso i laici, sia con il Papato. Questo ruolo andò indebolendosi progressivamente solo dai primi anni del

⁵⁷ Nel documento di fondazione viene ricordata una «vinea, quam [Iohanne dedit] in prefato monasterio, que fuit Domenico fratri [suo]», *San Giorgio Maggiore*, cit., doc. n. 1.

⁵⁸ Diacono, *Istoria Veneticorum*, cit., pp. 170-171.

⁵⁹ Ivi, pp. 176-177.

⁶⁰ ASVE, CDV, doc. n. 248.

⁶¹ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 53-54.

XII secolo, con l'avvento dei *sapientes* prima e del Comune poi. Tuttavia il legame con San Zaccaria si protrasse anche oltre: nel 1172 Vitale II Michiel, nel tentativo di fuggire ad un'insurrezione popolare, corse fuori del Palazzo cercando riparo proprio dalle monache. Secondo quanto riportato dall' *Historia ducum veneticorum*, un prete gli aprì la porta, ma i suoi inseguitori lo raggiunsero ferendolo a morte, il prete fece appena in tempo a confessarlo⁶².

Il doge venne sepolto presso le religiose. In effetti, molti dei suoi predecessori, ben otto, in particolare tra la metà del IX e l'inizio del secolo XI decisero di farsi seppellire nel monastero rialtino⁶³. È questo un ulteriore segnale del rapporto instauratosi tra il potere ducale e le monache. Il cenobio rappresentò, in questo frangente, il luogo della memoria e della preghiera per i morti, in particolare di colui che rappresentava la più alta carica del dogado e della sua famiglia⁶⁴. Se in un suo saggio dedicato al monachesimo femminile, Giulia Barone affermava che «una delle ragioni che ha certo giocato a sfavore delle comunità femminili è stata la loro impossibilità di assicurare una memoria liturgica di livello pari a quello garantito dalle comunità maschili», ad eccezione di casi particolari quali Gandersheim e Santa Giulia, mi sembra di riconoscere in San Zaccaria un'altra di quelle eccezioni degne di nota.

San Zaccaria rappresentò a 360 gradi la politica ducale. Non a caso, tra X e XI secolo, la comunità ricevette il maggior numero di donazioni, specialmente dai notabili provenienti dall'entroterra⁶⁵. Nel 914, Ingelfredo, conte di Verona, donò a

⁶² *Historia ducum veneticorum*, in *MGH, SS* 14, a cura di H. Simonsfeld, p. 18. Fu accusato di aver ucciso il doge e giustiziato, un nobile veneziano chiamato Marco Caisolo. Ingmard Fees ipotizza che Casota Caisolo, badessa di San Zaccaria alla fine del XII secolo, ne fosse la sorella, evidenziando un altro momento di ricomposizione nella lotta tra famiglie. Fees, *Le monache*, cit., p. 9.

⁶³ Pietro Tradonico 864, Orso Partecipazio 882, Pietro Tribuno 911, Domenico Morosini 981, Tribuno Menio 983, Pietro II Orseolo 1009, Domenico Flabiano 1042, Vitale II Michiel 1172. Cfr., Fees, *Le monache*, cit., p. 7. Anche Giovanni, figlio di Pietro II Orseolo e correggente con esso, e la moglie Maria la Greca furono qui sepolti. Diacono, *Istoria veneticorum*, cit., p. 210-211.

⁶⁴ Barone, *Società e religiosità*, cit., p. 68.

⁶⁵ Sulla conduzione dei beni fondiari di San Zaccaria, in questo periodo, vedasi: K. Modzelewski, *Le vicende della «pars dominica» nei beni fondiari del monastero di San Zaccaria di Venezia (sec. X-XIV)*, I^a parte, in «Bollettino dell'istituto di storia della società e dello stato veneziano», IV, 1962, pp. 43-49. Su l'espansione in terraferma dei monasteri veneziani si rinvia a S. Bortolami, *Agricoltura, in Storia di Venezia, I*, cit., pp. 461-489.

San Zaccaria ampie terre a Monselice⁶⁶, seguito, qualche anno dopo, da Notkero, vescovo della stessa città⁶⁷. Nel 955, Milone, anch'egli conte di Verona, concesse il castello di Ronco⁶⁸; Rambaldo, conte di Treviso, nel 1005, donò terre e vigne a Brendole⁶⁹. Il monastero era, in questo caso, simbolo del consenso alla politica estera del doge e a quegli accordi economici presi tra Venezia e le città vicine.

Non solo, a San Zaccaria si fermarono per pregare alcuni imperatori. Dalla narrazione di Giovanni Diacono è noto come, nel 1001, Ottone III si recasse segretamente a Venezia. L'imperatore e il suo seguito salirono in una barca, continua Giovanni, nei pressi del monastero di Santa Maria di Pomposa:

Qui tota nocte et die nautis inquiete navigantibus iam sequentis noctis in tempestate Sancti Servuli ecclesiam, que non longe a duci palacio scita decernitur, applicuerunt, ubi Petrus prepotens dux tanti hominis occulte adventum prestolabatur. Et quia tetre noctis obscuritate minime conspici vicissim sese valebant, inter amplexus et novi ospitis dulcissima obscula dux taliter illum allocutus est: «Si vis Sancti Zacharie monasterium providere, instanter oportet te illuc ire, quo lucis ante crepusculum in palacii mei meniis queas dignissime ospitari». Deinde navim uterque ascendens alter proprium

⁶⁶ Corner, *Ecclesiae Venetae*, XIII post, cit., p. 347- 348. La proprietà era stata a sua volta donata a Ingelfredo da Adelardo vescovo di Verona, nel settembre 906. Ivi, p. 346. Da un diploma di Ottone III, con il quale l'imperatore mette sotto la sua protezione il cenobio, si viene a sapere che anche Idelburga, moglie di Adalberto conte, aveva fatto delle donazioni alle monache. Ivi, p. 352, datato 9 febbraio 997. *Codice diplomatico padovano (CDPD)*, a cura di A Gloria, Venezia, 1877, vol. I, docc. n. 26,29,77.

⁶⁷ Ivi, p. 349. Le proprietà provenivano da una donazione di Ingelfredo. CDPD, doc. n. 34.

⁶⁸ V. Fainelli, *Codice diplomatico veronese (Monumenti storici pubblicati della R. Deputazione di storia patria per le Venezie N.S 1 e 17)*, Venezia, 1940-1963, II, n. 255, pp. 392-389. A. Castagnetti, *Le due famiglie comitali veronesi: i san Bonofacio e i Gandolfingi – di Palazzo (secoli X – inizio XIII)*, in G. Cracco, A. Castagnetti, S. Collodo, *Studi sul medioevo veneto*, Torino, 1981, pp. 47-50. Riguardo ai rapporti tra Verona e Venezia si rinvia a: W. Hagemann, *Contributi per la storia delle relazioni fra Verona e Venezia dal sec. XI al sec. XIII*, in *Raccolta monografica di studi storici veronesi* 7, 1959, pp. 7-50.

⁶⁹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, XIII post, cit., pp. 363-364. L'anno successivo Rodoalda vedova di Vangerio conte, con il consenso del vescovo Almerico e del figlio, donava alle monache delle proprietà a Zelarino. Ivi, cit., p. 365.

palacium, alter quidem predictum petiit monasterium. Postquam illius diucius commoratus, sed ut condictum fuerat, ad palacium advenit [...]»⁷⁰.

L'imperatore nottetempo si era recato in visita alle monache: il gesto, di un grande valore simbolico, sanciva ulteriormente il rapporto tra Ottone e l'Orseolo.

Il giorno successivo avvenne l'incontro con Pietro II Orseolo, in occasione del quale l'imperatore battezzò una figlia del doge. Non è noto quali motivi spingessero Ottone a recarsi nelle lagune, è probabile che egli cercasse degli appoggi al suo progetto di espansione in Italia. Tuttavia l'atteggiamento del doge fu, secondo il racconto, alquanto bilanciato; se non sostenne l'imperatore, neppure se lo inimicò⁷¹. Tuttavia la visita dell'imperatore alle monache non fu un caso isolato, nel 1040, nel confermare i privilegi alle monache, anche Enrico III specificava di essersi recato al monastero per pregare⁷². Ancora, nel 1095, un altro imperatore, Enrico IV, scendendo in Italia si recava a Venezia presso San Zaccaria con gli stessi pii intenti⁷³, come egli stesso rammentava nel diploma concesso alle monache: «dum ibi causa orationis, presentes fuimus»⁷⁴. Nei diplomi imperiali prodotti da Ottone e da Enrico, ma anche dai loro predecessori, era sempre specificata la vicinanza del cenobio al palazzo ducale⁷⁵, così come l'autorità dogale era rappresentata nella persona del

⁷⁰ Ottone aveva già tenuto a battesimo il figlio di Pietro, Ottone. Diacono, *Istoria Veneticorum*, cit., pp. 198-199.

⁷¹ La morte prematura, di lì a poco, dell'imperatore rese forse le posizioni di Pietro più sfumate.

⁷² MGH, D, V, n. 57. Corner, *Ecclesiae Venetae XIII*, cit., pp. 357-358.

⁷³ È probabile che anche Enrico V si sia recato a San Zaccaria, durante una sua visita a Venezia nel 1116. Un diploma del medesimo anno in cui egli concede numerosi privilegi al monastero è rogato a Venezia: *in Palatio Ducis*. Erano presenti numerose autorità laiche e ecclesiastiche del ducato, e il seguito dell'imperatore: Teuzo, Tibaldo, Adamo, Eicario giudice, *Anto* giusperito, Ordellafo Faletro doge, il patriarca di Grado, Girardo vescovo di Trento, il vescovo di Castello, Giovanni vescovo di Caorle, Pietro Michiel vescovo di Adria, Alberto conte di *Marteringo*, Enrico *Welfonis* fratello del doge, Enrico conte, Oderico conte di Piano, Pietro Contarini vicedomino, Benegario Contarini, Steno Ziani, Pietro Gradenigo. Corner, *Ecclesiae venetae XIII*, cit., p. 360.

⁷⁴ Anche in questo caso è probabile che l'imperatore si incontrasse con il doge Vitale Falier Dodoni, padre di Maria, badessa di San Zaccaria, poiché, poco dopo, Enrico rinnovò il patto con il ducato. Tale accordo fu di fondamentale importanza per Venezia, poiché rafforzava, e di molto, la sua posizione economica in terraferma. Ivi, pp. 359-360.

⁷⁵ Anche nelle donazioni precedentemente citate si ricorda che il cenobio era costruito «in finibus Venetiarum non longe a palatio de Rivoalto», oppure «prope palatium curtis» Rispettivamente nei

cappellano del doge o di un uomo fidato⁷⁶ – per esempio, nel 1018, ad Aquisgrana, agiva a nome del doge e del monastero di San Zaccaria, Giovanni Diacono *cappellanus ducis Venetiarum*, molto probabilmente l'autore dell'*Istoria Veneticorum*. Espressione del consenso alla politica ducale, luogo della memoria, centro religioso e spirituale conosciuto e venerato anche fuori della laguna, furono questi i caratteri assunti da San Zaccaria almeno fino alla metà del XI secolo.

Molto più difficile è invece cogliere il rapporto tra gli altri monasteri femminili e il doge poiché, come già accennato, la documentazione conservata è scarsissima per questo periodo. Si deve ricordare che egli fu, almeno in età altomedievale, il principale rappresentante dei cenobi presso le autorità laiche ed ecclesiastiche, che si rivolgevano a lui in caso di necessità o pericolo per il funzionamento delle comunità. Qualche ipotesi è comunque possibile, soprattutto se si confronta con la condotta tenuta verso i monasteri maschili. Spesso, nei confronti delle donne, l'atteggiamento dei dogi fu di protezione e supporto. Nel 1089, Vitale Falier donava al nascente monastero dei Santi Secondo ed Erasmo, *in eadem pauperrimam ecclesiam*, una fundamenta a Luprio⁷⁷. Ancora più incisivo fu l'intervento del doge Ordelauffo Falier in occasione di alcune violenze subite dallo stesso ente. Nel 1099 Bono, *vicedominus episcopatus Tarvisii*, con il figlio Gualperto donava a Altrude, badessa dell'abazia, *duas massaricias* vicino Treviso. La donazione era un risarcimento:

pro quadam iniuria quas feci[t] ad monasterium sancti Secundi [...], quia
infringi[t] monasterium et omnes munitiones supra monasterium et manu
forti tuli[t] quendam presbiterum nomine Oldelricum et [se]cum eum

documenti di Ingelfredo e Rodoalda; Notkero invece specificava: «sito in Venetias ubi multas res a bonis hominibus delegate sunt». Cfr. note 67, 68.

⁷⁶ Essi sono rispettivamente, Ottone I a Giovanna badessa e Giovanni prete e monaco, il 26 agosto 963 MGH, D, I, n. 258; Ottone III a Petronia e Pietro diacono e cappellano del duca, il 9 febbraio 997, MGH, D, II/II, n. 272; Enrico II a Vita e Giovanni diacono e cappellano, nel 1018, MGH, D, III, cit., n. 388; Corrado II a Vita e Pietro arcidiacono, il 21 maggio 1027 MGH, D, IV, n. 94; ancora Corrado II, il 16 aprile 1037, a Maria e Giovanni Storlato, MGH, D, IV, n. 237; Enrico III a Bona il 2 luglio 1040, MGH, D, V, n. 57.

⁷⁷ SS. *Secondo e Erasmo*, cit. doc. n. 1.

duxi[t], eo quod ipse acceperat ab episcopo Gompaldo vicedominatum
[suum]⁷⁸.

Il *vicedominus* aveva dunque distrutto con particolare ferocia il monastero con le sue fortificazioni e rapito il prete: sintomo dei diversi schieramenti tra le città di Treviso e Venezia – secondo Daniela Rando non si trattava esclusivamente «delle scelte pro e contro impero», ma di questioni di natura economica⁷⁹ – e dei pericoli che la stessa città poteva incorrere (e delle fortificazioni in difesa dell'isola). Il documento continua riferendo che Bono, catturato dai veneziani, era stato portato a Rialto presso il doge il quale, reagendo duramente, «graviter accepit supradictam iniuram [...] [se] apprehendit et inordinate [se] habuit». Anche Enrico, vescovo di Olivolo, intervenne a favore delle monache, ammonendo Bono di riparare al danno causato per mezzo della rilevante donazione⁸⁰. Il doge oltre a ricorrere in soccorso della povertà del monastero, si era posto in sua difesa.

Comunque l'aspetto caritatevole rimase al centro dell'intervento dogale nei confronti dei cenobi femminili. Ancora, nel settembre 1168, Vitale Michiel si occupava degli introiti dell'abazia di San Giovanni Evangelista, donando «illos metros quos instives⁸¹ habemus» conservati presso l'opera di San Marco a Venezia,

⁷⁸ Ivi, doc. n. 2.

⁷⁹ D. Rando, *Dall'età del particolarismo al comune (secoli XI-metà XIII)*, in *Storia di Treviso, II Il Medioevo*, a cura di D. Rando, G. M. Varanini, Venezia, 1991, pp. 57-58.

⁸⁰ *Ibidem*. Egli non fu l'unico a irrompere nel monastero: anche i parenti di Malsperone – identificabile con l'avvocato Bonifacio Malspero che aveva sottoscritto la donazione di Bono – e *Walperto Montavuerra* suo consanguineo, avevano partecipato all'azione. Malsperone, «quod ullo tempore heredes illius aliquam molestiam inferant supradicto monasterio», destinava alle monache una terra a Mercurago, vicino Treviso. Da questo documento si viene a sapere che *Vualperto* e il fratello Bertaldo provenivano da Santa Maria di Sala, vicino Noale; così altri sottoscrittori dell'atto provenivano da Mirano e Castelminio, seconda roccaforte dei Tempesta dopo Noale. Ivi, doc. n. 3, del 1116 o 1118. Sull'episodio cfr.: D. Canzian, *Castelli di passo e di fiume*, in *Per terre e per acque. Vie di comunicazione nel Veneto dal Medioevo alla prima età moderna*, a cura di D. Gallo, F. Rossetto, Padova, 2003, pp. 165-201 in particolare pp. 175-179. Nel 1115 Bonifacio di Malsperone, *figlio di Bertaldo de loco Carbonaria*, fu protagonista di una donazione al monastero maschile di Santa Croce, del cenobio di San Bartolomeo di Crispignana e proprietà annesse. ASVE, CRS, *Santa Croce*, b 1 Catastici, *Catastici sive memoriali omnium privilegiorum instrumentorum*.

⁸¹ Per *in Stives*, la città di Tebe. Si tratta probabilmente delle misure utilizzate per dazi della città.

da usare a piacimento e utilità delle monache⁸². Anche i monasteri maschili ricevettero delle donazioni dai dogi, ma le motivazioni che spinsero ad esse furono dettate, come tra poco vedremo, da interessi molto diversi.

L'espansione delle comunità femminili si limitò, quasi esclusivamente, alla laguna o al più all'entroterra veneto, con poche eccezioni e spesso più tarde rispetto ai cenobi maschili⁸³. Anche il patrimonio di San Zaccaria in terraferma, certamente più ampio e, come si è visto, cronologicamente anteriore rispetto a quello delle altre comunità femminili, si spinse non più in là di Verona. Si può notare inoltre che tali proprietà entrarono a far parte dei beni monastici grazie a donazioni di privati o acquisti fatti dagli istituti stessi.

Diverso fu per monasteri maschili, poiché i confini del loro patrimonio si estesero non solo nell'ambito lagunare e nell'immediato entroterra, bensì valicarono l'Adriatico. Le proprietà in Romania rappresentarono «nei disegni della città lagunare, uno dei mezzi privilegiati per consolidare i rapporti con le proprie colonie commerciali»⁸⁴. I primi nuclei di queste appendici derivarono proprio da donazioni ducali. Nel 1090, un secolo dopo la fondazione, Vitale Falier Dodoni donava a Carimanno, abate di San Giorgio Maggiore, delle terre e delle case a

⁸² *San Giovanni Evangelista*, cit., doc. n. 53. Ancora nel 1205, Pietro Ziani, conte d'Arbe e futuro doge, donava a San Servolo e a San Lorenzo delle proprietà contigue a San Giovanni di Rialto. ASVE, CRS, *Santa Maria dell'Umiltà*, b 1 perg., maggio 1205.

⁸³ Tra le più precoci, per un cenobio femminile, fu la donazione dell'ottobre 1177, di Oderico *Caveder de porta Sancti Martini* e di altri abitanti di Capodistria della chiesa di San Fabiano e delle sue pertinenze al monastero di San Giovanni Evangelista. *San Giovanni Evangelista*, cit., doc. n. 62. Anteriore di poco al 1180, fu invece la donazione, di un allodio a Capodistria, di una certa Lazzara di Capodistria, ai Santi Secondo e Erasmo. *San Secondo. Notizie di documenti*, cit., n. XX. Nel 1280 il cenobio di San Zaccaria ricevette in dono tutte le proprietà di Maria di Cittanova ubicate a Cittanova d'Istria. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 34 perg., 14 maggio 1280. Sulle proprietà dei monasteri veneziani nell'Istria e nella Dalmazia si veda indicativamente, D. Canzian, *L'espansione patrimoniale dei monasteri veneziani in Istria tra XII e XIV secolo*, in *Letteratura, Arte, Cultura tra le due sponde dell'Adriatico*, a cura di G. Baldassarri, N. Jakšić, Ž. Nižić, Zara 2008, p. 169-200. E. Orlando, «*Ad profectum patrie*». *La proprietà ecclesiastica veneziana in Romania dopo la IV crociata*, Roma, 2005 (Nuovi studi storici, LXVIII).

⁸⁴ Orlando, «*Ad profectum patrie*», cit., p. 17. S. Borsari, *Studi sulle colonie veneziane in Romania nel XIII secolo*, Napoli, 1963, p. 99. Sulla chiesa latina in Oriente si rinvia a, G. Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, I Verona, 1973, in particolare pp. 161-231; Id., *La chiesa latina nei domini veneziani del Levante*, «Studi veneziani», n. 27, 1975, pp. 43-93.

Costantinopoli⁸⁵; dal medesimo documento si viene a sapere che, qualche anno prima, la stessa elargizione era stata fatta al cenobio di San Nicolò del Lido⁸⁶. Nel 1145 Pietro Polani offriva, sempre a San Giorgio, la chiesa di Rodosto a Costantinopoli⁸⁷. Il cenobio di San Daniele ricevette, nel 1180, dal vescovo di Emona (Cittanova) il monastero di San Martino di Tripoli⁸⁸.

Le donazioni aumentarono in seguito alla IV crociata, e ne furono beneficiati quasi esclusivamente i monasteri maschili: San Tommaso dei Borgognoni ricevette, nel 1217, dal doge Pietro Ziani un cenobio a Candia. Nel 1230 anche Giacomo Tiepolo donava ai monaci torcellani la chiesa di San Tommaso e il chiostro di Santa Maria *Warangorum* nella stessa isola⁸⁹. Nel 1227, San Michele *Arcangelo* di Brondolo riceveva in dono, da parte di Marco Sanudo *dominator* di Nasso e Andro, il monastero di San Salvatore di Nasso⁹⁰, e l'elenco potrebbe continuare. I religiosi veneziani controllavano attraverso l'elezione delle più alte cariche, spesso occupate da monaci o preti veneziani, le chiese e i cenobi⁹¹. Non va dimenticato che essi erano i punti di riferimento per quei veneziani che, per motivi legati al commercio, trascorrevano lunghi periodi fuori casa⁹². Una comunità femminile difficilmente

⁸⁵ Il monastero aveva proprietà, oltre che a Venezia e nell'entroterra veneto, anche a Bologna, Ferrara, Trieste, grazie soprattutto a donazioni dei rispettivi vescovi. Le donazioni furono molto numerose anche da parte di laici; cfr., *San Giorgio Maggiore*, cit., docc. n. 57, 61, 66, 68, 72, 75, 76,77, 81, 94, 106.

⁸⁶ *San Giorgio Maggiore*, cit., doc. n. 69. Il documento venne approvato da circa 120 notabili veneziani che apponevano a tergo le loro sottoscrizioni.

⁸⁷ *San Giorgio Maggiore*, cit., doc. n. 216. A tali proprietà si devono aggiungere; nel luglio del 1136, la donazione da parte del vescovo di Lemno, di un oratorio nell'isola di Negroponte e, nel 1157, la chiesa di Santa Maria di Rodosto a Costantinopoli grazie alla elargizione di Ugo abate di Santa Maria di Adrianopoli. Ivi, docc. n. 181 e 276.

⁸⁸ *Benedettini in San Daniele*, a cura di E. Santschi, (Fonti della storia di Venezia, Archivi ecclesiastici, Diocesi castellana), Venezia, 1989, doc. n. 62.

⁸⁹ I documenti sono editi in Corner, *Ecclesiae Torcellanae I*, cit., pp. 227-228 e 234-235.

⁹⁰ Il documento è conservato a Heidelberg presso la Universitätsbibliothek, a Venezia rimane nell'archivio di Stato il registro. ASVE, CDV, Regesti, *San Michele di Brondolo*, n. 351.

⁹¹ Un esempio fu Pietro Gradenigo monaco di San Giorgio Maggiore e priore di San Marco di Costantinopoli. *San Giorgio*, cit., doc. n. 240.

⁹² Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 239-240.

avrebbe potuto inviare delle monache per gestire chiese così lontane, e non sempre aveva a disposizione preti per officiare in esse. L'aumento dei commerci con l'Oriente rese i monasteri lì ubicati punti particolarmente strategici. Le donazioni ai monasteri maschili offrivano dunque al doge e al governo veneziano la possibilità e la sicurezza di mantenere un saldo controllo sulle redditizie attività commerciali.

Un altro aspetto che diversificò l'atteggiamento della famiglia ducale verso i cenobi maschili, mi sembra sia da rilevare nel legame meno stretto con le cariche monastiche. È pur vero che un figlio del duca Tribuno Menio fu monaco a San Michele di Brondolo⁹³ e che il doge Vitale Candiano, prima di morire, si ritirò a Sant'Ilario⁹⁴. Ancora nel 1151, Giovanni, abate dello stesso monastero, investiva Marco Morosini, figlio del doge Domenico Morosini, delle decime di alcune terre presso il Cornio e Fogolana⁹⁵. È assente, tuttavia, da tutti questi esempi la sistematicità che caratterizzò la carica abbaziale a San Zaccaria⁹⁶, anzi ho riscontrato solo un caso in cui un abate appartenne probabilmente alla famiglia dogale⁹⁷. I monasteri maschili attirarono ben presto le attenzioni dei benefattori veneziani e non; soprattutto, tra XI e XII secolo, in concomitanza alla nascita di nuove comunità maschili, le donazioni e il successo riscosso da questi ultimi aumentò notevolmente⁹⁸.

⁹³ Nel 1064, Maurizio Menio, figlio del doge Tribuno Menio, entrò come monaco nel cenobio di San Michele di Brondolo. *SS. Trinità e San Michele Arcangelo di Brondolo*, a cura di B. Lanfranchi Strina (Fonti della storia di Venezia, sez. II, archivi ecclesiastici, diocesi clodiense), Venezia, 1981, doc. n. 24.

⁹⁴ Vitale Candiano, dopo un anno di dogado, caduto malato, decise di morire con l'abito di Sant'Ilario. È mia opinione che, in questo caso, si trattasse più che di una conversione religiosa, della pratica diffusa di vestire in punto di morte l'abito monastico per beneficiare delle preghiere dei monaci. Diacono, *Istoria Veneticorum*, cit., p. 169.

⁹⁵ *Sant'Ilario*, cit., notizie di documenti, n. XLIV.

⁹⁶ Vedasi note 99-106.

⁹⁷ È Faletro Falier abate di San Michele di Brondolo dal 1112 al 1125. Egli era probabilmente parente di Ordelafo Falier in carica dal 1102 al 1118. *SS. Trinità*, cit., docc. n. 50, 67.

⁹⁸ Va sottolineato che, tra la metà del XI secolo e la metà del XII, il numero delle fondazioni maschili in laguna aumentò notevolmente, viceversa le donne ebbero un solo nuovo monastero. Spinelli, *I monasteri benedettini*, cit., p. 109.

Il monachesimo femminile conobbe, tra IX e XI secolo, un periodo di grande favore, tanto che San Zaccaria divenne il simbolo del consenso al potere ducale nelle sue varie sfaccettature: pacificazione interna nei momenti di difficoltà, approvazione alla politica estera in terraferma. Non si trattò semplicemente di questo: il rapporto doge-monasteri femminili si arricchiva di componenti legate alla “memoria liturgica” che le monache seppero assicurare e viceversa del ruolo di protettore che il doge si assunse nei momenti di difficoltà. Tuttavia il legame era strettamente saldato su questi due soggetti. Quando gli orizzonti e i successi commerciali della città si ampliarono esponenzialmente oltremare, i principali referenti non furono tanto le donne bensì le comunità maschili: il rapporto si era però trasformato e allargato all’intera città che ne beneficiava.

3. Monasteri di donne

È possibile che la prima testimonianza di una forma di vita religiosa femminile nelle lagune risalga ai primi secoli del cristianesimo. Dagli scavi di fine ‘800 fatti presso il monastero di Sant’Ilario e Benedetto emerse una lapide, probabilmente del VII secolo, con inciso: «In isto tomolo requiescit Costancia Dei ancilla»⁹⁹. Un analogo ritrovamento si verificò a Concordia, più a nord, con un’epigrafe databile addirittura al IV-V secolo, che riporta le parole: «Faustiana famula Christis suam qui sepulturam vivens Christis tabernaculo ac sanctorum memorie commendavit»¹⁰⁰. Tuttavia, più che pensare, a questa data, all’esistenza di monasteri femminili, è più probabile che le due donne praticassero un’esperienza di vita religiosa in casa, come spesso poteva accadere¹⁰¹.

Le comunità monastiche femminili di fondazione altomedievale, che si è visto risalgono al IX secolo, ospitarono per secoli molte nobili donne veneziane. Nel suo

⁹⁹ R. Cessi, *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, Padova, 1942, p. 198.

¹⁰⁰ G. Cuscito, *La chiesa aquilense*, in *Storia di Venezia. Origini – età ducale*, a cura di L. Cracco Ruggini, M. Pavan, G. Cracco, Roma, 1992, p. 383.

¹⁰¹ Le prime forme di monachesimo femminile in Occidente si realizzarono nelle case delle matrone romane. Musardo Talò, *Il monachesimo femminile*, cit., pp. 31-50.

studio sulle monache di San Zaccaria, Ingmar Fees mette in luce la ricchezza degli elenchi di nomi che, dalla fine del XII secolo, sono abbondantemente presenti nel fondo documentario. Per quell'epoca la studiosa conclude che la maggior parte delle religiose apparteneva al ceto dirigente veneziano, più ricco e nobile¹⁰². Per il periodo precedente le conclusioni sono più incerte, ma sembrerebbero andare nella medesima direzione. La documentazione è naturalmente più scarsa, pochissimi sono i nomi e i cognomi di monache – nonostante la prassi molto antica a Venezia di indicare il patronimico¹⁰³ – qualcosa in più si conosce sull'origine sociale delle badesse. Pur tenendo presente i limiti oggettivi delle fonti reperibili, si può tentare, tuttavia, qualche ipotesi.

Sin dalle origini, molte badesse di San Zaccaria furono figlie o parenti strette di dogi: tra l'878 e l'880, Giovanna Partecipazio, figlia di Orso II¹⁰⁴, nel 963 Giovanna, moglie ripudiata del doge Pietro IV Candiano¹⁰⁵, tra il 1095 e il 1141, Maria Falier¹⁰⁶; infine Vita e Nella Michiel¹⁰⁷ appartenevano a famiglie ducali al governo nei medesimi anni. Altre provenivano comunque da casate al vertice del potere, come Agnese e Maria Morosini¹⁰⁸, Maria e Stefania Orseolo¹⁰⁹, Stella Michiel¹¹⁰. Rari sono invece i nomi di monache, anche se un primo esempio, si trova

¹⁰² Fees, *Le monache*, cit., pp. 27-28.

¹⁰³ La prassi del cognome si affermò a Venezia, a differenza della terraferma, fin dai secoli dell'altomedioevo tanto che Gianfranco Folena lo riconosceva come «uno dei casi di continuità del sistema latini tardo: un esempio di continuità dal tardo romano al romanico». G. Folena, *Gli antichi nomi di persona e la storia civile di Venezia*, in Id., *Culture e lingue nel Veneto medievale*, Padova, 1990, p. 182.

¹⁰⁴ Ivi, p. 45. Cfr. inoltre: P.F. Kehr, *Regesta Pontificum Romanorum: Italia Pontificia VII. Venetiae et Histria*, 2, Berlino, 1925, p. 175. Corner, *Ecclesiae Venetae XI*, p. 342, R. Cessi, *Venezia ducale I: Duca e popolo*, Venezia, 1963, p. 283.

¹⁰⁵ Diacono, *Istoria Veneticorum*, cit., p. 160-161. Corner, *Ecclesiae Venetae XIII*, cit., p. 351.

¹⁰⁶ ASVE, CDV, doc. n. 442, ottobre 1107.

¹⁰⁷ Cfr., Fees, *Le monache*, cit., p. 46.

¹⁰⁸ Furono badesse rispettivamente nel 855, cfr. Corner, *Ecclesiae Venetae XI*, cit., p. 342; e tra l'aprile 1037 e l'aprile 1038 ASVE, CDV, doc. n. 81 e 82. Cfr., Fees, *Le monache*, cit., p. 45.

¹⁰⁹ Le Orseolo furono badesse: Maria tra l'aprile 1055 e settembre 1057 e Stefania tra settembre 1083 e giugno 1091. Vedere Fees, *Le monache*, cit., p. 45-46.

¹¹⁰ Badessa nel 1068. Ivi, p. 45.

fin dal testamento di Giustiniano Partecipazio. Furono certamente monache di San Zaccaria Felicita e Romana, rispettivamente, moglie e nuora del fondatore. Nel *breviario* delle proprietà donate al cenobio, il doge elencava le donne e gli uomini dai quali aveva ricevuto, o dai quali aveva acquistato, le terre e le vigne. «[Detenit] per documenti cartulam de Maria e Steffana *Christi famulas* et germanas filia quidem Gatulo [de Equilo] [...] Romana *Dei ançilla* cata Betegani de Equilo et de Iohania *Dei ançilla* filia eius [...]. De teritoria qui sunt infra Civitatis Nove quas donacionis cartula habere et tenere visi [est] de Agathe *Christi famula* filia quidem domno Mauricio»¹¹¹. Si trattava anche in questo caso di monache, ed è plausibile fossero le prime monache di San Zaccaria. Si conoscono i cognomi di altre religiose solo dalla metà dell’XI secolo: nel 1057 Maria, figlia di Leone da Molin¹¹², due anni più tardi Nella o Neda, figlia di Stefano Morosini e vedova di Giovanni Mammolo¹¹³, nel 1091 Vita, vedova di Pietro Longo¹¹⁴. Come le badesse e le prime religiose, facevano parte del ceto nobile veneziano, confermando che San Zaccaria fu, fin dai primi secoli, il monastero più ambito e prestigioso della laguna veneziana. Un’ulteriore conferma di ciò si può notare nel fatto che le monache provenivano da ogni territorio del ducato, da Equilo a Cittanova, e da ogni zona della città.

Sugli altri monasteri femminili pesa, come già detto, la carenza di fonti. Per San Lorenzo è possibile fare qualche considerazione solo in riferimento ad un periodo successivo. In base ai pochi documenti rimasti – la cautela è quindi d’obbligo – si può ipotizzare che restringesse il suo reclutamento ad uno spazio più piccolo e ben definito. Esso ebbe fin dalle origini un carattere più familiare e ristretto, caratteristica che sembra essersi mantenuta ancora per tutto il XII secolo. Sembra che le religiose provenissero principalmente dalla contrada di San Severo, che affiancava l’ente e la cui parrocchia dipendeva direttamente da esse. I suoi rapporti con la famiglia ducale appaiono decisamente più limitati, a differenza di quanto accadeva a San Zaccaria, nonostante ospitasse anch’esso le donne dei più alti

¹¹¹ *Sant’Ilario*, cit., doc. n. 1.

¹¹² ASVE, CDV, doc. n. 136.

¹¹³ *San Giorgio*, cit., doc. n. 18.

¹¹⁴ ASVE, CDV, doc. n. 136; *San Giorgio Maggiore*, cit., docc. 18, 21, 73.

lignaggi cittadini. Alla fine del X secolo, vi fece professione Trionessa Gradenigo che, esecutrice testamentaria del fratello Domenico, «pro illius dilectione et anime eius remedio donavit et obtulit huic [Sancto Laurentio] ipsam totam prenominatam aquam per donationis et oblationis cartulam quam ipsa exinde fecit eidem [Sancto Laurentio]». I Gradenigo, una delle più antiche e prestigiose famiglie veneziane¹¹⁵, risiedevano appunto nei pressi del monastero¹¹⁶, e, a quest'epoca, erano imparentati con i Candiano, una tra le casate più potenti, nonché ai vertici del dogado. Il padre della donna, Buongiovanni Gradenigo aveva comprato la proprietà da Vitale Candiano, precisando «cognato suo Venetie duce», in un'epoca non specificata, probabilmente tra il 978 e il 979, anni in cui Vitale era doge¹¹⁷. Nel 1125 Froiza, figlia di Pietro Staniario di San Severo¹¹⁸, era professa al suo interno, così come nel 1152 lo fu Penia Malipiero, altra famiglia lì residente¹¹⁹. Quest'ultima, al pari dei Gradenigo, instaurò con l'abazia un lungo rapporto, interrotto solo, dalla fine del XII alla metà del XIII, dalla lite che vide i Malipiero contrapposti al cenobio per il controllo della stessa parrocchia di San Severo¹²⁰. Stranamente, molto poco si conosce riguardo alla più alta carica: oltre a Romana, sorella del vescovo Orso, alla fine del X secolo fu badessa una certa Petronia¹²¹ ma, fino al 1160¹²², non si conosce

¹¹⁵ Sui Gradenigo si rinvia a *Grado, Venezia e i Gradenigo. Catalogo della mostra*, Mariano del Friuli, 2001, in particolare i saggi di G. Gullino, *Una famiglia nella storia: i Gradenigo*, pp. 131-154 e F. Rossi, *Quasi una dinastia: i Gradenigo tra XIII e XIV secolo*, pp. 155-187.

¹¹⁶ W. Dorigo, *Venezia romanica. La formazione della città medievale fino all'età gotica*, Sommacampagna, 2003, pp. 53-67. I Gradenigo risiedevano a San Bartolomeo, San Vidal e Santa Marina.

¹¹⁷ *San Lorenzo*, cit., doc. n. 12. Potrebbe trattarsi, ma la cautela è d'obbligo, di quel Giovanni Gradenigo che scappò con il doge Pietro Orseolo I e Giovanni Morosini a Cuxà, e che aveva fatto togliere dalla piazza del macello i corpi di Pietro IV Candiano e del figlio; o comunque di un suo parente stretto. Non accenna a questa possibilità: G. Tabacco, «*Privilegium amoris*». *Aspetti della spiritualità romualdina*, in Id. *Romualdo di Ravenna*, Torino, 1968, pp. 1-20.

¹¹⁸ ASVE, CDV, doc. n. 659.

¹¹⁹ ASVE, CDV, doc. n. 2124. Cfr. Dorigo, *Venezia romanica*, cit., p. 59.

¹²⁰ Cfr., Carraro, *Società e religione*, cit., pp. 29-33 e 47-84.

¹²¹ Non esistono documenti coevi sul suo operato, solo in occasione di una lite scoppiata nel 1322 tra San Lorenzo, San Giorgio Maggiore e la famiglia Dolfin, per il possesso dell'acqua detta *Placido*, tra i documenti presentati al magistrato del Piovego ce n'è uno relativo al suo abbaziato. *San Lorenzo*, cit., doc. n. IX.

altro nome; le perdite documentarie, in questo caso, non permettono di fare ulteriori considerazioni.

Ancora più esigue sono le notizie relative alle religiose degli altri monasteri della laguna. Tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo, Maria, figlia di Truno Pitulo di Costanziaco, era monaca a San Giovanni Evangelista di Torcello¹²³; nel 1170 era badessa nella stessa comunità Amabile Keulo di Torcello¹²⁴. Vita, figlia di Giovanni Marango, era badessa dei Santi Leone e Basso e di San Servolo, nel 1110¹²⁵. A San Cipriano di Terra, nel 1129, era ospitata Gisla vedova di Pietro Antolino di San Giovanni Crisostomo, della quale non si conosce tuttavia né il cognome paterno, né la provenienza¹²⁶. A San Secondo si sono conservati solo i nomi delle badesse, nessun cognome o notizia sul luogo d'origine¹²⁷. È probabile che il bacino di reclutamento delle comunità lagunari, almeno per questi secoli, fosse limitato alle isole più vicine, come traspare a San Giovanni Evangelista.

¹²² In quell'anno era badessa Sicara Caroso, *San Lorenzo*, cit., docc. n. 6 e 12.

¹²³ Non è certa la data del documento che potrebbe corrispondere al 994, 1009, 1024. *San Giovanni*, cit., doc. n. 1.

¹²⁴ Ivi, doc. 57. In un documento del 1178 Vitale, Pietro e Giovanni Bobizo di Santa Giustina donavano a Amabile Keulo «avuncule illorum» una fundamenta a Torcello detta Bobizo. Durante l'investitura *sine proprio* furono testimoni Viviano Pedro e Pietro Keulo di Torcello. Ivi, docc. n. 66 e 67. In una cronaca seicentesca, composta da Cornelia Pesaro, badessa di San Giovanni, si racconta che intorno al mille arrivò a Venezia il corpo di santa Barbara. Il corpo era stato donato al monastero dal doge Pietro II Orseolo, quando era badessa la figlia Felicita. Giovanni Diacono non fa menzione dell'episodio, così neppure altre cronache, né la documentazione notarile parlano mai di Felicita. Non esistono perciò elementi che permettano di verificare se la donna fosse mai stata badessa. Inoltre, si deve tenere presente che, in epoche successive, spesso nascevano leggende volte a nobilitare le origini dei cenobi. Cfr., G. Mazzucco, *Monasteri benedettini*, cit., pp. 46-47.

¹²⁵ In quell'anno il monastero si trasferiva da Malamocco all'isola di San Severo, da cui prese il nome. Corner, *Ecclesiae Venetae, VII*, cit., pp.108-109.

¹²⁶ ASVE, CDV, doc. n. 698.

¹²⁷ Si può notare che il nome della prima badessa di San Secondo si chiamava Altrude, nome di origine germanica piuttosto insolito nella laguna. Cfr., Fees, *Le monache*, pp. 26-34. Per un periodo di poco successivo L. Tomasin, *Note di antroponomia veneziana medievale (con un testo inedito del primo Trecento)*, in «Studi linguistici italiani», XXVI (2000), pp. 130-148. Nel suo studio egli sostiene che la diffusione dei nomi germanici nelle donne è più diffuso rispetto agli uomini, tuttavia sono emersi di una decina di nomi su circa 250. Per gli uomini è ancora valido lo studio del Folena, Folena, *Gli antichi nomi*, cit., pp. 445-484.

L'origine ducale di molte monache di San Zaccaria, in particolare della badessa, è un ulteriore segnale del forte legame del cenobio con la famiglia del doge in carica. Questa rilevante peculiarità senza dubbio spinse molte altre nobili casate a monacarvi le proprie figlie, contribuendo ad alimentarne il prestigio. Riguardo agli altri monasteri l'impressione è invece quella di comunità legate al territorio circostante. Sfugge invece del tutto il ruolo svolto dalle famiglie nel controllo di questi istituti monastici e di modi in cui esse lo esercitarono. Una documentazione troppo frammentaria non permette di andare oltre alla semplice constatazione che alcune religiose provenivano proprio dalla parrocchia o dalle isole dove questi enti erano ubicati.

4. Monache e badesse.

La vita delle religiose all'interno del chiostro rimane invece avvolta nell'ombra; la documentazione notarile è, infatti, spesso estranea alle vicende quotidiane. Ciò nonostante, particolarmente interessante, perché rivelatore di un aspetto della "realtà monacale", è l'atto riguardante Maria, figlia di Leone da Molin. La donna, con il permesso della badessa, Maria Orseolo, cedeva a favore del fratello ogni diritto sull'eredità a lei spettante sia dal padre, sia dalla madre¹²⁸. Secondo la regola di Benedetto, che San Zaccaria seguiva, le monache non avrebbero potuto possedere nulla di personale, neppure se proveniente da lasciti testamentari¹²⁹; è probabile, quindi, che la rinuncia testimoni la puntuale applicazione della regola stessa. Essa venne esplicitamente ricordata da Eugenio III, nel 1151, quando prese

¹²⁸ ASVE, CDV, doc. n. 136, settembre 1057.

¹²⁹ «XXXIII Si quid debeant monachi proprium habere. Praecipue hoc vitium radicitus amputandum est de monasterio ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine iussione abbatis, neque aliquid habere proprium, nullam omnino rem, neque codicem, neque tabulas, neque grafium, sed nihil omnino, quippe quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate; omnia vero necessaria a patre sperare monasterii, nec quicquam liceat habere quod abbas non dederit aut permiserit. Omniaque omnium sint communia, ut scriptum est, ne quisquam suum aliquid dicat vel praesumat. Quod si quisquam huic nequissimo vitio depraeensus fuerit delectari, admoneatur semel et iterum; si non emendaverit, correptioni subiaceat». *San Benedetto. La regola*, a cura di G. Picasso, Cinisello Balsamo, 1996, p. 122.

l'abazia sotto la protezione papale: «prohibemus autem, ut nulla deinceps soror in eodem monasterio admitatur, que proprietatem modis quibuslibet habere presumat»¹³⁰. Non sempre, comunque, questa disposizione venne rispettata; soprattutto nel corso dei secoli successivi, in molti testamenti si trovano dei lasciti in denaro per l'utilità personale delle monache¹³¹.

Dal documento emerge, inoltre, l'autorità assoluta esercitata dalla badessa, senza il permesso della quale Maria non avrebbe potuto agire. Non va dimenticato, nonostante la documentazione in proposito sia scarsissima, che uno dei compiti principali della superiora era quello di curare la disciplina interna e l'armonia tra le religiose¹³². Queste ultime dovevano chiedere il suo consenso per compiere qualsiasi azione dentro e fuori dal cenobio, anche nel caso esse fossero vedove. Nel 1140, Agnese, figlia del fu Pietro Iantani *et olim* moglie di Pietro Gradenigo, *nunc autem monacha* a San Zaccaria, dovette chiedere il permesso di Nella Michiel, badessa in carica, per andare in giudizio davanti al doge Pietro Polani per ricevere la dote promessale dal padre e dal suocero¹³³.

Tuttavia le religiose potevano approvare donazioni o vendite familiari, soprattutto in caso di vacanza del capo famiglia. Nel 1095 Auria, vedova di Pietro Marcello di Torcello, con i figli, tra i quali Armisenda «devota monacha», vendeva a Giovanni abate dei Santi Felice e Fortunato delle vigne e dei campi ad Altino¹³⁴. Il documento è incompleto, mancando della parte inferiore, non è possibile perciò conoscere – oltre alle condizioni della vendita, il notaio e i testimoni – né il ruolo di Armelenda, che probabilmente fu di semplice approvazione, né il monastero in cui era professa. Alle monache dei primi secoli, non era vietato neppure essere nominate esecutrici testamentarie, diversamente dai secoli successivi¹³⁵: alla fine del X secolo,

¹³⁰ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 1 perg., settembre 1151.

¹³¹ Carraro, *Società e religione*, cit., pp. 98-108.

¹³² Sulla giurisdizione della badessa si veda, M.T. Guerra Medici, *Sulla giurisdizione temporale e spirituale della abbadessa*, in *Il monachesimo femminile*, cit., pp. 75-86.

¹³³ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 11 perg., dicembre 1140.

¹³⁴ ASVE, CDV, doc. n. 342, novembre 1095.

¹³⁵ Gli statuti di Giacomo Tiepolo, emessi nel 1242, così recitavano: «volumus quod si aliquis monachus vel monache ante ingressum monasterii vel ante professionem constitutus vel constituta fuerit

Trionessa Gradenigo, monaca di San Lorenzo, era *fideicommissaria* del fratello¹³⁶. Nel dicembre del 1125, Giovenale Staniario, suddiacono e cappellano di San Marco, con i fratelli Aurio, Dorotea e Froiza, anch'essa professa a San Lorenzo, tutti commissari testamentari del padre, per la sua anima e nel rispetto delle sue volontà affrancavano un servo, Dobramiro, concedendogli anche un orto¹³⁷. Nell'uno e nell'altro caso i legami con la famiglia d'origine erano rimasti molto forti, nonostante la monacazione. La vita nel monastero era ben lontana dall'isolare completamente la monaca dalla società o dagli affetti parentali.

Dorotea e Froiza apponevano, a differenza dei fratelli che sottoscrivevano personalmente il documento, una croce, quasi certamente perché entrambe non sapevano scrivere. Si deve evidenziare che in nessuno dei documenti analizzati, per tutto il lungo periodo considerato, compare mai la scrittura di una monaca, se non appunto un segno di croce, neppure quella della badessa. Significativo è, in questo senso, un documento del 1195 in cui le religiose di San Zaccaria furono invitate a sottoscrivere l'atto; tutte le 44 donne, nessuna esclusa, apposerono una semplice croce¹³⁸. Sembrerebbe che l'istruzione delle monache non prevedesse alcun rudimento di scrittura, neppure quello del nome. Se ciò era in accordo con la situazione di moltissimi piccoli monasteri in cui, al più, era la sola badessa a sapere solo leggere¹³⁹; contrasta, invece, con la preparazione impartita nei grandi monasteri

commissarius vel commissaria, si commissariam intromittit et postea professionem fecit, possit eam commissariam administrare de consensu abbatis vel prioris sui, abbatisse vel priorisse sue. Post professionem autem numquam possint constitui commissarie vel commissarie, et si constituti vel constitute fuerint, nihil valet, exceptis abbatibus, abbatissis, prioribus, priorissis [...]». *Gli statuti veneziani di Iacopo Tiepolo del 1242 e le loro glosse. Liber statutorum et legum Venetorum illustris domini Iacobi Theupolo, incliti ducis Venetiarum*, a cura di R. Cessi, Venezia, 1938, pp. 210-211.

¹³⁶ *San Lorenzo*, cit., doc. n. 12. Il riferimento a Trionessa si trova all'interno di un documento datato novembre 1169, in occasione dell'affitto di tre laghi (detti *Primiga*, *Corbulo* e *Corella*) convergenti in uno. L'originale è andato perso.

¹³⁷ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 34 perg., dicembre 1125.

¹³⁸ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 40 perg., 22 dicembre 1195.

¹³⁹ Ancora nel XIV secolo poche erano le donne che sapevano scrivere. Cfr. i saggi raccolti in L. Miglio, *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma, 2008, in particolare per il periodo in questione Ead., *Donne e cultura nel medioevo*, in *Governare l'alfabeto*, cit., pp. 24-26. Sulla scrittura delle monache, ma in epoca più tarda, Ead., *Lettere dal monastero. Scrittura e cultura scritta nei conventi femminili toscani del '400*, in *Governare l'alfabeto*, cit., pp. 103-131.

del Nord Europa, soprattutto quelli regali, dove esistevano scuole in cui le monache esercitavano anche la scrittura¹⁴⁰.

Entrare in una comunità significava, per le famiglie delle religiose, pagare una dote¹⁴¹. Truno Pitulo di Costanziaco, alla fine del X secolo, «[dat] et [transactat] ipsa predicta vinea in iamdicto Dei monasterio Beati Iohannis Evangelistae *pro introitum Marie monacha filie [sue]* [...] similiter autem [dat] transacte in iamdicto Dei monasterio uno [suo] campo»¹⁴². Collaborava alla realizzazione tutta la famiglia, Truno infatti aveva comprato, *comparavit*, sia la vigna, sia il campo dalla suocera Petronia, figlia di Giovanni Franco. Probabilmente appartenevano alla sua dote, quelle saline, «quod fuit prefati patris sui», che, nel 1127, Auria badessa di San Servolo, *cum ceteris suis sororibus*, vendeva a Pietro Enzo di San Moisè, per la somma di 32 lire¹⁴³. In questo periodo, la dote di una monaca consisteva in beni immobili, terre, vigne, saline o acque, segno che le famiglie avevano una certa disponibilità di beni patrimoniali, anche se per lo più concentrati nell'area lagunare. Le doti, con altre donazioni, andarono a formare i primi nuclei del ricco patrimonio immobiliare dei monasteri.

A Venezia non fu mai presente la carica di “badessa laica”, diversamente da quelle regine o imperatrici che assunsero il ruolo di *rectrix*, con la relativa gestione del patrimonio; neppure a San Zaccaria, dove questo ruolo sarebbe potuto essere svolto dalla dogaresa¹⁴⁴. In effetti, nei cenobi altomedievali, come San Salvatore a

¹⁴⁰ Sull'istruzione dei monasteri nel nord Europa: Wemple, *Women in Frankish*, cit., pp. 175-188. L'autrice sottolinea come l'età carolingia fu un periodo di regresso per l'istruzione femminile rispetto alle età precedente e successiva. Per alcune esempi di donne scrittrici cfr.: A. Bisanti, *Un ventennio di studi su Rosvita di Ganderfheim*, Spoleto, 2005. P. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo. Scritti medievali dal II al XIV secc.*, Milano, 1986. Alle monache non era negato neppure l'arte della miniatura: J.J.G. Alexander, *Medieval illuminators and their methods of work*, New Haven and London, 1992, pp. 19-20 e soprattutto D. Miner, *Anastaise and her sisters. Women artists of the middle ages*, Baltimora, 1974.

¹⁴¹ In generale sulle doti, non solo delle monache si rinvia a, *Dots et douaires dans le haut Moyen Age*, a cura di R. Le Jan, L. Feller. F. Bougard, Roma, 2002.

¹⁴² *San Giovanni Evangelista*, cit., doc. n. 1. Il corsivo è mio.

¹⁴³ ASVE, CDV, doc. n. 617.

¹⁴⁴ I rapporti tra San Zaccaria e la dogaresa erano si limitavano ad uno scambio di doni. H. S. Hurlburt, *The dogaresa of Venice. 1200-1500 wife and icon*, New York, 2006, pp. 83-89.

Brescia, una parte delle proprietà «era direttamente collegata alle necessità del monastero ed era amministrata dalla badessa, una seconda era semplicemente protetta dal monastero a nome della regina, di cui la regina stessa era *rectrix*»¹⁴⁵. Spesso, comunque, era solo quest'ultima a governare le proprietà, talvolta ingentissime¹⁴⁶. Nella città lagunare era invece l'*advocatus* ad occuparsi sia del patrimonio monastico, sia delle eventuali liti scoppiate con altre comunità. Soprattutto tra X e XI secolo, l'avvocato agiva in vece della badessa principalmente per quelle questioni, economiche o giudiziarie, inerenti la terraferma. A volte operava da solo, altre volte era coadiuvato da uomini di fiducia: nel 995, «in loco qui dicitur Villa, commitatu vicentino», Domenico avvocato, con Pietro Staniaro e Pietro, preti ed *officiales* di San Zaccaria, difendeva il monastero dalle pretese dell'abate di Santa Giustina sulla cappella di San Tommaso a Monselice¹⁴⁷. Nel 1013 a Monselice, davanti all'abate di Santa Maria della Vangadizza, nell'atto di rinunciare alle richieste sulla corte di Petriolo, erano presenti *Deusde* e Pietro preti ed *officiales*, con Giovanni Millani avvocato¹⁴⁸. Ancora nel 1083 Alberto di Ronco, figlio di Uberto conte, prometteva a Stefania Orseolo e a Steno Candiano, rispettivamente badessa e avvocato di San Zaccaria, di non fare alcuna opposizione alle disposizioni testamentarie di Milone conte di Verona¹⁴⁹; qualche giorno dopo Alberto da Ronco confermava la stessa donazione al solo Steno¹⁵⁰.

¹⁴⁵ La Rocca, *Monachesimo femminile*, cit., p. 129.

¹⁴⁶ Guerra Medici, *Sulla giurisdizione*, cit., p. 77. Sui poteri della badessa si rinvia a S. Shahar, *The Fourth estate. A history of women in the Middle ages*, Londra, 1983, pp. 37-43.

¹⁴⁷ CDPD, doc. n. 73, edito anche in Cessi, *Documenti*, cit., doc. n. 72. La chiesa di San Tommaso, con le sue pertinenze appartenevano a San Zaccaria fin dal 914, quando Ingelfredo conte di Verona e Grimoaldo suo figlio la donarono, con le sue pertinenze, più altre consistenti proprietà, alle monache. Ivi, doc. n. 30.

¹⁴⁸ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 20 perg., marzo 1013. Su questi due episodi vedasi: A. Rigon, *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa*, in *Monselice, arte, cultura e storia*, 1994, pp. 212-214.

¹⁴⁹ ASVE, CDV, doc. 248. Il conte Milo o Milone aveva testato nel 955, lasciando alcune particolari disposizioni, cariche poi di conseguenze, riguardo il castello di Ronco vicino Verona. Hagemann, *Contributi*, cit., pp. 5-70; *Codice diplomatico veronese*, cit., doc. n. 255, pp. 392-398; Castagnetti, *Le due famiglie comitali*, cit., pp. 43-93.

¹⁵⁰ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 28 perg., 21 settembre 1083.

L'avvocato era spesso legato a quelle famiglie che avevano qualche interesse verso il cenobio; egli rappresentava una forma di controllo nei suoi confronti. Per San Zaccaria egli era un uomo di fiducia del doge, a volte suo stretto consigliere: come Vitale Dandolo, avvocato delle monache dal 1152 e giudice durante il dogado di Vitale II Michiel¹⁵¹.

Se interpellate, le badesse gestivano al più gli affari del monastero esclusivamente da Venezia. Nel 1107, Maria Falier riceveva la promessa di Martino Marin di non danneggiare oltre un mulino di proprietà della stessa Maria e di Ordelafo Falier Dodoni, doge in carica in quell'anno e padre della badessa¹⁵². Agiva da sola, senza delegare né avvocato, né preti forse perché la questione non riguardava tanto l'abazia quanto piuttosto un problema familiare. Nel 1124, in seguito alla lite tra le abazie di Santa Giustina e di San Zaccaria per la proprietà della chiesa di San Tommaso, Benzo abate del cenobio padovano, Ramberto priore e Pietro monaco, si dovettero recare a Venezia «in Rivoalto su[b] porticum case iamdicte abatisse» (Vita Michiel), per dare esecuzione alla sentenza di Adelberio *dux*. L'abate rinunciava, a favore dell'abazia veneziana, ai diritti vantati sulla chiesa. Anche se non esplicitamente nominata, con ogni probabilità la badessa era presente all'incontro, visto che si svolgeva nei pressi della sua abitazione. Tra i testimoni c'erano molti nobili quali Giovanni Morosini, Giovanni Centranico, Badovario Bonoaldo e Domenico Basedello, ma nessuno dei quali sembrava rivestire particolari incarichi a nome del cenobio¹⁵³; nonostante la libertà di amministrare alcune questioni, il monastero era comunque controllato e tutelato.

Dalla metà del XII secolo, in particolare a San Zaccaria, iniziò a manifestarsi una progressiva indipendenza della badessa nella gestione del patrimonio monastico. Gli interventi diretti si fecero più numerosi e incisivi; a volte agiva con il consenso dell'avvocato e delle altre monache, altre addirittura da sola. Nel 1131, Elia, vedova di Stefano Bulli di Chioggia, rimetteva nella mani della badessa una salina, situata

¹⁵¹ Sulla figura di Vitale Dandolo si rinvia a T. F. Madden, *Doge di Venezia. Enrico Dandolo e la nascita di un impero sul mare*, Milano, 2009, pp. 57-75.

¹⁵² ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 7 perg., 14 aprile 1038.

¹⁵³ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 20 perg., 30 dicembre 1124. Sulla vicenda vedasi nota 141.

nella fundamenta di *Dosso Veclo*, già livellata al suocero della donna¹⁵⁴. Nel aprile del 1133, Nella, «una cum Luthuyco advocatorem (*sic*) eius per consensum aliarum monacharum», concedeva in affitto a Viviano di Perdecima, al fratello Adalardo e al cognato Simone, una terra a Corte, nel Padovano. Il contratto venne stipulato naturalmente a Venezia «iuxta ecclesiam Sancti Zacharie»¹⁵⁵.

Un episodio, in particolare, è sintomatico di questa aumentata “libertà d’azione”. Nel aprile del 1148 Pietro Faustino, prete di san Zaccaria, testimoniava a proposito di un giudizio, di qualche anno precedente, circa una lite tra la badessa Nella Michiel e Leone Bonaldo «de capite rivi curtis». I due si contendevano la proprietà di alcuni beni siti nel campo attiguo all’abazia, vicino alla chiesa di Santa Scolastica. Nella, seguita – a detta di Faustino e di altri testimoni – da «ducentas monachas suas», dibatteva davanti a Domenico Michiel, doge di Venezia, Domenico Basedello giudice, Pietro Badoer avvocato del monastero e altri *boni homines*¹⁵⁶. Più precisa, tanto da riportare le “parole” dei litiganti, fu la testimonianza di Giovanni da Monselice: Leone protestava poiché la badessa aveva occupato un suo terreno, «occupatum sibi habebat suum campum». Il giudice, Domenico Basedello, rivolgendosi alla donna, chiedeva le motivazioni che l’avevano spinta a fare ciò. Nella rispondeva: «Ego cartulas habui de isto campo, sed combuste fuerunt». La giustificazione era spesso usata quando l’appropriazione non era perfettamente “lecita” – anche se, in questo caso, la scusa poteva essere verosimile visto che, nel 1105, era effettivamente scoppiato un grosso incendio che aveva distrutto quella parte della città¹⁵⁷. Leone, alla domanda del giudice se avesse qualche prova per

¹⁵⁴ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 31 perg., giugno 1131.

¹⁵⁵ CDPD, doc. n. 248. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 20 perg., 24 aprile 1133.

¹⁵⁶ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 7 perg., aprile 1148.

¹⁵⁷ L’episodio venne così descritto da Andrea Dandolo, cronachista e poi doge: *Eodem anno ignis de domo Henrici Geno emanans, contratas sanctorum Apostolorum, sancti Casiani, sancte Marie Mater Domini [...] quasi in toto consumpsit. Post LXVIII, eadem clade ex hospicio Caucaruni subtorta, ecclesie et habitacula sancti Laurentii, sancti Severii, sancti Çacharie [...] pariter consumpte sunt: quod licet incredibile propter eius estencionem appareat.* L’incendio coinvolse anche un altro antico cenobio, San Lorenzo, e proprio dagli scavi effettuati su quest’ultimo è possibile confermarne la veridicità. Più difficile risulta quantificarne la gravità. La tradizione vuole che nell’incendio morirono, soffocate dai fumi, più di cento monache che si erano rifugiate nella cripta della chiesa di San Zaccaria, fatto che appare poco credibile soprattutto per l’alto numero di monache che l’ente avrebbe dovuto ospitare. È vero tuttavia che mentre l’archivio di San Zaccaria conserva un certo numero di

dimostrare la proprietà del campo, presentava il testamento «suorum antiquorum parentorum»¹⁵⁸. Alla fine Basedello decise per un compromesso. Come riportarono diversi testimoni¹⁵⁹, ciascuna delle due parti mantenne la proprietà che le spettava; il che fa pensare a un passo indietro della badessa “nell’occupazione” del campo, che però stranamente non veniva più citato.

In effetti, è probabile che il vero motivo del litigio riguardasse l’utilizzo di una calle, che univa la casa di Leone ad una *cavanna*, e della *cavanna* stessa. Quest’ultima era un ricovero per barche, posizionata tra la chiesa di Santa Scolastica e la proprietà di Leone nel campo di San Zaccaria. Era spesso utilizzata per il carico e lo scarico delle merci, risultava quindi fondamentale per l’approvvigionamento e il commercio. *Cavanna* e calle non comparvero nella discussione riportata da Giovanni, ma fu soprattutto per essi che si giunse ad un accordo, stabilendo che ad ognuno dei contendenti sarebbe spettata la metà di entrambe.

Al di là della vicenda, è interessante notare alcune novità: l’autorevole e personale intervento della badessa e la presenza durante il dibattito, per la prima volta, delle altre monache. Ella si difende, si giustifica davanti al giudice. Nella, che era probabilmente figlia o sorella del doge in carica, avrebbe potuto avere a sua disposizione i più influenti e preparati avvocati della città, tuttavia scelse di parlare. Ella comprendeva benissimo l’importanza per l’economia del cenobio di una via e di un approdo per le barche, si impegnò personalmente per ottenerli. La partecipazione delle altre consorelle era significativa di una gestione non esclusivamente personale

pergamene anteriori al 1105, quello di San Lorenzo ne conserva solo una, il documento di fondazione. È possibile quindi che quest’ultimo ne fosse maggiormente danneggiato. Andreae Danduli, *Chronica per extensum descripta*, a cura di E. Pastorello, *RIS*, XII/I, Bologna, 1938-1958, p. 225. Sull’incendio a San Lorenzo, M. De Min, *Lo scavo archeologico nella chiesa di San Lorenzo di a Venezia*, in *Studi di archeologia della X regio in ricordo di M. Tombolani*, a cura di B. M. Scarfi, Roma, 1994, p. 504; sugli scavi cfr. Ead., *Venezia. Rinvenimenti medievali nella chiesa di san Lorenzo. Note preliminari*, in «Venezia arti», n. 4, pp. 159-165.; Ead., *Edilizia altomedievale e medievale nel territorio lagunare*, in «Tra due elementi sospesa». *Venezia, costruzione di un paesaggio urbano*, Venezia, 2000, pp. 99-133.

¹⁵⁸ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 20 perg., giugno 1148.

¹⁵⁹ Non è noto il motivo per cui furono necessarie queste testimonianze. Oltre ai due citati, altri testimoni furono: Alberico del confinio di San Zaccaria, che insieme a Pietro Faustino, testimoniò sia riguardo il giudizio appena citato, sia riguardo alla proprietà di una casa, in campo San Zaccaria, che Nella e le monache gli avevano affittato; ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 7 perg., maggio 1148. Altro testimone fu Domenico Balbo di San Provolo; ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 7 perg., maggio 1153.

del monastero, ma di una maggiore consapevolezza comunitaria. Era presente, è pur vero, Pietro Badoer¹⁶⁰, influente avvocato della comunità, che tuttavia sembrò in questa circostanza essere uno spettatore, non intervenendo direttamente al dibattito.

Sebbene più ampie, le libertà di Nella sembravano, come per le badesse che l'avevano preceduta, limitate agli affari cittadini. In effetti, Pietro aveva affiancato la badessa anche in occasione di altre liti¹⁶¹, e soprattutto si era recato a Verona per ricevere «nelle sue mani» il castello e la corte di Ronco¹⁶², lasciato dal marchese Milone ai nipoti, a patto che pagassero un censo annuo a San Zaccaria. Non riuscendo a far fronte all'onere, nel giugno del 1136, presso la casa di Tebaldo vescovo di Verona, essi consegnarono l'eredità a Pietro¹⁶³. Nei giorni successivi egli provvide alla locazione dei beni, che furono affittati agli stessi nipoti alle medesime condizioni che Milone aveva stabilito¹⁶⁴. Pietro Badoer fu l'ultimo avvocato a gestire in maniera sistematica gli affari di San Zaccaria; le vicende che seguirono la morte di Nella, sulle quali torneremo tra poco, furono fondamentali per l'evoluzione della comunità.

Sebbene le informazioni sulla vita quotidiana nei cenobi siano alquanto scarse, qualche considerazione è stata comunque possibile. Il rispetto della regola era garantito dalla vigile guida della badessa, alla quale tutta la comunità di monache e vedove doveva attenersi. Fare professione in un monastero, spesso assicurata dal pagamento da parte della famiglia di una dote, significava compiere una serie di rinunce non solo nella capacità di agire, sempre vincolata al permesso della badessa,

¹⁶⁰ Cfr., M. Pozza, *I Badoer. Una famiglia veneziana dal X al XIII secolo*, Abano Terme, 1982, pp. 20-21.

¹⁶¹ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 31 perg., maggio 1130. La lite riguardava una terra a Coreclo, che Pietro Contarini di San Silvestro consegna a Nella e Pietro.

¹⁶² Già nel 1055, Pietro Morosini *missus*, Domenico, entrambi preti, e Steno Candiano, avvocato di San Zaccaria, si erano recati a Verona, presso il prestigioso monastero di San Zeno, per ricevere i diritti, sugli stessi beni donati dal solito Milone, da parte di Berta, figlia del fu Arduino conte e vedova di Uberto, del conte Bonifacio, di Enrico, Alberto e Uberto figli di Uberto da san Bonifacio. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 28 perg., 8 aprile 1055 i due documenti hanno la stessa data cronica.

¹⁶³ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 28 perg., 28 giugno 1136. Tra i sottoscrittori del documento, al seguito di Pietro, c'era anche Giovanni da Monselice che si è visto testimoniare sull'episodio di Leone Bonaldo.

¹⁶⁴ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 28 perg., 28 giugno 1136; Ivi, 30, giugno 1136.

ma anche economiche visto che alle religiose non era concessa alcuna proprietà personale. Continuò comunque a mantenersi un certo legame con la famiglia di origine, sia attraverso l'approvazione di donazioni o vendite, sia avendo la possibilità di essere elette esecutrici testamentarie di qualche parente. Le famiglie, compresa quella dogale su San Zaccaria, dettennero il controllo dei cenobi grazie al ruolo svolto dall'avvocato. Spesso impegnato negli affari fuori Venezia, agiva come mediatore tra monastero e soggetti esterni alla laguna, garantendo la protezione dello stesso doge. Solo alla metà del XII secolo, le capacità della badessa di gestire le proprietà monastiche aumentarono progressivamente tanto che in alcune questioni agì, per quanto testimoniano i documenti, di propria sua iniziativa. Limite, invece, che ancora a lungo contraddistinse il monachesimo femminile veneziano fu l'assenza di un'istruzione, almeno scrittoria, delle monache.

5. Forme di vita religiosa femminile (secoli X-XII)

Alcune «monache» nominate nella documentazione erano vedove. Non solo a Venezia bensì anche altrove, le donne, alla morte del marito, potevano decidere di entrare in un cenobio¹⁶⁵. In uno studio sui monasteri femminili della Francia occidentale, Jean Verdon, nota «la forte proportion des veuves et même des femmes mariées qui embrassent la vie religieuse»¹⁶⁶. Le proporzioni in alcuni casi erano notevoli, nel monastero di Marcigny-sur-Loire, prima comunità cluniacense femminile, la percentuale arrivava al 52%. Lo studioso francese spiega questa tendenza osservando che «un certain nombre de moniales de cette abbaye semble parfois de condition sociale un peu moins élevée; par conséquent le besoin de protection après la mort du mari se serait fait sentir davantage»¹⁶⁷. A Venezia, una

¹⁶⁵ Sulla posizione delle vedove nei monasteri vedasi: M. Parisse, *Des veuves au monastère*, in *Veuves et veuvages dans le haut Moyen-Age: Table ronde organisée à Göttingen par la Mission Historique Française en Allemagne*, a cura di M. Parisse, Parigi, 1993, pp. 255-274.

¹⁶⁶ J. Verdon, *Les moniales dans le France de l'Ouest aux XI^e et XII^e siècles. Étude d'histoire sociale*, in «Cahiers de civilisation médiéval», 75, 1976, p. 251.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

documentazione frammentaria e poco chiara sulla posizione istituzionale delle vedove non permette di verificare le percentuali proposte da Verdon. Non si sa quante vedove effettivamente fossero ospitate nelle comunità lagunari (e se fossero effettivamente monache professe. Dato certo sembra invece essere la condizione sociale, simile a quella delle donne studiate da Verdon; elevata ma non quanto quella delle monache. Decisamente inferiore è, invece, il numero di donne sposate.

Nonostante i documenti le definiscano «monacha», esistevano delle differenze rispetto alle professe. Vita, vedova di Pietro Longo, gestiva con una certa autonomia i beni del marito, nonostante fosse necessario il consenso della badessa Stefania Orseolo. In effetti, la donna donava una terra, «que est sita in Clugia Minore, quam [sibi] abere (sic) pertinuit ex parte suprascripti viri [sui]», non a San Zaccaria, come ci si potrebbe aspettare, bensì a Carimanno abate di San Giorgio Maggiore «pro remedio anime premorati Petri Longi olim viri [sui] et [sua] etiam redemptione»¹⁶⁸. Meno ovvia parrebbe la posizione di Nella Morosini¹⁶⁹. Nel 1059, Stefano figlio di Giovanni Bonaldo di *Geminus*, donava allo stesso monastero di San Giorgio Maggiore una *tumba de terra* posta al Lido Marcense. La proprietà era pervenuta a Stefano dal padre e da Nella, la quale era monaca a San Zaccaria. La donazione fu ratificata qualche anno più tardi da Marina, vedova di Domenico Bonaldo, fratello di Stefano, la quale informa che Nella aveva a sua volta donato la proprietà ai due¹⁷⁰. Nel 1063, la donna era morta poiché Marina la ricordava ormai al passato. Non sono chiari né i rapporti tra Nella e i Bonoaldo, né se ella donò la *tumba* prima o dopo essere entrata a San Zaccaria. Mi sembra, comunque, significativo di come le vedove potessero agire in modo indipendente.

Il loro ruolo all'interno di una comunità monastica poteva essere a volte notevole, tanto che, in alcune occasioni, ebbero il compito di rappresentare l'abazia

¹⁶⁸ *San Giorgio maggiore*, cit., doc. n. 73.

¹⁶⁹ Ivi, docc. n. 20-21.

¹⁷⁰ «Marina relicta Dominici Bonoaldo filii Iohanni Bonoaldo insimul cum Iohanne et Dominico ambo filiis meis cum [...] da[ant] sive offer[unt] in çenobii sancti Gregorii [...] hoc est super tota [sua] tumba, posita in Littus Marcense, cum omnia quantum [sibi] in eodem loco haberi pertinet da parte de prenominato defuncta vir et patri [suo]. Et sibi advenit da parte de prefato patri suo, socero er avio [suo] et sibi advenit de Nella filia Stephani Mauroceno relicta Iohanni Mamulo, qui fuit monacha çenobii sancti Çacharie, per donacionis cartulam». Ivi, doc. n. 21.

stessa. Gisa, vedova di Pietro Antolino, «vice abbatisse monasterii Sancti Cipriani de Terra cum totas [suas] sororibus (sic) de eiusdem monasterii» faceva quietanza a Pietro Serzi di San Cassiano della dimissoria lasciata dal fratello Domenico Serzi all'ente¹⁷¹. Nonostante non sia possibile individuare la posizione istituzionale delle vedove all'interno del monastero, è rilevante notare che esse dovessero chiedere il consenso della badessa per poter agire al di fuori di essa. In un modo ancora imprecisato esse dunque appartenevano alla comunità religiosa. Vista la scarsa documentazione, è inoltre impossibile dire cosa legasse queste donne all'abazia; anche se la presenza di parenti, per esempio nipoti o sorelle, o la vicinanza del monastero alla famiglia d'origine, erano fattori importanti. Non da ultimo agiva il prestigio del cenobio stesso¹⁷².

Labili tracce offrono, invece, notizie su come vivessero la fede le donne laiche nei primi secoli, spesso il punto di riferimento era una comunità monastica. Pur non facendo professione presso un istituto monastico, potevano legarsi ad esso attraverso la donazione delle proprie terre e case. Nel settembre 1116, Veneria, vedova di Giovanni Formisino di Pastene, offriva a Rodolfo priore di San Cipriano di Murano, la sua proprietà di terre, case e orti a Pastene – alla condizione di destinare ogni anno alla chiesa di santa Lucia una focaccia, un pollo e del vino. Tuttavia Veneria specificava: «verumtamen tota suprascripta proprietas et ortus in [sua] virtute esse debet omnibus diebus vite [sue]. Post obitum [suum] in [prioris] debet esse potestate. [Is] autem omni anno vitee [sue sibi] dare [debet] de frumento et sigalis et milio ac surico et fabis singulos sextarios»¹⁷³. La donna quindi, sotto la protezione del priore, si garantiva un'esistenza serena. Rimane un'unica testimonianza di una donna sposata che, anche senza il consenso del marito, fece una donazione al monastero di San Michele di Brondolo, legandosi ad esso. La sua era, ancora una volta, una condizione particolare: Drasca era infatti una *liberta*, una schiava liberata. Nel 1135, per l'anima del defunto Martino Bulgaro di Chioggia, per la vedova, e sua ex padrona, Itia Contarini, per la figlia e per lei stessa, Drasca

¹⁷¹ ASVE, CDV, doc. n. 698.

¹⁷² Fees, *Le monache*, cit., p. 21.

¹⁷³ ASVE, CDV, doc. n. 524.

donava due case e due saline ad Asilina Nova. Anche nel suo caso le clausole prevedevano che la donna godesse dell'usufrutto delle predette proprietà fino alla sua morte, ma «si maritus [suus] supervixerit [sibi] et [ea obieret], tunc illuc [debeat] iacere. Et si predictus vir [suus] obieret ante [se], post obitum illius ad predictum monasterium venire [debeat]»¹⁷⁴. San Michele era il più antico monastero benedettino maschile delle lagune. Dalla seconda metà del XII secolo, i rapporti tra monasteri maschili e le donne divennero molto più fluidi. Non era insolito, come si vedrà nel prossimo capitolo, che esse cercassero rifugio e protezione anche presso questi ultimi.

Se il legame tra donne e monasteri si esprimeva negli esempi appena visti nello scambio tra beni materiali (proprietà) e protezione da parte della comunità religiosa (cibo e ospitalità), in altri documenti questo rapporto è individuabile sul piano immateriale (salvezza dell'anima). La libertà da parte delle vedove veneziane nel gestire le volontà del marito defunto e nell'amministrare il patrimonio personale o al posto dei figli minorenni, rese fluide e variegata le possibilità di esprimere fede e devozione. Va notato che la capacità di controllare, alla morte del marito, la dote detta a Venezia *repromissa*¹⁷⁵, rendeva le vedove veneziane più "autonome", anche se con dei limiti¹⁷⁶. Nel 1051 Vita, figlia di Vitale Michiel e vedova di Pietro Longo, come commissaria del marito donava al monastero di San Giorgio Maggiore una

¹⁷⁴ Ss. *Trinità*, cit., doc. n. 84.

¹⁷⁵ La dote di una vedova era formata da una parte, che il padre dava al momento delle nozze, e un'altra data dal marito o dal suocero, come garanzia. Essa era, vivo lo sposo, gestita da quest'ultimo; alla sua morte veniva consegnata alla donna, che poteva gestirla a suo piacimento. Sulla dote fuori Venezia, cfr. R. Le Jan, *Aux origines du douaire médiéval (VI^e-X^e siècle)*, in *Veuves et veuvages*, cit., pp. 107-122 e soprattutto F. Bougard, *Dots et douaire en Italie centro-septentrionale (VIII-XI siècle). Un parcours documentaire*, in *Dots et douaires dans le haut Moyen Age*, a cura di R. le Jan, L. Feller, F. Bougard, Roma, 2002.

¹⁷⁶ Era loro limitato il commercio internazionale, ma non la possibilità di fare investimenti tramite gli uomini, spesso appartenenti al loro *entourage* familiare. Nel 1131 Viviano da Molin attestava che Pinia vedova di Stefano Polani di san Moisè e sua cognata, gli aveva consegnato 200 lire per commerciare fuori Venezia. ASVE, CDV, doc. n. 745. Sulla condizione delle vedove veneziane anche se per un periodo successivo: L. Guzzetti, *Le donne a Venezia nel secolo XIV: uno studio sulla loro presenza nella società e nella famiglia*, in «Studi veneziani», n. s. XXXV, 1998, pp. 15-88 e S. Chojnacki, *Getting back the dowry: Venice, c. 1360-1530*, in *Time, space and women's lives in early modern Europe*, a cura di A. J. Schutte, T. J. Kuehn, S. Seidel Menchi, Kirksville, 2001, pp. 77-96. Sui diritti delle vedove F. Pellaton, *La veuve et ses droits de la Basse-Antiquité au haut Moyen Age*, in *Veuves et veuvages*, cit., pp. 51-97.

vigna a Chioggia, *pro remedio anime*¹⁷⁷. Nonostante la difficile identificazione con quella Vita – sempre vedova di Pietro Longo – che nel 1091, ben 40 anni dopo, era nominata come monaca a San Zaccaria, si potrebbe supporre che, solo nella parte finale della sua esistenza, ella avesse deciso di entrare nel monastero. Non conosciamo, è pur vero, né cosa essa possa aver fatto nel frattempo, né quando abbia deciso di scegliere la via monastica: non era insolito comunque che questa decisione avvenisse in tarda età.

Infine, non sempre i documenti rivelano una relazione di alcun tipo tra donne e enti religiosi. Auria, vedova di Pietro Marcello, in accordo con tutti i figli, donava all'abate dei Santi Felice e Fortunato delle vigne e dei campi ad Altino¹⁷⁸; non emerge, tuttavia, dall'atto nessun altro rapporto con il cenobio. Anche, Maria e Bona, sorelle e figlie di Giovanni di Torcello, donavano alla chiesa di Santa Fosca una palude detta *Rugia*, che a sua volta era stata loro donata da Bonigello Pitulo, avo loro – tra i testimoni c'era Marco *vir, eius consorte*¹⁷⁹, che probabilmente approvava la donazione – nulla, però, è detto della motivazione che aveva spinto le due donne al generoso gesto.

In quest'epoca, le scelte religiose delle donne non erano legate esclusivamente alla vita monastica. Le chiese rappresentavano spesso un luogo di protezione, dove potersi riunire ed esprimere, tanto che al loro interno esistevano degli spazi loro riservati. Gli esempi veneziani risultano quanto mai precoci: nel 1086, un documento rivela l'esistenza di «loci de ecclesia Sancti Floriani ad feminas standum»¹⁸⁰. I *loci ecclesiae* erano – in quella commistione di sacro e profano che caratterizzò il Medioevo – una proprietà personale e come tale potevano essere venduti, impegnati, divisi. Nel 1096, Icia, figlia del fu Giovanni Paureta e vedova di Domenico Feulo, ipotecava una proprietà del defunto marito, con case, terre, forno

¹⁷⁷ *San Giorgio Maggiore*, cit., doc. n. 16.

¹⁷⁸ ASVE, CDV, doc. n. 342.

¹⁷⁹ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., p. 93.

¹⁸⁰ Domenico Caputincollo diede in garanzia a Paolo Salomon di Rialto una casa e le relative pertinenze situate *in rivo de Curte*. La proprietà è confinante *in capite cella sancti Floriani*, probabilmente un magazzino della chiesa. Tra le pertinenze della proprietà egli fa scrivere «cum omnibus locis de ecclesia Sancti Floriani ad feminas standum ad eandem pertinentibus proprietatem». ASVE, CDV, doc. n. 269.

«sive uno loco ad standum feminam posito in ecclesia Sancti Thome apostoli»¹⁸¹. Nell'agosto del 1116, Bonfilio e Domenico Pepo di San Cassiano dividevano una terra nella medesima parrocchia. Nello specificare le dimensioni emergeva un particolare:

cum omni eius longitudine et latitudine, cum capitibus et lateribus suis et cum tercia [parte] de putheo pertinente ad suprascriptas duas partes et cum duabus partibus de uno loco ad mulieres stando positus in supradicta ecclesia Sancti Cassiani in scola sancti Valentini¹⁸².

Ancora nel 1149 nella chiesa di San Gervasio era presente «unum locum ad mulieres standum»¹⁸³. Nella chiesa medievale spesso gli spazi della liturgia erano diversificati tra donne e uomini¹⁸⁴, tuttavia nella documentazione veneziana, non ho riscontrato analoghi *loci* riservati unicamente a questi ultimi. L'esclusiva appartenenza dello spazio sacro femminile potrebbe significare, già a quest'epoca, una pratica religiosa più partecipe delle donne rispetto agli uomini. Non solo, i *loci* sono parte di proprietà composite e ad esse sono legati: dopo gli orti, le vigne, il pozzo e il forno sono elencati i *loci ad feminas standum*. Appaiono come uno spazio privato della preghiera; un luogo reale e concreto, probabilmente davanti agli altari, come nel caso di San Cassiano. Mi sembra, inoltre, interessante il precoce riferimento al culto di san Valentino e alla partecipazione delle donne alla pratica devozionale delle scuole¹⁸⁵. Altro esempio in tal senso si trova nella *Translatio sancti*

¹⁸¹ ASVE, CDV, doc. n. 347.

¹⁸² ASVE, CDV, doc. n. 523.

¹⁸³ Marco Dodo di Santa Maria di Murano e la moglie Nova, figlia di Domenico Sigo di san Gervasio di Rialto, vendevano a Monaldo priore di Santa Maria in Porto e canonico di Santa Maria della Carità delle terre con case poste vicino al cenobio «et excepta racione quam nos videmur habere de uno loco ad mulieres standum in ecclesia sancti Gervasii». ASVE, CDV, doc. n. 2030.

¹⁸⁴ Cfr. per un periodo successivo, M. Pellegrini, *Una città in chiesa. Laici e prassi liturgica a Siena nel primo Duecento*, in *Fedeli in chiesa*, (Quaderni di storia religiosa), Caselle di Sommacampagna, 1999, pp. 30-48. Sul ruolo specifico delle donne nelle cerimonie dei defunti: A. Tilatti, *Donne e uomini nella cattedrale di Padova nel Duecento*, in *Fedeli in chiesa*, cit., pp. 100-103.

¹⁸⁵ Sul rapporto tra scuole e donne, per un periodo successivo si rinvia a A. Esposito, *Donne e confraternite*, in *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di M. Gazzini, Firenze, 2009, pp. 53- 78. F. Ortalli, «Per la salute delle anime e delli corpi». *Scuole piccole a*

Stephani dove, nella lista dei fondatori, sono nominate tre donne¹⁸⁶. Un recente studio ipotizza che la lista dei devoti della scuola possa essere stata compilata in tempi diversi, in particolare le donne potrebbero essere entrate nella confraternita in un momento successivo¹⁸⁷, ciò metterebbe ancora più in evidenza la precocità della componente femminile nella scuola di San Valentino.

Non è facile individuare per questo periodo quali forme di vita religiosa adottassero le laiche. Sono soprattutto le vedove – sulla posizione istituzionale delle quali all'interno dei monasteri torneremo nel prossimo capitolo – grazie alla capacità di gestire con una discreta libertà il patrimonio derivato dalla dote, che hanno lasciato le tracce più evidenti. Seppur stretti, come indicano le numerose donazioni e a volte dall'entrata delle vedove nella comunità, i rapporti con i cenobi sono poco precisabili; legati a volte alla funzione di rifugio che l'ente poteva assicurare, altre alla salvezza dell'anima che le preghiere delle monache potevano garantire, altre del tutto indefiniti. Non sempre l'orizzonte religioso delle donne era il monastero; i *loca ecclesie*, luoghi di preghiera privati, rappresentano una forma più intima e personale di espressione della fede, le scuole devozionali una forma pubblica. Sono questi i prodromi dell'ampio movimento religioso femminile che caratterizzò i secoli XII e XIII e dal quale si deve partire per comprendere l'evoluzione del monachesimo femminile nei secoli centrali del Medioevo¹⁸⁸.

Venezia nel Tardo medioevo, Venezia, 2001. La studiosa non accenna alla scuola di san Valentino, non ne parla neppure Gastone Vio nel suo censimento dedicato alle scuole piccole. G. Vio, *Le scuole piccole nella Venezia dei dogi. Note d'archivio per la storia delle confraternite veneziane*, Venezia, 2004.

¹⁸⁶ *San Giorgio*, cit., notizie di documenti, n. CXLIV. L'origine della scuola risalirebbe al 1110, di poco antecedente a quella di san Valentino.

¹⁸⁷ F. Veronese, *Una devozione nata sul mare: la translatio di santo Stefano da Costantinopoli a Venezia*, in *Dio, il mare e gli uomini*, (Quaderni di storia religiosa), Caselle di Sommacampagne, 2008, pp. 136-148.

¹⁸⁸ Sulle problematiche connesse si rinvia al capitolo II.

6. *Venti di riforma*

La metà del XII secolo fu un periodo cruciale per la storia di Venezia e per le sue istituzioni civili e religiose. In questi anni fu eletto doge Pietro Polani, esponente di una delle più prestigiose famiglie della città, e genero del doge che l'aveva preceduto, Domenico Michiel. È stato ipotizzato che la nomina del Polani si inserisse in uno «strisciante e mascherato» tentativo di trasmissione ereditaria del potere dogale¹⁸⁹. Gli avvenimenti che seguirono ne portarono invece ad un progressivo indebolimento.

Nel 1141, in occasione di un trattato tra Venezia e il comune di Fano, apparvero per la prima volta nella documentazione i *sapientes*, con il compito di affiancare il doge nelle decisioni politiche. Due anni più tardi è nominato il *commune Veneciarum*¹⁹⁰. Nel 1148, alla morte del Polani, al nuovo doge, Domenico Morosini, fu imposto di prestare giuramento *communis populus*, con alcuni limiti alle sue prerogative¹⁹¹. Non si trattò solo di una questione politica volta a esautorare il governo del duca per aumentare il peso, nella vita pubblica, delle famiglie nobili; ad essere coinvolta fu anche la dimensione del sacro. Il ruolo del doge era stato, fino al quel momento, di custode della religione patria (san Marco); tra i suoi compiti figuravano quelli di costruire e riparare le chiese, di soccorrere i monasteri in momenti di particolare difficoltà. Egli era stato il tramite privilegiato con il papa stesso. Con l'ascesa del comune tutto ciò venne fortemente ridimensionato. Nella *promissio* il doge giurava di non intromettersi nelle questioni ecclesiastiche, chiese e

¹⁸⁹ I dogi che l'avevano preceduto erano appartenuti alle famiglie Falier Dodoni (Vitale tra il 1084 e il 1096, Ordelafo tra il 1102 e il 1118) e Michiel (Vitale I 1096-1102 e Domenico 1118-1130). A. Castagnetti, *Il primo comune*, in *Storia di Venezia. L'età del comune*, vol. II, a cura di G. Cracco, G. Ortalli, Roma, 1995, p. 81.

¹⁹⁰ Se l'istituzione del comune è stata letta come un'apertura della città lagunare verso l'Occidente (l'Oriente non lo conobbe mai), è pur vero che ci furono numerose differenze con la medesima istituzione di Terraferma. Cfr. G. Cracco, *L'età del comune*, in *Storia di Venezia*, cit., pp. 7-8 e Castagnetti, *Il primo comune*, cit., pp. 81-130.

¹⁹¹ Castagnetti, *Il primo comune*, cit., p. 88.

monasteri furono sottratti al suo controllo¹⁹². Fu, invece, il patriarca di Grado, all'epoca Enrico Dandolo¹⁹³, a divenire sempre più spesso l'interlocutore di Roma.

Nell'XI e ancor più nel XII secolo, si manifestarono a Venezia alcune novità religiose che avevano caratterizzato quel movimento di riforma che tanto aveva sconvolto i rapporti tra Chiesa e Impero¹⁹⁴. Anche la città lagunare si inserì in esso, attraverso quella «spinta all'omologazione», che Daniela Rando definisce «come tendenza a far proprie quelle esperienze religiose, quei modelli gerarchici e organizzativi che stavano guadagnando pure le altre realtà ecclesiastiche locali della cristianità occidentale»¹⁹⁵. Protagonisti di questo periodo furono uomini e famiglie quali i Polani, i Michiel, i Badoer, il patriarca Dandolo, con le loro convinzioni religiose e politiche. Le novità sul piano religioso si espressero attraverso l'introduzione del monachesimo riformato di Cluny, la promozione della vita comune del clero¹⁹⁶, la concessione dell'esenzione e della protezione apostolica a canoniche e monasteri, nonché la nomina dei primi cardinali veneziani e l'azione in città dei legati papali¹⁹⁷.

Era questo il periodo di maggior contrasto tra Gregorio VII ed Enrico, e Venezia decise di schierarsi con il papa¹⁹⁸. Nel 1098 Vitale I Michiel donava a San Benedetto di Polirone la chiesa di San Cipriano¹⁹⁹; tra il 1108 e il 1109 la famiglia

¹⁹² Cracco, *L'età del comune*, cit., pp. 10.

¹⁹³ Su il patriarca si rinvia alla voce a cura di Giorgio Cracco, *Enrico Dandolo*, in DBI, pp. 448-450.

¹⁹⁴ La bibliografia sull'argomento è molto ampia, in generale si rinvia agli studi di O. Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età pre-gregoriana e gregoriana. L'avvio alla restaurazione*, Spoleto, 1966 e G. Miccoli, *Chiesa gregoriana: ricerche sulla riforma del secolo XI*, Roma, 1999.

¹⁹⁵ Rando, *Una chiesa*, cit., p. 192.

¹⁹⁶ Tra i numerosi studi sull'argomento fondamentali rimangono i saggi contenuti in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, *Atti della II Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-6 settembre 1977)*, Milano, 1980.

¹⁹⁷ Cfr. Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 165-205, e Cracco, *L'età del comune*, cit., pp. 9-12.

¹⁹⁸ Ivi, cit., p. 4.

¹⁹⁹ Il monastero di San Benedetto di Polirone era stato donato da Matilde di Canossa a Gregorio VII e da questo era stato aggregato a Cluny nel 1077, divenendo uno dei maggiori sostenitori dei Canossa e della Chiesa. La bibliografia su Polirone è abbondantissima. Cfr., *Storia di san Benedetto di Polirone. Le origini (961-1125)*, a cura di P. Golinelli, Bologna, 1998. I rapporti tra l'abbazia poliriniana e l'aristocrazia veneziana erano iniziati qualche anno prima quando, nel 1089, il primicerio di San

Badoer offriva al priorato de La Charité-sur-Loire, la chiesa di Santa Croce di Luprio²⁰⁰. Nel 1121 si istituiva a Venezia la canonica regolare di Santa Maria della Carità, grazie all'appoggio del cardinale Pietro, legato papale²⁰¹. Tra lo stesso 1121 e il 1124 ottenevano l'esenzione papale i monasteri di San Michele di Brondolo, San Giorgio Maggiore e San Nicolò del Lido.

A questo punto le vicende si complicarono a causa dei numerosi dissidi scoppiati tra il patriarca, Enrico Dandolo, il vescovo di Olivolo e figlio del doge, Giovanni Polani, e il doge stesso, Pietro Polani; scontri che culminarono con l'esilio del patriarca, la distruzione delle case di famiglia e la confisca dei beni²⁰². Il patriarca aveva una forte personalità ed era un convinto sostenitore delle nuove iniziative religiose, tanto da essere fautore di una politica di appoggio al papa e difensore della *libertas ecclesiae*. Tra il 1140 e il 1150 egli favorì la nascita delle canoniche regolari di San Salvatore e di San Clemente, grazie al pieno consenso papale, ma in aperta rottura con il vescovo. «Di tutto ciò –osserva il Cracco – occorre segnalare sia la valenza religiosa (nel senso dell'emergere di un rapporto nuovo, più “evangelico”,

Marco vi si era recato. Nel 1098 il doge aveva donato la chiesa di San Cipriano, sino ad allora cappella ducale al monastero San Benedetto, da dove alcuni monaci erano partiti alla volta delle lagune. Nel 1109 Pietro Gradenigo donava a Polirone una terra a Murano per trasferirvi San Cipriano dalla vecchia sede di Malamocco; l'anno successivo Uberto di Maltraverso donava a San Cipriano delle terre a Fogolana, presso Chioggia. Almeno dal 1107 sette veneziani erano iscritti nel *Liber vitae* di Polirone (quattro Michiel, un Badoer e la moglie, un Polani). Nel 1149 Naimero Polani, figlio del doge Pietro, faceva una donazione al monastero, ricordando che ivi erano sepolti sia il padre, sia la madre. G. Spinelli, *I monasteri benedettini*, cit., pp. 111-114. Il documento di Naimero si trova in ASVE, CDV, vol. VIII, p. 279, il documento non è numerato. Sugli insediamenti poloriniani in area veneta cfr. A. Castagnetti, *Le dipendenza poloriniane nella Marca Veronese fra XI e XII secolo*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense. Atti del convegno internazionale di storia medievale, Pescia, 26-28 novembre 1981*, a cura di C. Violante, A. Spicciati e G. Spinelli, Cesena, 1985, pp. 105-115.

²⁰⁰ Nel 1059, La Charité era stata riformata dall'abate Ugo, divenendo uno dei priorati più importanti. Santa Croce rimase giuridicamente legata all'ente francese e forse ricordata, da Pietro il Venerabile, come una delle più lontane dipendenze cluniacensi, dove si erano recati alcuni dei suoi confratelli. Rando, *La chiesa*, cit., p. 168 e Spinelli, *I monasteri*, cit., p. 111.

²⁰¹ La canonica divenne fin da subito protetta dal pontefice e aggregata da Innocenzo II a Santa Maria di Porto di Ravenna. Corner, *Ecclesiae Venetae*, VII, pp. 157-161 e A. Fabris, *Esperienze di vita comunitaria: i canonici regolari*, in *La chiesa di Venezia*, cit., pp. 76-80.

²⁰² Solo con la morte del Polani e l'elezione a doge di Domenico Morosini, la questione fu pacificata, con il ritorno del Dandolo e della sua famiglia a Venezia e la ricostruzione, a spese del comune, delle case.

tra clero e laicato), sia l'impatto potente sulle istituzioni, ogni canonica era di per sé un ente immune, cioè sottratto a ogni autorità locale e soggetto alla sola sede apostolica, un vero e proprio "distaccamento" di Roma entro il territorio ducale»²⁰³.

Da questi avvenimenti non furono esenti neppure le donne poiché, nel 1151, Eugenio III sanciva l'adesione di San Zaccaria alle consuetudini cluniacensi, sul quale torneremo tra poco. Parlare di riforma, gregoriana e post-gregoriana, al femminile risulta tuttavia molto difficile, a Venezia come altrove. Essa, anzi, non sembrò toccare le monache che vissero in una sorta di immobilismo e disinteresse da parte delle varie forze in campo. Segno evidente è l'assenza in ambito religioso, come rileva Giulia Barone, di figure femminili di spicco, «tale povertà nell'ambito della santità femminile non può che riflettere la marginalità della donna nel mondo religioso»²⁰⁴. Le premesse erano diverse: certamente non vi fu un movimento di canoniche, espressamente votate alla predicazione, al centro invece del movimento di riforma²⁰⁵. Né per le donne fu, in apparenza, possibile esprimersi attraverso quel movimento eremitico che caratterizzò molte delle esperienze monastiche nuove²⁰⁶. L'unico modo escogitato dalle monache di San Zaccaria per cambiare strada, fu l'adesione alle consuetudini di Cluny, nonostante anche quest'ultimo avesse iniziato un lento declino: la scelta non fu, però, priva di conseguenze.

²⁰³ Cracco, *L'età del comune*, cit., p. 4.

²⁰⁴ Barone, *Società e religiosità*, cit., pp. 77-78.

²⁰⁵ Alle origini del cristianesimo c'erano alcune donne, per lo più vedove, che come "canonichesse" potevano anche predicare; pratica che tuttavia sparì molto rapidamente. Non sparirono invece le canonichesse che restarono un ibrido nella storia del monachesimo femminile, né monache professe, né laiche. Si riunivano sotto la regola di sant'Agostino, non avendo tuttavia nulla a che fare con le eremitane, le quali seguivano la medesima regola. Su queste ultime, e qualche accenno all'estraneità delle prime al movimento eremitano: P. Piatti, *Il movimento femminile agostiniano nel medioevo. Momenti di storia dell'ordine eremitano*, Roma, 2007, p. 36.

²⁰⁶ Come per esempio certosini e camaldolesi. Cfr. *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre, 1977), Milano, 1980.

7. *San Zaccaria e Cluny*

In seguito alla dura lotta scoppiata tra Alessandro III e il Barbarossa²⁰⁷, furono ospitati a Venezia furono ospitati numerosi esuli provenienti dalla Terraferma²⁰⁸. Due di questi furono Marco, priore di Santa Maria di Lispida²⁰⁹, e Bonifacio, suo canonico, che erano stati «de supradicta Ispida eictos vi et tyrannide Theonicorum» e rifugiatisi presso il monastero di San Zaccaria. Nel 1164, Marco si lamentava presso Ildebrando, cardinale e legato papale, poiché la badessa aveva sottratto dei beni appartenenti al suo cenobio e tenuto prigioniero Bonifacio²¹⁰. La vicenda si concluse con un compromesso riparatore e la rinuncia da parte del priore di ulteriori pretese²¹¹. È interessante notare come anche un cenobio femminile, che aveva ricevuto sino a pochi anni prima visite e privilegi da parte di imperatori, si schierasse a fianco del patriarca e del papa, ospitando presuli avversi alla causa imperiale. Gli avvenimenti che avevano portato a questo cambiamento erano stati fondamentali per l'abazia. Si deve fare, però, qualche passo indietro.

Alla morte di Nella Michiel, avvenuta probabilmente nel 1141, San Zaccaria era rimasto senza una badessa per ben dieci anni, fatto che ne sconvolse, e non poco, la vita interna. Nel novembre del 1145, Guelfo di Priolo, ministeriale di palazzo,

²⁰⁷ Dal 1159 Venezia si era schierata a fianco di Alessandro III, contro il Barbarossa che in quegli anni controllava saldamente la zona di Sacco, Monselice e Pedice. La situazione era grave e confusa, tanto che nel 1162 l'abate del monastero di Brondolo si svincolava dalla soggezione veneziana per schierarsi con l'imperatore. Nel 1177 la pace di Venezia proiettò la città al centro del mondo occidentale, facendola diventare a tutti gli effetti una potenza. Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 173- 193. G. Cracco, *Enrico Dandolo*, voce in *DBI*, pp. 448-450.

²⁰⁸ Tra i quali i vescovi di Castello, ospitato presso San Salvatore, e di Brescia. Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 167-168.

²⁰⁹ Sul priore e sulla vicenda vedasi: M. Malesani, *Il monastero di s. Maria di Ispida nel Medioevo (sec. XII-XV), con particolare riguardo alle vicende nel secondo Quattrocento e ai rapporti tra Girolamini e Certosini*, rel. Paolo Sambin, Università degli studi di Padova, Facoltà di magistero, a.a. 1968-69, pp. 8-12.

²¹⁰ La badessa, tramite Vitale Dandolo suo avvocato, replicava che il priore si era approfittato dell'ospitalità; aveva quindi trattenuto quei beni come risarcimento. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 4 perg., giugno 1164; b 5 perg., giugno 1164. Nello stesso mese, Ildebrando, legato papale, pronunciava una prima sentenza che condannava la badessa di San Zaccaria, vista la povertà del priore di Lispida, a restituirgli quanto trattenuto, compreso il prete Bonifacio. CDPD, doc. n. 847.

²¹¹ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 4 perg., 10 dicembre 1169.

dichiarava di essersi recato presso le monache, per un reclamo presentato dalle stesse contro Tenda Bonaldo, figlia di Leone, circa una casa nella parrocchia di San Zulian. Egli era stato incaricato di convocare le religiose davanti al doge per il giudizio finale o di indurle a pagare una multa, «sed ipse [sibi] respondetur quod nichil dicere nec facere poterant *quia habatissam non habebant*»²¹². Sebbene, nel periodo di vacanza, alcune decisioni venissero prese da Zenda Michiel e Perseda Greco, «ambe monache et *primicerie* monasterii Sancti Zacharie»²¹³, si trattava di questioni di poco conto non certo riguardanti aspetti vitali della vita del cenobio, riservati esclusivamente alla più alta carica. Daniela Rando nota che il titolo di primiceria, «utilizzato per indicare le più autorevoli tra le consorelle, non ha attestazioni successive [né precedenti aggiungerei io] e denuncia la provvisorietà della situazione»²¹⁴.

In questi anni non comparve nella documentazione neppure l'avvocato. È molto probabile che la sua mansione fosse legata alla badessa più di quanto in realtà traspaia; non era raro, infatti, che egli ricevesse l'incarico proprio dopo l'elezione di quest'ultima. Nel medesimo periodo la figura del *minister* o *officialis* del monastero assunse, parallelamente, maggiore importanza. Egli era spesso un prete, solitamente scelto tra il clero di San Zaccaria e San Provolo, al quale era affidata la gestione (solitamente quotidiana e più pratica) delle proprietà del cenobio fuori Venezia, comprese le relazioni con gli abitanti. Emerge in particolare dalle fonti, la figura di Pancrazio, prete di San Zaccaria il quale, già durante gli anni di Nella aveva svolto degli incarichi a Monselice²¹⁵. Nel periodo di assenza della badessa i suoi compiti e la sua presenza divennero sempre più rilevanti, tanto da esautorare lo stesso avvocato che nella documentazione compare sempre più raramente. Nel 1148 raggiungeva, in quanto *legatus* dell'abazia, un accordo con Giovanni Franco, prete di Monselice, per

²¹² ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 7 perg., novembre 1145.

²¹³ Il corsivo è mio. Per esempio nel febbraio del 1145 in occasione di una quietanza a Ottone Falier, Viviano e Giovanni suoi figli, della dimissoria lasciata al monastero da Imelda defunta moglie e loro madre. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 2 perg., febbraio 1145.

²¹⁴ Rando, *Una chiesa*, cit., p. 176.

²¹⁵ Egli era *legatus Sancti Zacharie*; Corner, *Ecclesiae Venetae*, XIII, pp. 371-372.

l'affidamento della chiesa di San Tommaso di Monselice²¹⁶. Fu soprattutto con la nuova badessa che le sue mansioni aumentarono notevolmente, non solo nella stessa Monselice, ma anche a Corte e a Venezia²¹⁷. Nel 1169 egli si trovava nella curia di Gerardo, vescovo di Padova, per ricevere l'esonazione, a nome delle monache, dal pagamento delle decime sulle terre di Monselice²¹⁸.

La documentazione coeva rivela molto poco dei fatti che causarono una così lunga vacanza della badessa. Tuttavia, nel dicembre del 1352, Benintendi Ravagnani, cancelliere ducale, scrivendo al doge Andrea Dandolo, raccontava quanto successo quasi due secoli prima. Secondo il cancelliere, alla morte della badessa (Nella) il doge Pietro Polani, *ex longeva* consuetudine, aveva preteso di eleggere la nuova. Il patriarca Enrico Dandolo si era opposto fermamente, «pro libertate ut dicebat ecclesie», fatto che creò un lungo disaccordo tra doge e patriarca. Intervenne, seguendo il racconto Benintendi, il Papa che emanò «interdicta quamplurima contra duces et venetos», i quali reagirono a loro volta esiliando il patriarca e distruggendone le case²¹⁹. In effetti, nel gennaio del 1146, due cardinali si erano recati a Venezia alla presenza del Dandolo, anche se non è possibile conoscere né il

²¹⁶ La lite era iniziata poiché Giovanni di Franco, che aveva ottenuto l'incarico di officiare nella chiesa di San Tommaso di Monselice, non voleva riconoscere la dipendenza della chiesa dal monastero di San Zaccaria. Pancrazio dovette perciò cacciarlo, prendendo temporaneamente il suo posto. Alla richiesta di perdono di Giovanni, seguì il suo reintegro nel clero di San Tommaso, con l'obbligo tuttavia di pagare annualmente a Pancrazio un censo di due ceri. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 20 perg., 12 gennaio 1148; CDPD, doc. n. 503; Corner, *Ecclesie Venetae*, XIII, cit., pp. 371-372.

²¹⁷ La documentazione sull'attività di Pancrazio è davvero abbondante, moltissimi atti riguardano Monselice dove insieme a Giseltruda o in sua vece stipula numerosi contratti di affitto. Condusse alcuni affari anche a Corte ed è presente a Venezia davanti ai giudici per redimere una lite. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 17 perg., 2 giugno 1170 e b 31 perg., 3 luglio 1155. Sulla proprietà di San Zaccaria a Corte si rinvia a M. Bolzonella, *Corte, un villaggio della Saccisica nel Medioevo*, in *Corte "bona et optima villa" del Padovano*, a cura di R. Zanatta, Piove di Sacco, 2007, pp. 45-83.

²¹⁸ Corner, *Ecclesiae Venetae*, XIII, cit., p. 378.

²¹⁹ B. de Ravagnani. *Epistola domini Benintendi de Ravagnanis cancellarii venetiarum in commendationem per illustrissimum dominum Andream Dandalum inclytum venetiarum ducem editarum*, in *RIS*, a cura di E. Pastorello, vol. 12, pt. I, CIV-CV, Bologna, 1938, pp. 10-11. Il resoconto di Benintendi presenta alcuni problemi poiché il cancelliere sovrappone diversi momenti del contrasto tra doge e patriarca, tuttavia esso è ritenuto dagli storici verosimile. Cfr. F. Kehr, *Rum und Venedig*, cit., pp. 131-132.

motivo dell'incontro, né se i due fossero in città per risolvere la questione “badessa”²²⁰.

Il problema trovò soluzione solo in seguito alla morte del Polani. Nel 1151, venne finalmente eletta una nuova badessa: Gisetrude. Nulla traspare dalle fonti sul cognome – il cui uso era molto diffuso nella nobiltà veneziana, fin dall'epoca più antica, anche per le donne²²¹ – o sulle origini, cosicché si è ipotizzato che essa fosse stata inviata da un altro monastero fuori Venezia²²², per mettere ordine alla caotica situazione. Certo fu che, con un documento datato 1151, Eugenio III prendesse San Zaccaria sotto la sua protezione e sancisse il passaggio nell'orbita di Cluny:

sub beati Petro et nostra protectione suscipimus et presentis scripti privilegio communimus. In primis siquidem statuentes, ut ordo monasticus qui secundum dominum et cluniacensium fratrum observantiam ibi noscitur institutus, perpetuis temporibus inviolabiliter, conservetur²²³.

Il papa confermava poi alle monache il possesso delle proprietà ubicate tra ducato e Terraferma e il divieto, “a qualsiasi uomo”, di perturbare la vita monastica. Aggiungeva infine: «prohibemus autem, ut nulla deinceps soror in eodem monasterio admitatur, que proprietatem modis quibuslibet habere presumat»²²⁴.

L'adesione alle consuetudini cluniacensi avveniva quindi in seguito a un periodo di estrema vulnerabilità del monastero, in cui le pressioni da parte delle maggiori cariche al potere erano state molto forti. Il doge rinunciò per sempre alle sue pretese su San Zaccaria, tanto che, di fatto, le nuove badesse non furono più né

²²⁰ Madden, *Doge di Venezia*, cit., pp. 44-45.

²²¹ Si confronti la nota 127 nel presente capitolo.

²²² Si è quindi pensato che ella non fosse veneziana. È vero che il nome di Gisetruda non era diffuso nelle lagune e che la sua gestione del monastero fu senz'altro rivoluzionaria rispetto al periodo precedente; non mi sembrano tuttavia ragioni sufficienti per negare la “venezianità” di Gisetruda. Cfr. Madden, *Doge di Venezia*, cit., p. 45.

²²³ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 1 perg, 26 settembre 1151.

²²⁴ Del tutto simili furono le conferme dei papi successivi, solo Alessandro III, nel marzo del 1180, aggiunse la facoltà di seppellire nel cimitero delle monache chiunque ne facesse richiesta. Le lettere papali sono edite in Corner, *Ecclesiae Venetae, XIII*, cit., pp. 373-377.

sue figlie, né sue parenti strette²²⁵. È probabile invece che i rapporti con Cluny fossero stati favoriti dallo stesso patriarca²²⁶ poiché, da questo momento, avvocato del cenobio fu Vitale Dandolo, fratello di Enrico²²⁷. Inoltre l'ingerenza del patriarca negli affari dei cenobi fu, per i primi tempi, gravosa, diminuendo sempre più negli ultimi anni della sua carriera ecclesiastica. In effetti, oltre ad aver favorito il soggiorno del priore di Lispida, lo si vede agire al fianco delle monache, in un'altra occasione. Nell'agosto del 1170, Giseltrude, doveva chiedere il consenso del Dandolo e del vescovo di Castello Vitale Michiel, per concedere una terra, presso il cenobio, a Domenico Damian da Mazzorbo²²⁸. In seguito, la gestione dei beni di terraferma passò direttamente nelle mani della badessa al più coadiuvata dalle monache e dai preti.

Le consuetudini di Cluny prevedevano per le donne una stretta clausura, nella pratica ciò avvenne solo per il monastero borgognone di Marcigny²²⁹. In Italia, in particolare nella Lombardia studiata da Giancarlo Andenna, le monache parteciparono attivamente all'amministrazione del loro patrimonio, anche se ciò

²²⁵ Rimase invece la visita del doge e della famiglia al monastero nel lunedì di Pasqua, sebbene non sia possibile escludere che alcune monache fossero comunque sue parenti. Secondo la tradizione tale visita ricordava che, in occasione della pace di Venezia nel 1177, la badessa aveva consegnato il corno ducale al doge. Tuttavia, le prime testimonianze "dell'andata" si trovano nella documentazione solo dal XV secolo. Fees, *Le monache*, cit., p. 9.

²²⁶ La Rando ipotizza che l'adesione a Cluny sia dovuta all'influenza della famiglia Michiel, «famiglia variamente impegnata nella gerarchia laica e ed ecclesiastica del primo XII secolo dalla quale provenne anche il duca Vitale» e dalla quale proveniva anche la badessa Nella. Rando, *Una chiesa*, cit., p. 196. Tuttavia il primo documento che attesta il passaggio a Cluny è quello di Eugenio III, successivo alla morte di Nella, ciò non toglie che la famiglia Michiel fosse favorevole all'assunzione delle consuetudini cluniacensi.

²²⁷ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 7 perg, 31 luglio 1155; agosto 1170. Su Vitale Dandolo si veda: Madden, *Doge di Venezia*, cit., pp. 61-85.

²²⁸ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 7 perg, agosto 1170, la stessa alla quale compariva come sottoscrivente Vitale Dandolo in veste di avvocato. Il contratto, visto che il terreno confinava direttamente con il monastero, era piuttosto importante. Oltre a patriarca, vescovo ed avvocato lo sottoscrissero l'arciprete di Castello Giovanni Casiolo, Pancrazio prete, Leonardo subdiacono, Giovanni Barbano, Matteo Longo, Zurello Campulo.

²²⁹ Verdon, *Les moniales*, cit., p. 258.

implicava allontanarsi dal chiostro²³⁰. Allo stesso modo la badessa e le religiose veneziane gestirono con maggiore autonomia le proprietà, allontanandosi per la prima volta, e sempre più spesso, dai confini lagunari. Appena insediata, Gisetruda si occupò degli affari locali, coadiuvata, come si è visto da Vitale Dandolo²³¹. Nel 1155 si recò a Corte, presso Piove di Sacco, per visitare di persona le proprietà del monastero e stipulare numerosi contratti²³². Fu presente a Monselice in varie riprese, almeno dal 1162 e fino al 1171²³³, in alcune occasioni accompagnata anche da altre consorelle²³⁴. Nonostante la vecchiaia o la malattia – morì forse nel 1174 – la badessa continuò a gestire in prima persona, anche se da Venezia, il patrimonio monastico. Per amministrare, *in loco*, le terre ella si servì di preti fidati, Pancrazio prima e Giovanni poi; nel 1164, comparve nella documentazione il primo converso di un cenobio femminile veneziano, Zambono²³⁵. Non solo qualche anno più tardi, risiedeva nella località di Monselice un gruppo di conversi di San Zaccaria, composto di uomini e donne, che si occupava della casa principale e lavorava alcune delle terre di proprietà delle religiose²³⁶.

²³⁰ G. Andenna, *Sanctimoniales cluniacenses. Studi sui monasteri femminili Cluny e sulla loro legislazione in Lombardia (XI-XV)*, Monaco 2004, p. 82 e succ.

²³¹ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 11 perg, agosto 1152; b 4 perg, agosto 1152, b 11 perg, novembre 1153; b 7 perg, luglio 1154. Fu la volta poi di risistemare l'amministrazione dei beni in laguna: ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 31 perg, dicembre 1159; agosto 1164; aprile 1166.

²³² ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 17 perg, 22 giugno 1155; 23 luglio 1155; 26 luglio 1155. Si trattò dell'unica volta in cui la badessa si recò a Corte, in seguito preferì affidare la sua gestione a degli uomini di fiducia o essa stessa direttamente da Venezia. Cfr.: ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 17 perg, 2 ottobre 1170; 11 ottobre 1170; 25 febbraio 1171.

²³³ I contatti con Monselice erano iniziati già dal 1153, dove da Venezia Gisetruda stipulava contratti. Sino al 1162 la gestione fu affidata a Pancrazio a nome della badessa, finché, nel novembre del 1162, essa si recava a Monselice accompagnata da Agistrata e Richelda entrambe monache. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 20 perg, 25 aprile 1153; 16 febbraio 1158; 15 dicembre 1160; 21 novembre 1162.

²³⁴ La badessa era presente a Monselice, pare sola, nel 1163 e nel 1171. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 20 perg., 8 ottobre 1163; 14 settembre 1171.

²³⁵ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 20 perg., 15 agosto 1164.

²³⁶ Cfr. A. Rigon, *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa, in Monselice. Storia, cultura e arte di un centro minore del Veneto*, a cura di A. Rigon, Monselice, 1994, p. 212; Modzeleski, *Le vicende, IV*, cit., pp. 61-63; G. Tasini, *I notai e le badesse. La gestione delle proprietà del monastero di San Zaccaria di Venezia in territorio di Monselice (secoli XII-XIII)*, in *Chiese e notai (secoli XII-XV)*, Sommacampagna, 2001, pp. 246-247

Il passaggio alle consuetudini cluniacensi sembrò provocare numerosi cambiamenti nella vita monastica, di cui segno più evidente fu una maggiore indipendenza della badessa, probabilmente grazie alla protezione e al prestigio, che la grande congregazione era in grado di offrire. L'adesione di San Zaccaria al monastero borgognone non significò, per quello che la documentazione testimonia, una dipendenza da Cluny e di suoi monaci²³⁷. Non vi furono rapporti diretti laddove, nel caso di controversie, il principale referente divenne il pontefice, che d'altra parte nel 1151 aveva concesso la sua protezione alle monache. Nel 1174 alla morte di Giseltrude, si aprì una nuova diatriba per la nomina a badessa tra Frosia e Casota Caisolo. Nell'occasione non intervennero né il doge, come si è già visto ormai esautorato dalla vita dell'ente, né l'ordinario locale e neppure l'abate di Cluny; fu invece l'intervento dei legati papali a sancire la vittoria di Casota²³⁸.

Entrare nella congregazione cluniacense ebbe per il monastero di San Zaccaria un valore fondamentale, seppure diverso da altri contesti. Nel caso francese, l'uso delle consuetudini creò una stretta dipendenza dai monaci, mentre a Venezia implicò una maggiore indipendenza dalla famiglia ducale che lo aveva controllato fino ad allora. Per il monastero di Marcigny, fondato dallo stesso abate di Cluny per la sorella, e per i monasteri della Francia, si trattò di rispettare una stretta clausura, di farne gestire l'economia ad un gruppo di monaci. Comportò soprattutto la condivisione di una spiritualità e di una liturgia che contraddistinsero il monachesimo cluniacense. Il monastero non era più isolato, dipendente al più dall'ordinario locale, poteva ora avvalersi degli organi e della difesa di un potente ente superiore. A maggior ragione per San Zaccaria, il passaggio alle consuetudini cluniacensi significò un rilancio all'interno del panorama spirituale veneziano; così come è stata rilevata in parte anche per i monasteri lombardi.

Molte furono però le differenze, come sottolinea Giancarlo Andenna, con i cenobi cluniacensi a nord delle Alpi. Le principali caratteristiche del monachesimo lombardo (e veneziano) furono una maggiore indipendenza dall'abazia di Cluny, vista la grande distanza; più autonomia da parte delle monache nel gestire il

²³⁷ Rando, *Una chiesa*, cit., p. 194-197.

²³⁸ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 5 perg., marzo 1175.

patrimonio – rileva lo studioso che erano le religiose in persona a stipulare i vari contratti –; il mancato rispetto della clausura, conseguenza della personale gestione economica²³⁹. Parimenti a San Zaccaria, in seguito all’adozione delle consuetudini cluniacensi, il governo delle proprietà fu amministrato dalla badessa e dalle monache. Furono coadiuvate non più dalla pesante presenza dell’avvocato, bensì da preti o conversi che esse stesse eleggevano in comune accordo. Nonostante la monacazione di molte donne nobili, la più alta carica non fu più appannaggio della famiglia dogale, anzi in alcuni casi, nel corso del Duecento, non se ne conosce più il cognome, facendo supporre un’origine più umile. «Queste iniziative – osserva Andenna – avrebbero potuto comportare un minore impegno nella vita religiosa e nell’attività spirituale delle monache, tuttavia garantivano alle stesse una più ampia conoscenza della realtà umana e delle situazioni sociali ed economiche, capace di arricchire l’esperienza civile delle donne, che per ragioni diverse avevano scelto la via del chiostro. A tali possibilità di crescita personale e sociale va aggiunta la quotidiana vita in comune e il costante uso di decisioni assunte con deliberazioni capitolari, esperienze di tipo "democratico", che fornivano alle religiose un modello di comportamento molto più responsabile ed impegnato in quello realizzato dalle donne secolari nell’ambito del matrimonio [...] Tutte queste esperienze tuttavia non si ponevano al di fuori della realtà del periodo considerato, ma ricalcavano la quotidiana condotta religiosa ed amministrativa dei monasteri maschili, a cui le fondazioni femminili facevano pur sempre riferimento»²⁴⁰.

Tuttavia, la “crisi del Duecento” che colpì i monasteri femminili descritti da Andenna, non si verificò a Venezia, dove le monache continuarono a far prosperare un vasto patrimonio e riscuotere l’approvazione e il consenso sia della nobiltà, sia dei gruppi mercantili emergenti. Alla metà del XII secolo, queste vicende si intrecciarono ad un vivace movimento religioso femminile, che vide poi la nascita di moltissimi cenobi di donne. Come nacquero e l’analisi del loro sviluppo sono i temi dei capitoli successivi.

²³⁹ Andenna, *Sanctimoniales cluniacenses*, cit. pp. 53, 83-113.

²⁴⁰ Ivi, cit., p. 53.

II. Esperimenti di vita religiosa tra monasteri e ospedali

Tra XII e XIII secolo la partecipazione dei laici alla vita religiosa divenne sempre più intensa¹. Le forme in cui essa si realizzò furono molteplici, quasi sempre prive di una qualsiasi regola, almeno all'inizio. Si potevano incontrare accanto ad esperienze comunitarie simili a quelle monastiche, iniziative che si avvicinavano più alla vita condotta dai laici². Si trattava di esperimenti di vita religiosa a volte realizzati da singoli individui, altre volte da interi gruppi familiari: tutti erano però caratterizzati dalla spontaneità e dal desiderio di concretizzare un'esistenza devota

¹ La bibliografia sull'argomento è molto vasta. Si rinvia indicativamente ai contributi in *I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internazionale di studio: Mendola, 21-27 agosto 1965*, Milano, 1968; *Les Mouvances laïques des ordres religieux. Actes du Troisième Colloque International du C.E.R.C.O.R. en collaboration avec le Centre International d'Études Romanes, Tournus, 17-20 Juin, 1992*, Saint-Etienne, 1996. In ambito cistercense sempre valido è lo studio di M. Toepfer, *Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens*, Berlino, 1983; e gli spunti in Rapetti, *La formazione*, cit., pp. 164-182, 378-424. Stimolanti gli studi di A. Vauchez, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano, 1989; Id., *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano, 2006, p. 129-164.

² Interessante commistione di questi due diversi modi di concepire la vita religiosa si possono individuare nell'ospedale di Ognissanti a Treviso, dove convivevano un gruppo di donne che aveva scelto come modello quello claustrale (le *incluse*), e un gruppo di uomini ancora fortemente legati al secolo (gli *extrinseci*). D. Rando, "*Laicus religiosus*" tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'ospedale di Ognissanti in Treviso (sec. XIII), in *Esperienze religiose*, cit., pp. 47-56.

verso Dio e verso il prossimo. I monasteri femminili e maschili sia di antica tradizione, sia di recente fondazione furono tra i primi punti di riferimento per gli uomini e le donne che decisero di convertirsi ad un modo di vivere “quasi religioso”³. Grado Merlo propone di chiamare “comunità estese” quei gruppi che si legarono più o meno istituzionalmente, e più o meno funzionalmente, ad una comunità religiosa, divenendone parte integrante⁴. Conversi e converse, oblato e oblate, devoti e devote affollano la documentazione di monasteri e canoniche, mettendo in luce un operoso mondo spirituale. Soprattutto le donne, anche se non esclusivamente, ebbero modo di esprimersi attraverso tali forme di vita. Secondo Kaspar Elm, esse «trovarono nello stato semireligioso ciò che era per loro difficilmente o per niente raggiungibile nella gerarchia» garantendosi, nel contempo, una forma di protezione⁵.

Stabilire salde relazioni con un cenobio non fu l'unico modo nel quale si esprime la religiosità dei laici. Frequentemente essi promossero la fondazione di ospedali per la cura di malati ed infermi e per accogliere i pellegrini; oppure crearono innovativi gruppi di preghiera. Il modello seguito era spesso, ma non esclusivamente, quello comunitario, per lo più misto, dove uomini e donne convivevano insieme. Un velo di indeterminatezza e di originalità attorniava queste iniziative. Nonostante gli esiti fossero molteplici, non sorprende che in alcuni casi, quelli che qui interessano maggiormente, da comunità irregolari alcune si trasformassero in comunità

³ L'espressione è mutuata da Rolandino da Padova che definisce Pesce Paltanieri, frate di San Giacomo di Monselice, *quasi religiosa persona*. A. Rigon, *Quasi religiosa persona. Alle origini del monastero padovano di Santa Maria della Riviera*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M.C. Rossi, G. M. Varanini, Roma, 2005, pp. 555-558; Id., *San Giacomo di Monselice nel Medioevo (sec. XII-XV). Ospedale, monastero, collegiata*, (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana), Padova, 1972, p. 65.

⁴ G. G. Merlo, *Uomini e donne in comunità 'estese'. Indagini su realtà piemontesi tra XII e XIII secolo*, in *Uomini e donne*, cit., pp. 9-10

⁵ K. Elm, *Vita regularis sine regula. Significato, collocazione giuridica e autocoscienza dello stato semireligioso nel Medioevo*, in *Regulae, consuetudines, statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari-Noci- Lecce, 26-27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003)*, a cura di C. Andenna, G. Melville, Münster, 2005, pp. 410.

monastiche, spesso femminili⁶. La volontà delle autorità ecclesiastiche, di riportare entro una sfera regolare e riconoscibile istituzionalmente le variegata esperienze, stava alla base di quei cambiamenti che, nel corso del Duecento, divennero sempre più pressanti e profondi.

Anche a Venezia le proposte religiose dei laici si realizzarono in forme complesse e multiformi, soprattutto nei rapporti con i monasteri. Le donne specialmente ne furono protagoniste. Una partecipazione attiva delle laiche alla vita cenobitica lagunare anticipò, anche se di poco, il fiorire di molte comunità femminili che, dalla fine del XII secolo, divenne sempre più evidente. Si potrebbe dire che le veneziane presero a modello la via monacale per sviluppare in seguito forme religiose innovative. Meno documentate, ma non per questo meno significative e singolari, furono invece le attività assistenziali miste che sorsero tra XII e XIII secolo nel Ducato. Nei paragrafi successivi si è posta particolare attenzione ai due fenomeni appena descritti, soprattutto dove si può cogliere la partecipazione femminile e la trasformazione di questi esperimenti in vere e proprie comunità monastiche.

1. Monacha, conversa, devota. La via verso il monastero

La presenza di laici che vivevano nei monasteri era una pratica nota fin dall'alto medioevo. Spesso essi erano legati al cenobio da donazioni o da rapporti di parentela con i monaci o le monache, oppure si trattava di familiari del fondatore. All'interno del chiostro cercavano sicurezza e protezione, forse anche una comoda

⁶ Sul ruolo svolto dalle donne nei movimenti religiosi del medioevo oltre a Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 147-302, si vedano *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII convegno internazionale (Assisi 11-13 ottobre 1979)*, Assisi, 1980; *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV, Atti del Convegno internazionale di studio nell'ambito delle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Città di Castello, 27-29 ottobre 1982*, a cura di R. Rusconi, Firenze-Perugia, 1984; *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein e R. Rusconi, Napoli, 1992.

sistemazione per la vecchiaia⁷. Tuttavia, soprattutto dal XII secolo, probabilmente grazie all'attrazione esercitata dalle canoniche regolari⁸, a questa funzione di rifugio si insinuò un risvolto religioso. Non si trattava esclusivamente di condividere i benefici goduti da religiosi e religiose; ma di realizzare un'esistenza umile e devota⁹ «in Dei servizio»¹⁰. Proprio le comunità monastiche furono a lungo un punto di riferimento privilegiato per quelle persone che desideravano un'esperienza cristiana più partecipe. In effetti il modello di vita dei monaci era il più alto esempio, nonché il principale, di perfezione evangelica che uomini e donne avessero a disposizione¹¹; avvicinarsi ai cenobi e al tipo di vita lì vissuto fu uno dei primi momenti di un risveglio spirituale che aprì ai laici la salvezza dei cieli.

Anche a Venezia, i primi passi che determinarono l'avvio di una più intensa partecipazione alla vita religiosa avvennero all'ombra dei monasteri. La prima *oblationis cartula* ricordata nella documentazione fu quella di Veneria che, nel 1116, per la propria anima e per quella dei parenti, donava alcune terre a Pastene (delle quali manteneva l'usufrutto) al priore di San Cipriano di Murano, con l'obbligo di mantenerla sino alla morte e di porgere ogni anno dei doni alla chiesa di Santa Lucia¹². Altro non si dice né sul modo di vivere intrapreso dalla donna, né se effettivamente ci furono dei cambiamenti nella sua vita. Queste precoci oblazioni sembrano ancora legate ad un rapporto di scambio “materiale” (la terra) contro

⁷ Anche se ciò non significa che fossero del tutto privi di una motivazione spirituale.

⁸ C. D. Fonseca, *I conversi nelle comunità canonicali*, in *I laici*, cit., pp. 183-261.

⁹ Ciò che Grado Merlo descrive come «scambio tra ‘materiale’ e ‘immateriale’: da una parte, si donano beni fondari e immobiliari, e, dall'altra, si offrono in contraccambio, oltre garanzie materiali di sopravvivenza terrena, servizi religiosi in funzione della salvezza ultraterrena. Siffatto elementare meccanismo si complica qualora lo scambio preveda, al tempo stesso, il definirsi di un legame diversamente formalizzato tra ‘chi dona’ e ‘chi riceve’[...] partecipando alla comunità che di quell'ente è il nucleo costitutivo e quell'ente rappresenta». Merlo, *Uomini e donne*, cit., pp. 9-10.

¹⁰ Così, il 22 ottobre del 1176, prometteva Celemano alla badessa di San Zaccaria, dedicandosi al cenobio. *Nuovi documenti padovani dei secoli XI-XII*, a cura di P. Sambin, Venezia, 1955, doc. n. 55.

¹¹ Vauchez, *I laici nel Medioevo*, cit., p. 147.

¹² «Verumtamen tota suprascripta proprietas et ortus in [sua] (Veneria) virtute esse debet omnibus diebus vite [sue]. Post obitum [suum] in [prioris] debet esse potestate. [Is] autem omni anno vitee [sue sibi] dare [debet] de frumento et sigalis et milio ac surico et fabis singulos sextarios». ASVE, CDV, doc. n. 524.

“immateriale” (le preghiere), più che ad una radicale conversione alla vita religiosa. Eppure la devozione espressa da Veneria per Santa Lucia e il porsi nelle mani dell’abate, almeno per procurarsi il cibo, fanno nascere qualche dubbio che si trattasse di qualcosa in più.

Anche il cenobio scelto dalla donna sembra legato a una scelta religiosa precisa. San Cipriano nel 1098 era entrato, infatti, nell’orbita cluniacense¹³, anche se attraverso San Benedetto di Polirone¹⁴. Nonostante l’influenza di Cluny avesse solo marginalmente toccato la laguna¹⁵, lo spirito di riforma monastica¹⁶ da esso ispirato sembrò lasciare un forte segno nei cittadini, anche grazie al fascino di «una spiritualità e una liturgia per molti versi “eroica”»¹⁷. San Cipriano fu oggetto di numerose donazioni sia da parte della popolazione, sia delle autorità pubbliche¹⁸, divenendo in breve una delle più potenti comunità lagunari. Il primo modello di vita religiosa che i fedeli cercarono di imitare fu dunque quello monastico; in particolare di quei cenobi che sembravano garantire con le preghiere una maggiore certezza nella salvezza eterna.

Rispetto all’ambiente limitato, per lo più aristocratico, del periodo più antico, ora divennero sempre più ampi i gruppi sociali che desideravano avvicinarsi ad un’esistenza spirituale più partecipe, quali artigiani e mercanti. Non solo anche

¹³ Sui conversi a Cluny si veda G. Constable, *Famuli and conversi at Cluny. A note on statute 24 of Peter the Venerable*, in Id., *The abbey of Cluny. A collection of essays to mark the eleven-hundredth anniversary of its foundation*, (Vita regularis, n. 43), Berlino 2010, pp. 381-404. J. Dubois, *L’institution des convers au XII^e siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs*, in *I laici nella «societas»*, cit., pp. 192-196.

¹⁴ Si rinvia al capitolo I, p. 46 nota 199.

¹⁵ In una sua lettera Pietro il Venerabile con orgoglio affermava che i monasteri cluniacensi si estendevano «usque ad mare Veneticum». P. Venerabilis Cluniacensis Abbas, *Epistola XXXIII*, in Migne, P.L., 189, cit., coll. 254.

¹⁶ André Vauchez scrive a proposito del monaco cluniacense: «è l’uomo della lode rivolta alla divinità, della preghiera perpetua e del sacrificio eucaristico, che strappano al demonio le anime dei vivi e dei morti». Vauchez, *I laici nel Medioevo*, cit., p. 29.

¹⁷ Non esistono studi specifici sull’irradiazione cluniacense sulle lagune, rimangono valide gli spunti di Daniela Rando che però si concentra più sugli aspetti istituzionali e sul valore politico del monachesimo cluniacense che sull’impatto religioso nella società. Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 194-197. Sui monaci di Cluny la bibliografia è amplissima si rinvia a Cantarella, *I monaci*, cit., pp. 21-27.

¹⁸ Spinelli, *I monasteri benedettini*, cit., pp. 112-113.

persone più umili vi aspirarono. Nel 1135, Drasca, una schiava liberata, che aveva però raggiunto una discreta ricchezza, offriva alcune saline all'abazia di San Michele di Brondolo. Nell'atto di donazione la donna specificava che, nell'ipotesi in cui il marito fosse morto prima di lei, «ad predictum monasterium venire debea[t]»¹⁹. Un'altra clausola prevedeva che nel caso di malattia della donna, i monaci «debe[nt sibi] auditorium tribuere». Sebbene non sia specificato il tipo di aiuto richiesto, è molto probabile che ella pretendesse di essere assistita dai monaci in caso di infermità. A differenza di Veneria, Drasca sentiva l'esigenza di abitare – seppure da vedova – nelle vicinanze delle mura claustrali. Era forse questo un segno, per quanto tenue, di più esplicita scelta di vita devota.

Un'altra precoce dedizione sembrò essere quella di Giovanni, figlio di Teuzone da Chioggia. «Nunc devotus monachus» del cenobio di San Giorgio Maggiore, con il permesso dell'abate Tribuno e della moglie Caruccia, consegnava a Ursone Budolo da Chioggia due saline, che egli aveva dato a garanzia di un prestito²⁰. Il fatto che il notaio del documento lo chiamasse *devotum monachum*, può far immaginare che l'uomo avesse maturato l'idea di condurre una vita simile a quella monastica, presso San Giorgio; anche se, visto che era ancora sposato, è molto probabile che non si trattasse di un monaco professo. Il desiderio di Giovanni, realizzatosi con il consenso della moglie, avveniva dunque mentre quest'ultima era in vita. Non sembrano, nella sua decisione, essere presenti quelle pressanti necessità di protezione e rifugio che avevano caratterizzato le azioni di Veneria e Drasca²¹. Inoltre, si è di fronte a una scelta verosimilmente presa in maniera unilaterale – anche se non era infrequente che entrambi i coniugi fossero determinati di dedicarsi, o entrando in monasteri diversi, o magari nello stesso; tuttavia sulla conversione delle coppie si tornerà più avanti – visto che Caruccia viveva ancora nel secolo, come laica. Quello di Giovanni era perciò un ulteriore passo verso un radicale rinnovamento spirituale, verso un cammino di salvezza e speranza eterne.

¹⁹ Nel caso opposto in cui invece Drasca fosse morta per prima, ella chiedeva di essere seppellita presso il cenobio. *SS. Trinità*, cit., doc. n. 84.

²⁰ *San Giorgio Maggiore*, cit., doc. n. 130, è datato novembre 1122.

²¹ Anche se si deve tenere presente che, differenza di Veneria e Drasca, non è possibile conoscere le condizioni alle quali Giovanni si era dedicato al monastero.

La conversione dei fedeli si realizzava molto spesso in quei monasteri che più di altri, per il severo stile di vita e la rigorosa pratica liturgica, ispiravano una maggiore certezza nel rapporto con il divino²². Tra la fine dell'XI e la metà del XII secolo, le fondazioni maschili sia monastiche sia canonicali ebbero un enorme successo in laguna, come dimostrano le numerose donazioni da parte dei veneziani e non solo²³. Essi divennero, inoltre, centri di irradiazione spirituale e di attrazione per tutti quei fedeli che aspiravano ad uscire dalla passività e prendere parte attiva nella vita religiosa. Nonostante le donne preferissero con maggiore frequenza dedicarsi ai monasteri femminili, soprattutto nel XII secolo e almeno sino ai primi anni del Duecento, non era raro incontrare «*monache*» anche in quelli maschili. Quasi tutti i cenobi della laguna furono polo di attrazione per le donne; dagli antichissimi Sant'Ilario e San Giorgio Maggiore, ai più recenti San Nicolò del Lido²⁴ e San Daniele²⁵, alla canonica regolare di San Salvatore²⁶. Nessuno di questi enti era però nato come comunità doppia, dove uomini e donne avrebbero dovuto vivere a stretto contatto. Come dunque interpretare gli esperimenti di vita cristiana portati avanti da queste devote?

La maggior parte dei notai che rogavano questi documenti le definiva «*monache*»; tuttavia, che cosa significasse e come esse si rapportassero alle comunità maschili rimane molto sfumato²⁷. Una precisazione terminologica è, comunque, necessaria: i notai continuarono a qualificarle «*monache*», almeno sino alle soglie del XIII secolo. Tuttavia più che indicare delle professe – cosa poco probabile visto che spesso erano vedove, rare volte donne sposate, e avevano la possibilità di gestire il

²² Vauchez, *I laici nel medioevo*, cit., p. 147.

²³ Cfr. Spinelli, *I monasteri*, cit., p. 109 e nota 3; per i canonici Fabris, *Esperienze di vita*, cit., p. 75.

²⁴ Il monastero benedettino di San Nicolò del Lido venne fondato nel 1053 dalla volontà congiunta del doge Domenico Contarini, del vescovo di Olivolo Domenico Contarini e del patriarca di Grado, Domenico Marango, i quali affidarono a un monaco benedettino, Sergio, la chiesa di San Nicolò e le sue pertinenze. Corner, *Ecclesie Venetae, XII*, cit., pp. 1-130; Id., *Notizie storiche*, cit., pp. 50-60.

²⁵ Nel 1138, il doge Giovanni Polani donò Manfredo, abate di Fruttaria, la chiesa di San Daniele per edificarvi un cenobio dedicato al Santo. Sull'origine e sulle vicende di San Daniele si rinvia a Corner, *Ecclesie Venetae, VI*, cit., pp. 161-204; Id., *Notizie storiche*, cit., pp. 100-106.

²⁶ Di quest'ultima, che sembra essere una comunità mista, si tratterà nel prossimo paragrafo.

²⁷ Cfr. Capitolo I, paragrafo 5.

proprio patrimonio – con il termine «monacha» si intendeva forse evidenziare la scelta di vita religiosa operata dalle donne e la decisione di vivere “al fianco” di un ente monastico²⁸. Si è di fronte a una «monacha» in senso largo, appartenente alla comunità, eppure i modi di questa appartenenza non sono istituzionalmente né riconoscibili, né individuabili. I contemporanei ebbero delle difficoltà nel definire il nuovo fervore; utilizzarono perciò dei termini che conoscevano nonostante il loro significato fosse diverso da ciò che descrivevano²⁹. Soprattutto è molto difficile conoscere quali furono le innovazioni che la decisione di divenire «monacha» comportava; la documentazione è, in questo senso, povera di informazioni. Per esempio, nel luglio del 1160, Altimia, vedova di Pietro Foscari di San Fantino, «pro divino amore» e per l’anima dei parenti, offriva delle saline a Sottomarina all’abate di San Nicolò, «et ideo quia ibi monacha esse debe[t]»³⁰. Tuttavia, che cosa dovesse cambiare nella vita di Altimia divenendo «monacha», rimane completamente in ombra. L’esistenza di queste donne emerge dalla documentazione anzitutto nell’atto di donare i loro beni, o parte di essi, ad una comunità per la salvezza dell’anima dei parenti o della propria. Non affiorano ulteriori indizi che possano stabilire un più profondo rapporto con il monastero. L’unica spia che può far pensare ad una vocazione religiosa più intensa, rimane l’appellativo che le contraddistingue. Indeterminatezza istituzionale e incertezza nel linguaggio caratterizzano perciò queste esperienze femminili.

Studiando la documentazione relativa alle conversioni di alcune donne alle abbazie maschili cistercensi di Lucedio, Casanova e San Giovanni di Rivalta, Grado Merlo poteva scrivere: «rispetto a [monaci e conversi] la *conversa et devota* si situa in posizione diversa, eppure perfettamente funzionale ed integrata». Esse partecipavano alla fraternità, prosegue lo studioso, intesa come «l’insieme di quanti abbiano come riferimento religioso eminente l’abbazia di Lucedio, indipendentemente dallo *status* individuale». A volte questi legami erano più generici ed indeterminati, altre erano istituzionalmente riconosciuti tanto da essere equiparati,

²⁸ Fonseca, *I conversi*, cit., p. 291.

²⁹ Cfr., Rigon, *Quasi religiosa*, cit., pp. 555-556.

³⁰ ASVE, CDV, doc. n. 2403.

«nei conseguenti benefici religiosi, agli altri monaci e conversi»³¹. A Venezia le relazioni religiose tra donne e monasteri maschili sembrano rimanere sempre molto vaghe, non si riescono a cogliere ulteriori indizi di un legame istituzionalmente inteso. Quale rapporto religioso univa nel 1214, Folchetta, «monacha monasterii Sancti Georgii», al cenobio stesso? In quell'anno, con il consenso dell'abate Marco, ella donava una proprietà nella parrocchia di San Provolo a Giovanni Avonal³². Dopotutto non è detto che a queste donne interessasse stabilire un rapporto più definito; e forse continuarono ad agire come fattori decisivi spontaneità e desiderio di protezione, materiale e divina.

Una grande varietà di situazioni caratterizzò il vivace avvicinamento dei laici alla vita cristiana. Si potrebbe dire che esso si realizzò in gradi e forme “personalizzate”. I monasteri seppero cogliere ed organizzare questa enorme eterogeneità, rimanendo coerenti alle istanze dei fedeli. Se molte donne entrarono in rapporto anche “fisico” con i cenobi maschili, andando all'interno vivere negli enti stessi o nelle *domus* monastiche sparse nelle proprietà di Terraferma, altre preferirono e poterono rimanere nelle proprie case. Bona, vedova di Stefano di Tino, «monacha et conversa monasterii Sancti Ilarii et Benedicti» offriva al cenobio, «pro [suo] bono et condigno merito quod erga [se] exhibu[it]», la sua casa ubicata nella parrocchia di San Gregorio, «in qua [ea] nunc habit[at]»³³. Non va dimenticato che, nel 1165, data della donazione, l'abazia si trovava ancora a Gambarare di Mira, nella gronda lagunare³⁴. In realtà, a San Gregorio i monaci detenevano un priorato e – tra i pochissimi esempi a Venezia – amministravano la parrocchia³⁵: Bona era in ogni caso protetta dalla comunità ilariana³⁶. Anche Domenica di Trieste, che si convertì

³¹ Merlo, *Uomini e donne*, cit., p. 12-13.

³² ASVE, CRS, *San Zaccaria*. b 36 perg., 6 giugno 1214.

³³ *Sant'Ilario*, cit., doc. n. 33.

³⁴ Solo alla metà del Duecento il cenobio si trasferì da Mira a Venezia, insediandosi definitivamente nel priorato di San Gregorio appunto. Cfr., *Sant'Ilario*, cit., prefazione, p. XIV.

³⁵ Rando, *Una chiesa*, cit., p. 238.

³⁶ Un'altra donna, nel medesimo anno, era monaca a Sant'Ilario, ma troppo poco si sa di lei. Si trattava di Tololenda, cognata di Vedeleda, e destinataria di un lascito di 40 soldi. Nel ricco testamento di Vedeleda, vedova di Domenico Badoer da San Pantaleon, vennero beneficate anche

nel 1237 nelle mani di Benincasa, abate di San Giorgio Maggiore, offriva i suoi beni mobili e immobili, tra i quali una casa a Trieste nella quale risiedeva³⁷. La distanza dalla comunità non impediva alle due donne di godere dei benefici religiosi derivanti dalla loro dedizione. In questo frangente la vita monastica si proiettava anche al di fuori delle mura claustrali, entrando nelle case private dei fedeli. Il monastero non era più un luogo fisico, ma si ampliava fin nelle lontane proprietà di Terraferma.

Divenire *monacha* in un cenobio maschile – ma altrettanto si può dire in uno femminile – comportava, come si è visto, la donazione di almeno una parte dei propri beni. Nei documenti appare come una vera e propria dote che le *monache* dovevano pagare per essere accettate nella comunità. Non è detto che si trattasse esclusivamente di beni immobili, come case e terreni, sebbene più rare, è possibile trovare anche donazioni di denaro. Similiana, vedova di Orio Dauro da Torcello, nel 1204, con il permesso di Marco Zorzi, abate di San Giorgio Maggiore, riceveva dalla sorella Porforofila, pure *monacha* a San Giorgio, 100 lire «pro quibus etiam in suprascripto monasterio intravi[t] et in sorore suscepta fui[t]»³⁸. Che cosa cambiasse nella vita di Similiana nell'essere accolta come *soror* non è, ancora una volta, specificato. Tuttavia, in quest'occasione l'entrata a San Giorgio permetteva alle due sorelle di ricongiungersi sotto lo stesso tetto, di proteggersi e confortarsi a vicenda. Il figlio di Similiana, che al ritorno avrebbe dovuto restituire il denaro a Porforofila, come promette la donna, era molto probabilmente partito per la crociata – il documento è datato giugno 1204 – lasciando la madre sola e indifesa. È possibile che tra ragioni che avevano motivato la scelta religiosa di Similiana continuasse ad esserci la necessità di un sicuro rifugio. Verosimilmente la presenza della sorella aveva favorito l'entrata nell'abazia di San Giorgio, rispetto ad altri cenobi. Problemi legati all'emarginazione e alla solitudine, aggravati dalle frequenti assenze dei mariti per dedicarsi ai commerci o, come per Similiana, dei figli per combattere in guerra, potevano influire nelle decisioni di molte donne che cercavano nella via monastica

Zebilina, sorella della donna e monaca a San Zaccaria, e un'altra Todolenda, monaca a San Lorenzo. ASVE, CDV, doc. n. 2553; CDPD, doc., n 869.

³⁷ ASVE, CDV, Regesti, *San Giorgio Maggiore*, 27 aprile 1237.

³⁸ La donna dava in pegno una vigna a Torcello. Il documento è edito in G. Cappelletti, *Storia della chiesa di Venezia dalla sua fondazione sino ai nostri giorni*, Venezia 1849, vol. IV, p. 227.

conforto e protezione. Piano materiale e piano spirituale seguitavano a sovrapporsi nelle motivazioni che spingevano i laici ad una vita cristiana più partecipe.

Sebbene le devote conservassero una certa libertà nel gestire il proprio patrimonio personale – soprattutto quelle rimaste vedove³⁹ – era necessario, prima che fosse realizzata definitivamente la scelta religiosa, concludere la maggior parte degli affari terreni. Impegnarsi in una nuova vita significava mettere fine non solo alle questioni economiche più prossime, ma anche alle responsabilità prese nei confronti di parenti o di eventuali creditori. In questo senso si può leggere l'ordine che, nel novembre del 1173, Enrico Dandolo, patriarca di Grado, per voce di Bartolomeo, chierico di San Silvestro, diede ai monaci di San Daniele di non accogliere tra loro Dimota⁴⁰, cognata di Teonata, moglie di Fantino da Molin, finché non avesse corrisposto a quest'ultima il lascito fattole da Angelo da Molin, vescovo di Torcello e fratello di Dimota⁴¹. Qualche anno dopo, la donna aveva assolto al pagamento delle dimissorie anche se, ormai «monacha» a San Daniele, continuava a svolgere il suo compito di commissaria. Con il consenso di tutti i monaci – visto che abate e priore erano assenti – e di Teonata, accettava dai figli di Fantino da Molin ben 400 lire; soldi da distribuire per l'anima del fratello vescovo, dando in pegno i beni dello stesso⁴². Il vescovo si era fidato delle capacità della sorella di gestire con magnanimità il denaro destinato alla salvezza eterna; segno della competenza,

³⁹ Un altro esempio è quello di Rosanea, «nunc vero monacha Sancti Georgii», vendeva, nel marzo del 1182, a Baiamonte Caisolo alcune case in pietra a Torcello, appartenenti ai suoi genitori e donatele dal defunto fratello, Giovanni Marcello. ASVE, CDV, doc. n. 3480. Sulla libertà delle vedove di amministrare il patrimonio personale si rinvia, anche se relativo ad un periodo successivo a S. Chojnacki, *Getting back the dowry: Venice, c. 1360-1530*, in *Time, space and women's lives in early modern Europe*, a cura di A. J. Schutte, T. J. Kuehn, S. Seidel Menchi, Kirksville, 2001, pp. 77-96.

⁴⁰ Dimota aveva deciso di dedicarsi a San Daniele dopo due matrimoni, ormai anziana. Aveva sposato in prime nozze Pietro Aretolo, dal quale aveva avuto un figlio, Calandro, poi si era risposata con Giovanni Grauzo da Burano. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 34 perg., luglio 1151.

⁴¹ Il chierico riferiva ai monaci «quo ipsi non recepissent Dimota cognata Theonata da [Mo]lino de confinio Sancti Eustadii in infrascripto monasterio usque dum ipsa necessario venisset (sic) [...] et fecisset (sic) racione infrascrispe Theonate da Molin cognate sue de com[m]essaria que fuit de Angelo da Molin episcopo Torcellensis (sic) fratri et cognati sui». ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 34 perg., novembre 1173.

⁴² ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 34 perg., febbraio 1178.

riconosciuta alla donna, di amministrare le questioni terrene e non⁴³. Così come Dimota anche un'altra donna si liberava degli impegni familiari per dedicarsi alla vita monastica. Si trattava di Maria Centranico, «monacha» di San Zaccaria, che con il consenso della badessa Casota Caisolo, consegnava alle due figlie una *carta caucionis* di 50 lire veronesi, che il defunto figlio Giovanni aveva ricevuto dalla madre e le due sorelle avevano saldato⁴⁴. Per quanto il legame con la famiglia rimanesse vivo – si è visto l'esempio delle due sorelle «monache» a San Giorgio – la dedizione significava anche porre ordine nei propri impegni terreni distaccandosene definitivamente in modo tale da poter realizzare più facilmente quelli spirituali. Più che i vincoli familiari, soprattutto le questioni economiche andavano per quanto possibile portate a termine. Nel marzo del 1177, Michele Polo della parrocchia di San Canzian testimoniava che Lamandina, moglie di Marino da Canal, prima di entrare «monacha» a San Giorgio Maggiore, aveva dato due *carte cautionis* a Domenico Polo di San Gervasio⁴⁵. La donna si era liberata dell'impegno di custodire i due documenti in modo da entrare, priva impedimenti, nella comunità monastica.

Mentre Lamandina agiva senza dover chiedere particolari autorizzazioni, visto che nel momento in cui consegnava i due documenti non era ancora *monacha*, per donne come Dimota e Maria, che si erano già dedicate ai monasteri, era imprescindibile il consenso dell'abate o della badessa – o in loro assenza addirittura dell'intera comunità – per amministrare le proprietà personali e concludere affari personali. Era questa una spia del rapporto di dipendenza che legava *monache* e enti monastici. In effetti, l'obbedienza all'autorità superiore era uno dei cambiamenti richiesti a chi decideva di intraprendere una vita religiosa affiliandosi ad un cenobio; lo stile di vita si doveva adeguare a quello dei monaci nella soggezione all'*abbas*⁴⁶. La necessità di domandare il permesso era soprattutto un segno di appartenenza delle

⁴³ Anche se basato sui testamenti del Trecento Linda Guzzetti, nel suo studio sui testamenti femminili, evidenzia che molto spesso le donne erano nominate esecutrici testamentarie, compito che richiedeva notevole impegno e capacità di seguire, anche per anni, le disposizioni del testatore. L. Guzzetti, *Venezianische Vermächtnisse. Die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente*, Stuttgart-Weimar, 1998, p. 123.

⁴⁴ ASVE, CDV, doc. n. 3665, datato aprile 1185.

⁴⁵ *San Giorgio Maggiore*, cit., doc. n. 379.

⁴⁶ J. Leclerq, *Comment vivaient les frères convers*, in *I laici nella «societas christiana»*, cit., p. 160.

donne alla comunità monastica maschile, realizzatasi attraverso la rinuncia delle proprietà private e la condivisione dei propri averi, «con piena unità di spirito e di opere» per il bene della comunità⁴⁷.

Finora si sono considerate dedizioni di donne ai monasteri maschili. L'esempio di Maria Centranico, *monacha* a San Zaccaria, introduce il discorso delle conversioni di donne nei cenobi femminili, le cui testimonianze sono decisamente più numerose⁴⁸. Dalla seconda metà del XII secolo le loro esperienze sembrano farsi più varie e i rapporti con le comunità religiose femminili maggiormente diversificate. A differenza dei monasteri maschili dove è difficile comprendere quelle innovazioni che la conversione comportava; in quelli femminili la documentazione sembra essere più dettagliata. Sempre più frequentemente i notai distinguono tra «monache» e «converse». Le prime continuavano ad essere per lo più vedove, legate al cenobio in maniera poco definita; principalmente la ricerca di un comodo rifugio era ancora all'origine delle loro dedizioni. Le seconde sembravano realizzare una scelta religiosa più radicale e soprattutto erano maggiormente integrate nella vita dei monasteri femminili, tanto che il loro ruolo era riconosciuto istituzionalmente. Sulle converse torneremo, tuttavia, tra poco.

Va detto che le vedove vivevano in un particolare stato semireligioso dal momento che prendevano i voti dal vescovo in persona⁴⁹. Nel 1221, Benedetta

⁴⁷ Cfr. Fonseca, *I conversi*, cit., p. 277; N. Huyghebaert, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI et XII siècles dans la province ecclésiastiques de Reims*, in *I laici nella societates*, cit., p. 356.

⁴⁸ Alcuni esempi oltre a quelli già visti nel capitolo I, sono quelli di Albigunda, vedova di Domenico Viaro, *monacha* a San Lorenzo, che con il consenso della badessa, testimoniò, nel giugno del 1159, di essere a conoscenza che la proprietà di un'acqua nei pressi di Malamocco era stata della chiesa di Santa Maria di Malamocco. ASVE, CDV, doc. n. 2360. Nel 1160, Stefano Giustinian faceva quietanza a Calandria, vedova di Enrico Bonaldo e *monacha* a San Zaccaria, della dimissoria lasciategli dallo stesso Enrico. ASVE, CDV, doc. n. 2401. Gisla, vedova di Pietro Marcello e *monacha* a San Zaccaria, che, nel 1165, donava terre e vigne al cenobio stesso; Maria, vedova di Graziano Contarini e *monacha* a San Zaccaria che nel marzo 1176, con il permesso della badessa, dichiarava di aver ricevuto da Riccardo Enzo e Giacomina, suoi suoceri, 50 lire veronesi per la vendita di un allodio a Roncalitri di proprietà della figlia, Giacomina. ASVE, CDV, docc. n. 2251 e 3080.

⁴⁹ Simile erano i voti espressi dalle vedove che si convertivano nei monasteri di Fontevraud e Marcigny. M. M. Wilkinson, *The juridical position of conversae in the late eleventh and early twelfth centuries: the nuns of Fontevraud and Marcigny*, in *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du Deuxième Colloque International du C.E.R.C.O.R. Poitiers, 29 Septembre – 2 Octobre 1988*, Saint-Etienne, 1994, pp. 714-715. Sulla professione vedovile si confronti la voce a cura di R. Metz: *Vedova*, in DIP, coll. 1777-1789.

Barozzi, vedova di Giacomo Gradenigo, assumeva gli abiti vedovili davanti a Marco Nicola, vescovo di Castello. La cerimonia avveniva, come ricorda il documento, l'anno dopo che la donna era venuta a conoscenza della morte del marito⁵⁰. In seguito era entrata nell'abazia di San Giovanni Evangelista, dove era già monaca la figlia Elisabetta⁵¹. La presenza di una figlia o di una sorella professe certamente influiva nella decisione di diventare «monacha»; i legami parentali e la possibilità di vivere in una comunità, non più sole ed emarginate, rafforzavano le motivazioni per le quali le vedove si avvicinavano alla vita monastica. Si deve sottolineare che la scelta di entrare in un cenobio non era per le vedove così peregrina. Probabilmente un *iter* sia personale, sia sociale portava a questa decisione, oltre naturalmente alla sicurezza e all'assistenza che si potevano trovare dentro le mura claustrali⁵². In effetti, come è stato notato, in molti testamenti maschili veneziani, la moglie per divenire *domna et domina* – ossia per detenere la *patria potestas* sui beni del marito e la tutela dei figli⁵³ – avrebbe dovuto prendere i voti vedovili che implicavano di non risposarsi e di rispettare la castità. Così era accaduto, per esempio, a Rosata, vedova di Tommaso Agati di San Canzian, che nel 1227 aveva indossato le «vestes vidiotatis» dalle mani dell'arciprete di Castello (essendo il vescovo assente)⁵⁴. La cerimonia di vestizione, forse non a caso, era chiamata significativamente anche *sacramentum*⁵⁵, con un chiaro significato religioso. L'importanza del rito e l'attenzione delle autorità per le vedove erano tali che durante la visita di Ugo d'Ostia a Venezia, nel 1221, lo stesso cardinale aveva consacrato Nicoletta, vedova

⁵⁰ ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b Cartella I, 26 settembre 1267; 28 settembre 1267.

⁵¹ ASVE, CRS, *San Giovanni Evagelista*, b Cartella I, 22 novembre 1232.

⁵² *Vedova*, in *DIP*, cit., coll. 1786.

⁵³ Cfr. A. Bonnini, *Per «divinam inspirationem»: uomini e testamenti nella Venezia dei secc. IX-XII*, in «Studi veneziani», n.s., XLIX, 2005, pp. 34-39. L. Guzzetti, *Le donne*, cit., pp. 15-88.

⁵⁴ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 36 perg., novembre 1227.

⁵⁵ È il termine che usa, per esempio, Giacomo della Stoppa . S. Carraro, *Chi è Giacomo della Stoppa? Un "veneziano" tra laguna e terraferma*, in *Arbor Ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*, a cura di L. Bertazzo, D. Gallo, R. Michetti, A. Tilatti, Padova, 2011, p. 483 nota 12. A Milano le vedove erano indicate «veste velamen sancte religionis indutae», nonostante abitassero nelle proprie case. Cfr. C. Violante, *Per lo studio dei prestiti dissimulati in territorio milanese (secoli X-XI)*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, vol. I, Milano, 1962, pp. 681-685.

del conte di Ossevo⁵⁶. Il rispetto doveva essere rigoroso e il comportamento delle vedove decoroso, pena la scomunica⁵⁷. Non è detto, tuttavia, che tutte le vedove, una volta presi i voti, dovessero necessariamente risiedere in un cenobio, non era questa una scelta obbligata. Inoltre, morto il marito, le veneziane continuavano ad avere pieni diritti sui beni extra-dotali e li acquisivano sui beni derivanti dalla restituzione della dote⁵⁸, avevano, dunque, la possibilità e i mezzi per continuare, a volte con una certa tranquillità, a vivere nel secolo. Il monastero non era un'opzione scontata. È probabile insomma che, oltre agli interessi materiali sempre presenti, le «monache» fossero spinte verso la via monastica da una vocazione cristiana spontanea, della quale i contorni rimangono, però, sfumati.

Diversa era la posizione delle converse. La scelta religiosa di queste donne era più radicale e comportava una vera e propria svolta nella loro esistenza. La vicenda di due coniugi di Monselice, conversi di San Zaccaria⁵⁹, mette in luce alcuni

⁵⁶ M. Bartoli, *Gregorio IX e il movimento penitenziale*, in *La «supra montem» di Niccolò IV, genesi e diffusione di una Regola*, a cura di R. Pazzelli, L. Temperini, Roma 1988, pp.

⁵⁷ La tragica vicenda di Nicoletta è descritta nei dettagli nel documento pontificio. La donna con l'inganno aveva ottenuto l'annullamento del voto e si era risposata con Enrico Dandolo. «Ac postmodum, diabolus instigante, suggesto felicis recordationis Honorio pape, predecessori nostro, quod non esset, voti emissi tempore, sane mentis, apostolicas super hoc ad venerabilem fratrem nostrum ...episcopum Concordinesem et quondam A. primicerium Sancti Marci de Venetiis litteras impetrasset: tandem ipsa, per eosdem iudices, iuris ordine pretermisso, a voto huiusmodi sententialiter absoluta, incontinenti dicto Henrico se matrimonialiter copulavit». Poco dopo, aveva tradito il marito con Manfredo, *militis* di Treviso, e rubato una discreta quantità di denaro dalla casa del marito. Intervenne dunque Onorio III che, volendo ripristinare il giuramento, tramite il vescovo di Chioggia, impose a Nicoletta di rispettare il voto di continenza, pena la scomunica. Nottetempo, la donna era scappata a Treviso per sposare Manfredo. I due vennero, dunque, pubblicamente scomunicati. Sperperato tutto il denaro rubato dalla casa del marito, Manfredo aveva abbandonato Nicoletta, e si era ricongiunto con la prima moglie. La donna era infine tornata a Venezia «ibique in seculari habitu vitam ducens inhonestam et penitus dissolutam». *Les registres de Grégoire IX*, II, a cura di L. Auvray, Parigi, 1890, n. 4251, 29 marzo 1238.

⁵⁸ Le donne sposate non potevano amministrare i beni che costituivano la propria dote che erano infatti affidati al marito; questo non riguardava i beni extra-dotali che erano gestiti invece dalla donna. Morto il marito la vedova entrava in possesso anche dei beni dotali, ritrovandosi a volte a gestire un patrimonio di una certa importanza. L. Guzzetti, *Le donne nello spazio urbano della Venezia del Trecento*, in *Donne a Venezia*, a cura di S. Winter, Roma – Venezia, 2004, pp. 10-11.

⁵⁹ A. Rigon, *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa*, in *Monselice. Storia, cultura e arte di un centro minore del Veneto*, a cura di A. Rigon, Monselice, 1994, p. 212; Modzeleski, *Le vicende*, IV, cit., pp. 61-63; G. Tasini, *I notai e le badesse. La gestione delle proprietà del monastero di San Zaccaria di Venezia in territorio di Monselice (secoli XII-XIII)*, in *Chiese e notai (secoli XII-XV)*, Sommacampagna, 2001, pp. 246-247.

aspetti della loro esperienza religiosa. Nella *domus* dell'abazia, presso una grande proprietà detenuta dalle monache⁶⁰, viveva una comunità di conversi e converse. Attorno al 1179, dovette sorgere una lite riguardo la conversione di Maria e Manfredo, anche se le motivazioni del litigio sono ignote⁶¹. Secondo la testimonianza del converso Zambono, presso la chiesa di San Tommaso i due coniugi «dederunt se et sua manibus presbiteri Pangratii pro conversiis et venerunt insimul in domo pro conversis». Tuttavia, secondo la deposizione di Salomone, Manfredo faceva *promissionem* la mattina, mentre la moglie la sera: una differenza significativa ma, come vedremo, non era l'unica. I due coniugi venivano assolti dagli obblighi coniugali e giuravano di rispettare un'assoluta castità; nei volti di entrambi Pangrazio poneva un pallio dell'altare⁶², a simboleggiare il passaggio alla nuova vita. A questo punto le strade di Manfredo e Maria, già divise dalla separazione nel momento del giuramento, sembravano ulteriormente allontanarsi; secondo altre testimonianze, solo la donna si era recata a Venezia, presso San Zaccaria, per ricevere gli abiti di conversa e per trascorrere almeno un anno «in monasterio causa probationis». Girardo, infatti, affermò «cum Maria ivit Venecias, quod vidit dominam abbatissam susipientem eam in osculo pacis et vidit quod domina abbatissa fecit eam mutare vestem et vidit eam, mutata veste, servire cum aliis fratribus et sororibus et vidit eam stantem in domo»⁶³. Maria, dunque, aveva cambiato gli abiti del secolo per quelli di una vita umile a servizio della comunità. La conversa sceglieva di condurre un'esistenza votata al sacrificio e alla preghiera⁶⁴. La condivisione del lavoro, della

⁶⁰ Sulle vicende economiche della proprietà di San Zaccaria a Monselice si veda Modezeleski, *Le vicende*, IV, cit., pp. 42-79 e V, cit., pp. 15-63.

⁶¹ Non si conoscono, infatti, né gli antefatti, né la conclusione della vicenda poiché è pervenuto un solo documento che riporta le testimonianze di alcuni conversi della comunità. *Nuovi documenti padovani dei secoli XI-XII*, a cura di P. Sambin, Venezia, 1955, doc. 63.

⁶² Alla domanda «interrogatus si Manfredus fuit absolutus ab uxore et uxore ab eo» Zambono rispondeva «quod uterque castimonium promiserunt». *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. Leclerq, *Comment vivaient*, cit., pp. 150-174.

domus e del cibo⁶⁵ con gli altri confratelli sottolinea la comunanza non solo di ideali cristiani, bensì di uno stile di vita modesto. La separazione del marito e il diverso trattamento riservato alla donna evidenziano, inoltre, un più stretto rapporto instaurato con il cenobio da parte Maria che sembra maggiormente integrata alla vita della comunità lagunare.

Non erano questi gli unici aspetti che caratterizzano il legame tra comunità femminili e converse. Queste ultime svolgevano spesso piccoli incarichi per il monastero; compiti che, nel corso del Duecento, divennero qualche volta di una certa responsabilità. Nel novembre del 1208, Sidiana, conversa a San Giovanni Evangelista, si era spinta fino a Piove di Sacco per ricevere la rinuncia di ogni diritto, riguardo ad alcune donazioni⁶⁶, da parte di Primera, vedova di Paganino⁶⁷. Nel 1211, Patavino di Piove di Sacco giurava davanti ad Angelo Barozzi, patriarca di Grado, di difendere da terzi le terre vendute a Maria, badessa di San Giovanni. Dal documento si apprende che le acquirenti, in rappresentanza della badessa, erano state Sidiana, Riconfilima e Calandria, la prima, come già detto, conversa, le altre due monache⁶⁸. Sidiana continuò a ricoprire un ruolo di una certa importanza per conto dell'abazia e godere della completa fiducia delle monache; nel 1212, accompagnò la badessa Agnese a Piove di Sacco per la stipula di una permuta⁶⁹. Venne, inoltre, menzionata nel capitolo del cenobio del 1218 addirittura come terza, dopo la badessa ed una monaca appartenente alla prestigiosa famiglia dei Barbo⁷⁰. L'adesione di Sidiana alla vita religiosa si realizzava anche attraverso la partecipazione agli impegni economici

⁶⁵ Dominegelda testimoniava «quando venerunt Veneciis quod diximus ut ipsi facerent festum pascale nobiscum; tamen nos misimus eis farinam et carnem, pullo et ova ut fratribus nostris». *Nuovi documenti*, cit., doc. n. 63.

⁶⁶ Nel 1203, Ottaviano Querini, Maria e Dalmantina Barozzi donavano a Amabile Keulo, badessa di San Giovanni Evangelista e procuratrice dello stesso, delle terre a Vallonga, acquistate da Paganino di Vallonga. ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista di Torcello*, b 2 perg., 30 aprile 1203.

⁶⁷ ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista di Torcello*, b 2 perg., 5 novembre 1208.

⁶⁸ Le stesse, nel maggio, raggiungevano Piove di Sacco per acquistare 20 campi a Vigorovea, da Patavino di Misoto, spendendo ben 566 lire. ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista di Torcello*, b 2 perg., maggio 1211.

⁶⁹ ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista di Torcello*, b 2 perg., 6 maggio 1212.

⁷⁰ ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista di Torcello*, b 2 perg., 22 aprile 1218.

a servizio dell'ente. Alcune converse non si limitavano ad attività umili e modeste, bensì erano coinvolte in quelle più importanti e cruciali per la prosperità dell'abazia stessa. Scegliendo di convertirsi ad un monastero, queste donne potevano concretizzare un'esperienza cristiana in modi molto diversi, difficilmente generalizzabili. I cenobi si adattarono a questa eterogeneità e furono in grado di valorizzare al meglio questa variegata richiesta, anche mettendo a frutto le capacità dei singoli individui.

I compiti svolti dalla donna erano, a dire il vero, affidati molto più frequentemente ai procuratori o ai conversi. La presenza di questi ultimi divenne sempre più consueta nel XIII secolo, in ragione di un clausura sempre più stretta che le monache erano tenute ad osservare. I conversi si muovevano continuamente all'interno dei possedimenti, occupandosi sempre più della gestione, degli affitti e delle vendite. A volte difendevano, soprattutto se originari di Venezia, i diritti delle monache davanti ai tribunali locali.

Nei monasteri femminili spesso le converse erano elencate nei documenti redatti durante le riunioni del capitolo, proprio come Sidiana. Diversamente accadeva, invece, alle *monache* e alle converse nei cenobi maschili, che infatti non partecipavano in alcun modo alle decisioni relative alla comunità. Questa differenza è un ulteriore segno del maggiore coinvolgimento di alcune laiche negli enti femminili. In questi ultimi, esse prendevano parte a pieno titolo alle vendite più importanti, come era accaduto a San Zaccaria in occasione della cessione della grande proprietà di Ronco al comune di Verona. Oltre alle monache professe e alle novizie, anche le converse apponevano la loro sottoscrizione nel documento di compravendita⁷¹. A San Servolo, la badessa concludeva una permuta dopo aver ricevuto il consenso di monache e converse⁷². Spesso erano presenti alle riunioni del

⁷¹ Ingmar Fees, nel suo studio sulle monache di San Zaccaria, analizza due lunghe liste di monache redatte alla fine del XII secolo, in occasione della vendita al comune di Verona di una proprietà situata a Ronco. Le donne apponevano una croce a fianco dei loro nomi in segno di approvazione della vendita. La studiosa individua all'interno degli elenchi, tre gruppi distinti: il primo erano le monache professe, indicate con il termine *velata*; il secondo erano le novizie, dette *non velate*; il terzo privo di qualsiasi indicazione erano le converse. Infatti, in un documento datato 1209, redatto in occasione di un processo, due donne presenti nel terzo gruppo dichiararono di essere converse di San Zaccaria. Fees, *Le monache*, cit., pp. 17-18.

⁷² «Et ipsa domina Maria predicti monasterii abatissa, presentibus et consentientibus sorores eius monace (sic) ipsius monasterii, silicet (sic) domina Agathe, et domina Maria Dondi, et domina

capitolo dove si doveva decidere su importanti questioni riguardanti l'intera comunità o singole monache. Per esempio, a Santa Margherita di Torcello, religiose e converse avevano acconsentito che il loro procuratore si appellasse, davanti al legato pontificio, alle accuse del vescovo torcellano⁷³. Qualche anno più tardi le stesse donne approvavano che la dote di Maria Gradolon, monaca professa, le venisse restituita⁷⁴. A volte esse assistevano persino all'elezione della badessa⁷⁵. La partecipazione delle converse alle decisioni vitali per il monastero differenzia notevolmente l'esperienza veneziana da quella della Terraferma, dove «esse non avevano nessuna possibilità di intervenire a negozi giuridici sanzionati dalla presenza notarile»⁷⁶. All'origine di questa difformità stavano forse le maggiori possibilità delle donne veneziane di condurre affari, di investire in attività commerciali, di sostituire il marito, in caso di assenza, nell'amministrazione degli affari familiari⁷⁷. Il ruolo delle converse all'interno delle cenobi femminili lagunari ha, negli esempi qui descritti, un riconoscimento istituzionale preciso, non individuabile in altre località. Non si limitavano a condividere «i benefici religiosi», bensì erano pienamente integrate nella comunità. La conversione implicava, perciò, un notevole impegno e un cambiamento radicale, tanto che le converse sembrano essere, in questi esempi, delle “quasi-monache”.

Perera, et domina Benedicta, et domina Socila, et domina Auroscenbla, et domina Auria, et domina Tenda, et domina Venecia conversa eiusdem monasterii [...] ipsum (Pietro di Leone da Prozzolo) de ipsa terra proprio monasterio investivit». ASVE, CRS, *Santa Maria dell'Umiltà*, b 1 perg., 8 settembre 1228.

⁷³ Oltre alla badessa approvavano «Marie Teupolo priora, Beatricis, Marie de Equilo, Philipe, Honorate, Marie Montenarie, Marie de Equilo, Agnetis, Regine, Marie Gradalon, Lunardine, Guidote, Marchisine Quirino, Agnetis Francisce, Agnetis Bobiço, Marie Bugaro, Dandule Fuscarino monacharum dominarum, Pacis, Floris, Corradine et Mariote conversarum». ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., 31 maggio 1256.

⁷⁴ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 2 perg., 15 giugno 1270. Nel 1280 monache e converse accoglievano nel cenobio Maria da Canal come abitatrice. ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 2 perg., 6 maggio 1280.

⁷⁵ La partecipazione di Cremondina all'elezione della badessa di Sant'Antonio di Torcello emerge da una testimonianza, rilasciata dalla conversa durante una lite insorta tra le monache per l'elezione della badessa stessa. ASVE, CRS, *Sant'Antonio di Torcello*, 24-30 marzo 1319.

⁷⁶ A.M. Rapetti, *Monachesimo medievale. Uomini, donne e istituzioni*, Venezia, 2005, p. 106.

⁷⁷ Cfr. Guzzetti, *Le donne nello spazio*, cit., pp. 11-18.

Non si può però generalizzare; non è sempre possibile distinguere, all'interno degli elenchi, i nomi delle monache professe da quelli delle converse, né possiamo conoscere se queste ultime fossero coinvolte in tutte le decisioni relative al cenobio o solo le più importanti. A San Zaccaria, per esempio, si richiese il consenso delle converse solo in occasione della vendita veronese⁷⁸. Infine, non tutti i monasteri coinvolgevano allo stesso modo le converse nelle scelte comunitarie⁷⁹: la loro posizione istituzionale sembra variare da ente ad ente, indipendentemente dalla regola e dalle consuetudini osservate dalle monache⁸⁰.

I modi e l'impegno con i quali i laici, in particolare le donne, espressero le proprie aspirazioni religiose si realizzarono, all'interno delle comunità monastiche, attraverso molteplici gradi di rinuncia e di inserimento; da forme vicine al "secolo" ad esperienze simili a quelle delle monache. Se all'origine di queste dedizioni continuarono a esserci motivazioni pratiche quali la necessità di un sicuro rifugio o di assistenza, sempre più si fece avanti una vocazione ad un'esistenza cristiana più intensa e partecipe. I monasteri rimasero a lungo un importante punto di riferimento per quei laici che desideravano cambiare la propria esistenza «in Dei servizio». Senza dubbio, la via monastica anticipò e, in un certo senso, guidò attraverso la versatilità dei modi di vita delle converse, delle devote, delle «monache», molte delle esperienze religiose femminili che qualche anno più tardi si affacciarono alle acque della laguna.

⁷⁸ Si confrontino gli elenchi pubblicati dalla Fees. Ead. *Le monache*, cit., pp. 22-25.

⁷⁹ Nei capitoli di molti cenobi (San Lorenzo di Ammiana, Sant'Angelo di Ammiana, San Secondo, San Lorenzo, Santa Maria delle Vergini, Santa Maria della Celestia ed altri) non sembra siano presenti le converse.

⁸⁰ San Zaccaria seguiva la regola di Benedetto, secondo le consuetudini di Cluny; Santa Margherita era cistercense; Sant'Antonio di Torcello e San Servolo erano benedettini.

2. «*Oblator et oblatrix cum hilaritate*»

Molto spesso i cenobi accoglievano le dedizioni, non solo di uomini o donne sole, come le vedove, bensì di coppie sposate o di interi gruppi familiari⁸¹. Manfredo e Maria, i due conversi di San Zaccaria, di cui si è già accennato, ne sono un esempio⁸². La vocazione religiosa si allargava al di fuori delle intenzioni del singolo individuo, aprendosi ad una coscienza collettiva, ad un desiderio comune di vita devota. Ancora una volta, furono i monasteri i primi ad intuire ed incanalare le istanze dei fedeli, proponendo loro tipologie di vita alternative e molteplici, tali da soddisfare a domande ed esigenze diversificate.

Manfredo e Maria avevano scelto di proseguire la loro esperienza cristiana in luoghi differenti, la donna a Venezia, presso l'abazia, il marito a Monselice, nella *domus*⁸³. Tuttavia, all'interno della stessa comunità di conversi, altre coppie avevano intrapreso forme di vita differenti. Zambono e la moglie continuavano a vivere insieme, sebbene nella *domus* monastica⁸⁴. Altri portavano avanti il loro progetto religioso all'interno delle proprie abitazioni, magari conducendo un manso in rappresentanza del monastero⁸⁵. Così fu per esempio, nel maggio del 1134, per Paganino da Padova e la moglie Flocida, «*oblator et oblatrix ipsius monasterii*», che «*cum hilaritate*» offrivano i loro beni, ubicati a Piove di Sacco, al priore di San Cipriano di Murano⁸⁶. Anche Ugo da Casale e la moglie Palma offrivano i loro beni, situati a Bagnolo dell'Abate, presso Ferrara, dove risiedevano, all'abate Pegolotto,

⁸¹ Quest'ultima opzione non è ben documentata a Venezia almeno sino alla metà del XIII secolo anche se dovette essere largamente praticata. Nella vicina Padova sintomatico è l'esempio dell'esperienza Santa Maria della Riviera, nella quale un intero gruppo familiare, tre fratelli, un loro cugino un nipote, presero i voti. Rigon, *Quasi religiosa*, pp. 571-572.

⁸² Si veda sopra note 61-66.

⁸³ *Nuovi documenti*, cit., doc. 63.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ A volte potevano condurre la stessa proprietà che loro stessi avevano donato al cenobio, oppure potevano amministrarne una già posseduta dall'ente. Cfr. Merlo, *Uomini e donne*, cit., pp. 16-18.

⁸⁶ ASVE, CDV, doc. n. 789.

per entrare come oblato nel monastero di San Giorgio in Fossone⁸⁷. Ad altri devoti, forse incapaci di lavorare la terra perché troppo anziani o di amministrare una proprietà, i monaci affidavano una rendita vitalizia che permettesse loro di sopravvivere; a Carlo Cavalcalupo e alla moglie Alticara, conversi del monastero di San Daniele, era stata concessa, per il resto della loro vita, la decima di sei mansi a Mogliano, «in suos usus»⁸⁸. L'atto, rogato «in claustro Sancti Danielis», non specifica se la coppia abitasse presso lo stesso cenobio o se risiedessero a Mogliano. È comunque significativo che, nonostante fossero originari della Terraferma, avessero come riferimento il cenobio veneziano, presso il quale verosimilmente recarsi con una certa familiarità. Anche la comunità di conversi di Monselice si radunava nell'abazia di San Zaccaria per celebrare la Pasqua⁸⁹. I rapporti tra conversi e monaci erano, dunque, continuamente ravvivati dai viaggi che i devoti facevano a Venezia – per partecipare alle festività principali o per concludere degli affari – ma anche dalle frequenti visite che gli stessi religiosi o i loro procuratori effettuavano nelle proprietà. Le badesse di San Zaccaria e di San Lorenzo si recavano annualmente rispettivamente nelle località di Monselice e Piove di Sacco, presso la *domus* principale del cenobio, dove concludevano affari, controllavano il buon andamento del podere e potevano presiedere alle conversioni dei fedeli⁹⁰.

Alcuni devoti, infine, continuavano a vivere del proprio. Spesso, infatti, nonostante la donazione dei beni, questi ultimi rimanevano in usufrutto del benefattore, divenendo proprietà del cenobio solo alla morte della coppia. Il caso dei coniugi era, tuttavia, complicato dalla vedovanza di uno dei due. La documentazione studiata da Grado Merlo mette in luce questo problema, frequentemente risolto – come lo studioso intuisce grazie a una dettagliata casistica – con il trasferimento nel monastero del coniuge rimasto solo e la promessa di mantenimento da parte del

⁸⁷ ASVE, CDV, Regesti, *San Michele di Brondolo*, 7 ottobre 1235.

⁸⁸ La decima dei mansi, lavorati da un certo Oderico Cavrollino, sarebbe ritornata al monastero solo dopo la morte di entrambi. ASVE, CRS, *San Daniele*, b 2 perg., 26 febbraio 1212. Altri esempi simili in Merlo, *Uomini e donne*, cit., pp. 16-18.

⁸⁹ *Nuovi documenti*, cit., doc. n. 63. Si rinvia sopra nota 67.

⁹⁰ Su San Zaccaria si rinvia a Tasini, *I notai*, pp. 246-247. Su San Lorenzo, Carraro, *Società e religione*, cit., p. 52. Frequentemente accadeva anche nei monasteri di Terraferma. Si confronti Rapetti, *Monachesimo medievale*, cit., pp. 104-108.

superiore, oppure con una conversione ancora più profonda, che implicava, come vedremo tra poco, un ulteriore grado di rinuncia⁹¹.

Come per le «monache» e le converse, i documenti lasciano in ombra le innovazioni che avvenivano nella vita dei coniugi. Tuttavia, almeno un voto è molto spesso presente nel momento di dedizione al cenobio. Come già avevano fatto i coniugi di Monselice, la maggior parte delle coppie sposate prometteva di vivere in castità, nonostante la convivenza; castità che poteva essere parziale, vale a dire limitata a certi periodi dell'anno, oppure totale⁹². Di rispettare per sempre la continenza giurarono, per esempio, Bartolomeo e Giacomina prima di essere accettati come conversi nell'abazia di San Lorenzo di Castello⁹³. Significativamente Giovanni, prete di Ferrara, annullava, nel settembre del 1219, il matrimonio tra Margherita e Parisio poiché quest'ultimo era converso del monastero di San Daniele⁹⁴. Le dedizioni delle coppie sembrano diversificarsi a seconda della profondità della conversione; il monastero pur restando il punto di riferimento si adattava alle esigenze dei fedeli, si estendeva al di fuori delle mura, nelle case limitrofe, nelle proprietà di Terraferma. È questa una comunità tanto variegata e versatile, quanto magmatica e inafferrabile.

La vicenda di due coniugi getta qualche spiraglio di luce su questo indefinito universo; permette inoltre di intuire l'ambiente in cui era maturata l'idea di dedizione alla vita religiosa della coppia. Si tratta delle conversioni di Enrigino dei Tadi e della moglie Alessandrina alla comunità fruttuariense di San Daniele; padovano lui, veneziana lei, forse una Barbo⁹⁵. Tra la seconda metà del XII secolo ed il primo trentennio del Duecento, i rapporti tra la nobiltà padovana e i cenobi lagunari

⁹¹ Particolarmente minuzioso il documento di dedizione di Ugo *Richelme* e della moglie Maria, che arriva a prevedere il caso di divorzio tra i due. Merlo, *Uomini e donne*, cit., pp.10-19.

⁹² Merlo, *Uomini e donne*, cit., pp. 15, 17.

⁹³ Carraro, *Società e religione*, cit., p. 198. Altre volte per i coniugi era prevista la continenza. Merlo, *Uomini e donne*, cit., p. 15 e nota 19.

⁹⁴ ASVE, CRS, *San Daniele*, b 2 perg., 7 settembre 1219.

⁹⁵ Cfr. M. Bolzonella, *L'espansione patrimoniale di enti religiosi e monastici veneziani nel territorio padovano (sec. X – XIV): dinamiche socioeconomiche e riflessi politici*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Padova, Scuola di dottorato in scienze storiche. Indirizzo di storia, ciclo XXIII, rel. S. Bortolami, p. 177 nota 640.

divennero sempre più stretti. Da una parte i monasteri intrapresero una politica di investimenti fondiari nel territorio della vicina Padova, dall'altro l'aristocrazia locale, assillata da continue crisi finanziarie, individuò negli enti lagunari preziosi alleati a cui vendere ampie porzioni di proprietà, in cambio di denaro liquido⁹⁶. Tuttavia, alcune famiglie non si fermarono a «vincoli di semplice natura creditizia e finanziaria»⁹⁷, bensì instaurarono con gli istituti veneziani una fitta maglia di relazioni sociali⁹⁸ e religiose. Tra queste ci fu la nobile casata dei Tadi che aveva preso i primi contatti con il mondo monastico lagunare già dai primi anni del XII secolo⁹⁹. La collaborazione si fece stretta negli anni successivi in occasione di donazioni, di vendite, intensificandosi quando alcuni membri della famiglia furono nominati rappresentanti legali dei cenobi¹⁰⁰. I legami divennero ancora più profondi, tanto che due figlie di Almerico dei Tadi entrarono molto probabilmente come monache nel cenobio di Sant'Angelo di Ammiana¹⁰¹.

⁹⁶ G. Rippe, *Padoue et son contado (X^e-XIII^e)*, Roma, 2003, pp. 583-626; S. Bortolami, *Agricoltura, in Storia di Venezia, I*, cit., p. 482; Id., *Fra "alte domus" e "populares homines": il comune di Padova e il suo sviluppo prima di Ezzelino*, in *Storia e cultura a Padova nell'età di Sant'Antonio*, a cura di I. Daniele, P. Gios, P. Sambin, Padova, 1985, pp. 34-43.

⁹⁷ Bolzonella, *L'espansione patrimoniale*, cit., p. 171.

⁹⁸ I rapporti tra le casate padovane e Venezia non si limitarono ai contatti con i soli enti religiosi, bensì si intensificarono anche con quelle nobili famiglie lagunari che controllavano questi istituti. Nel 1124, Giovanni Tado si trovava a Venezia, nella casa di Steno Ziani, come testimone alle nozze di Milone del fu Giovanni Ponga da Fontaniva e la figlia di Marcoaldo del fu Pietro di Tanselgardo. Ivi, cit., p. 173-174, nota 622.

⁹⁹ Molte notizie sulla famiglia dei Tadi sono state raccolte da Marco Bolzonella nella sua tesi di dottorato. Alla nobile casata sono dedicate le pagine Ivi, cit., pp. 171-178. Altre notizie sui Tadi sono in Rippe, *Padoue*, cit., pp. 630-632, 874-877, 996. Su Enrighino dei Tadi, Rippe dedica solo una piccola notazione a p. 236, n. 472.

¹⁰⁰ Dagli esempi riportati da Bolzonella si apprende che a beneficiare delle donazioni e dei consigli legali dei Tadi furono soprattutto i cenobi di San Cipriano di Murano, Sant'Andrea del Lido e San Michele di Brondolo. Ivi, cit., pp. 173-174, note 622-625.

¹⁰¹ Nel 1233, Almerico donava al monastero di Sant'Angelo di Ammiana due terreni a Padova, alla Mandria, *pro anima* delle figlie Prosdocima ed Englisenda, sepolte nel cimitero di Sant'Angelo. ASVE, CRS, *Sant'Eufemia di Mazzorbo*, b 5 fasc. 1 B, 29 giugno 1233.

Durante il periodo più cruento del dominio ezzeliniano, i Tadi furono colpiti pesantemente dalla violenza del tiranno¹⁰² ed è facile comprendere, visti i rapporti appena descritti, perché alcuni di essi trovarono “quasi naturalmente” rifugio a Venezia. Bernardo di Arloto Tadi ebbe un sicuro ricovero presso il cenobio di Sant’Andrea del Lido, al quale era già legato dal 1231¹⁰³. Enrigino e Alessandrina erano, invece, arrivati in città almeno dall’ottobre del 1241 quando, avendo maturato «sicut dicebat (sic) propositum famulandi Altissimo Ihesu Christo, morantur apud ecclesiam beati Danielis in vita sua». Nell’occasione Enrigino, con il consenso della moglie, aveva donato al priore Ogerio 150 lire e la metà di due mansi siti nel Bosco di Sacco di circa 64 campi, riservandosene l’usufrutto a vita¹⁰⁴. Qualche giorno dopo i monaci avevano accettato la donazione «pro utilitate monasterii». La cerimonia, che venne celebrata «super altari eiusdem beati Danielis», quindi con un significato apertamente religioso, prevedeva una controparte: priore e monaci si erano impegnati a dare loro una casa presso la curia della chiesa¹⁰⁵, nella quale la coppia avrebbe potuto risiedere per il tempo desiderato. Avevano promesso, inoltre, di fornire «de victualibus et cibus ipsius monasterii dum die quod vixerint». Sino a qui nulla sembra distinguere questo documento da quelli esaminati in precedenza; se non che l’atto continuava specificando «tantum quantum dabit duabus personis conversis ipsius monasterii mulieribus»; infine, in caso di morte di uno dei due, il cibo sarebbe stato pari a quello dato «pro una femina»¹⁰⁶. Il loro legame con la comunità fruttuariense si basava sulla vicinanza fisica alla chiesa e sui pasti. L’interessante limitazione riguardava, infatti, il cibo che doveva essere, come specificato, pari a quello delle

¹⁰² Pagano e Tado furono imprigionati, mentre Almerico, nell’aprile del 1242, fu torturato e ucciso. S. Bortolami, “*Honor civitatis*”. *Società comunale ed esperienze di governo signorile nella Padova ezzeliniana*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di G. Cracco, Roma, 1992, p. 244.

¹⁰³ Bolzonella, *L’espansione patrimoniale*, cit., p. 176.

¹⁰⁴ ASVE, CRS, *San Daniele*, b 15 fasc. 1, 9 ottobre 1241.

¹⁰⁵ Qualche accenno alla vicenda di Enrigino, relativo alla casa veneziana, si trova anche in F. Masè, *Patrimoine immobiliers ecclésiastiques dans la Venise médiévale (XI-XV siècle). Une lecture de la ville*, Roma, 2006, pp. 96-97 e 111. Un documento di poco più tardo descrive la casa loro affidata. A due piani, con corte e portico, non si trattava di un’umile abitazione ma di un’ampia residenza adatta ai due nobili. ASVE, CRS, *San Daniele*, b 15 fasc. I, 2 febbraio 1244.

¹⁰⁶ ASVE, CRS, *San Daniele*, b 15 fasc. I, 21 ottobre 1241.

donne. È possibile che, nonostante i due non avessero pronunciato alcun voto, il loro stile di vita si fosse ridimensionato ad una forma più povera e umile, attraverso probabilmente qualche digiuno. Inoltre, il riferimento al cibo distribuito alle devote fa dedurre che ci fossero delle differenze tra la quantità – forse inferiore per le donne – e forse sulla qualità¹⁰⁷ del cibo fornito agli uomini rispetto a quello per le donne.

Presto il cambiamento di abitudini fu insufficiente a realizzare la scelta religiosa della coppia e maturò la decisione di fare un passo ulteriore. Nell'agosto del 1248, Enrigino e Alessandrina promettevano di vivere per sempre in castità. Enrigino non si fermò a ciò e, con il consenso della moglie, «obtulit, reddidit et dedicavit se et suo monasterio Sancti Danieli». Poste le mani *iniunctes* su quelle di Ogerio e promessa obbedienza alla regola di Benedetto e al priore, egli veniva accettato come converso¹⁰⁸. Per quanto ne sappiamo, Alessandrina non fece alcun giuramento, la sua condizione rimase di donna devota, residente nelle vicinanze della comunità. Non è possibile conoscere se i due continuassero ad abitare insieme o se la conversione implicasse anche una separazione fisica. Nel 1259, dopo la morte del marito, Alessandrina riconsegnava alcuni diritti spettanti al vescovo di Padova, in quell'anno Giovanni Forzatè¹⁰⁹, su alcune terre a Piove di Sacco, rogando il documento presso il monastero di San Giorgio Maggiore. È questo l'ultimo documento che testimonia la vicenda dei coniugi¹¹⁰.

Da essa si può dedurre che a San Daniele convivevano variegata forme attraverso le quali i laici esprimevano la propria devozione; dai devoti che vivevano in castità e in povertà intorno alle mura claustrali, senza pronunciare alcun voto e privi di particolari vincoli giuridici, ai conversi, inquadrati dal punto di vista istituzionale, per i quali la partecipazione alla vita monastica comportava l'obbedienza al superiore e alla regola.

¹⁰⁷ È possibile, ma difficilmente dimostrabile, che i conversi in ragione di un carico di lavoro maggiore ricevessero razioni di cibo più abbondanti, con maggiori percentuali di grassi e proteine.

¹⁰⁸ ASVE, CRS, *San Daniele*, b 15 fasc. I, 13 agosto 1248.

¹⁰⁹ Sulla figura di Giovanni Forzatè, si rinvia alla voce *Giovanni Forzatè*, in *DBI*, cit., pp. 270-271.

¹¹⁰ ASVE, CRS, *San Daniele*, b 15 fasc. I, 12 luglio 1259.

Tuttavia, nel 1244, qualche anno prima di prendere i voti¹¹¹, Enrigino e Alessandrina avevano dettato le ultime volontà. Sembra emergere da esse che la scelta di conversione fosse maturata in un ambiente nuovo e spiritualmente vivace quale quello dei Mendicanti¹¹². In effetti, la coppia era molto vicina al mondo dei Minori e attenta ai bisogni degli istituti assistenziali. Vennero, infatti, beneficiati quasi esclusivamente i conventi di Minori di Venezia, di Padova e di Chioggia, nonché le *sorores minores*; un entusiasmo che coinvolse più componenti della famiglia visto che un Enrigino dei Tadi era rammentato nel testamento quale frate «ordinis Minororum (sic)»¹¹³. Certamente erano aperti anche a quegli esperimenti religiosi che avevano caratterizzato, in particolare, la Chiesa padovana. Non a caso venne ricordato il cenobio di San Benedetto, nonché Guidoto dei Tadi e le figlie di Guidoto rispettivamente monaco e monache nello stesso. Se il pensiero andava alla città natia di Enrigino, l'anima dei coniugi era a Venezia. La maggior parte del loro patrimonio fu donata naturalmente a San Daniele; eppure, la coppia ebbe particolare attenzione verso tutti gli enti ospedalieri cittadini ed agli infermi di Santa Maria dei Crociferi. Non tralasciarono, infine, quelle persone la cui esperienza religiosa era forse stata per loro esemplare; lasciarono, infatti, 100 soldi a Cecilia, *soror* di San Lorenzo di Ammiana. Non penso di confondermi se identifico questa donna con la Cecilia nominata, qualche anno più tardi, nel testamento del doge Ranieri Zeno.

¹¹¹ ASVE, CRS, *San Daniele*, b 15 fasc. I, 31 agosto 1244.

¹¹² È noto quanto lo stile di vita umile e la predicazione praticata dai Mendicanti avessero fortemente impressionato, anche nell'area qui studiata, ampi strati della popolazione. L'esempio più noto, in questo senso, è quello del padovano Buffone di Bertolotto che, nel 1238, nel dettare le sue ultime volontà, faceva una lunga lista di donazioni ai conventi di frati Minori e *sorores* a lui familiari. Cfr., A. Rigon, *Influssi francescani nei testamenti padovani del Due-Trecento*, in *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due e Trecento. Atti del Convegno nazionale di studi francescani, Padova 28-30 settembre 1984*, in «Le Venezie francescane», n.s. 2, 1985, pp. 105-119. Il testamento di Buffone è edito in A. Bartoli Langelì, *Il notaio e il testatore. Rodolfo (Padova, 1238)*, in Id., *Notai. Scrivere documenti nell'Italia medievale*, Roma, 2006, pp. 185-210. Per un'analisi si rinvia a A. Rigon, *Francescanesimo e società a Padova nel Duecento*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. Cracco, Trento, 1983, pp. 8-40.

¹¹³ Unica eccezione fu una donazione al cenobio di San Giovanni Evangelista di Torcello dove, tuttavia, era monaca Maria, sorella di Alessandrina.

Insoddisfatta della vita contemplativa a San Lorenzo, si era trasferita presso i Crociferi, forse nella speranza di una vita più aderente alle sue aspettative¹¹⁴.

«Oblator et oblatrix cum hilaritate diximus [...]», così scriveva singolarmente il notaio, forse su indicazione di Paganino e Flocida, nell'atto di conversione al cenobio di San Cipriano di Murano¹¹⁵. L'espressione richiama la giocosità e la spontaneità con cui i due coniugi decisero di dedicarsi alla vita cristiana. Al pari dei singoli, una grande varietà sembra contraddistinguere le conversioni dei gruppi familiari in gradi e livelli diversi. Emerge dalla documentazione un continuo scambio di esperienze tra conversi e monasteri, un incessante flusso di persone e idee. I Tadi allargarono questo universo anche ai nuovi movimenti pauperistico-evangelici, pur avendo come riferimento il cenobio benedettino di San Daniele. In questo senso le "comunità estese" lagunari erano mondi aperti e duttili, propositivi sia alle esperienze più semplici sia ai cambiamenti più radicali.

3. Comunità in preghiera

Tra il XII e il XIII secolo divenne sempre più forte la tendenza di uomini e donne a condividere insieme la vocazione religiosa, creando spesso comunità miste. Non furono forme religiose nuove, anzi affondavano le loro radici nelle prime esperienze del monachesimo cristiano¹¹⁶. Tuttavia, a partire dal XII secolo, la convivenza aveva dato origine ad esperimenti del tutto originali, dei quali gli esiti istituzionali erano stati, a volte, i monasteri doppi. Nel Nord Europa, le innovative esperienze di Roberto d'Abrissel, che nel 1101 fondò il monastero di Fontevraud,

¹¹⁴ Sulla vicenda di Cecilia torneremo, tuttavia, nel IV capitolo. Il testamento è edito in: *Antichi testamenti tratti dagli archivi della congregazione di Carità di Venezia per la dispensa delle visite*, serie 3^a, a cura di J. Bernardi, Venezia, 1884, pp. 3-18.

¹¹⁵ Si veda la nota 87.

¹¹⁶ S. Elm, *Formen des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Asketen in östlichen Mittelmeerraum während des vierten Jahrhunderts nach Christus*, in *Doppelklöster*, cit., pp. 13-24.

guidato da una badessa¹¹⁷ e di Norberto di Xanten, ideatore del cenobio doppio di Prémontré¹¹⁸ – «inizialmente fondati sul monastero doppio come cellula vitale»¹¹⁹ – sono senza dubbio le più note. Anche in Italia non mancarono comunità doppie¹²⁰, per rimanere in ambito veneto, si possono ricordare quelle padovane studiate da Antonio Rigon¹²¹.

Tra le motivazioni all'origine di tale sviluppo è possibile individuare da una parte la ricerca, di un numero sempre maggiore di donne di una vita cristiana attiva e partecipe, dall'altra la necessità di dare loro assistenza materiale e spirituale¹²². In questo senso, la formazione di comunità miste sembra essere una delle risposte ai problemi posti dall'emergere del movimento religioso femminile¹²³. Molte di queste nuove esperienze nacquero, tuttavia, in modo spontaneo e informale, accomunate da quel sentire religioso che portava sempre più le donne a vivere l'esperienza cristiana anche al di fuori di rigide regole: non è, perciò, sempre facile coglierne l'assetto istituzionale, che non fu né unico, né agevolmente definibile¹²⁴. Si trattò a volte di veri e propri monasteri doppi, dove monaci e monache vivevano in edifici separati, ma in un unico complesso; in altri casi si può pensare piuttosto a comunità riunitesi attorno a figure carismatiche o per fini assistenziali.

¹¹⁷ M. Parisse, *Fontevraud, monastère double*, in *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, a cura di K. Elm, M. Parisse, Berlino, 1992, pp. 135-148. J. Dalarun, *Robert d'Abrissel et les femmes*, «Annales ESC», 39, 1984, pp. 1140-1160.

¹¹⁸ Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 29-32.

¹¹⁹ A. Rigon, *Monasteri doppi e problemi di vita religiosa femminile a Padova nel Due e Trecento*, in *Uomini e donne*, cit., p. 221.

¹²⁰ Parte dall'Altomedioevo la rassegna di G. Jenal, *Doppelklöster und monastische Gesetzgebung im Italien des frühen und hohen Mittelalters*, in *Doppelklöster*, cit., pp. 25-55.

¹²¹ Rigon, *Monasteri doppi*, cit., pp. 221- 253.

¹²² Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 28-33.

¹²³ Rigon, *Monasteri doppi*, cit., p. 222.

¹²⁴ Cfr. M. Parisse, *Recherches sur les formes de symbiose des religieux au Moyen Âge. Introduction*, in *Doppelklöster*, cit., pp. 9-12.

Infine la presenza di converse presso monasteri maschili poteva essere facilmente confusa con esperienze miste¹²⁵. Per esempio, nel racconto della *translatio* di San Polo, avvenuta nel 1222, è narrato come l'abate di San Giorgio Maggiore avesse accolto presso il cenobio le preziose reliquie insieme ai monaci e alle monache. Giuseppe Cappelletti, erudito dell'Ottocento, sulla base del racconto, affermava che San Giorgio fosse un cenobio doppio¹²⁶. Tuttavia, come già visto, più che comunità mista si trattava di una convivenza priva di un qualsiasi forma istituzionale, giustificata da un numero sempre crescente di donne che cercavano e trovavano sicuro rifugio ed ispirazione religiosa presso il cenobio maschile.

L'esistenza di preti o di monaci nei monasteri femminili era invece legata alla necessità della *cura monialium* e dell'amministrazione del patrimonio monastico. A San Giovanni Evangelista di Torcello numerosi contratti furono stipulati da Benincasa, *monaco et presbitero*. Tuttavia, la doppia denominazione non è di facile interpretazione; forse l'uomo assolveva al duplice incarico di curare da una parte gli uffici divini dall'altra gli affari economici. A dire il vero, non stupisce che un prete si occupasse di acquisti o di affitti su incarico e a nome delle monache. Già dalla metà del XII secolo, Pancrazio, prete di San Zaccaria, amministrava le proprietà del cenobio a Monselice¹²⁷. San Lorenzo aveva affidato diverse mansioni a Piove di Sacco a Prosdocimo, *presbiter* di San Lorenzo e di San Severo¹²⁸. I preti Martino e Giovanni agivano per il monastero dei Santi Secondo e Erasmo¹²⁹, e l'elenco potrebbe continuare. È, invece, interessante notare come Benincasa fosse l'unico tra essi ad essere definito *monachus* di un monastero femminile¹³⁰, anche se non è facile

¹²⁵ G. Albin, *Comunità monastiche femminili con presenze maschili nel Cremonese duecentesco*, in *Uomini e donne*, cit., pp. 161-176.

¹²⁶ La *translatio* è trascritta dallo stesso Cappelletti. Cappelletti, *Storia della chiesa di Venezia*, II, cit., p. 227.

¹²⁷ Su Pangrazio si rinvia al capitolo I, pp. 50-51.

¹²⁸ Carraro, *Società e religione*, cit., p. 71.

¹²⁹ I due agirono in vece della badessa nella seconda metà del XII secolo. *Santi Secondo*, cit., docc. n. 11,16-17,55.

¹³⁰ Agli inizi del Duecento, Giovanni Grasso curava gli affari del monastero dei Santi Secondo ed Erasmo. Nel 1202 l'uomo sottoscrive un documento dichiarando di essere «monachus et conversus», in un altro è nominato come «confrater ecclesie Sancti Secundi». Si tratta molto probabilmente di un

comprendere che cosa implicasse. Si trattava forse di un ulteriore legame che univa l'uomo alla comunità? Se in altri contesti¹³¹ una piccola comunità di monaci, che risiedeva vicino al cenobio, aiutava le donne nelle faccende inerenti la vita quotidiana; a Venezia questa pratica non è altrimenti testimoniata, nonostante lo stretto contatto con i cenobi maschili. Nella laguna erano per lo più i preti, mantenuti e a volte eletti dalle monache stesse¹³², a occuparsi dell'assistenza spirituale delle religiose.

La presenza di comunità regolari doppie a Venezia, come altrove, non è, come già detto, facilmente individuabile sia per le indefinite origini, sia per gli esiti successivi. La frequente trasformazione in enti esclusivamente maschili o femminili, rende difficile comprendere il carattere iniziale delle varie esperienze. Così la compresenza di forme religiose diverse che gravitavano attorno alle comunità religiose restituiscono un quadro molto complesso da interpretare. La canonica regolare di San Salvatore ne è un esempio¹³³. Fondata nel 1141 da un prete, Bonfilio Zusto, con il consiglio e l'appoggio del patriarca di Grado, Enrico Dandolo¹³⁴, la nuova canonica causò un aspro contrasto tra lo stesso Dandolo e il vescovo di Castello, risoltosi solo dopo numerosi interventi del Pontefice a favore del primo¹³⁵. Molto probabilmente fu una comunità mista fin dalle origini, tuttavia l'esistenza di un "ramo" femminile è attestata solo dal 1195. In quell'anno la famiglia Aimo – i fratelli Marco e Venerio, Marco e Stefano figli di Pietro Aimo e la loro madre Tarsia

converso del cenobio, l'incertezza nel linguaggio è da attribuire, in questo caso, a quella difficoltà incontrate dai notai nel definire le esperienze dei laici. ASVE, CRS, *Santi Cosma e Damiano*, b 1 perg., dicembre 1202 e 27 marzo 1202.

¹³¹ P. Racinet, *Les moniales dans l'ordre de Cluny d'après les exemples de Marcigny, Huy, Nossage et Le Rosay*, in *Les religieuses*, cit., pp. 202-205.

¹³² I preti di San Lorenzo vivevano nei pressi del monastero, in case di proprietà delle monache. Cfr. Carraro, *Società e religione*, cit., pp. 55-84.

¹³³ Sulle canoniche regolari utile è il lavoro di Réginald Grégoire, *La vocazione sacerdotale. I canonici regolari nel Medioevo*, Roma, 1982.

¹³⁴ Sulla figura del Dandolo si è già detto nel primo capitolo. Egli fu l'artefice di numerose iniziative come appunto San Salvatore che promossero la diffusione della riforma a Venezia. Cfr. Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 173-184.

¹³⁵ Una breve descrizione dei fatti in Fabris, *Esperienze di vita*, cit., pp. 80-84. Sulla canonica di San Salvatore si rinvia anche a Corner, *Ecclesiae Venetae, III*, cit., pp. 243-299.

– donava a Gregorio, priore della canonica, una terra con alcune case, del valore di 125 lire, ubicate presso la stessa chiesa di San Salvatore. In cambio il priore avrebbe dovuto accogliere «Mabiliam sororem, cognatam et amitam [suorum] in iamdicta vestra (del priore) canonica et in numero fratrum et sororum vestrarum». Inoltre, rivolgendosi al priore i parenti chiedevano: «usque dum vixerit suprascripta Mabilia dare debetis ei et servienti eius victualia sicut ceteris vestris sororibus ibidem commorantibus»¹³⁶. Dal documento si può intuire che nella canonica viveva un gruppo di donne forse distinto da quello degli uomini, entrambi comunque guidati dal priore. Quest'ultimo forniva alle donne il cibo e la possibilità di tenere con sé una serva.

Ancora nel 1221, era testimoniata la presenza femminile nella canonica. In quell'anno Giacomo e Filippo Giustinian di San Pantaleon, esecutori testamentari di Maria, moglie di Giacomo Vilioni, rinunciavano all'amministrazione della commissaria a favore della madre della donna, Giacomina. Quest'ultima era indicata come conversa di San Salvatore¹³⁷. Due anni dopo, mentre la donna era intenta a eseguire il suo incarico di esecutrice della figlia, veniva nominata come «monacha»¹³⁸. L'esperienza di San Salvatore, come quella di molte altre canoniche regolari, seppe incoraggiare l'associazionismo religioso dei laici, in particolare delle donne, in modi variegati e multiformi¹³⁹. Fu in grado di rispondere in modo efficace alle esigenze di un laicato desideroso di uscire dalla passività per realizzare, attraverso una vita umile e povera, il desiderio di perfezione cristiana. Continuavano inoltre a coesistere rapporti più o meno definiti con il mondo laicale. Nel 1283, due coniugi di Capodistria, Giovanni e Gloriosa, «in manibus dicti procuratoris (Simone, sindaco di San Salvatore) tamquam in confratre et in consorore dicte ecclesie Sancti Salvatoris se professerunt et promiserunt servire et stare ad obedientiam et obedire ad omnia servicia et negotia dicte ecclesie Sancti Salvatoris usque ad obitum eorum [...]

¹³⁶ ASVE, CDV, doc. n. 4351.

¹³⁷ ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b 2 perg., 14 ottobre 1221.

¹³⁸ ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b 2 perg., luglio 1223.

¹³⁹ Cfr. A. Rigon, *Penitenti e laici devoti fra mondo monastico canonico e ordini mendicanti: qualche esempio in area veneta e mantovana*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa» n.s., 1980, pp. 54-60; Fonseca, *I conversi*, cit., pp. 276-277, 288-289, 301-304..

sic alii confratres servire et obedire dicte ecclesie tenentur et se posuerunt in protectione loci dicte ecclesie», partecipando «in omnibus eorum orationibus, beneficiis, elemosinis et caritatibus eiusdem loci ecclesie»¹⁴⁰. Obbedienza, protezione, e soprattutto preghiere e carità cristiana, aspetti tipici del mondo canonico¹⁴¹, erano le basi della conversione della coppia e del cambiamento spirituale e materiale della loro vita.

A Venezia almeno in un'altra comunità regolare canonica, seppur con le debite differenze e particolarità, era praticata la convivenza tra uomini e donne. Si trattava del cenobio di Santa Maria delle Vergini fondato, nel 1221, dalla volontà congiunta di Gregorio IX e di Pietro Ziani e affiliato alla congregazione dei canonici di San Marco di Mantova; su di esso, tuttavia, tratteremo diffusamente in seguito¹⁴². Basti qui evidenziare come *fratres* e *sorores* fossero guidati rispettivamente da un priore e da una badessa e convivessero nello stesso istituto, naturalmente in edifici separati¹⁴³.

Il mondo canonico era aperto anche ad esperienze nuove e del tutto originali dove la donna divenne sempre più protagonista. L'associazionismo dei laici trovò nei preti guide capaci di convogliare in forme innovative le aspirazioni cristiane di molti laici. «Appare chiaro il ruolo giocato da alcuni chierici legati al movimento canonico o aderenti a più radicali forme di vita religiosa, quali appunto l'eremitismo, su quanto avveniva nell'ambito cittadino»¹⁴⁴. Le parole di Giuseppina De Sandre relative alla vicenda di un prete recluso accanto alla chiesa di Santa Lucia, presso Verona, e promotore di una «domus religionis» per una «societas Mateldae», si adattano sorprendentemente alla situazione veneziana. Riunita intorno all'indeterminata esperienza di un prete fu la comunità di San Pietro di Casacalva, forse canonica, forse mista, forse femminile ubicata nella diocesi di Torcello. Nulla

¹⁴⁰ ASVE, CRS, *San Salvatore*, b 21, 17 gennaio 1283.

¹⁴¹ Gregoire, *La vocazione sacerdotale*, cit., pp. 124-145.

¹⁴² Cfr. capitolo IV, paragrafo 1.

¹⁴³ Sulla diffusione dei canonici mantovani nel Veneto si rinvia a Rigon, *Penitenti e laici*, cit., pp. 55-59; G. De Sandre Gasparini, *Itinerari duecenteschi di comunità religiose di «fratres et sorores» nel territorio veronese*, in *Uomini e donne*, cit., pp. 191-220.

¹⁴⁴ De Sandre, *Itinerari duecenteschi*, cit., p. 193.

si sa delle sue origini, anzi fino ad ora non si erano trovati documenti diretti su di essa¹⁴⁵. Una lite con il cenobio di San Giovanni Evangelista, e gli atti relativi, hanno aperto qualche inaspettato spiraglio di luce. Le circostanze sono semplici. Nell'ottobre del 1200, Domenico Marcuni e Autiliana, due fratelli, donavano una terra sita nell'isola di Casacalba a un certo Pietro «presbitero incluso Sancti Petri de Casacalba»¹⁴⁶. Nello stesso anno anche Fiore Basilio, vedova di Ottone di Santo Stefano di Murano donava una terra all'uomo¹⁴⁷. La singolare esperienza di Pietro non rimase isolata e presto si unì a lui un gruppo di fedeli. Due anni dopo, Amabile Keulo, badessa di San Giovanni di Torcello, era in lite con Deodata, «massara» di San Pietro, per la proprietà delle due terre appena ricordate. I tre arbitri – prete Damiano, Pietro Longo e Marco Scandolaro, questi ultimi due laici – attestarono di aver assegnato una terra a ciascuna delle due *domine*¹⁴⁸. Tuttavia, una volta raggiunto l'accordo, la stessa «Deodata massaria Sancti Petri de Casacalba cum consensum domini [sui] Petri ministri eiusdem loci et sororibus et successoribus [suis]» donava alla badessa torcellana la terra che le era stata appena destinata¹⁴⁹.

La chiesa di San Pietro di Casacalba era testimoniata fin dal 1170, forse faceva parte di quella rete di piccole parrocchie che popolavano la diocesi di Torcello sin dai tempi più antichi¹⁵⁰. È possibile che Pietro stesse conducendo un'esperienza di vita eremitica – come farebbe pensare il termine “incluso” – recluso in un'angusta cella nei pressi di una remota chiesa ubicata su una piccola isola della laguna veneta. Il fascino esercitato dall'insolita iniziativa aveva coinvolto alcune donne, molto probabilmente laiche, tra le quali spiccava Deodata, che aveva l'autorità di agire anche a nome del ministro e delle altre *sorores*. Nella comunità le donne avevano, dunque, assunto pari dignità rispetto alla componente maschile, sebbene agissero con

¹⁴⁵ Fabris, *Esperienze di vita*, cit., p. 88.

¹⁴⁶ ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b 2 perg., 2 ottobre 1200.

¹⁴⁷ ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b 8 perg., 22 settembre 1200 – 21 settembre 1201 (la pergamena piuttosto lacerata non riporta né l'anno né il mese che è desunto dall'indizione).

¹⁴⁸ ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b 2 perg., maggio 1202.

¹⁴⁹ ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b 2 perg., maggio 1202.

¹⁵⁰ Fabris, *Esperienze di vita*, cit., p. 104 nota 98.

il consenso di Pietro. Si era sviluppato, attorno ad una chiesa, un gruppo femminile guidato spiritualmente e materialmente da un prete eremita. Un'esperienza alla quale non era rimasto indifferente neppure un monastero tradizionale come quello di San Giovanni Evangelista, aperto alle nuove iniziative e un prete- notaio come Domenico Soave, che aveva rogato i primi documenti di donazione, sulla cui persona sarebbero necessari ulteriori ricerche¹⁵¹. A conferma dell'appoggio fornito dal monastero torcellano nel gennaio del 1205, Amabile Keulo e Pietro «reclusus cum totis sororibus et successoribus [suorum] monasterii» consegnavano una casa a Torcello a Burano da Burano, a causa di un debito contratto dai due e non pagato¹⁵².

La comunità aveva probabilmente intrapreso uno stile di vita povero, come fa intuire la donazione della terra fatta da Deodata alla badessa di San Giovanni, e il mancato pagamento appena citato. Il ruolo e l'appoggio delle donne alla comunità fu comunque fondamentale. L'esigenza di nuove forme di vita associata si manifestava «sul piano religioso con la comparsa di aggregazioni fondate sul vincolo di fratellanza che [superava] ogni distinzione di *ordines* e [apriva] anche nuove possibilità di incontro e intercomunicazione tra uomini e donne»¹⁵³. Nulla di più si può sapere dei modi di vita, della presenza di *fratres*, della eventuale regola seguita da questo primitivo gruppo che aveva scelto la preghiera e la povertà come mezzi di realizzazione del loro intento religioso; sulle vicende della comunità di San Pietro di Casacalba, tuttavia, torneremo tra poco. Rimane significativa l'azione e l'iniziativa di un clero locale che condivideva con i laici l'esigenza di esperienze religiose più intense, anche al di fuori dei rigidi schemi istituzionali.

Nel corso del XIII secolo, la vicinanza e la convivenza tra i due diversi sessi furono motivi di scandalo. Le tensioni tra i gruppi maschili e femminili e la

¹⁵¹ Domenico aveva rogato i documenti di alcune delle più originali iniziative religiose che si affacciavano nella laguna veneziana all'inizio del Duecento. Oltre a San Pietro di Casacalba, era stato notaio di Sant'Andrea del Lido (Corner, *Ecclesiae Venetae*, XII, cit., pp. 155-156). Era stato tuttavia, tra il 1211 e il 1214 notaio di fiducia delle monache di San Zaccaria (un gran numero di documenti rogati da Domenico si trovano nell'archivio del monastero nelle buste 7, 32,36 perg.). Riuscì a realizzare una discreta carriera divenendo dapprima pievano di San Giovanni Evangelista, (almeno dal 1211 ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 7 perg., 10 agosto 1211) poi vescovo Agiense. ASVE, CDV, *San Giorgio Maggiore*, registi, maggio 1217.

¹⁵² ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., 30 gennaio 1205.

¹⁵³ Rigon, *Monasteri doppi*, cit., p. 225.

rilassatezza dei costumi furono tra le principali ragioni della fine di molte esperienze miste. Nonostante l'appoggio di alcuni sacerdoti, proprio le autorità ecclesiastiche vedevano la coesistenza di uomini e donne con molto sospetto, e cercarono di separarle¹⁵⁴. Anche Ordini monastici, come i cistercensi, cercarono di arginare il fenomeno sia non accettando le donne nel loro Ordine, sia rifiutando di occuparsi della eventuale *curia monialium*¹⁵⁵. È quanto avvenne presso il cenobio di San Tommaso dei Borgognoni. Fondato intorno al 1200 per volontà di un certo Marco Trevisan, fu la prima comunità cistercense in laguna. Come verrà diffusamente trattato nel prossimo capitolo, i rapporti con i monasteri femminili lagunari furono piuttosto burrascosi, ma non furono sempre così.

Nel 1233, il Capitolo generale dell'Ordine ravvisava che, con una certa frequenza, alcune donne accedevano all'abazia torcellana. Incaricava, quindi, gli abati di Chiaravalle e di Follina di indagare e risolvere la questione «sine gravi scandalo»¹⁵⁶. L'azione dei due abati non era stata, però, sufficientemente incisiva e non aveva sortito l'effetto di allontanare le donne dal monastero borgognone. L'anno successivo i toni divennero particolarmente duri e perentori:

Correctio et ordinatio monasterii Sancti Thomae et mulierum prope illud monasterium habitantium in Veneciis de quibus constat multa [perpetrari] quae denigrant Ordinis honestatem, committitur de Caravalle, de Colomba et de Cherreto abbatibus qui illam domum mulierum ex toto expirare faciant aut ad alium locum competentem transferant et remotum reservato iure eidem monasterio Sancti Thome in possessionibus eorundem si quas habent, et quid inde fecerint sequenti anno referant capitulo generale¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Rigon, *Monasteri doppi*, cit., pp. 230-231.

¹⁵⁵ Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 171-232

¹⁵⁶ «Querimonia domini torcellani episcopi de nimia vicinitate monasterii Sancti Thomae Veneciarum et alterius monasterii feminarum et notabili frequentia monachorum cum monialibus et aliis multis, committitur de Caravalle et Sanavalle abbatibus qui ad locum accedentes corrigant quae sine gravi scandalo corrigi fecerint vel facienda reliquerint, sequenti anno renuntient capitulo generale». *Statuta capitolorum generalium ordinis cistercensis ab anno 1116 ad annum 1786*, a cura di J. Canivez, Louvain, 1933, a. 1233, n. 42, pp. 119-120.

¹⁵⁷ Ivi, cit., a. 1234, n. 51, p. 138.

Dal documento del 1234 si evince che vicino all'abazia di San Tommaso viveva un gruppo composto esclusivamente da donne. Tuttavia, la continua frequenza tra le due comunità, maschile e femminile, aveva generato alcuni problemi, che addirittura «denigrant Ordinis honestatem», sulla natura dei quali nulla è detto. Da queste parole si può comunque intuire quel clima di diffidenza che una convivenza stretta aveva suscitato nei contemporanei e il tentativo dell'Ordine di "liberarsi" della pesante incombenza di assistere la parte femminile.

Non sappiamo, tuttavia, se fossero semplici devote o converse. Nel 1233, il Capitolo cistercense le aveva chiamate *moniales*, l'anno successivo, dopo l'indagine, risulterebbero invece semplici *mulieres*. Con ogni probabilità era un gruppo di laiche che avevano intrapreso un percorso religioso accanto al cenobio cistercense attratte dallo stile di vita dei monaci e spiritualmente guidate dagli stessi. In qualche forma erano, comunque, legate all'abazia torcellana e all'Ordine stesso poiché su di esse il Capitolo generale aveva una tale autorità da poterle trasferire altrove. Nel 1235, le donne erano state costrette a spostarsi presso la chiesa di Santa Margherita e negli anni successivi, con molte difficoltà, esse vennero aggregate all'ordine¹⁵⁸. Non solo, nello stesso 1235, le donne vennero visitate dagli abati di Follina, *Victorie* (Victring in Carinzia) e *Sythine* (Sitticum) che avevano la facoltà di apportare ulteriori cambiamenti o trasferimenti se necessari¹⁵⁹. Non si sa nulla su come la comunità femminile si sia formata e meno ancora sull'esistenza condotta presso San Tommaso; ciò impedisce di cogliere le motivazioni che le spinsero a scegliere l'abazia come punto di riferimento e quale fu la scelta religiosa intrapresa.

¹⁵⁸ Ivi, cit., a. 1235, n. 26, p. 148.

¹⁵⁹ «Translatio monilium a loco qui dicitur ecclesia Sanctae Margaretae prope abbatiam Sancti Thome de Veneciis, quam fecerunt abbates de Caravalle, de Columba et de Serreto, auctoritate capituli confirmatur, hoc additio quod ad locum praedictum nulla in posterum revertatur. Quia hic locus ad quem translatae sunt, minus competens esse dicitur a quibusdam, inspectio loci illius committitur de Sanavalle, de Victoria et de Sithin abbatibus et, habeant potestatem transferendi moniales iam dictes ad locum quem indicaverint potiorum, si dante Domini potuerint inveniri, sine alias in loco quem sunt translatae maneant quousque dignetur eis divina gratia providere. Paternitatem autem integram in eodem loco ubi sunt modo, vel loco ubi fortassis mutabuntur perpetuo habeat quicumque pro tempore abbas fuerit Sancti Thomae, servato etiam iure pleno ire possessionibus primi loci monasterio Sancti Thomae si quod habet in eisdem». *Ibidem*.

Quello di San Tommaso non fu un episodio isolato, anzi faceva parte di un sentire comune che avvicinava e raggruppava i fedeli, e le donne soprattutto, tanto da creare una comunità assestante nei pressi dei cenobi. La vicenda, anche se l'esito fu diverso, ricorda quella di Santa Maria di Porciglia – in prossimità di Padova – studiata da Antonio Rigon. Vicino al cenobio si era insediato un gruppo di laici «qui stant supra campum monasterii»; in particolare erano presenti alcune donne, dette «campese»¹⁶⁰. Lo studioso, grazie a una ricca documentazione, è riuscito a cogliere il legame esistente tra questi devoti e la comunità monastica: «si trattava di un gruppo distinto [dai conversi o dai famuli], di una vera comunità di laici dipendenti dal priore di Santa Maria di Porciglia»¹⁶¹. Divenne prevalente, nel corso del Duecento, la presenza femminile: nel 1284 ben 11 donne, probabilmente di umili origini, residenti «in domibus [...] que sunt iuxta dictum monasterium» dichiaravano di ricevere, nella chiesa di Santa Maria di Porciglia, i sacramenti e di ascoltarvi i *divina officia* e soprattutto di essere *sub obedientia* del priore¹⁶². Il gruppo diede origine a un borghetto, ricordato come tale anche nella documentazione.

Se la presenza femminile a Santa Maria di Porciglia fu ben accetta, a San Tommaso le donne vennero accusate di aver screditato l'onestà dell'Ordine; anche se non è affatto chiaro quali azioni o quali comportamenti avessero provocato tale insinuazione. La diversità iniziale delle vicende tra il gruppo di donne di Padova e quello di Torcello è comunque spiegabile dal fatto che i cistercensi già dal 1219 avevano vietato l'aggregazione all'Ordine dei monasteri femminili, mentre i cenobi dell'*ordo Sancti Benedicti* di Padova, di cui faceva parte Santa Maria di Porciglia, avevano dato spazio sin dalle origini ai monasteri doppi e si erano fatti carico dell'assistenza spirituale di sante donne anche non professe¹⁶³. Tuttavia, nella seconda metà del XIII secolo, anche il sistema dei monasteri doppi padovani, al pari

¹⁶⁰ A. Rigon, *I laici nella società*, cit., pp. 20-34.

¹⁶¹ Ivi, cit., p. 29.

¹⁶² Ivi., cit., p. 32.

¹⁶³ Rigon, *Monasteri doppi*, cit., pp. 221- 226.

dell'abazia cistercense veneziana, diede i primi segni di crisi. Molti cenobi, compreso Santa Maria di Porciglia, si divisero dando vita a comunità separate¹⁶⁴.

Anche l'esperimento di San Pietro di Casacalba, forse con la morte di Pietro, giunse presto ad una trasformazione che vide le donne abbandonare la piccola chiesa. Nel 1233, Gregorio IX assimilava il priore e i *fratres* torcellani alle regole e consuetudini seguite dal cenobio maschile di Sant'Andrea del Lido¹⁶⁵. Ancora nel 1277, Tommasina Venier, nel dettare le sue ultime volontà, lasciava qualche soldo ad Anastasio, priore di San Pietro, e i suoi *fratres*: delle donne non c'era più alcuna traccia. L'evoluzione della comunità è documentabile solo dopo molti secoli. Pochi dati sono certi: nel 1414, «il priore Pietro *monasterii Sancti Petri de Casacalbi ordinis Sancti Augustini* si present[ò] alla proba per il priorato di Sant'Andrea del Lido» e, dopo essere stato affidato in commenda, il cenobio venne annesso, nel 1595, alla Mensa capitolare della chiesa torcellana¹⁶⁶.

Le vicende vissute a San Tommaso, San Salvatore, Santa Maria delle Vergini e San Pietro mettono in evidenza come, tra XII e XIII secolo, le esperienze di vita religiosa mista si realizzarono forme diversissime. La presenza femminile, anche se non sempre ben documentata, emerge con chiarezza. Qualche volta esse furono poste in secondo piano rispetto agli uomini, altre volte furono protagoniste. Era dunque, utilizzando le parole di Giuseppina de Sandre, «un clima di forte intensità religiosa e di generale innovazione, influenzato da molteplici influssi e da fitte relazioni tra ambienti e *religiones* diversi» dove donne e uomini ebbero come denominatore comune la volontà di vivere in modo più intenso e partecipe la vita spirituale attraverso la preghiera¹⁶⁷. A determinarne la fine fu, oltre che alla volontà coercitiva degli ordini maschili, «il venir meno delle ragioni che ne avevano favorito la nascita, vale a dire la trasformazione della solidarietà in maltollerata convivenza»¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Ivi, cit., pp. 230-231.

¹⁶⁵ *Les registres, I*, cit., n. 1326, 25 maggio 1233.

¹⁶⁶ Fabris, *Esperimenti di vita*, cit., p. 104, nota 98.

¹⁶⁷ De Sandre, *Itinerari duecenteschi*, p. 208.

¹⁶⁸ Rigon, *Monasteri doppi*, cit., p. 230.

4. Esperienze femminili di vita ospedaliera

L'amore dei laici verso Dio e verso il prossimo non si realizzò solo attraverso l'associazione in comunità dedite esclusivamente alla preghiera e alla contemplazione. Tra XII e XIII secolo, la carità e l'accoglienza dei bisognosi divennero forme di partecipazione alla vita cristiana altrettanto coinvolgenti¹⁶⁹. Il “volto” dei poveri e dei malati rappresentarono sempre più il “volto” del Cristo sofferente che la cura dei derelitti faceva avvicinare¹⁷⁰. A Venezia come altrove, i malati erano accolti, assistiti, curati; ai poveri veniva offerto cibo, abiti ed elemosina.

È noto come la storia degli ospedali veneziani sorti durante il Medioevo sia segnata dall'assenza di una documentazione omogenea e dalla mancanza di fondi archivistici relativi agli stessi. Solo informazioni frammentarie sono sopravvissute, che nella maggior parte dei casi risultano insufficienti a tracciare le vicende di uomini e donne che li abitarono¹⁷¹. Tuttavia è indubbio che anche nella città lagunare si manifestò quella necessità di carità verso poveri ed infermi che caratterizzò molte nuove esperienze comunitarie dei laici¹⁷². L'ospedale medievale fu caratterizzato da un'ampia polifunzionalità; esso «accoglieva, donava, curava», ma rappresentava soprattutto un esperimento di vita religiosa per quegli uomini e quelle donne che ad esso davano vita e in esso trovano rifugio¹⁷³.

La nascita di numerosi enti assistenziali fu comunque dettata da esigenze contingenti della società stessa. In particolare l'aumento della popolazione gravava sempre più sulle risorse della città. La presenza di un porto fiorente e di “facili”

¹⁶⁹ Vauchez, *La spiritualità*, cit., p. 132.

¹⁷⁰ M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, Bari, 1982, pp. 125-138.

¹⁷¹ Cfr. F. Semi, *Gli ospizi di Venezia*, Venezia, 1983. F. Stefanutti, *Gli ospedali veneziani nella storia e nell'arte*, in *Atti del primo congresso italiano di storia ospedaliera. Reggio Emilia 14-17 giugno*, 1956, Reggio Emilia, 1957, pp. 702-713.

¹⁷² Per un inquadramento generale del problema si rinvia ai saggi in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XIII-XIV*, a cura di R. Rusconi, Città di Castello, 1984.

¹⁷³ A. Vauchez, *Assistance et charité en Occident (XIII-XV siècles)*, in *Domanda e consumi. Livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII)*, a cura di V. Barbagli Bagnoli, Firenze, 1978, p. 154 (151-162)

collegamenti con l'Oriente, aveva inoltre fatto crescere sempre più il numero dei pellegrini che si fermavano nella laguna, anche per mesi, in attesa di un'imbarcazione che li conducesse verso la Terrasanta; afflusso che non poté che ampliarsi con le crociate¹⁷⁴. Anche per questo carattere di luogo di "passaggio" da un territorio ad un altro, sin dall'antichità¹⁷⁵ la laguna vide fiorire numerosi ospizi dediti ad accogliere i pellegrini; già nel 976 il doge, Pietro I Orseolo, aveva fondato in Piazza San Marco il primo ospedale come loro ricovero¹⁷⁶. I ritrovamenti archeologici nell'isola di San Giacomo in Paludo dove sorgeva l'ospedale omonimo – tra i quali le famose conchiglie indossate dai pellegrini e usate come ampolle per l'olio o l'acqua santa – lasciano pensare che l'ente fosse dedicato principalmente alla loro accoglienza¹⁷⁷.

È soprattutto nel XII secolo che le testimonianze si infittiscono. L'iniziativa sia di alti prelati sia di semplici laici furono all'origine di numerosissime fondazioni. Nell'ottobre del 1112 Vitale Stefanello, vescovo di Equilo, con il consenso del pontefice, concedeva una terra del vescovado a Vassalletto da Vidor per costruire un ospedale in onore di San Leonardo Confessore¹⁷⁸. Nella stessa Venezia sorsero, favoriti e spesso dipendenti dalle autorità ecclesiastiche, gli ospedali di San Clemente¹⁷⁹ e di Sant'Elena¹⁸⁰, affidati a gruppi misti di chierici e laici. Gli

¹⁷⁴ U. Tucci, *I servizi marittimi veneziani per il pellegrinaggio in Terrasanta nel Medioevo, Prolusioni*, Venezia, 1991, pp. 7-10, 13. F. Cardini, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna, 2002, pp. 51-52, 56, 298-303, 307-310.

¹⁷⁵ Le prime testimonianze si hanno nella lettera di Cassiodoro ai Veneti. Cassiodoro, *Variae*, in M.G.H., *Auctori anti quissimi*, XII, Berolini, pp. 378-380.

¹⁷⁶ Semi, *Gli ospizi*, cit., p. 12.

¹⁷⁷ F. Baudo, D. Calaon, *Brevi cenni sulle vicende dell'insediamento monastico*, in *Archeologia e monasteri nella laguna veneziana: San Giacomo in Paludo*, a cura di S. Gelichi, in *Terzo Convegno Nazionale di Archeologia Medievale*, a cura di P. Peduto, R. Fiorillo, Firenze, 2003, p. 246; G. Caniato, *Cenni storici sull'isola di San Giacomo in Paludo*, in *San Giacomo in Paludo. Un'isola da recuperare*, Venezia, 1988, pp. 15-26; E. Canal, S. Canal, *Rilievo archeologico riferito alle strutture dell'insediamento tardo antico e a quelle ospedaliere del secolo XII*, in *San Giacomo*, cit., pp. 33-38.

¹⁷⁸ L. Lanfranchi, *Documenti dei secoli XI e XII relativi all'episcopato equilense*, in «Atti del Regio Istituto Veneto di Scienze lettere e arti», CIV, 1944-45, pp. 891-915.

¹⁷⁹ Secondo il Dandolo la fondazione risalirebbe al 1141, sotto il dogado di Pietro Polani. Su iniziativa di un certo Pietro Gattileso detto *Raubatus* il patriarca Enrico Dandolo aveva posto le prime pietre alla fondazione. L'ospedale dipendeva dal patriarca come dimostra, oltre ai vari doni, l'ordinazione

ecclesiastici non erano dunque rimasti insensibili alle necessità dei laici di esprimere, attraverso la carità e l'assistenza al povero e al malato, la vocazione cristiana. Ancora, nel XII secolo vennero fondati a Venezia l'ospizio e il monastero dei Crociferi¹⁸¹, ordine che aveva come attività principale proprio la cura e l'assistenza di poveri e malati.

Altri ospedali vennero edificati strategicamente a ridosso della laguna sud al fine di favorire il passaggio dalle "acque salse" alla Terraferma tanto che la loro funzione (e importanza) è paragonabile a quegli ospedali di ponte descritti da Grado Merlo¹⁸². Molto poco rimane, tuttavia, del vissuto religioso che aveva dato vita a queste piccole esperienze, una documentazione troppo frammentaria non riesce a penetrare nel pio mondo che le aveva create. San Leone *de Buca Flumine*, San Leonardo in Fossamala, San Marco in Bocalama¹⁸³, dipendenze del cenobio di Sant'Ilario, furono tra questi¹⁸⁴. Il primo venne fondato da Leone Paolini di Cannareggio, *pro remedio anime*, nel 1182, su un terreno concessogli dall'abate di Sant'Ilario e donato in seguito al vescovo di Castello. Venne amministrato

dei chierici da parte del prelado e l'investitura da lui concessa al priore. Fabris, *Esperienze di vita*, cit., pp. 84-85.

¹⁸⁰ Nel 1175 il vescovo di Castello, Vitale Michiel, fece edificare un ospedale per poveri e pellegrini guidato da un *presbiter* che pose sotto la sua protezione. Nel 1233 il presule, Marco Michiel, concedeva al nuovo priore Demetrio piena proprietà dell'ospedale e la possibilità ai confratelli di eleggere liberamente il priore – finora eletto dal vescovo – riservandosi sola l'approvazione. Fabris, *Esperienze di vita*, cit., pp. 86-87.

¹⁸¹ Sui Crociferi si veda: G.P. Pacini, *Fra poveri e viandanti ai margini della città: il 'nuovo' ordine ospitaliero dei Crociferi fra secolo XII e XIII*, in *Religiones novae*, a cura di G. De Sandre Gasparini, Verona, 1995, pp. 57-85; Id., *L'ordine ospitaliero dei Crociferi attraverso il cod. ms. 474 della biblioteca comunale di Treviso. Contributo alla storia dell'ordine fino alla soppressione del 1656*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», vol. 50, 1996, pp. 399-434; Id., *I Crociferi e le comunità ospedaliere lungo le vie dei pellegrinaggi nel Veneto medievale secoli XII-XIV*, in *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel Veneto medievale. Atti del convegno, Monselice, 28 maggio 2000*, a cura di A. Rigon, Padova, 2002, pp. 155-172.

¹⁸² G.G. Merlo, *Esperienze religiose e opere assistenziali in un'area di ponte tra XII e XIII secolo*, in *Esperienze e opere*, cit., pp.13-42.

¹⁸³ L. Fersuoch, *San Leonardo in Fossa Mala e altre fondazioni medievali lagunari. Restituzione territoriale, storica e archeologica. Presentazione di Wladimiro Dorigo*, Roma, 1995.

¹⁸⁴ Altra fondazione ospedaliera legata probabilmente al cenobio di San Michele di Brondolo e assimilabile a quelle descritte fu l'ospedale di Brondolo (forse San Marco di Brondolo), del quale rimane qualche ricordo nei testamenti. Cfr., Carraro, *Chi è Giacomo*, cit., p. 486 nota 25.

direttamente dal cenobio ilariano, come testimoniano durante una lite del 1205 il monaco Cipriano, che dirigeva l'ospedale, ed Enrico, converso di Sant'Ilario ma residente a San Leone¹⁸⁵. «Nel 1231 a San Leone si riunirono i giudici delegati del papa nella lite tra Angelo Barozzi, patriarca di Grado, e Marco Michiel, vescovo di Castello; forse nella scelta del sito ove sentenziare si può leggere l'importanza *strategica* del San Leone, ubicato in luogo facilmente accessibile poiché su vie di comunicazione di primaria importanza»¹⁸⁶. Sconosciute, ma altrettanto strategiche, furono le origini degli altri due enti, esistenti almeno dalla seconda metà del XII secolo¹⁸⁷. Se nulla trapela della vocazione cristiana che animò queste comunità, chiare sono invece le funzioni di “passaggio”, di facilitazione e di controllo dei collegamenti che essi fornivano. È interessante notare infine la presenza, all'ombra di queste fondazioni, del monastero ilariano. Anche i cenobi benedettini continuavano a esercitare la carità verso i poveri, spesso attraverso l'elemosina, ma anche con iniziative più concrete come la creazioni di ospizi. Nel 1210, a San Zaccaria esisteva un luogo dedicato esclusivamente a ricevere i poveri, la data topica di un documento recita infatti: «in porticale domus maioris ubi hospites et pauperes reficiuntur in monasterio in Venecia»¹⁸⁸.

Anche in altre esperienze assistenziali lagunari è possibile solo intuire le motivazioni di pietà religiosa che sottostavano alla loro fondazione. Nonostante un carattere polivalente, non mancarono ospedali dedicati a malati particolari. L'ospedale di San Lazzaro si prendeva cura principalmente dei malati di lebbra¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Ivi, cit., pp. 23-27. Nel 1232 si era trasformato in priorato. In un trattato stipulato in quell'anno tra le città di Venezia e Padova era presente un certo Ambrosio, priore *Sancti Lei de Buca Flumine*. Ivi, cit., pp. 25.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Ivi, cit., pp. 27-32.

¹⁸⁸ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 17 perg., 28 maggio 1210.

¹⁸⁹ Ben documentate sono le vicende dei lazzeretti veronesi, studiati principalmente da Giuseppina de Sandre. Si rinvia indicativamente a G. De Sandre, *La pietà oltre il muro. Lebbrosi e lebbrosari nel medioevo*, in «Storia e dossier», a. VIII, n. 72, 1993, pp. 40-45.; Ead., *Lebbrosi e lebbrosari tra misericordia e assistenza nei secoli XII e XIII*, in *La conversione*, cit., pp. 392-414; Ead., *Introduzione a le Carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, a cura di A. Rossi Saccomani, Padova, 1989, pp. V-XXX; Ead., *L'assistenza ai lebbrosi nel movimento religioso dei primi decenni del Duecento veronese: uomini e fatti*, in *Esperienze religiose*, cit., pp. 85-121.

Scarsissime sono, però, le notizie sul lazzeretto veneziano e sugli uomini e sulle donne che lo abitarono¹⁹⁰.

La partecipazione delle donne veneziane a queste esperienze non è sempre ben testimoniata. Qualche volta è molto tarda, rispetto alla fondazione dell'ente, quando questo si era già trasformato in altro. Sebbene poco documentata la presenza femminile negli ospedali dovette essere molto diffusa, tanto che molti di essi si trasformarono, nel corso del tempo, in cenobi esclusivamente femminili. Per esempio: si conosce molto poco dell'attività ospedaliera di San Giacomo in Paludo. Secondo la tradizione, nel 1146, Orso Badoer aveva concesso a Giovanni Tron da Mazzorbo una palude per la costruzione di un ospedale¹⁹¹, che comparve per la prima volta nella documentazione solo nel 1183, nella determinazione dei confini in un affitto¹⁹². Di certo fu sottoposto alla giurisdizione del vescovo, come conferma la bolla di Urbano III inviata a Leonardo Donato, vescovo di Torcello¹⁹³. Se ne perdono poi le tracce finché, nel 1238, vi si trova insediata una comunità femminile cistercense con a capo la badessa Donata¹⁹⁴. Nulla si sa di quando le monache subentrarono nella struttura, o se si trattasse di una naturale evoluzione. Poteva,

¹⁹⁰ Un'interessante contesa coinvolge negli anni '60 del Duecento un frate di Santa Maria dei Crociferi e gli abitanti del lazzeretto. Nel 1264 frate Viticiano di Santa Maria dei Crociferi rinuncia, nelle mani di Tommaso Franco, vescovo castellano, all'elezione di priore di dell'ospedale di San Lazzaro. D'altra parte vi erano stati dei vizi di forma, è possibile che gli abitanti di San Lazzaro non potessero, come per altri ospedali cittadini, eleggere il proprio priore; che venne per l'appunto riletto dal vescovo nella persona dello stesso Viticiano. A scanso di equivoci, il procuratore degli abitanti di San Lazzaro rinunciava ai diritti degli stessi sull'elezione del priore, ma dalla documentazione successiva sembra che il vescovo, più che nominare il priore, avesse il diritto di veto. Mi sembra comunque interessante notare che fu scelto come priore un crocifero, evidentemente molto sensibile ai problemi dei malati. È evidente inoltre un collegamento tra i vari istituti ospedalieri. ASVE, CRS, *Mensa patriarcale*. b 5 A n. 170, 27 luglio 1264, pp. 1v- 2r; 29 gennaio 1269, 2r-3v.

¹⁹¹ Caniato, *Cenni*, cit., p. 16.

¹⁹² *Codex Publicorum (Codice del Piovego)*, vol. I, a cura di B. Lanfranchi Strina (Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), Venezia, 1985, doc. n. 31.

¹⁹³ Cappelletti, *Le chiese, IX*, cit., pp. 596-597.

¹⁹⁴ Nel giugno di quell'anno il pievano e procuratore di Santa Maria di Murano concedeva a Donata, badessa di San Giacomo in Paludo, un tratto di palude per allargare il cenobio. ASVE, CRS, *Santa Maria dei Frari*, b 112, giugno 1238.

infatti, accadere, come ben dimostrano gli studi su Cremona di Giuliana Albini¹⁹⁵ e di Antonio Rigon su Padova¹⁹⁶, che in un'iniziativa mista di tipo ospedaliero la presenza femminile divenisse così preponderante da trasformarsi in realtà monastica.

Anche San Leonardo in Fossalama, che si è visto essere stato dipendenza di Sant'Ilario, e governato in un primo tempo da un priore¹⁹⁷, divenne una comunità femminile, nel corso del Duecento. Nel 1285, «soror Agnes Sancti Leonardi de Fossamala» rilasciava una quietanza di pagamento relativo a un lascito testamentario; due anni dopo una *soror Floredisa* era *procuratrix* di quello che era chiamato ormai monastero¹⁹⁸. Naturalmente ciò non implica che le donne non fossero presenti già in precedenza e che, come per Cremona e Padova, la trasformazione fosse stata progressiva ma inevitabile. Le motivazioni che produssero tale cambiamento sono da individuarsi spesso nella politica papale. Dalla seconda metà del XIII secolo, i pontefici cercarono, per quanto possibile, di arginare al fenomeno di promiscuità e vagabondaggio delle donne, che in realtà come quelle ospedaliere, senza precise e approvate regole, era comune. Anche quando il carattere misto venne mantenuto più a lungo, vennero date delle disposizioni per limitare lo spazio di movimento. Nel giugno del 1295, venivano accolti a San Clemente Pancrazio Baccari da Malamocco e la moglie Giuliana. Come era usuale i due offrivano tutti i loro beni all'ospedale. Tuttavia una clausola prevedeva che, in quanto *famuli*, i due avessero l'obbligo di residenza a San Clemente¹⁹⁹.

¹⁹⁵ G. Albini, *Comunità monastiche femminili con presenze maschili nel cremonese duecentesco*, in *Uomini e donne*, cit., p. 161-170. Fu comune anche ad altre realtà tra le quali l'ospedale e poi monastero di San Maurizio a Monza o a Verona le vicende della comunità del *Sub Acquario*. M. Gazzini, *Uomini e donne nella realtà ospedaliera monzese dei secoli XII-XIV*, in *Uomini e donne*, cit., pp. 128-129 (127-144). Su Verona, De Sandre, *L'assistenza ai lebbrosi*, cit., pp. 89-105, G. De Sandre, M. Rossi, *Monachesimo femminile inquieto. Esempi veronesi duecenteschi*, in «*Ubi neque aerugo neque tinea demolitur*». Studi in onore di Luigi Pellegrini per i suoi settanta anni, a cura di M. G. Del Fuoco, Napoli, 2006, pp. 191-196.

¹⁹⁶ A. Rigon, *San Giacomo di Monselice nel medioevo (sec. XII-XIV). Ospedale, monastero, collegiata*, (Istituto di storia ecclesiastica padovana), Padova, 1972.

¹⁹⁷ Nel 1178 è attestato come priore di San Leonardo un certo Giovanni Strambo. Ancora nel maggio del 1204 è documentato quale priore, Angelo. Fersuoch, *San Leonardo*, cit., p. 28.

¹⁹⁸ Fersuoch, *San Leonardo*, cit., p. 29.

¹⁹⁹ Il documento è segnalato in Fabris, *Esperienze di vita*, cit., p. 85. L'originale si trova in ASVE, CRS, *Santa Maria della Carità*, b 6 perg., 20 giugno 1297.

Nelle comunità assistenziali trovarono modo di esprimersi diversi gruppi sociali, una crisi di coscienza che coinvolse anche le nobili donne. Tra esse si distinse per la fama di “santità” che l’avvolse, Giuliana di Collalto. Le vicende dell’ospedale e poi monastero nel quale prese avvio la sua esperienza veneziana ricordano quelle dell’ospedale di San Giacomo di Monselice studiato da Antonio Rigon²⁰⁰. Come quest’ultimo anche San Biagio – questa era l’intitolazione originaria²⁰¹ – venne fondato da un prete. Nel 1188, il patriarca di Grado inviò al vescovo di Castello, Marco Nicola, la richiesta di Filippo, priore e di altri «qui in hospitali posito supra canali Dorsoduri die noctuque Domino deserviunt», di benedire la chiesa per poter celebrare gli uffici²⁰². Era ubicato nell’isola della Giudecca, e come tanti altri enti comodo per le imbarcazioni che partivano da Venezia. Tuttavia, proprio come l’ospedale padovano, dopo pochi anni il linguaggio usato negli atti di San Biagio è ambiguo; a volte è indicato come ospedale, altre come monastero, altre ancora come *ecclesia*. Emerge dall’incertezza nell’uso della terminologia, il carattere fortemente sperimentale di queste comunità, che i contemporanei stessi non sapevano come definire. Non si trattava semplicemente di accogliere e curare, bensì di condividere una scelta religiosa comunitaria volta all’amore verso Dio attraverso l’amore verso prossimo, ma attenta anche alla preghiera «die noctuque».

L’attività svolta dalle donne nella vita di questi istituti non fu di sola assistenza, bensì spesso agivano in prima persona per il benessere della comunità. Nel 1202, Benedetto Scutario e la moglie Riconfilia, con il figlio dei due e la moglie, vendono una terra a Mariota de Solario, «monache seu converse monasterii sive hospitali Sancti Blasii», a nome del priore Filippo²⁰³. È l’unica presenza femminile nella fase iniziale di vita dell’ospedale, ma rilevante visto che la donna aveva la capacità di fare acquisti in rappresentanza del priore e dei confratelli. Eppure

²⁰⁰ Rigon, *San Giacomo di Monselice*, cit.

²⁰¹ L’intitolazione ai due santi Biagio e Cataldo inizia nel 1237; non è noto il motivo, non sembrano infatti esserci cambiamenti significativi nella vita dell’ospedale. ASVE. CRS, *San Biagio e Cataldo*, b 1 Padova, 15 giugno 1237.

²⁰² Corner, *Ecclesiae Venetae, XVI pars prior*, pp. 454-455.

²⁰³ ASVE, CRS, *San Biagio e Cataldo*, b 1 Padova, 23 gennaio 1202.

l'evoluzione dell'ospedale potrebbe far credere che la presenza femminile dovesse essere, almeno da una certa data, alquanto numerosa.

Secondo una tradizione l'ospedale venne abbandonato e solo grazie all'arrivo della beata Giuliana, che con il permesso del Senato fondò una comunità benedettina, l'ospizio si trasformò definitivamente in monastero femminile²⁰⁴. Le modalità, tuttavia, non sono così chiare come vorrebbe il racconto. Quest'ultimo vuole la venuta di Giuliana a Venezia tra il 1222 e il 1226²⁰⁵; ma a questa data, e ancora per una decina di anni, Azone fu priore di San Biagio²⁰⁶. Ancora nel 1246, Armeleda, moglie di Pietro Cagliario di Sant'Eufemia, nel dettare le sue ultime volontà, legava un manso a San Biagio e al suo priore²⁰⁷. Solo nel 1253 compare per la prima volta nella documentazione Giuliana – ma non viene indicato il cognome – che in qualità di badessa riceve un manso nel Trevigiano da Simone Balbo e Simone Cavazza esecutori testamentari di Trivignano Manera²⁰⁸. Nonostante i dubbi sulla veridicità della tradizione, nulla vieta di pensare che l'arrivo di Giuliana a Venezia fosse avvenuto in un momento precedente al 1253. È possibile che la donna fosse vissuta come conversa o monaca nella comunità giudecchina. D'altra parte l'esperienza di Giuliana, come quella di altre nobili donne, era maturata sul monte Gemola²⁰⁹ presso la zia Beatrice d'Este²¹⁰.

²⁰⁴ Corner, *Ecclesiae Venetae, XVI pars prior*, pp. 455-456.

²⁰⁵ G. Musolino, *La beata Giuliana di Collalto. Chiesa e monastero di San Biagio e Cataldo*, Venezia, 1962. M. Zanoner, *La beata Giuliana di Collato (1262); un problema agiografico aperto*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova. Facoltà Lettere e Filosofia, rel. G. Cracco, a.a. 1986-87, pp. 73.

²⁰⁶ Azone fu priore di San Biagio almeno dall'agosto del 1211 al giugno del 1237. ASVE, CRS, *San Biagio e Cataldo*, b 1 Padova, 4 agosto 1211; 15 giugno 1237.

²⁰⁷ ASVE, CRS, *San Biagio e Cataldo*, b 1, 3 maggio 1246.

²⁰⁸ ASVE, CRS, *San Biagio e Cataldo*, b 1, 8 maggio 1253. Nello stesso anno Pietro Cagliario esecutore della moglie consegna a Giuliana un bosco detto Cappella a Trivignano. ASVE, CRS, *San Biagio e Cataldo*, b 1, 22 giugno 1253.

²⁰⁹ Zanoner, *La beata*, cit., pp. 59-62.

²¹⁰ Sulla beata padovana e all'esperienza del Gemola si rinvia a A. Rigon, *La santa nobile. Beatrice d'Este (+1226) e il suo primo biografo*, in *Viridarium floridum. Studi di storia veneta offerta dagli allievi a Paolo Sambin*, a cura di M.C. Billanovich, G. Cracco, A. Rigon, Padova, 1984, pp. 61-87.

Pochissimi anni trascorsero tra il 1246 e il 1253, sembra perciò difficile pensare ad un'interruzione brusca tra l'attività dell'ospedale di San Biagio e la fondazione *ex novo* di un cenobio femminile; tanto più che esso appare già da subito perfettamente strutturato. Precocemente, infatti, a San Biagio comparvero i conversi, che agivano su mandato della badessa. Nel 1257 un frate Bonavetura «sindicus monasterii Sancti Blasii Cataldi», consegnava delle lettere al vescovo di Padova²¹¹. Gli anni cruciali sembrano essere gli anni Quaranta, forse la trasformazione era avvenuta in quell'intorno. È ipotizzabile, nonostante la documentazione non ne conservi traccia, che il gruppo femminile di San Biagio fosse cresciuto, magari affascinato dall'esperienza dal carisma di Giuliana, al punto da staccarsi da quello maschile.

Altri ospedali ebbero, invece, una vita molto breve e sparirono in pochi anni. Nel novembre del 1220, alcuni uomini e donne di Murano «pro remedio animarum suarum», donavano a Corrado, suddiacono veronese, una terra a Murano per costruirvi una chiesa dedicata a San Mattia e «pro hospitali faciendo ad refugium et salutem infirmorum et pauperum»²¹². Il consenso all'iniziativa da parte della popolazione di Murano, davvero notevole, si realizzava anche appoggiando e beneficiando la costruzione di nuovi enti assistenziali. Il gruppo di vicini era alquanto eterogeneo: un prete, alcuni uomini, vedove ma anche donne nubili²¹³. L'iniziativa coinvolse un'ampia parte della società che evidentemente condivideva con il prelo le motivazioni religiose e contingenti che avevano animato l'iniziativa. Anche San Mattia, come molte altre, fu una comunità mista; nel 1224, Serafino Lambardo di San Martino di Murano donava ad Andrusiana «monache Sancti Mathie [...] dilecte et consaguine sue» una terra nella stessa Murano²¹⁴. L'esperienza assistenziale di Corrado e Andrusiana non ebbe però seguito e, per quanto è dato sapere, chiesa e

²¹¹ ASVE, CRS, *San Biagio e Cataldo*, b 1 Padova, 9 luglio 1257.

²¹² Il documento è edito in Corner, *Ecclesiae Torcellanae III*, cit., pp. 123-125.

²¹³ Essi erano Angelo Marino prete, Matteo Armano, Andronico Severo, Taberia vedova di Giovanni da Gruaro, Giacomina figlia del fu Leonardo Mauro, Bona vedova di Marco Caucani, Morgana Cavearugo, Carata vedova di Domenico Tron, tutti da San Salvatore di Murano e Basilio di San Matteo di Murano.

²¹⁴ Ivi, cit., p. 126.

ospedale vennero presto abbandonati. Nel 1243 il vescovo di Torcello, Stefano Natali, poteva dunque affidare la chiesa di San Mattia a due monaci camaldolesi, Giovanni e Gerardo²¹⁵.

Va sottolineato che la fondazione di San Mattia venne promossa da un ecclesiastico. Molte delle iniziative qui descritte ebbero come ispiratori e guida i preti, sia che si trattasse di fondazioni tradizionali, sia di carattere maggiormente sperimentale. Bonfilio Zusto a San Salvatore, Pietro “recluso” di San Pietro di Casacalba e Corrado sono solo alcuni esempi di quella vitalità, ispirata dai canonici, ma che coinvolse anche singoli ecclesiastici. Un entusiasmo che trascinò anche i più alti prelati: molte delle canoniche veneziane furono strenuamente difese e protette dal patriarca di Grado. Il vescovo di Castello fu il fondatore dell’ospedale di Sant’Elena; un interesse, quello dei vescovi, che non si spense per tutto il Duecento. Ancora nel 1295, l’ospedale di San Bartolomeo venne fondato da Bartolomeo Querini II²¹⁶.

Senza esagerare i preti furono spesso veri protagonisti della conversione religiosa di molti laici, non solo veneziani. Si pensi ad Alberto, prete veronese, che favorì la fondazione e lo sviluppo del cenobio di Santo Spirito a Verona, introducendo e diffondendo l’Ordine di San Marco di Mantova nella città scaligera²¹⁷. Egli fu inoltre padre spirituale di Beatrice d’Este ed ispiratore dell’esperienza sui colli euganei²¹⁸. Nonostante non si possano riconoscere a Venezia personalità così spiccate, Antonio Rigon notava come le canoniche regolari avessero avuto un clamoroso successo, in particolare nella diocesi di Castello; non di meno, aggiungerei, lo riscosero in tutta la laguna. In questa sede si può solo accennare alle iniziative di Domenico Franco, prete di Santa Sofia, che fondò i cenobi di

²¹⁵ Ivi, cit., p. 127. Sulle vicende del monastero camaldolese si rinvia a C. Caby, *De l’érémisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du moyen âge*, Roma, 1999, pp. 103, 106-07, 117-119, 188-195; *Eremiti, monasteri, monaci camaldolesi a Murano e nella laguna veneta. In memoria del beato Daniele d’Ungrispach*, a cura di G. Vedovato, E. Barbieri, G. Mazzucco, Padova, 2002, in particolare per il periodo medievale il saggio di Giuseppe Vedovato alle pagine 11-41. In generale sul monachesimo camaldolese, oltre al lavoro di Cécile Caby, si rinvia a Giuseppe Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena, 1994.

²¹⁶ Semi, *Gli ospizi*, cit., p. 20.

²¹⁷ De Sandre, *Aspetti di vita religiosa*, cit., pp. 135-154.

²¹⁸ Rigon, *La santa nobile*, cit., pp. 61-87.

Sant'Andrea di Ammiana²¹⁹ e Sant'Andrea del Lido²²⁰. Se molti prelati non parteciparono direttamente ai nuovi esperimenti, ne favorirono certamente lo sviluppo, come fece prete Angelo, uno dei benefattori di San Mattia. Alla luce di ciò, sarebbe auspicabile uno studio del movimento canonico nelle lagune, volto a capire le motivazioni che hanno portato una tale diffusione e ad un così ampio successo, e l'influenza che esso ebbe nel movimento religioso femminile.

²¹⁹ La chiesa di Sant'Andrea di Ammianella fu affidata, nel 1179, dal pievano di San Lorenzo, Marco Greco, a Domenico Franco, prete di Santa Sofia. Domenico fondò una comunità forse di canonici regolari che seguivano rigide norme, approvate dal vescovo e dalla sede papale. Una di queste stabiliva che la comunità non avrebbe potuto acquisire alcuna proprietà oltre le diocesi di Torcello e Castello. Il successo fu enorme tanto che, nel 1231, il numero dei *fratres* era di 61 *continue residentes, preter hospites, et pauperes et operarios*, tale da rendere impossibile il sostentamento. Gregorio IX concesse quindi l'abolizione della norma e la canonica spese ben 15.000 lire per acquistare proprietà tra Padova, Treviso, Concordia e Aquileia. Già alla fine del Duecento si fece sentire, però, una crisi di vocazione, tale che Bonifacio VIII incaricò il vescovo di Torcello di risollevarne le sorti. Alla metà del XV secolo, ormai abbandonata, la chiesa fu annessa al monastero femminile di San Gerolamo. Corner, *Ecclesiae Torcellanae, III*, cit., pp. 325-327, 341-344; Moine, *I monasteri*, cit., pp. 40-41; Busato, *Le conseguenze*, cit., p. 4; V. Lentinello, *Sant'Andrea di Ammiana e S. Adriano di Costanziano dalle origine all'annessione al monastero agostiniano di San Girolamo di Venezia (1436 e 1551). Con una silloge di 24 documenti inediti dal 1231 al 1551*, tesi di laurea, Facoltà di Magistero, rel. Paolo Sambin, aa. 1969-70.

²²⁰ Il cenobio venne fondato nel 1199 da Domenico Franco, e approvato dal vescovo Castellano, che con il consenso del cardinale d'Ostia, in quell'anno, benediceva la chiesa. Non è ancora chiaro che regola seguisse la nuova comunità – secondo il Corner si trattava di frati Eremitani – che era guidata da un priore, tuttavia, «nel 1238, si distingueva per le pratiche ascetiche tanto da richiedere il *temperamentum* pontificio e richiamava un numero così grande di persone “quod non possint eos loca capere que nunc habent». Il successo di Sant'Andrea dovette essere immediato poiché Marco Nicola nel 1200 diede il permesso allo stesso Domenico di costruirvi, a fianco, un'altra chiesa dedicata alle Sante Eufemia, Dorotea, Tecla ed Erasma con altri edifici nei quali sarebbero stati ospitati o *fratres* o *sorores*. Non si conosce altro di questi ultimi edifici che secondo il Corner vennero in breve inglobati nella chiesa di Sant'Andrea. Corner, *Ecclesiae Venetae, XII*, cit., pp. 135-140, 156-157; De Sandre, *La pietà*, cit., p. 938.

III. La laguna nord: l'arcipelago delle donne

Le isole della laguna nord, che formavano la diocesi di Torcello, erano state, fin dall'alto medioevo, centri di vitale importanza per l'economia veneziana¹. Alcune di esse vennero nominate nel *pactum Lotharii* dell'840²; meno di un secolo dopo, Costantino Porfirogenito le ricordava nel suo *De administrando imperio*³. Numerose erano anche le chiese costruite sui piccoli arcipelaghi⁴, segno non solo della devozione degli uomini, ma anche di una reale necessità di officiare i sacramenti per

¹ Cfr., *Torcello. Alle origini di Venezia tra Occidente e Oriente*, a cura di G. Caputo, G. Gentili, Venezia, 2009.

² Cessi, *Documenti*, cit., doc. n. 55.

³ La situazione descritta dall'imperatore bizantino nel X secolo è ricostruita quasi sicuramente sulla base di documenti più antichi, essa risulta pertanto anacronistica, tuttavia è significativa dell'importanza che la laguna di Torcello aveva avuto. C. Porfirogenito, *De administrando imperio*, a cura di G. Moravcsik, R.J.H. Jenkins, Dumbarton Oaks, 1966, pp. 118-119.

⁴ Cfr. gli studi archeologici di Maurizia Vecchi: M. Vecchi, *Torcello: chiese e monasteri scomparsi, fonti inedite*, in «Rivista di archeologia», II, 1978 ; Ead., *Torcello, ricerche e contributi*, Roma, 1979; Ead., *Chiese e monasteri medievali scomparsi della laguna superiore di Venezia. Ricerche storico-archeologiche*, Roma, 1983.

la popolazione, tanto che si era rapidamente sviluppata una rete di pievanie⁵. Tuttavia, già dal XIII secolo, si fecero sentire gli effetti di un lento declino sia demografico, sia economico⁶, sia geomorfologico che coinvolse tutta la laguna superiore. I prodromi di questo regresso, anche se con modalità sfuggenti, si erano percepiti già nei secoli precedenti⁷: alcuni uomini si erano trasferiti dalle piccole isole al centro rialtino, il cui mercato certo offriva la possibilità di un maggior profitto e migliori affari⁸. Molti avevano, però, scelto di rimanere⁹ come testimonia la documentazione dei cenobi¹⁰ che lì erano recentemente sorti. Non si trattava solo di cacciatori e pescatori, una testimonianza della fine del XII secolo conferma che a

⁵ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 235-236.

⁶ Significativo è il titolo dello studio di Elisabeth Crouzet-Pavan, dedicato alla decadenza di Torcello e che descrive, soprattutto tra il XIV e il XVI secolo, le difficoltà di queste isole. E. Crouzet-Pavan, *La mort lente de Torcello. Histoire d'une cité disparue*, Parigi, 1995 (trad. it.: Ead., *Torcello. Storia di una città scomparsa*, Roma, 2001).

⁷ L. Lanfranchi, G.G. Zille, *Il territorio del ducato veneziano dall'VIII al XII secolo*, in *Storia di Venezia, II*, Venezia, 1958, pp. 20-21, il saggio è tuttavia privo di note, risulta perciò impossibile verificare la documentazione usata dallo studioso.

⁸ Nel 1150 Giovanni Sisinnulo da Ammiana e Domenico Sisinnulo di Santa Trinità attestano l'affidamento di una somma di Gonzo da Molin, fatto a Costantinopoli da Domenico Succugullo a Giovanni Bembo, con la facoltà di commerciare per terra e non per mare. Nel 1179, Giovanni si era trasferito da Ammiana a Rialto, nel confinio di San Giovanni Crisostomo. In quest'occasione faceva quietanza a un certo Vitale Voltani, che negli stessi anni si era spostato da Ammiana a San Cassiano. Anche altri componenti della famiglia Sisinnulo erano emigrati da Ammiana a Rialto, Orio risiedeva a Santa Giustina, così pure Giacomo. Anche l'isola di Costanziano era investita dallo stesso fenomeno: nel 1190 Domenico Benzo si era trasferito da Costanziano a San Severo. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 34 perg., settembre 1150; aprile 1179; agosto 1157; marzo 1168; marzo 1174; b 35 perg., luglio 1190.

⁹ Senza voler negare l'abbandono di queste isole va notato che molti degli aspetti riguardanti le migrazioni interne alla laguna sono ancora da chiarire. Per esempio si deve sottolineare che è molto difficile, per quest'epoca, fare una stima, anche approssimativa del numero di abitanti delle isole torcellane, così come è problematica la comprensione dei periodi e delle modalità del fenomeno di migrazione stessa. Se c'era chi partiva, qualcuno arrivava. Nel 1325, sottoscrivevano un atto del monastero di San Marco di Ammiana un certo Rizo del fu Giovanni di Prozzolo e Pace del fu Francesco d'Este, entrambi residenti in una contrada di San Marco di Ammiana. ASVE, CRS, *Sant'Antonio di Torcello*, b 3 perg., 27 aprile 1325.

¹⁰ Numerosi esempi si trovano nel fondo di San Lorenzo di Ammiana. In occasione di una lite con l'abate di San Felice e Fortunato di Ammiana la badessa chiamò a testimoniare numerosi abitanti delle isole. Altri documenti emergono da una sentenza dei giudici del Piovego, relativa ai confini di alcune acque. Relativi alla lite: *San Lorenzo di Ammiana*, cit., docc. n. 80, 87; relativi alla sentenza: Ivi, docc. n. 72,75,81,84.

quella data abitavano ancora «antiquiores et nobiliores de Amianis, scilicet de domo Willari et Memmi et Dondi et Himarci et Superantii»¹¹.

Non meno importanti, nel segnare il destino degli arcipelaghi torcellani, furono le variazioni climatiche che la laguna subì nei secoli medioevali. Esistono teorie diverse che spiegano tempi e modi in cui esse avvennero¹²: secondo Luigi Lanfranchi e Gian Giacomo Zille, tali mutamenti si verificarono progressivamente in un periodo molto lungo, a causa sia dell'innalzamento del livello del mare, sia dell'apporto dei fiumi, sia dell'intervento umano. Wladimiro Dorigo sostenne, invece, che i cambiamenti furono talmente repentini da non permettere agli abitanti di poter arginare il fenomeno. I risultati furono comunque evidenti: l'impaludamento e la scomparsa di alcune piccole isole. Va sottolineato che non tutti gli aspetti sono stati sufficientemente chiariti quali, per esempio, le diseguali conseguenze all'interno della laguna settentrionale: mentre le isole di Torcello, Burano e Mazzorbo non furono soggette a significativi mutamenti nell'estensione dei loro territori, quelle di Ammiana e Costanziaco, entro la fine del XV secolo, erano ormai sommerse¹³. Recenti indagini archeologiche hanno ipotizzato che fondamentale fosse, per queste ultime, la mancanza della manutenzione necessaria a vincere le forze delle maree: «contrariamente a quanto segnalato dalle fonti scritte, l'ingressione delle acque sembra quindi rappresentare più una conseguenza della mancata manutenzione e del progressivo disinteresse verso le zone prese in esame, piuttosto che la vera e propria causa del loro abbandono»¹⁴. Migrazioni, clima e apporto umano furono quindi le peculiarità di questo tratto di laguna che ne condizionarono l'evoluzione e la storia.

¹¹ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 79. Un Domenico Villari diacono e pievano di San Lorenzo di Ammiana è citato in un documento del luglio del 1131. Ivi, *prefazione*, p. VII.

¹² Lanfranchi, *Il territorio*, cit., pp. 6-27 e W. Dorigo, *Venezia origini. Fondamenti, ipotesi e metodi*, Milano, 1983, pp.

¹³ Lanfranchi, *Il territorio*, cit., pp. 10-11.

¹⁴ Il complesso di San Lorenzo è stato oggetto, tra gli anni Settanta e Ottanta, di una campagna di scavi condotta da Ernesto Canal. Una nuova campagna di ricerca è stata realizzata recentemente dall'Università Ca' Foscari di Venezia, sotto la direzione scientifica del prof. Sauro Gelichi. Un'analisi degli scavi del Canal e una prima interpretazione di quelli di Gelichi, sono stati elaborati in una tesi di laurea che ha per oggetto i monasteri femminili della laguna nord. L'autrice, Cecilia Moine, prende in considerazione anche scavi realizzati nel passato, quali quelli a San Giovanni Evangelista e a San Giacomo in Paludo. C. Moine, *I monasteri femminili della laguna nord di Venezia dall'XI al XIV*

In questo scenario emerge un dato interessante: dalla fine del XII secolo la diocesi di Torcello si popolò di un folto numero di cenobi, la maggior parte dei quali erano di donne¹⁵. Almeno due sono le spiegazioni che gli storici hanno dato al fenomeno. Secondo Elisabeth Crouzet Pavan, in conseguenza dello spopolamento, i monasteri occuparono il posto delle pievi:

Chi volesse riconoscere la prova del dinamismo della laguna settentrionale nel ritmo sostenuto delle fondazioni religiose del XIII secolo, cadrebbe in un errore di contraddizione. In un quarto di secolo quattro comunità benedettine sono autorizzate a installarsi sul territorio della parrocchia di San Lorenzo di Ammiana; il fatto traduce solo un *deficit* umano e l'indietreggiare del clero secolare¹⁶, già annuncia l'abbandono dell'arcipelago [...] sui piccoli arcipelaghi del nord della laguna il numero dei monasteri, in netto aumento alla fine del XII secolo e nella prima metà del secolo successivo, è al contrario un manifesto indizio di difficoltà. Le pie

secolo, tesi di laurea, Corso di laurea specialistica in Archeologia e Conservazione dei Beni Archeologici, rel. S. Gelichi, aa. 2007-2008, pp. 227-231, la citazione è a p. 229.

¹⁵ San Lorenzo di Ammiana, Sant'Angelo di Ammiana, San Marco di Ammiana, Santi Apostoli di Ammiana, Sant'Adriano di Costanziaco, San Matteo di Costanziaco, San Giovanni e Paolo di Costanziaco, San Mauro di Burano, Sant'Eufemia di Mazzorbo, Santa Caterina di Mazzorbo, Sant'Angelo di Zampenigo, Santa Margherita di Torcello, Sant'Antonio di Torcello, San Giacomo in Paludo, Santa Maria degli Angeli di Murano erano cenobi femminili che si sommarono al già citato San Giovanni Evangelista. Tra la fine del XIII e l'inizio del XIV si aggiunsero Santa Maria della Valverde a Mazzorbo e San Nicolò della Cavana. San Pietro di Casacalba in origine era una comunità femminile, trasformatasi, non si sa quando, in canonica regolare. Oltre al monastero maschile di San Felice e Fortunato di Ammiana – di fondazione altomedievale e trasferitosi, già nel X secolo, ad Ammiana da Santo Stefano di Altino – vennero fondate le canoniche regolari di Santa Maria della Galliana, Sant'Andrea di Ammiana, San Catoldo e il monastero cistercense di San Tommaso di Torcello. Di San Vito di Ammiana, San Pietro di Torcello, Sant'Erasmo non è possibile determinare né il sesso, né l'ordine della comunità. Non è esclusa, inoltre, la presenza di altri piccoli enti di cui, allo stato attuale degli studi, sfugge anche il nome.

¹⁶ Se il clero delle isole torcellane da un lato "indietreggiava" dall'assumere incarichi nelle piccole chiese, dall'altro lato venivano fondate nella laguna settentrionale ben quattro canoniche regolari; i preti si orientavano verso altre forme di aggregazione. Sul movimento canonico oltre agli studi di Damiano Fonseca si rinvia a: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della settimana di studio (Mendola, settembre 1959)*, Milano, 1962; R. Grégoire, *La vocazione sacerdotale: i canonici regolari nel Medioevo*, Roma 1982; J. Châtillon, *Le mouvement canonique au moyen âge. Réforme de l'église, spiritualité et culture*, a cura di P. Sicard, Parigi, 1992; C. Andenna, *Mortariensis Eccelsia. Una congregazione di canonici regolari in Italia settentrionale tra XI e XII secolo*, Berlino, 2007.

donne si installano su terre che il popolamento non ha annesso o che il declino ha già svuotato¹⁷.

Tuttavia, oltre alle incertezze sui flussi migratori e sul numero effettivo di abitanti delle isole nel momento in cui queste comunità furono fondate, non si spiega il carattere prevalentemente femminile dei nuovi enti. Non è chiaro, seguendo il ragionamento della Pavan, perché delle donne scegliessero un luogo all'apparenza così isolato e precario per creare una comunità monastica; ancora più dubbio è il fatto che un vescovo, quello di Torcello appunto, affidasse la cura delle chiese a poche donne, consapevole delle difficoltà di gestione e amministrazione. È pur vero che una piccola isola abbandonata avrebbe potuto ben rappresentare quel *desertum* cui aspirava il monachesimo; ma, per le monache, sulla scelta del luogo in cui fondare un nuovo ente pesavano anche interessi pratici come la facilità di approvvigionamento, la vicinanza alle vie di comunicazione, la necessità di affidarsi a uomini per condurre affari e coltivare terreni. Inoltre, le isole di Ammiana e Costanziaco non furono il solo teatro delle nuove comunità femminili; ospitarono numerosi monasteri anche Mazzorbo, Murano e Torcello stessa, isole che furono soggette diversamente alle intemperie del clima e allo spopolamento.

Secondo Giovanni Spinelli, la comparsa di un così cospicuo numero di cenobi femminili va inserito, invece, nel più ampio contesto che vide il moltiplicarsi delle iniziative dei laici e l'aumento "dell'emancipazione" femminile:

La nuova ondata di fondazioni monastiche femminili, nella quale le fondatrici sono per lo più di estrazione borghese o popolare, risponde invece a nuove e più diffuse esigenze: la donna esce ormai dal chiuso della società feudale e incomincia ad avere un ruolo sociale autonomo, anche nel campo della vita religiosa [...]. È un monachesimo che nasce e si sviluppa più che dalla ricerca di una vera e propria vita claustrale, qual era quella del monachesimo altomedievale, dal desiderio di una vita devota ed associata in piccoli gruppi di donne, vedove o nubili [...]¹⁸.

¹⁷ Crouzet, *Torcello*, cit., p. 104.

¹⁸ Spinelli, *I monasteri*, cit., pp. 122-124

Nella Venezia di questi secoli, come nel resto d'Europa¹⁹, le iniziative delle donne furono, come si vedrà, numerose e multiformi. Come sembra ormai assodato, durante e a seguito del IV Concilio Lateranense (1215), si verificò un'irreggimentazione delle variegata esperienze in cui le donne stavano vivendo la vocazione religiosa, verso forme di vita regolare²⁰. Resterebbe, invece, da spiegare perché solo nell'area torcellana, si concentri un numero così alto di cenobi femminili. Se le spinte dei laici, e delle donne in particolare, furono così generali; si nota invece, nell'area lagunare, un notevole squilibrio tra il numero di istituti più o meno regolari femminili nel nord, rispetto al resto della regione.

Per comprendere e spiegare il fenomeno, si devono prendere in considerazione altri aspetti che rendono il quadro più vivace e intricato: chi furono i protagonisti/le protagoniste delle fondazioni, se ci furono delle difficoltà iniziali e come vennero risolte, come si svilupparono i monasteri, chi erano le monache.

Particolarmente interessante è l'analisi della documentazione prodotta dai monasteri fondati nel comprensorio di Ammiana²¹, confrontata con quella prodotta dagli altri cenobi della laguna nord. Le piccole isole ammianensi videro, nel giro di

¹⁹ Anche in altre regioni italiane tra XII e XIII aumentarono notevolmente il numero di monasteri femminili: Polonio, *Un'età d'oro*, cit., pp. 301-404; A. Tilatti, *Monachesimi femminili in Friuli nel duecento*, in *Il monachesimo benedettino in Friuli in età patriarcale, Atti del convegno internazionale di studi Udine-Rosazzo, 18-20 novembre 1999*, a cura di C. Scalon, Udine, 2002, pp.167-211; E. Occhipinti, *Il monachesimo femminile benedettino nell'Italia nord-occidentale (secc. XI-XIII)*, in *Il monachesimo femminile*, cit., pp. 121-133. Cfr. anche, Barone, *Società e religiosità*, cit., pp. 76-97. In Europa cfr., Venarde, *Women's monasticism*, cit.; P. D. Johnson, *Equal in monastic profession. Religious women in medieval France*, Chicago-Londra, 1991 e Musardo Talò, *Il monachesimo*, cit., pp. 245-318.

²⁰ E. Pásztor, *I papi del Duecento e Trecento di fronte alla vita religiosa femminile*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV, Atti del Convegno internazionale di studio nell'ambito delle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Città di Castello, 27-29 ottobre 1982*, a cura di R. Rusconi, Firenze-Perugia, 1984, pp. 31-65; M.P. Alberzoni, *Papato e nuovi ordini religiosi femminili*, in *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti, Atti del XXV Convegno della Società internazionale degli studi francescani, Assisi, 13-14 febbraio, 1998*, Spoleto, 1998, pp. 207-261.

²¹ D. Busato, M. Rosso, P. Sfameni, *Le conseguenze delle variazioni geografiche avvenute tra il XIII ed il XIV secolo su talune comunità monastiche ubicate in alcune isole della laguna nord di Venezia*, in «Archeomedia. Rivista di archeologia on line», n. 20, 2007 (<http://www.auditorium.info/articolo.asp?id=291>) pp.1-18. D. Cottica, P. Sfameni, D. Busato, *Alla scoperta di Costanziaco. Un progetto interdisciplinare per lo studio di un gruppo di isole dalla storia millenaria nella Laguna Nord di Venezia*, in «Nautilus», giugno-luglio 2009, pp. 41-43.

pochi anni, il fiorire di numerose comunità. L'arcipelago era formato principalmente dall'isola di Ammiana, dove si trovavano le cappelle di San Marco, Sant'Angelo e dei Santi Apostoli; quella di Ammianella, sede della canonica maschile di Sant'Andrea, e di Castrazio, dove era ubicata la chiesa pievana di San Lorenzo. Infine, un canale separava il monastero dei Santi Felice e Fortunato dagli altri²². Il carattere sperimentale della loro origine si rispecchia nei primi atti che li riguardano; il loro sviluppo seguì, invece, vie diverse e più tradizionali.

1. Chiese e monasteri nelle isole di Ammiana

Nel 1185, Leonardo Donato, vescovo di Torcello, concedeva a Berta e Agnese *ecclesiam Sancti Laurentii de Amianis*, per vivere «monasticam vitam [...] secundum regulam beati Benedicti». Egli affidava alle due donne tutte le proprietà della chiesa, nonché la parte delle decime di competenza del clero, ogni «honore et iure» che era spettato a San Lorenzo e al suo pievano. Prevedeva che da esse dipendessero le cappelle di Ammiana (Santi Apostoli, Sant'Angelo, San Marco e Sant'Andrea), assoggettate dai tempi antichi a San Lorenzo, e «super omnibus locis et personis ibidem Deo servientibus et commorantibus». Il vescovo si riservava, tuttavia, alcuni diritti, in particolare quello di eleggere «abbatissam vel prelatam» del nuovo cenobio²³. Il Donato, con ogni probabilità, cercava di mantenere un certo controllo sulle due donne; qualche anno più tardi, fu necessario il suo consenso per affittare a Marco Dedo di San Geremia delle acque per la pesca²⁴. Il rapporto di dipendenza tra San Lorenzo e le altre chiese, era dovuta al fatto che essa fosse stata

²² Cfr., Busato, *Le conseguenze*, cit., p. 2; sulla localizzazione attuale si veda: C. Moine, *I monasteri*, cit., pp. 53-57.

²³ *San Lorenzo di Ammiana*, a cura di L. Lanfranchi (Fonti della storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, diocesi torcellana), Venezia, 1947, doc. n. 71.

²⁴ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 74.

una chiesa pievana²⁵. Secondo le antiche cronache, essa era stata costruita nella solitaria isola di Castrazio, ad opera della famiglia Frauduni²⁶ – che la tradizione vuole che modificasse poi il cognome in Falier²⁷ – come molte altre chiese nella diocesi torcellana²⁸. La costruzione sarebbe avvenuta l'indomani dell'invasione dei Longobardi²⁹, anche se il primo documento pervenuto risale al 1125³⁰. All'inizio del XII secolo, la parrocchia doveva avere una certa importanza se, due anni dopo, in occasione di una lite tra il vescovo torcellano e i canonici, venne chiamato come notaio Pietro Dondi, chierico di San Lorenzo³¹. Ancora nel 1151 il pievano di San Lorenzo, con molti preti della diocesi torcellana, cercava di sottrarsi alle pretese del vescovo che esigeva da loro di recarsi, a proprie spese, *ad Gradum in festum Sancti Hermachore*³².

Nel 1195, anche la chiesa di Sant'Angelo di Ammiana venne concessa a due donne, Berta e Benvenuta. Il vescovo si avvaleva, in quest'occasione, del consenso di Agnese e Engelmota «sorores Sancti Laurentii»³³. A Berta, che molto

²⁵ L'esistenza, a Venezia, di un sistema chiesa madre – chiese dipendenti è molto dibattuto. Maurizio Rosada sostiene che, nella diocesi di Castello, esso fosse inesistente poiché le parrocchie veneziane nacquero per esigenze di *cura animarum* nelle isolate terre rialtine. Daniela Rando sostiene, invece, che tale binomio non fosse sconosciuto neppure a Rialto, dove la chiesa madre era la cattedrale di San Pietro in Olivolo. Sicuramente, prosegue la studiosa esisteva a Murano, a Malamocco e ad Ammiana. *Santa Maria Formosa*, a cura di M. Rosada (Fonti per la storia di Venezia, sez II, Archivi Ecclesiastici, diocesi castellana), Venezia, 1972, nota 2, pp. XVIII-XX; Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 87-92; Carraro, *Religione e società*, cit., pp. 60-64.

²⁶ Con i Villareni e i Mastalici. *San Lorenzo di Ammiana, Prefazione*, cit., p. VII.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *San Lorenzo di Ammiana*, cit. pp. VII-IX; Crouzet, *Torcello*, cit., p. 98.

²⁹ Corner, *Ecclesiae Torcellanae, III*, cit., p. 321. Secondo Andrea Dandolo la chiesa, che egli ubica nell'isola di Costanziano non quella di Ammiana, ospitò il primo vescovo di Torcello, Eliodoro. Dandolo, *Chronaca*, cit., p.

³⁰ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 1. Secondo la Pavan la chiesa esisteva già nel IX secolo. Nel 1038 divenne parrocchia, «prova dello sviluppo della comunità». Crouzet, *Torcello*, cit., p. 98.

³¹ Il documento è edito in Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, IX, cit., pp. 553-554.

³² ASVE, CRS, *San Maffio*, b 1 perg., agosto 1151. Il documento riporta in copia un accordo, del 1136, raggiunto tra il vescovo ed i pievani, compreso quello di San Lorenzo, riguardante la medesima questione.

³³ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 78.

probabilmente era la stessa fondatrice di San Lorenzo, venne affidata la guida del nuovo ente, «usque dum vixerit»³⁴. Tuttavia, non era possibile alle due donne di eleggere la badessa, denominata nel documento *prelata*, e «vel fratrem vel sororem recipere [...] sine consensu Torcellani episcopi». I diritti del vescovo erano garantiti dal pagamento ogni anno di dieci *blancis* «pro martiatica». Inoltre, egli assegnava al nascente cenobio «pensionem viginti et quattuor solidorum quos homines de Ammianis solvere solent pro aquis Sancti Laurentii piscandis» ed alcune acque appartenenti a San Lorenzo. Il documento specifica inoltre che le acque, alla morte delle due donne, sarebbero dovute ritornare, «absolute et libere», a San Lorenzo.

Verosimilmente la comunità di Sant'Angelo era composta dalle sole due donne, come si evince da un'interessante clausola: «post mortem autem vestram si non remanserint ibi aliquae sorores» la chiesa sarebbe dovuta ritornare «libere et absolute cum omni integritate» a San Lorenzo, ribadendo «cuius capella est prefata ecclesia Sancti Angeli». Tuttavia, «si vero post mortem vestram remanserint in predicta ecclesia Sancti Angeli aliquae sorores», esse avrebbero dovuto pagare «predictam marciaticam» al vescovo e «unam libram olei predictae ecclesie Sancti Laurentii» ogni anno, alla festa del santo.

Dieci anni dopo Engelmota, divenuta badessa di San Lorenzo, riceveva la promessa di Agnese *monacha* a San Marco di Ammiana, del pagamento annuale del censo in occasione della festa di San Lorenzo; «pro marciatica singulis annis decem blancis, quos debet predicta ecclesia Sancti Marci Torcellano episcopatus, et tres libras vini puri» per la festa di San Marco³⁵. Anche in questo caso sia l'elezione della *prelata*, sia l'accoglimento di nuovi confratelli e consorelle erano sottoposti al consenso del vescovo. Similmente a Sant'Angelo si ripeteva la clausola che prevedeva il ritorno della cappella al “monastero padre”, nel caso, morta Agnese, non fossero rimaste altre *sorores*; la vita della comunità sarebbe proseguita, altrimenti, nel rispetto dei diritti del vescovo e di San Lorenzo. Ben presto il nuovo cenobio cercò di rendersi indipendente. Nel 1221, Margherita e Maria, rispettivamente

³⁴ «Ipsam autem ecclesiam concedimus vobis hoc modo, ut predicta Berta debet esse ibi prelata et domna usque dum vixerit». *Ibidem*.

³⁵ ASVE, CRS, *Santa Maria degli Angeli*, b 11A, giugno 1205.

badessa di San Lorenzo e di San Marco, promettevano di accettare la sentenza emessa da Stefano, vescovo di Torcello, e Pietro Pino, canonico di San Marco:

super quadam receptione et procuracione quas dicta abbatissa et sorores Sancti Laurentii dicunt debere sibi fieri ab abbatissa et conventu Sancti Marci [...] et super quodam censu qui annuatim solvitur a memorato monasterio Sancti Marci supradicto monasterio Sancti Laurentii nec non et super quadam terra Sancti Laurentii posita iuxta dictum monasterium Sancti Marci³⁶.

Non si conoscono gli esiti della vicenda che neppure la documentazione successiva aiuta a chiarire. L'atto fu rogato «in ecclesia Sanctorum Apostolorum de Amianis», l'ultima delle cappelle dipendenti da San Lorenzo.

Nonostante non si conservi, come per gli altri cenobi, un documento che ne sancisca la fondazione, anche quest'ultimo divenne un monastero femminile: nel 1226 Margherita, badessa di Santi Apostoli, e «totus conventus eiusdem monasterii» promettevano a San Lorenzo di pagare una libbra di olio, come censo³⁷. A questa data, diversamente che per le altre cappelle, la comunità aveva una badessa e una struttura monastica; forse era sorta qualche anno prima. Nulla si intuisce riguardo ai rapporti con il vescovo, è probabile tuttavia che esso avesse contratto nei suoi confronti i medesimi obblighi degli altri monasteri. Rimaneva, comunque, la stretta dipendenza da San Lorenzo.

2. Un'analisi dei documenti: monasteri a confronto

I documenti evidenziano alcuni aspetti significativi circa la vita religiosa femminile e l'origine di questi monasteri. Innanzitutto, mostrano un momento preciso della loro esistenza: la formazione della comunità monastica. Non è

³⁶ ASVE, CRS, *Santa Maria degli Angeli*, b 11B, 17 febbraio 1221.

³⁷ ASVE, CRS, *Santa Maria degli Angeli*, b 11B, 13 maggio 1226.

possibile, viceversa, conoscere come queste donne avessero vissuto in precedenza, se fossero state, in qualche forma, già legate alla chiesa o se avessero sperimentato in altro luogo la loro vocazione. In ogni modo, il vescovo «conced[it] [eis] aggregandis»³⁸, fatto che potrebbe far ipotizzare che Berta e Agnese, sino al quel momento, avessero portato avanti esperienze religiose analoghe ma distinte³⁹. Esse paiono desiderose di riunirsi in preghiera, visto che non sembrano manifestare quella volontà di assistenza che caratterizzò altri enti lagunari, e non solo. Le isole di Ammiana, che si collocavano in una zona piuttosto remota della laguna, comunque lontana dagli itinerari dei pellegrini, apparivano perciò l'ambiente più adatto a praticare una vita di meditazione. A dire il vero, percorsi simili erano stati sperimentati anche da molte altre donne quali, per fare un esempio, quelle di Santa Cecilia di Padova che, dopo un breve periodo di vita comune penitente, avevano scelto di fondare un cenobio, entrando a fare parte dell'innovativo Ordine di San Benedetto di Padova⁴⁰.

La vita monastica secondo la regola benedettina, come ricorda il documento di San Lorenzo, appariva ancora l'unica a poter soddisfare le esigenze e le aspirazioni di queste donne e dei laici in generale. A breve non fu più sufficiente. L'inquadramento in una regola non era più adeguato a contenere la varietà di esperienze femminili che nascevano, sempre più numerose, in quegli anni. Nel documento relativo a Sant'Angelo si fa un accenno ad una regola che le *sorores* avrebbero portato con sé, senza specificarne l'autore; mentre in quello di San Marco non si indica più ad alcun tipo di vita monastica. Si è già visto che la comunità sperimentale di San Pietro di Casacalba – sorta qualche decennio dopo San Lorenzo e Sant'Angelo – non seguiva alcuna regola conosciuta e praticava un modello di vita

³⁸ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 71.

³⁹ Diverso è per altre religiose per le quali si può intuire, dalla documentazione, un'esperienza di vita comune prima della fondazione del cenobio. Ginevra Gradenigo donava della terra a Murano a Giacomina Bonci e ad altre donne, con la clausola di fondarvi un monastero. Non è noto tuttavia dove esse vivessero in precedenza. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, p. 261 e infra nota 73. Anche le donne di Santa Margherita facevano vita in comune non regolare, *apud ecclesiam*. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, pp. 354-356.

⁴⁰ A. Rigon, *I laici nella chiesa padovana del Duecento. Conversi, oblati, penitenti*, in *Contributi alla storia della Chiesa padovana nell'età medievale*, n. 1, Padova, 1979, pp. 16- 19.

comunitaria del tutto originale⁴¹. Nella laguna veneziana, come in molti altri luoghi, la partecipazione dei laici, e delle donne specialmente, alla vita spirituale si manifestò sempre più dirimente. Se i modelli dai quali prendevano spunto erano, comunque, quelli delle comunità monastiche, da questi si distinguevano per l'assenza di una regola che d'altra parte non sarebbe riuscita a rispondere alla nuova sensibilità religiosa.

Negli atti relativi a Sant'Angelo e a San Marco non si parla di una badessa, a capo della chiesa, ma di una *prelata*⁴². Berta anzi, secondo il vescovo torcellano, avrebbe dovuto essere *domna et prelata*⁴³. Ancora più esplicita fu la documentazione di Santa Margherita di Torcello, comunità sorta forse negli anni Venti del Duecento, in cui Agnese Longo venne definita significativamente *domna et domina* della chiesa⁴⁴. L'espressione ricorda da vicino quella di *domna et domina*, spesso usata nei testamenti dei mariti veneziani nei confronti delle mogli⁴⁵. Tale condizione equiparava del tutto le mogli al *pater familias*, che potevano così esercitare tutti i diritti, compreso quello della *patria potestas*. Analogamente Berta e Agnese erano "capo e guida" delle chiese loro affidate. Così come la *domna et domina* nella società veneziana poteva gestire, amministrare, decidere sui beni e sulle persone della famiglia; per analogia la *domna et prelata* avrebbe potuto agire sulle proprietà ecclesiastiche e, come ricorda il documento di San Lorenzo, «personis Deo servientibus et commorantibus»⁴⁶. A questo aspetto si lega, tuttavia, una concezione tradizionale di proprietà e amministrazione dell'*ecclesia*. Il vescovo, in quanto "titolare" della chiesa, aveva la facoltà di demandare tali privilegi, ma anche di riservarsi alcuni diritti, quali l'elezione della badessa e l'accettazione delle *sorores*. Sembra questa una contraddizione difficilmente spiegabile e ricca di sfaccettature

⁴¹ Sulle vicende della comunità di San Pietro si rinvia capitolo II, pp. 89-91, 95.

⁴² Solo in quello di San Lorenzo si parla di *abbatissa vel prelata*.

⁴³ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 78.

⁴⁴ Sulla donna si rinvia al capitolo V, pp. 193-195.

⁴⁵ Corner, *Ecclesie Torcellanae*, I, cit., pp. 354-356. Spesso, per garantirsi questo privilegio, la vedova non doveva risposarsi. A. Bonnini, *Per «divinam inspirationem*, cit., pp. 34-39. L. Guzzetti, *Le donne*, cit., pp. 15-88.

⁴⁶ *San Lorenzo*, cit., doc. n. 71.

che, come vederemo, solo uno studio più approfondito della personalità del vescovo potrà chiarire.

Va notato che l'espressione pare legata alla chiesa più che alla comunità monastica; si era *prelata ecclesie*, non *monasterii*. Tuttavia, cosa significhi, materialmente, per una donna essere a capo di una chiesa è quanto mai incerto. Si trattò “semplicemente” di organizzare e gestire il patrimonio ecclesiastico, o si può pensare anche a una guida spirituale della nuova comunità insediata? E nei confronti della popolazione? Non si deve dimenticare che la chiesa di San Lorenzo, sino a pochi anni prima dell'insediamento monastico, era stata governata da un pievano. Nonostante l'assenza di quest'ultimo, ad Ammiana rimanevano altri vecchi preti sul ruolo dei quali, tuttavia, la documentazione è sfuggente. Ripetute volte Gabriele Baiesso, *presbiter* di Ammiana, e Marino *Iubanus clericus* – da notare che non è mai specificata la chiesa di cui erano sacerdote e chierico – testimoniarono in difesa del patrimonio di San Lorenzo; non è mai specificato, però, se i due fossero a servizio delle monache, né mai agirono in loro vece⁴⁷. È difficile credere che un vescovo potesse affidare la *cura monialium*, o addirittura dei fedeli, alle donne.

Il termine *prelata* compare anche in altri documenti relativi alla fondazione di enti femminili veneziani, sempre in relazione alla carica principale: nel caso di Santa Maria degli Angeli di Murano si parla di *priorissa vel prelata*⁴⁸. Non è chiaro che compiti spettassero a quest'ultima e se vi fossero delle reali differenze rispetto alla badessa, la quale sembra, però, legata a una struttura monastica già formata e organizzata⁴⁹. Non è da escludere che si trattasse di un titolo onorifico, che gratificava quella donna che più di altre rappresentava il nuovo gruppo religioso; come ipotizza Gardoni per Clara, anch'essa chiamata *prelata* della chiesa di Santa Maria de Cretario nel Mantovano⁵⁰.

⁴⁷ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., docc. n. 72, 73, 75, 76, 80, 81, 84, 85, 86.

⁴⁸ Le monache seguivano la regola di Sant'Agostino. Il documento, datato marzo 1188, è edito in Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., p. 262.

⁴⁹ Nel monastero di Cantù si parla invece di *maior et preposita*. Andenna, *Sanctimoniales cluniacenses*, cit., p. 79. Il termine *preposita* era usato sin dalle origini come sostitutivo di *abbadessa*. Guerra Medici, *Sulla giurisdizione*, cit., p. 75.

⁵⁰ G. Gardoni, «*Domus seu religio*». *Contributo allo studio della congregazione dei canonici di San Marco nella Mantova comunale*, in «*Rivista di storia della chiesa in Italia*», n.1, 2005, p. 26.

In laguna, tuttavia, la *prelata* era spesso connessa alla “prima generazione” di donne che formavano una nuova comunità⁵¹. In effetti, nei primi anni di vita dei cenobi, era utilizzato in prevalenza questo termine, che veniva in seguito sostituito con quello di badessa. È il caso di San Mauro di Burano, fondato da due donne, Calandria e Maria, nel 1214, grazie all'appoggio di Bono, vescovo di Torcello. Nel 1218 Calandria «prelata ecclesie [...] nomine ipsius ecclesie» venne investita, *sine proprio*, di una proprietà con case a Burano, vicina al monastero stesso, vendutale da Pietro Rambaldo⁵². Nel 1241, Imigle ne era divenuta ormai *abbatissa*⁵³. In altri contesti, come quello cistercense, l'abbazia era guidata da un abate o da una badessa solo a determinate condizioni. La presenza di almeno dodici monaci, dei libri liturgici e di certi edifici monastici erano requisiti fondamentali per inviare un abate⁵⁴. È possibile pensare che, anche in ambiente lagunare, lo sviluppo delle piccole comunità sia stato uno dei fattori che determinarono la sostituzione del termine *prelata* con quello di badessa.

Il rapporto di dipendenza tra la chiesa pievana e cappelle – nonostante non fosse più esplicita tale funzione – si mantenne anche dopo la fondazione dei cenobi, come dimostrano i censi dovuti a San Lorenzo da tutti gli altri enti. Tuttavia, l'elezione della badessa e l'accettazione delle nuove consorelle e dei confratelli erano

⁵¹ Se fosse verificata tale ipotesi, sarebbe possibile risalire al periodo di fondazione di alcuni monasteri le cui origini sono alquanto dubbie, come quelle di Sant'Adriano di Costanziano. Secondo la tradizione esso sarebbe stato fondato nella prima metà del XII secolo da Anna Michiel, moglie di Niccolò Giustiniani, uscito dal chiostro per “salvare dall'estinzione” la stirpe dei Giustiniani. Sia la Michiel, sia Niccolò ritornarono alla vita religiosa, dopo aver procreato numerosi eredi. Cfr. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, III, pp. 345-347. Tuttavia nella documentazione la chiesa compare solo dal 1213, beneficata da Riconfilia Contarini. Inoltre, da una sentenza del Piovego, la chiesa sembra dipendere (nel 1226) dalla canonica di Sant'Andrea di Ammiana. Tuttavia, nel 1235 Giovanni Dandolo lascia a Sant'Adriano una porzione di una casa che, nel 1255, Sidiana *prelata* del cenobio acquisiva. È quindi probabile che il cenobio sia stato fondato intorno alla metà del XIII secolo. ASVE, CRS, *San Lorenzo*, b 21, marzo 1213; ASVE, CRS, *San Girolamo*, b 7 perg., 6 maggio 1255 (il testamento copiato all'interno del documento è datato 8 luglio 1235).

⁵² ASVE, CRS, *San Mauro di Burano*, b 8, aprile 1218.

⁵³ Il documento è una donazione di Carota, sorella e commissaria del fu Giovanni Bianco di San Pietro di Castello, e dell'omonima Carota, figlia dello stesso Giovanni, delle proprietà che l'uomo aveva destinato al cenobio nel suo testamento. ASVE, CRS, *San Mauro di Burano*, b 8, settembre 1241.

⁵⁴ M. Tagliabue, *Gli abati di Chiaravalle nel Medioevo (1155-1465)*, in *Chiaravalle. Arte e storia di un'abbazia cistercense*, a cura di P. Tomea, Milano, 1992, pp. 50-51. (50-91)

strettamente legati al consenso e alla volontà del vescovo torcellano. In più, i piccoli chiostrici cercarono ben presto di rendersi indipendenti dal “monastero-padre”, come ricorda la lite tra San Marco e San Lorenzo. È probabile che le relazioni tra le due abbazie andassero, almeno all’inizio, oltre il semplice pagamento del censo; nella lite, appena accennata, si ricorda infatti «super quadam receptione seu procuratione» che San Marco aveva nei confronti di San Lorenzo, non specificando però i termini della “procura”⁵⁵. Ugualmente il documento di fondazione di Sant’Angelo sembra ambiguo in proposito. Nel concedere la chiesa, il vescovo chiese dapprima il consenso alle *sorores* di San Lorenzo, per poi affermare «quod quandiu vixeritis ambe vel una ex vobis nichil solvatis ecclesie Sancti Laurentii», di fatto rimuovendo il vincolo tra le due istituzioni. Il censo si sarebbe ristabilito solo se, dopo la morte della fondatrice, *alique sorores* fossero rimaste⁵⁶. È forse possibile intuire che inizialmente le donne avessero creato una rete monastica interdipendente della quale, tuttavia, solo l’assenza di un’ampia documentazione dei primi anni di vita delle comunità impedisce di cogliere le modalità. Di fatto, nel tempo, i monasteri di Ammiana si comportarono come istituti indipendenti l’uno dall’altro tanto che, ormai prossimi alla soppressione, furono assorbiti da cenobi diversi⁵⁷.

Alcuni dati all’interno dei documenti sembrano, tuttavia, rendere ragionevole l’ipotesi che alcune delle donne che fondarono San Lorenzo dessero vita anche agli altri tre enti. Nonostante i nomi di Berta e Agnese fossero diffusi nella laguna – si dovrebbe perciò usare una certa cautela nell’identificarle – alcuni indizi sembrano rivelare che esse erano proprio le stesse fondatrici di San Lorenzo o che, se non altro, provenivano da esso. La prima, Berta, venne scelta a capo della comunità di Sant’Angelo fin dalla sua origine⁵⁸; mentre Agnese dichiarò di essere già *monacha*, nel momento della fondazione di San Marco, così da chiamare Engelmota, badessa di

⁵⁵ La questione riguardava anche il censo che annualmente San Marco doveva pagare a San Lorenzo e una terra di proprietà di quest’ultimo ma molto vicina a San Marco. ASVE, CRS, *Santa Maria degli Angeli*, b 11B, 17 febbraio 1221.

⁵⁶ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 78.

⁵⁷ Le monache di San Lorenzo entrarono nel monastero agostiniano di Santa Maria degli Angeli di Murano; Sant’Angelo fu assorbito da Sant’Eufemia di Mazzorbo; le monache di San Marco e dei Santi Apostoli si trasferirono a Sant’Antonio di Torcello. Cfr. Moine, *I monasteri*, cit., pp. 227-231.

⁵⁸ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 78.

San Lorenzo, *domina mea*⁵⁹. Infine, in modo analogo, potrebbe essere stato fondato il cenobio dei Santi Apostoli: in effetti, nel 1221, in occasione della lite tra San Marco e San Lorenzo – ricordo che il documento era stato rogato nella chiesa dei Santi Apostoli – la badessa di quest’ultimo era una certa Margherita⁶⁰. Cinque anni più tardi una Margherita, badessa dei Santi Apostoli, forse la stessa donna, giurava di pagare il censo al *conventus* di San Lorenzo. L’atto non specifica il nome della sua superiora; è probabile che in quell’anno non ci fosse alcuna badessa a governare la comunità⁶¹. Il trasferimento di Margherita da San Lorenzo ai Santi Apostoli rivela probabilmente le inquietudini spirituali delle donne e la difficoltà di adattarsi ad una vita regolare forse a San Lorenzo maggiormente sviluppata. Tuttavia, proprio questa facilità negli spostamenti è un carattere originale dei monasteri ammianesi rispetto ad un monachesimo tradizionale che imponeva, invece, la *stabilitas loci* per i monaci e per le monache.

Si trattò in origine di gruppi piccolissimi di donne, due a San Lorenzo e Sant’Angelo, addirittura una sola a San Marco; così almeno fa pensare la clausola, ripetuta per i due ultimi cenobi, relativa alla morte delle fondatrici. È difficile pensare che esse aspirassero ad un’esperienza di vita di tipo eremitico che, certo, non era sconosciuta nelle lagune – come ricordano l’episodio di Marino e, in tempi più vicini a quelli considerati, gli eremiti di San Mattia di Murano⁶², quelli di Pellestrina⁶³, o il prete recluso di San Pietro di Casacalba⁶⁴ – ma del tutto inedita per delle donne. Nel documento di San Lorenzo si parla, infatti, della regola di Benedetto che, pur non condannando la vita eremitica, privilegiava una pratica comunitaria.

⁵⁹ ASVE, CRS, *Santa Maria degli Angeli*, b 11A, giugno 1205.

⁶⁰ ASVE, CRS, *Santa Maria degli Angeli*, b 11B, 17 febbraio 1221.

⁶¹ ASVE, CRS, *Santa Maria degli Angeli*, b 11B, 13 maggio 1226.

⁶² Su San Mattia di Murano si rinvia capitolo II, pp. 104-105..

⁶³ Quello veneziano sembrerebbe essere – per quanto poco sia intuibile, visto lo stato attuale della ricerca – un eremitismo volto alla meditazione e alla preghiera, lontano dalle vie di comunicazione e dal passaggio di pellegrini. Aspetti che caratterizzavano invece quello di terraferma. Cfr. A. Rigon, *Tradizioni eremitiche*, cit., p. 79; Id., *Ricerche sull’eremitismo nel Padovano durante il XIII secolo*, in *Esperienze religiose*, cit., pp. 125-142; G. De Sandre Gasparini, *Itinerari duecenteschi di comunità religiose di “frates et sorores” nel territorio veronese*, in *Uomini e donne*, cit., pp. 204-206.

⁶⁴ Cfr. capitolo II, pp. 89-91,95.

Inoltre, negli atti di Sant'Angelo e San Marco, è specificata la possibilità «vel fratres vel sorores recipere». Non si trattava quindi, per quanto limitata a poche persone, di un'esperienza individuale; certamente non era ostacolata la partecipazione di altre persone. Emerge chiaramente dalla documentazione che l'opportunità di entrare nella comunità monastica non era preclusa neppure agli uomini. La guida era affidata, però, alle donne, come evidenzia il fatto che fosse prevista l'elezione di una badessa o di una *prelata*, non di un corrispettivo maschile. Inoltre, tra le clausole, era prevista la "sopravvivenza" delle sole *sorores*: i *fratres*, stranamente, non erano più nominati⁶⁵.

Il numero ristrettissimo di donne, le incertezze nell'affidare loro la gestione di una chiesa e la novità dell'esperimento, ponevano qualche dubbio sulla tenuta nel medio e nel lungo periodo dei nuovi cenobi. Così potrebbe essere spiegata l'opzione che prevedeva, alla morte delle stesse, la possibilità che nessuno si fosse unito a loro e avesse protratto l'esperienza religiosa. Invece, a dispetto della dimensione iniziale, queste micro-comunità ebbero nel giro di pochi anni un discreto successo, non solo crebbero numericamente, bensì anche beneficiarono del favore di molti veneziani che, con i loro testamenti, ne sostennero lo sviluppo⁶⁶.

Pochissimo si può dire sull'origine sociale di queste donne poiché nella documentazione non appaiono mai i cognomi. Agnese, Berta, Benvenuta, Engelmota, Maria e Margherita erano, tuttavia, donne intraprendenti e forse con una certa istruzione: Berta, nel trasferirsi nella chiesa di Sant'Angelo, aveva portato dei libri, «scilicet matitunali et regula et aliis» e si era riservata la possibilità di acquistarne degli altri. Anche Agnese aveva condotto con sé dei libri, probabilmente di sua proprietà, «illos quos habeo» – così affermava – che sarebbero dovuti tornare a San Lorenzo, nel caso la donna fosse morta senza un seguito. Inoltre, ella donava una biblioteca (uno scaffale per contenere i volumi) ad Engelmota, ricompensa per delle spese sostenute per la sistemazione di una vigna. Oltre a confermare una certa disponibilità economica, è possibile pensare che l'attenzione verso i libri denotasse

⁶⁵ Comunità la cui promiscuità uomini-donne è simile a quella lagunare, sono state studiate da Giuliana Albini per Cremona. Anche qui si trattava di fondazioni prevalentemente femminili dove erano accettati anche gli uomini. Albini, *Comunità monastiche*, cit., pp. 161-175.

⁶⁶ Bellato, *Aspetti della società*, cit., pp. 45-46-

“un’istruzione spirituale” delle donne e una preparazione alla vita religiosa? Difficile dirlo. Non si conoscono i titoli dei volumi che componevano le biblioteche, se non la già citata regola e il libro di orazioni, e neppure quali fossero le letture private. Eppure possedevano un’effettiva capacità di lettura. Nel novembre del 1267, qualche anno dopo la fondazione dei cenobi ammianesi, «domina Maria habatisa monasterii Sancti Ançeli de Torsello⁶⁷ est proprio hore confessa se in oculis fuisse sic graviter infirmatam quod propter debilitacionem oculorum et visus ad legendum in libro omnem literam penitus inpotens redebatur», si era recata in pellegrinaggio a Santa Maria di Porciglia, nella città di Padova, presso la tomba del beato Antonio Pellegrino, per chiedere la guarigione⁶⁸. Accompagnata da suor Margherita e da suor Perera, ospitate con la badessa nel chiostro *sororum Sancte Marie de Porcilia*, Maria riceveva dopo tre giorni la grazia, «ut non solum statui pristino fuerit restituta, verum eciam liberius legeret et videret acutius quam vidiset ab annis decem»⁶⁹. Il fatto che le monache sapessero leggere induce a pensare ad una certa levatura sociale; sarebbe difficile pensare che delle donne di umili origini avessero ricevuto una tale istruzione⁷⁰.

Non si può parlare, tuttavia, di quel gruppo sociale che governava all’epoca la città; è più probabile si trattasse di una piccola nobiltà, forse originaria delle stesse isole, che forse non aveva trovato spazio nei grandi monasteri altomedievali. Un indizio interessante si coglie nei cognomi e nella provenienza, delle donne che fondarono altri quattro monasteri nella diocesi di Torcello: Santa Maria degli Angeli,

⁶⁷ Si tratta del monastero di sant’Angelo di Zampenigo. Secondo Maurizia Vecchi la chiesa esisteva già dal XII secolo, non è noto invece quando sia stata occupata dalle monache. Il primo documento risale infatti al 1251, quando Domenico Zio, diacono e canonico di Torcello, donava a Maria, badessa di Sant’Angelo, tre sue proprietà vicine al cenobio. ASVE, CRS, *San Girolamo*, b 8, 20 ottobre 1251. M. Vecchi, *Chiese e monasteri medievali scomparsi della laguna superiore di Venezia. Notizie storico-artistiche*, Roma, 1983, p. 27. Eadem, *Torcello, nuove ricerche*, Roma, 1982, p. 17. Altre notizie sull’ubicazione e sulla breve vita del monastero sono state raccolte da Cecilia Moine. Moine, *I monasteri femminili*, cit., pp. 141-146.

⁶⁸ *I miracoli di Antonio il Pellegrino da Padova, 1267-1270: per André Vauchez*, a cura di D. Gallo, Padova, 2003, pp. 150-151.

⁶⁹ La badessa aveva portato come voto al Pellegrino due occhi d’argento. *Ibidem*.

⁷⁰ Sapevano leggere ma, per quanto ne sappiamo non possedevano nozioni di scrittura. Neppure la badessa del più importante cenobio veneziano, spesso figlia o sorella di dogi, non era in grado di scrivere. Cfr. capitolo I, p. 31.

San Mauro di Burano, San Matteo di Costanziano e Santa Margherita di Torcello. Nel 1187, a soli due anni dalla fondazione di San Lorenzo, Giacomina *de Boncis*, figlia di Antonio di Santa Maria di Murano, riceveva in dono una terra a Murano, per la costruzione di un monastero⁷¹. La famiglia *de Boncis* o *Bonci* era originaria dell'arcipelago torcellano, come attestano due atti di San Lorenzo sottoscritti da un Calimon e un Antolino *de Boncis*⁷². Ancora nel 1244, Pietro *de Boncis* era pievano della chiesa di San Pietro di Mazzorbo⁷³. Tuttavia, benefattrice di Giacomina era stata Ginevra Gradenigo, erede universale del defunto Marino Gradenigo di Sant'Angelo, appartenente alla più alta aristocrazia cittadina.

Calandria e Maria di Santa Margherita di Venezia ottenevano, nel 1214, la chiesa di San Mauro di Burano; in questo frangente, le due donne, delle quali si ignora il cognome, provenivano da una contrada veneziana che, ancora in quegli anni, era poco abitata perché circondata da paludi⁷⁴. Maria da Canal, Richelda Zancarolo e Maria da Zara furono, invece, le promotrici del cenobio di San Matteo⁷⁵. I da Canal erano una delle nuove famiglie che si arricchirono nel corso del Duecento, le cui donne divennero monache anche in altri prestigiosi monasteri cittadini, come quello di San Zaccaria⁷⁶. I Zancarolo avevano ricoperto sporadicamente uffici pubblici di una certa importanza⁷⁷. Interessante è la presenza di Maria da Zara, probabilmente trasferitasi dalla città dalmata, ma della quale i documenti non dicono altro. Infine, tra le prime ad abitare la chiesa di Santa Margherita di Torcello ci fu Agnese Longo, forse appartenente ad una nota famiglia di mercanti⁷⁸. L'origine

⁷¹ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, II, cit., pp. 261-262.

⁷² *San Lorenzo di Ammiana*, cit., docc. n. 72,73,93.

⁷³ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., 9 marzo 1244.

⁷⁴ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, II, cit. pp.14-15. Dorigo, *Venezia romanica*, II, p. 928.

⁷⁵ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 316-317.

⁷⁶ Fees, *Le monache*, cit., pp. 31.

⁷⁷ G. Rösch, *Der venezianische Adel, bis zur Schließung des Großen Rats, zur Genese einer Führungsschicht*, Sigmaringer, 1989, pp. 128-130. La società veneziana del XIII secolo è caratterizzata da un'alta mobilità sociale che quindi impone, nello studio, una certa cautela.

⁷⁸ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., marzo 1239. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 351-356.

sociale di queste donne sembra quindi alquanto varia, sia legata alla piccola nobiltà (Maria da Canal, Richelda Zancarolo), sia di più umili origini (Calandria e Maria), sia a quelle famiglie che guadagnavano con i commerci. Non era estranea neppure la più alta aristocrazia che appoggiava economicamente le nuove esperienze religiose.

3. Ordine e disciplina. Leonardo Donato, un vescovo per le donne

Un ruolo fondamentale nel promuovere il movimento femminile veneziano ebbe, senza dubbio, il vescovo torcellano. Dai documenti traspare come l'idea di affidare le chiese alle donne partisse esplicitamente dall'ordinario in persona. Leonardo Donato era stato eletto vescovo della diocesi, qualche anno prima della pace di Venezia del 1177⁷⁹; in quella occasione, aveva sottoscritto un importante diploma di Federico Barbarossa, a favore del monastero di San Giorgio Maggiore⁸⁰. Soprattutto, era stato egli stesso beneficiario di un diploma imperiale che estendeva la sua diocesi anche all'antica Altino⁸¹.

La dispersione dell'archivio della curia torcellana rende molto difficile la ricostruzione della politica intrapresa dal presule, tuttavia, qualche considerazione è possibile. In seguito alla partecipazione, nel 1179, al III Concilio Lateranense⁸², Leonardo si avvicinò sempre più alla curia papale e alla linea filopapale del patriarca di Grado, Enrico Dandolo⁸³. Nel 1183, Lucio III lo incaricava, assieme ad Ildebrando, priore di Santa Maria della Carità, di risolvere l'annosa questione tra la parrocchia di San Bartolomeo e la nuova canonica di San Salvatore, voluta dal

⁷⁹ Il suo predecessore giurava fedeltà a Enrico Dandolo, patriarca di Grado, nel dicembre del 1172. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, pp. 69-70.

⁸⁰ *San Giorgio Maggiore*, cit., doc. n. 381.

⁸¹ Il documento è edito in Cappelletti, *Le chiese*, IX, cit., pp. 559-561.

⁸² La notizia è riportata in Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, p. 24.

⁸³ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 184-193.

patriarca stesso⁸⁴. Il vescovo di Torcello ottenne, nel 1186, amplissimi privilegi da Urbano III⁸⁵ e continuò la sua attività di delegato papale in numerose questioni. Il 1189 fu un anno impegnativo per Leonardo poiché fu giudice delegato, con Benedetto Falier, primicerio di San Marco, nella lite tra la chiesa matrice di Santa Maria di Murano e quella di Santo Stefano, riguardante i diritti battesimali di quest'ultima⁸⁶. Parallelamente intervenne anche nella lite tra la contessa Agnese, figlia del doge Vitale Michiel, e la badessa di San Zaccaria, Casota Caisolo, decidendo a favore di quest'ultima⁸⁷. Per il cenobio femminile veneziano il vescovo doveva nutrire una certa predilezione, tanto da doversi difendere con decisione dalle accuse di parzialità rivoltegli da Marco, economo del monastero di San Michele di Brondolo, in lite appunto con San Zaccaria. In effetti anche questa volta Leonardo, come egli stesso ribadiva, seguiva il mandato apostolico⁸⁸. Ancora nel 1191 era inviato a redimere una controversia sorta tra Aldigero, vescovo di Capodistria, e i canonici contro il monastero di San Giorgio Maggiore⁸⁹.

Come si è notato, la sua iniziativa nei confronti delle donne divenne manifesta soprattutto negli atti relativi ai monasteri di Ammiana. Allo stesso modo, il Donato sostenne la nascita di Santa Maria degli Angeli, monastero nato dalla donazione di una nobile veneziana, e non estraneo alla volontà del papa, anche se rispetto ai cenobi ammianensi, quello di Santa Maria degli Angeli, presentava alcune differenze. Si è già visto che, nel 1187, Ginevra Gradenigo, figlia del defunto Marino

⁸⁴ Corner, *Ecclesiae Venetae, Supplementa*, cit., pp. 107-111. La decisione dei due delegati papali fu rettificata dal papa nel 1185. Sulle difficoltà iniziali di San Salvatore si veda Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 176-181.

⁸⁵ Cappelletti, *Le chiese, IX*, cit., pp. 596-597.

⁸⁶ Ivi, p. 563.

⁸⁷ Il vescovo, in contumacia di Agnese, immetteva in possesso della badessa di San Zaccaria numerose saline a Chioggia, che le due donne possedevano *pro indiviso*. AVE, CRS, *San Zaccaria*, b 12 perg., 20 settembre 1189 e 1 ottobre 1189.

⁸⁸ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 31 perg., 1 novembre 1191. Non è noto l'esito della lite.

⁸⁹ Il documento è edito in Cappelletti, *Le chiese, IX*, cit., pp. 561-562.

Gradenigo di Sant'Angelo, donava una terra a Murano, per sostenere un gruppo di donne guidate da Giacomina *de Boncis*, originaria della stessa Murano⁹⁰:

Qua terra vacua sive barenis, cum aquis meis predictis do, dono atque transacto vobis supradicte domine Jacobine de Boncis charissime mee propter amorem Dei et beate Virginis Marie et Sancti Jacobi Apostoli et ibi habitetis in monasterio sub regulari habitu, cum sororibus religiosis in perpetuum et ut oretis Deum semper pro anima meo patris et matris mee [...]⁹¹.

Il 20 marzo dell'anno successivo, il vescovo dava il permesso a Giacomina di edificare il cenobio, specificando «ut obtinuisti a sede apostolica expresse per bullam plumbeam, tamen cum nostro consensu». Nel ratificare la nuova costruzione, il vescovo si garantiva numerose prerogative, vari censi e l'elezione della priora⁹².

Prima di richiedere il consenso di Leonardo, la donna si era rivolta alla curia romana. Non è noto se anche gli altri monasteri della diocesi avessero chiesto l'autorizzazione papale. È certo, invece, che il presule veneziano accolse con favore le disposizioni del pontefice. Si trattava forse dei primi passi di quell'inquadramento religioso che caratterizzò gli anni successivi, soprattutto quando al soglio pontificio salirono Innocenzo III e Gregorio IX⁹³; Leonardo andava, comunque, verso questa direzione.

Come «Enrico Dandolo appare particolarmente sensibile ai fermenti che [nella prima metà del XII secolo] percorrevano la cristianità»⁹⁴, soprattutto attraverso l'introduzione dei canonici regolari, così Leonardo Donato, a fine secolo, pare aver

⁹⁰ Dal documento sembra intuirsi che si era già formata una piccola comunità di donne, della quale Giacomina o era la fondatrice o la persona più rappresentativa.

⁹¹ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, II, p. 261.

⁹² Ivi, cit., p. 262.

⁹³ Il provvedimento che vietava la redazione di nuove regole venne emesso nel IV Concilio lateranense del 1215. È soprattutto da questa data che l'attenzione dei papi verso la realtà religiosa femminile divenne sempre più pressante. Pásztor, *I papi*, cit., pp. 31-65; Alberzoni, *Papato*, cit., pp.207-261. Sulla scarsa attenzione al mondo femminile prima di questa data, Venarde, *Women's monasticism*, p. 84.

⁹⁴ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 176.

colto le novità del movimento femminile al quale, con gli unici mezzi a sua disposizione, cercava dare una collocazione⁹⁵. Egli comprese, in linea con la politica papale, le novità che provenivano dal mondo delle donne e, forse in anticipo rispetto alla curia, la necessità di controllarle. L'aspirazione di una partecipazione attiva alla vita religiosa venne tradotta dal prelado nell'affidare loro le chiese della sua diocesi, per poterle trasformare in monasteri. Solo attraverso una visione tradizionale del monachesimo femminile, egli seppe comprendere ed accettare le novità che brulicavano nel mondo religioso. La facoltà di accogliere all'interno dei cenobi femminili anche degli uomini devoti rispecchiava una situazione che, come si è visto, era ormai usuale e che proprio in quegli anni stava divenendo sempre più evidente.

Certo, egli cercava di mantenere la situazione sotto la sua più stretta sorveglianza: così si possono anche leggere le clausole relative all'elezione della badessa e all'accettazione dei nuovi *fratres* e *sorores* degli enti ammianensi, che si riservò anche verso il cenobio di Santa Maria degli Angeli. Ugualmente, nei confronti dei monasteri altomedievali, in particolare San Giovanni Evangelista, la vigilanza fu alta; spesso le monache dovevano far ricorso al suo consenso per portare a termine un negozio⁹⁶. Inoltre, va notato che pochissimi dei piccoli chiostrini della sua diocesi ottennero la protezione papale, con le sole eccezioni dei monasteri cistercensi di San Matteo di Costanziano e Santa Margherita e quello benedettino di Sant'Antonio. Essi rimasero, fino alla loro chiusura, un *affaire* del vescovo torcellano. Come molti altri presuli della terraferma in seguito⁹⁷, la risposta del Donato fu quella di favorire un monachesimo tradizionale benedettino o al più

⁹⁵ La diocesi ospitò anche numerose comunità maschili di canonici. Non sono pervenuti i documenti di fondazione di questi ultimi e la documentazione rimasta è piuttosto esigua, sarebbero necessari ulteriori approfondimenti per capire se il vescovo torcellano fosse stato il promotore anche di questi ultimi. Significativo, in questo senso, è il documento di fondazione della canonica di Sant'Andrea di Ammiana. La chiesa venne affidata da Marco Greco, pievano di San Lorenzo di Ammiana, a Domenico Franco, prete di Santa Sofia; il vescovo sembrò in questo frangente semplicemente acconsentire all'accordo senza prendervi parte. *San Lorenzo di Ammiana*, cit. doc. n. 65,68.

⁹⁶ *San Giovanni Evangelista*, cit., doc. n. 72. La badessa, Amabile Keulo, concedeva, con il consenso del vescovo, a un numeroso gruppo di uomini, un'acqua al fine di costruirvi una fondamenta e delle saline. Parimenti le donne di San Lorenzo di Ammiana avevano bisogno del suo assenso per affittare delle acque a Marco Dedo. *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 74.

⁹⁷ Tilatti, *Monachesimi*, cit., pp. 5-6; A. Benvenuti Papi, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, 1990, pp. 531-588, 593-634.

agostiniano. In questo senso, l'azione del presule di Torcello ricorda ciò che avvenne Oltralpe e così descritto da Bruce Venarde: «The support and initiative of these [bishops], I have argued, was at the heart of the expansion of female monasticism. But the foundation or regulation of nuns and nunneries was not a central concern of bishops as a group, if the records of episcopal councils are any indication»⁹⁸.

4. Processi di istituzionalizzazione. La doppia via

Alla morte del Donato susseguirono, nel giro di pochi anni, tre vescovi, sino all'elezione nel 1216 di Stefano Natali⁹⁹. Il ritmo delle fondazioni monastiche femminili subì un calo, così lo stretto controllo che Leonardo aveva tentato di sostenere, fu allentato. Nel periodo compreso tra il 1197 e il 1216, fu fondato con certezza, nella diocesi torcellana, il solo monastero di San Mauro di Burano. Le modalità con le quali fu creato furono simili a quelle degli enti ammianensi: un piccolo gruppo di donne cui il vescovo concedeva di vivere in una chiesa già esistente. Simili furono pure le condizioni poste dal prelado, specialmente il pagamento del censo. Era il maggio del 1214 e le donne di San Mauro avrebbero dovuto *observare bonam religionem*, senza dover obbedire ad una regola precisa e soprattutto potevano, con piena libertà, «[recipere] in ea fratres et sorores, prout melius visum fuerit», senza l'ingerenza del vescovo¹⁰⁰. Scomparivano, quindi, alcune delle clausole che avevano caratterizzato i monasteri di Ammiana, così i primi passi del nuovo ente sembravano fatti in totale autonomia.

Nel 1229 venne fondato San Matteo di Costanziaco nel quale, nonostante si ritrovi una prassi già vista, si intuisce che qualcosa stava iniziando a cambiare. Le tre donne (Maria da Canal, Richelda Zancarolo, Maria da Zara) dovettero pagare un

⁹⁸ Venarde si riferisce agli anni 1080-1170, periodo di poco precedente a quello qui considerato. Venarde, *Women's monasticism*, cit., pp. 55,70, 83-88.

⁹⁹ Cappelletti, *Le chiese*, cit., pp. 561- 564, 574-575.

¹⁰⁰ Corner, *Ecclesiae Torcellane, II*, cit., pp.14-15.

pesante censo, che le obbligava in aggiunta «omni tertio anno octo diebus ante festum predicte ecclesie invitare nos [episcopus] ad ipsum festum, et refectioem facere nobis et nostris canonicis»; la badessa o *prelata* eletta avrebbe dovuto «facere obedientiam manuaem». A differenza di alcuni monasteri precedenti, la nuova comunità avrebbe osservato fin da subito la regola di Benedetto, e si sarebbero potute accettare solo delle *sorores*. Anche l'evoluzione di San Matteo si distinse da quelli di Ammiana, le donne chiesero e ottennero ben presto di entrare nell'ordine cistercense¹⁰¹.

Il fascino esercitato dalle esperienze ammianensi evidentemente non si era esaurito, era cambiato tuttavia il contesto in cui le nuove comunità si erano inserite. Nel 1215, il IV Concilio lateranense obbligava qualsiasi monastero, o nuova fondazione, a seguire una regola approvata; anche se il canone non fu scritto appositamente per le donne, le conseguenze furono quelle di uniformare ad una regola un gran numero di enti. Il documento di San Matteo ben risponde a questa tendenza. Separazione tra uomini e donne e clausura furono altri due obiettivi che la politica papale portò avanti nel corso del Duecento, anche se l'applicazione di tali norme, come vedremo, ebbe diffusione e livelli di realizzazione diversi. L'imposizione dall'alto di un determinato comportamento e dell'obbedienza condizionò, senza dubbio, anche i monasteri torcellani nel loro sviluppo.

Non si trattò esclusivamente di un processo dall'alto verso il basso, la pressione della curia non fece sentire solo attraverso disposizioni e lettere. La continua esigenza di rapportarsi con le gerarchie ecclesiastiche costrinse queste donne a uniformarsi sempre più a un monachesimo tradizionale e a creare una struttura monastica maggiormente articolata. Spesso problemi contingenti furono alla base di questa evoluzione. Nel maggio del 1196 Leonardo, abate di San Felice e Fortunato, e *domna* Engelmota *abbatissa* di San Lorenzo, si trovano a Torcello, nel palazzo del vescovo, davanti al quale promettevano di accettare la sentenza emessa da quest'ultimo relativa a una lite tra i due cenobi¹⁰². Era la prima volta, dopo undici anni dalla fondazione di San Lorenzo, in cui compariva la carica di badessa; sinora

¹⁰¹ Ivi, cit., p. 318.

¹⁰² *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 80.

l'abazia era stata guidata, “alla pari”, dalle due fondatrici o da poche monache¹⁰³. Nel 1229, Corrado, monaco di Santa Maria del Pero, consegnava nelle mani di Todeschina *monacha* di San Lorenzo, poiché la badessa era malata, una lettera di Tommaso, canonico di Santa Maria di Bassano, giudice delegato dal papa, relativa a una lite con il monastero di San Felice¹⁰⁴. L'assenza della badessa o di una sua rappresentante, in sede di giudizio, comportò la condanna delle monache a restituire i beni, oggetto della contesa¹⁰⁵. Qualche anno dopo, nella documentazione appariva la priora per la prima volta¹⁰⁶, la cui funzione principale era proprio quella di sostituire al badessa in caso di sua assenza. Ancora più esplicito è il caso di Santa Margherita. Oliviero, «presbiter qui moratur apud Sancte Margarite de Torcello, procurator dominarum existentium apud Sancte Margarite», si appellava contro la sentenza emessa dall'abate di Brondolo¹⁰⁷: non era stato possibile consegnare una lettera dell'abate stesso – probabilmente la convoca a giudizio – per l'assenza di una badessa, o di una ministra, o di una monaca¹⁰⁸. Nel 1243 Innocenzo IV incaricava il vescovo di Chioggia, l'arcidiacono torcellano e Pietro pievano del Lido Minore, di verificare l'appello presentato da Agnese, *ministre* del monastero di Santa Margherita, contro il giudizio dell'abate di Brondolo.

Negli esempi qui descritti è interessante notare che la comparsa delle funzioni gerarchiche, anche le più alte – badessa e priora, ma è probabile anche per altri incarichi – fosse spesso dettata da motivi contingenti, quali liti e contenziosi. L'esistenza di una “rappresentante” era mezzo indispensabile per dialogare con il mondo ecclesiastico. Non fu unicamente un ordine imposto dalla curia come spesso

¹⁰³ Ivi, docc. n. 74, 78.

¹⁰⁴ ASVE, CRS, *Santa Maria degli Angeli*, b 11B, 9 luglio 1229.

¹⁰⁵ ASVE, CRS, *Santa Maria degli Angeli*, b 11B, 20 dicembre 1230.

¹⁰⁶ ASVE, CRS, *Santa Maria degli Angeli*, b 11B, 28 luglio 1252. Anche a San Zaccaria la priora era apparsa, nella documentazione, l'indomani della lunga lite che aveva seguito la morte della badessa e l'assenza della stessa per più di dieci anni. L'attività del monastero era stata paralizzata. Cfr. capitolo I pp. 49-50 e ASVE, CDV, docc. n. 2481, 2485 e CDPD, doc. n. 810.

¹⁰⁷ Le donne erano in lite con l'abazia di San Tommaso dei Borgognoni, per la proprietà di una vigna e del monastero stesso.

¹⁰⁸ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., 27 giugno 1241.

si afferma, bensì una presa di coscienza delle donne che l'unico modo di vivere l'esperienza religiosa e di far valere i propri diritti era quello di adeguarsi ad un sistema, condizionato, questo sì, dall'alto. Se il risultato era il medesimo, i meccanismi per raggiungerlo erano profondamente differenti. In un contesto diverso, è possibile che le stesse spinte condizionassero personaggi di ben altro spessore rispetto alle donne veneziane. Nell'originalità della sua esperienza religiosa, un Francesco d'Assisi si trovò di fronte a questioni simili e, in maniera analoga, scelse di obbedire alla Chiesa. Era questo divenuto ormai un sentire comune al quale le donne delle lagune non si erano sottratte e che comportò un rapido inquadramento entro gli schemi di un monachesimo più tradizionale.

5. Una breve parabola

Dall'analisi della documentazione si intravede da un lato l'originalità dei monasteri ammianensi, inquadrabili in quel movimento religioso femminile che caratterizzò l'Europa tra XII e XIII secolo. Attorno a una chiesa, San Lorenzo che, sino a qualche anno prima, in quanto pieve, aveva rappresentato il punto di riferimento della popolazione, l'iniziativa di alcune pie donne di riunirsi in preghiera si era realizzata attraverso la creazione di una piccola comunità. Da essa si spostarono per creare altre realtà cenobitiche nelle cappelle sottoposte, alla ricerca forse di un'esistenza spirituale più aderente alle loro aspirazioni. Oltre che da un simbolico censo, tra di esse si mantenne vivo un rapporto di dipendenza costruito attraverso le medesime motivazioni che spinsero queste devote a intraprendere la vita religiosa. Fu un'esperienza incentrata principalmente sull'obbedienza e sulla preghiera a Dio. Esse diedero vita ad una micro-rete monastica innovativa, dove con facilità circolavano uomini, donne, libri e cultura.

È proprio a questa continua sperimentazione che coinvolse, come già detto, anche altri enti oltre a quelli di Ammiana – tra i quali si distinsero San Pietro di Casacalba, Santa Margherita di Torcello, San Giacomo in Palude – che si deve

guardare per spiegare il numero sempre crescente di cenobi femminili che si insediarono nella laguna nord. Non fu soltanto “l’emancipazione” femminile o il ruolo più autonomo della donna, per riprendere le parole di Giovanni Spinelli; bensì un fenomeno più profondo che riguardò il modo in cui i laici vissero la fede e come si posero davanti a Dio.

In questo senso, quello della diocesi di Torcello fu un ambiente particolarmente favorevole ad accogliere la prorompente spiritualità di quelle laiche che non avevano trovato né spazio, né stimoli nei monasteri più tradizionali. Le donne non occuparono il piccolo arcipelago di Ammiana semplicemente perché la popolazione e il clero erano “indietreggiati”, come vorrebbe Elisabeth Crouzet-Pavan; ma anche perché ad accoglierle c’era un contesto religioso e sociale pronto a recepire la loro esperienza religiosa. Non va dimenticato, infatti, il ruolo dei preti che negli stessi anni diedero vita a innovative esperienze comunitarie e che si posero a capo e come guida di alcuni gruppi misti.

Dall’altro lato quello di Torcello fu un monachesimo femminile in precario bilico tra novità e tradizione. Fondamentali furono la forte personalità del vescovo, Leonardo Donato, e il suo appoggio alla politica papale. Nonostante la capacità del presule di cogliere le potenzialità delle donne, solo parzialmente capì le novità alle quali esse aspiravano. Cercò di inquadrarle entro una regola attraverso una serie di disposizioni e riservandosi alcuni diritti. Tuttavia, non è contraddittorio affermare che proprio grazie alla protezione e al controllo esercitato dal vescovo, esse riuscirono ad esprimere la loro fede. Il vescovo diede loro i mezzi e il luogo dove praticarla, permettendo di protrarre la loro esperienza nel tempo anche al di là delle aspettative.

Non fu un caso che alla morte del Donato molti di questi monasteri sopravvissero proprio perché si adeguarono sempre più ad un monachesimo tradizionale. I tempi erano ormai maturi anche a Roma; ma il controllo esercitato dalla curia pontificia non si tradusse in “libertà di professione”, bensì in una normalizzazione entro modelli prestabiliti che non potevano rispettare la poliedricità delle situazioni. Dopo il IV Concilio Lateranense si assistette in tutta Penisola, così come a Torcello, a una crescente regolarizzazione delle molteplici esperienze dei

laici. In laguna iniziò un lento declino che oltre ad essere demografico e geomorfologico, fu anche religioso.

IV. Novità e tradizione: i monasteri di Rialto

Si è visto come, dalla seconda metà del XII secolo, le isole della diocesi torcellana si popolarono di monasteri, la maggior parte dei quali femminili. L'iniziativa religiosa delle donne fu alla base di tutte le comunità, anche se determinante per la regolarizzazione dei nuovi cenobi fu l'azione del vescovo, volta a contenere e controllare il fenomeno. Non fu un caso che molte comunità rimasero sotto la giurisdizione vescovile, estranee alla protezione pontificia, sino alla loro scomparsa. Si è notato, inoltre, che all'origine delle fondazioni spesso c'era un gruppo sociale medio-popolare, anche se non povero, lontano, tuttavia, dagli interessi del centro economico e politico della *civitas Rivoalti*.

Diversa fu la situazione a Rialto. Si è già visto come, negli ultimissimi anni del secolo XI, fosse stato fondato nei pressi del centro cittadino un solo monastero femminile, quello dedicato ai Santi Secondo ed Erasmo, la cui prima attestazione risale al 1099¹. Nel 1110, si era attuato il trasferimento nell'isola di San Servolo (ubicata a breve distanza dal centro marciano) di un altro cenobio di più antica

¹ Si veda capitolo 1, pp. 12-13.

origine, intitolato ai Santi Leone e Basso. Durante tutto il corso del XII secolo e nei primi anni del successivo non vi furono ulteriori fondazioni; solo gli anni Venti e Trenta del Duecento videro l'origine di due nuovi monasteri femminili, Santa Maria della Celestia e Santa Maria *Mater Christi*, e di una comunità canonica mista, ma in prevalenza femminile, Santa Maria delle Vergini². Le modalità di fondazione, i fondatori, i rapporti con il vescovo e con il papato, l'obbligo di una stretta clausura caratterizzarono notevolmente questi monasteri rispetto a quelli sorti qualche anno prima nella vicina diocesi di Torcello. Tuttavia quel rapporto tra un monachesimo più tradizionale e uno maggiormente innovativo si ritrova anche nelle fondazioni rialtine, il primo rappresentato dalle monache della Celestia, il secondo espresso dalle damianite e dall'ordine di San Marco di Mantova. Una profonda diversità e una disparità documentaria caratterizza i tre enti; è utile quindi, a mio avviso, analizzarli singolarmente per poi fare qualche considerazione comune.

1. Santa Maria Nova in Hierusalem

Secondo Andrea Dandolo, ripreso poi da Flaminio Corner, la canonica di Santa Maria *Nova in Hierusalem*, detta poi delle Vergini, venne fondata per volontà congiunta del doge, Pietro Ziani, e del legato pontificio, Ugo d'Ostia (eletto poi papa con il nome di Gregorio IX), in visita a Venezia nel 1219³. Secondo il racconto dei

² Negli anni Sessanta del Duecento da una comunità mista, con carattere probabilmente ospedaliero, ebbe origine nell'isola della Giudecca, il monastero femminile dei Santi Biagio e Cataldo. Nonostante l'isola facesse parte della diocesi di Castello, venne solo più tardi integrata al centro rialtino. Solo negli ultimissimi anni del XIII secolo e poi nel successivo, si registrano altre fondazioni femminili nella città, quali Sant'Anna, Santa Caterina dei Sacchi, Santa Marta e Sant'Andrea della Zirada. F. Basadella, *Spinalonga: storia e nuove testimonianze sulla Giudecca*, Martellago, 1993, pp. 4-10.

³ Un manoscritto, composto nel XVI, da una canonichessa, retrodata la fondazione del cenobio alla pace di Venezia del 1177, ad opera di Alessandro III e Sebastiano Ziani. Esso fu scritto in un momento di particolare difficoltà per le religiose, che sentivano minacciata la loro indipendenza. Sulla riforma del monastero in seguito ai dettami del concilio di Trento, A. Tumminello, *Il monastero di Santa Maria delle Vergini tra continuità e riforma (secc. XIV e XV)*, tesi di laurea specialistica in Storia, Università Ca' Foscari di Venezia, rel.: Giovanni Vian, a.a. 2009-2010. Il manoscritto contiene, inoltre, il rituale di elezione della badessa delle Vergini, che per tradizione veniva "sposata"

due eruditi veneziani, in seguito alla distruzione della chiesa di Santa Maria Nuova a Gerusalemme da parte dei musulmani, Ugo avrebbe pregato il doge di edificare un monastero che avrebbe dovuto portare lo stesso nome di quello di Terrasanta⁴. Sembra che, fin dalle origini, per volere dello stesso legato, le *sorores* seguissero la regola di Agostino e venissero aggregate ai canonici regolari di San Marco di Mantova. Questi ultimi erano nati dall'iniziativa di prete Alberto di Mantova, che aveva raccolto attorno a sé una comunità di chierici e laici, uomini e donne, che vivevano però in ambienti separati⁵. I *fratres*, inviati a Venezia dallo stesso vescovo d'Ostia, mantennero il controllo dell'ente per quasi tutto il Duecento⁶.

Nonostante non si siano reperiti documenti coevi ai fatti, il racconto pare essere, quasi interamente, confermato dalla documentazione di poco più tarda. Così scriveva infatti, nel 1274, Gregorio X al priore di San Marco:

Gregorius papa, predecessor noster [Gregorio IX], tunc episcopus Ostiensis et in Lombardiae partibus apostolicae sedis legatus, [...] monasterium monialium beate Marie de Virginibus in civitate Venetiarum, sicut accepimus, constituens et cupiens ut moniales ipse ducatus vestri munite presidio per quod a venantium erepte laqueis

con un anello dal doge stesso. Sul manoscritto ed il suo significato, sul rituale di elezione si rimanda a Zarri, *Nozze mistiche e nozze sacre*, cit., pp. 251-338; Lowe, *Nun's chronicle*, cit. pp.78-94, 243-257.

⁴ Non si conosce, però, la data esatta della fondazione. Danduli, *Chronica*, cit., p. 290; Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., pp. 1-2. Quest'ultimo data la visita di Ugo d'Ostia nel 1224. Secondo il Cicogna e il Kehr, l'anno è il 1219; Cicogna, *Delle iscrizioni*, cit., p. 314; Kehr, *Italia*, cit., pp. 193-195; Fabris, *Esperienze di vita*, cit., pp. 92-94.

⁵ Sull'Ordine di San Marco si vedano gli studi di G. Gardoni, «*Domus seu religio*», cit.; D. Romagnoli, *La Domus religionis veteris di Parma: costituzione del dossier*, in *Religiones Novae*, Verona, 1995, pp. 87-105; in ambito veneto gli studi di G. De Sandre Gasparini, *Aspetti di vita religiosa, sociale ed economica di chiese e monasteri nei secoli XIII-XV*, in *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, a cura di G. Borelli, Verona, 1981, pp. 133-194; Ead., *L'assistenza ai lebbrosi nel movimento religioso dei primi decenni del Duecento veronese: uomini e fatti*, in *Esperienze*, cit., pp. 85-121; Ead., *Itinerari duecenteschi*, cit., pp. 191-220 e A. Rigon, *Penitenti e laici devoti fra mondo monastico canonico e ordini mendicanti: qualche esempio in area veneta e mantovana*, in «*Ricerche di storia sociale e religiosa*», n. 17-18, 1980, pp. 51-73.

⁶ I frati vennero cacciati alla fine del secolo da Bonifacio VIII, su richiesta delle *sorores* stesse. Cfr. Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., pp. 49-51 e paragrafi successivi.

pervenire possint ad patriam perpetue claritatis, eas vobis, et ordini vestro
submit [...]⁷.

Il doge otteneva, invece, il giuspatronato della canonica stessa, come testimonia ancora Gregorio X in una lettera inviata, questa volta, alla badessa. Infatti, egli confermava alle religiose una grazia «specialem» concessa dal doge in persona, all'epoca Lorenzo Tiepolo, che prevedeva sostanzialmente il passaggio a capo della comunità dal priore alla badessa⁸.

È probabile che neppure il vescovo di Castello fosse stato estraneo alla creazione del nuovo ente ecclesiastico, anche se i termini della sua partecipazione sono un po' oscuri. In una sentenza del magistrato del Piovego, venne riportato un documento, datato 1182, dove si affermava che di fronte all'isola di San Pietro, sede del vescovo di Castello, sorgeva una chiesa dedicata ai Santi Giovanni e Paolo, nella stessa area dove sarebbe sorto Santa Maria⁹. Il 18 febbraio del 1221, Marco Nicola, vescovo castellano, con il consenso del capitolo, concedeva la chiesa dedicata ai due santi al monastero fruttariense di San Daniele¹⁰. Come e quando San Giovanni e Paolo venne sottratta alla pertinenza di San Daniele, per divenire parte del nascente cenobio, rimane ancora del tutto oscuro. Inoltre, nella documentazione prodotta dalle due comunità, non rimane traccia alcuna di una possibile relazione o dipendenza reciproca. Sembra, perciò, indubbia l'azione del prelado visto che la chiesa era una sua dipendenza.

In seguito, l'intervento del prelado castellano nei confronti della nuova canonica fu limitato a pochissime occasioni. La più significativa fu la concessione di una palude, nel dicembre del 1239. Pietro Pino permetteva al priore, ai *fratres* e alle

⁷ Il papa pregava il priore di San Marco di Mantova di inviare, presso il cenobio veneziano, un numero limitato di *fratres*, per non gravare troppo sull'economia e sulle spese. Ivi, cit., p. 49. Il documento è datato 9 aprile 1274.

⁸ Il papa infatti scriveva: «Ducis Venetiarum *monasterii vestri patroni gratiam facere specialem*». Ivi, p. 48.

⁹ Il passo della sentenza è edito in Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., pp. 2-5. Cfr. *Codex Publicorum (Codice del Piovego)*, a cura di B. Lanfranchi Strina (Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, sez. I – Archivi pubblici), Venezia, 2006, sent. n. 20.

¹⁰ ASVE, CRS, *San Daniele*, b 12 fasc. 16, n. 7, 18 febbraio 1218.

sorores di Santa Maria di bonificare una palude nei pressi degli edifici monastici «pro ortis et aliis suis necessitatibus». La richiesta era stata formulata dal doge, Giacomo Tiepolo – «pro se suoque Consilio, tam Majori, quam Minori et pro officialibus communis Veneciarum, videlicet Quadraginta et pro toto communi Veneciarum» – e soprattutto dal papa stesso, «quia [...] specialiter preces santissimi Patris et Domini pape Gregorii, qui super hec etiam suis literis nos rogavit»¹¹. Va sottolineato che, in data non precisata, ma anteriore al 1239, la nuova comunità venne posta sotto la protezione del pontefice, esente quindi dalla giurisdizione del vescovo¹².

Già poco dopo la fondazione, i canonici crearono un discreto patrimonio in terraferma, in particolare nel Padovano. Tra i maggiori benefattori, fin dalle origini, ci fu Pietro Ziani; il doge nel suo testamento, datato 1228, ricordava una donazione fatta qualche anno prima (ma l'anno non venne specificato) per l'acquisto di un manso¹³. Anche Gregorio aveva contribuito alla formazione del patrimonio. Nel gennaio del 1239, esentava il monastero dal pagamento delle decime relative a tredici mansi a Polverara nel Padovano, «a [sibi] emptionis titulo acquisite de pecunia quam monasterio vestro dedi[t]»¹⁴. Tale privilegio diede origine, qualche anno più tardi, a una furiosa lite tra il monastero e i canonici di Padova, che detenevano la decima¹⁵.

Il papa favorì in più occasioni la comunità di Santa Maria. Confermò a Ugolino *qui fuit de Bononia*, priore delle Vergini¹⁶, lo statuto stilato dal comune di

¹¹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., p. 43.

¹² Lo ricorda, nel giugno del 1238, Gregorio IX in un privilegio, con il quale vietava a chiunque di scomunicare il monastero, in quanto sotto la protezione «beati Petri». Ivi, p. 42.

¹³ «Libras centum quinquaginta pro emendo unum mansum quas sibi iam solvimus». Lo Ziani, nel corso della sua vita, fece numerose donazioni a quasi tutti i monasteri della laguna. Sulla sua figura si è soffermata Ingmar Fees nel suo recente studio sulla famiglia Ziani. La studiosa redige, nell'ultima parte del testo, i registi di tutti i documenti riguardanti gli Ziani e l'edizione integrale del testamento di Pietro. I. Fees, *Ricchezza e potenza nella Venezia medievale: la famiglia Ziani*, Roma, 2006, pp. 418-432.

¹⁴ Editto in Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., p. 44.

¹⁵ E. Barile, *Lettere di Innocenzo IV e di Alessandro IV reperite negli archivi padovani. Illustrazione storica*, tesi di laurea, Università di Padova, Facoltà di lettere e filosofia, rel. P. Sambin, a.a. 1969-70.

¹⁶ Su Ugolino di Bologna si rinvia al capitolo V paragrafo 1.

Padova – redatto quando era podestà il veneziano Giovanni Dandolo – che prevedeva l’impegno a non danneggiare i beni del monastero, anche in caso di guerra tra Venezia e Padova, e a non ostacolare il trasporto delle derrate alimentari¹⁷. Nello stesso anno, il 1232, Gregorio lo esentò dal pagamento delle decime «de novalibus orti et virgultis vestris, piscariis et molendinis ac vestrorum animalium nutrimentis»¹⁸. Ancora, nel giugno del 1238, vietava a chiunque di scomunicare o interdire il monastero, senza il mandato della sede apostolica, poiché «iuris et proprietatis beati Petri existat et nulli alteri preterquam romano pontifici subjectum»¹⁹.

Gli interventi del papa verso il cenobio di Santa Maria non si limitarono ai soli benefici, per quanto significativi, bensì si fecero sentire anche nella vita spirituale; in effetti, fu Gregorio stesso ad assegnare i visitatori al monastero. La scelta, a quanto pare, non cadde immediatamente sui priori aderenti allo stesso ordine di San Marco, di cui l’ente pur faceva parte. Nel 1234, il papa scriveva agli stessi prelati delle canoniche di San Marco di Mantova, del Santo Spirito di Verona e di San Tommaso di Vicenza²⁰, per nominarli «visitatores monasterii Sancte Marie Nove in Jerusalem de Veneciis», revocando a qualsiasi altro ordine la possibilità di visitare e confessare la comunità veneziana²¹. La lettera inoltre insinuava, non troppo velatamente, il dubbio di un certo disordine nel monastero, cui il visitatore avrebbe dovuto rimediare; «et quia quidam ex fratribus et sororibus ipsis obedire priori suo, sicut accepimus, contradicunt, cum ex eorum arbitrio si in hoc deferretur, eisdem prioris destitutio dependeret eos ad exhibendam dicto priori obedientiam et

¹⁷ «Et ut predicta scribantur et ponantur in statuto communis Padue de voluntate dicti consilii statuit et precepit». Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., pp. 40-41.

¹⁸ Corner, *Eccelsiae Venetae*, VI, cit., p. 40.

¹⁹ Ivi, p. 42.

²⁰ Tutti questi monasteri erano affiliati all’ordine di San Marco di Mantova.

²¹ Si trattava probabilmente dell’incarico – affidato a Giordano e Gandolfo, frati Predicatori del convento padovano, e il priore del monastero “albo” di Santa Maria in Vanzo di Padova, nel 1227 – di visitare i monasteri benedettini esenti, gli ospedali, le canoniche regolari e gli Umiliati nelle diocesi di Padova, Treviso e Venezia. M.C. Rossi, *Gregorio IX, i frati e le chiese locali*, in «Franciscana», XII, 2011, pp. 274-275. A. Rigon, *Ricerche sull’ordo Sancti Benedicti de Padua nel XIII secolo*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», n. 2, 1975, p. 528.

reverentiam debitam per visitatores eiusdem ordinis induci volumus et si opus fuerit ecclesiastica censura compelli»²².

Va inoltre sottolineato che sia Gregorio, sia i papi che gli succedettero nominarono spesso il priore delle Vergini come delegato, in occasione di liti che coinvolgevano i vari monasteri lagunari e non solo. Anzi, già in veste di cardinale d'Ostia, il 31 agosto 1221, egli scriveva a Ugolino, priore di Santa Maria, delegandolo a deporre l'abate del monastero di Nervesa nel Trevigiano, a causa dello scandaloso comportamento²³. Nel febbraio del 1233, con una accalorata lettera, gli affidava la difesa, per delle ingiustizie subite, dei monasteri cistercensi delle diocesi di Grado e Aquileia, con particolare attenzione al cenobio di San Tommaso dei Borgognoni²⁴. Ancora nel 1256, Alessandro IV incaricava Giacomo, nuovo priore delle Vergini, di risolvere due delicate questioni che riguardavano il monastero femminile di Santa Margherita di Torcello, in lite sia con il vescovo, sia con i monaci di San Tommaso²⁵.

2. *Santa Maria della Celestia*

Anche l'abazia cistercense di Santa Maria della Celestia ebbe, secondo la tradizione, origine dall'iniziativa di un doge, o meglio di un futuro doge. Una documentazione alquanto frammentaria rende, però, difficile seguire con precisione le tracce della sua fondazione. Secondo il Corner, Ranieri Zeno, mentre era podestà di Piacenza tra il 1236 e il 1237, rimase affascinato dalla vita monastica cistercense. Decise, perciò, di fondare nella città lagunare un cenobio femminile che seguisse le

²² Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., pp. 41-42.

²³ Si tratta anche del primo documento che attesta l'avvenuta formazione della comunità. *Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*, a cura di G. Levi, [Fonti per la storia d'Italia, Regesti XIII], Roma, 1899, n. LXXXXVII, pp. 119-120.

²⁴ ASVE, CRS, *San Tommaso dei Borgognoni*, b 3 perg, 18 febbraio 1233. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 235-237.

²⁵ Rispettivamente: ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 7 perg, 7 luglio 1256; Ivi, b 1 perg., 14 ottobre 1256.

costituzioni di quell'ordine. Chiese, quindi, a Carenzia Visconti, badessa del monastero di Pittolo²⁶, dove qualche decennio prima era morta la beata Franca, di inviare a Venezia dodici monache, per fondare un nuovo monastero. Secondo la cronaca piacentina scritta nel 1651 da Pietro Maria Campi e riportata dal Corner, nel 1238: «i veneziani [...] con licenza de Padri della Colomba ebbero dalla badessa Carentia Visconti, dodici monache di quella sacra chiusura delle più osservanti et esemplari. Le quali da molti signori veneziani e piacentini, e da due monaci della Colomba, e da due altri padri dell'Ordine dei Predicatori (uno de' quali era fratel carnale della suddetta badessa) accompagnate a Venezia, quivi con grande onore e con somma allegrezza da que' magnifici Senatori, e cittadini accolte furono»²⁷.

Tuttavia, comparando la documentazione d'archivio con i racconti degli eruditi, emergono alcune incongruenze. Innanzitutto, la cronaca piacentina sbaglia la data, posticipando la fondazione dell'abazia al 1238, mentre il primo documento riguardante il cenobio risale all'agosto 1237²⁸. Inoltre, nel suo testamento, datato 1268, Ranieri Zeno nomina solo di sfuggita il monastero, prediligendo altri enti religiosi, come Santa Maria dei Crociferi²⁹: fatto quantomeno singolare, se si pensa che egli avrebbe dovuto esserne il fondatore. Se la prima incoerenza è facilmente spiegabile con una svista del Campi o la difficoltà per l'erudito piacentino di reperire i documenti coevi; per la seconda la questione è più incerta. Dalla data di fondazione del cenobio al testamento dello Zeno passarono circa trent'anni. Si tratta di un tempo abbastanza lungo per pensare a una diminuzione del fervore religioso del monastero rispetto alle intenzioni del doge. Tuttavia, il ridotto numero di documenti reperiti nell'archivio riguardanti i primi anni di vita della comunità, impediscono di avvalorare con un certo margine di certezza, quest'ipotesi. È possibile, invece, supporre un cambiamento nella sensibilità religiosa dello Zeno. In effetti, nel

²⁶ Vedere E. Nasalli Rocca, *I monasteri cistercensi di Piacenza*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», X, 1956, pp. 271-274. *Franca da Vitalta*, in *DBI*, a cura di C. Bruschi, pp. 558-590.

²⁷ Corner, *Ecclesiae Venetae, cit., XIII, cit.*, pp. 224. In margine al volume del Campi, in corrispondenza della citazione si trova un riferimento forse ad un registro conservato all'epoca nel monastero della beata Franca. P.M. Campi, *Dell'Historia ecclesiastica di Piacenza*, lib. XVII, Piacenza, 1651, pp. 163-164.

²⁸ Corner, *Ecclesiae Venetae, XIII, cit.*, p. 241.

²⁹ Il testamento è edito in: *Antichi testamenti, cit.*, pp. 3-18.

testamento emerge una marcata attenzione ai poveri delle diocesi lagunari, anche le più lontane, e ad alcuni religiosi, i Crociferi appunto, noti per la dedizione e la cura di malati e infermi³⁰.

Eppure, in breve tempo, la comunità cistercense dovette riscuotere un discreto successo ed instaurare un'importante rete di relazioni, visto che vi trovò un sicuro rifugio– e la morte tra le mura claustrali – Giordano Forzatè, priore del monastero di San Benedetto e promotore della riforma monastica dei “monaci albi” a Padova³¹. A rafforzare l'ipotesi della fama acquisita dalle monache della Celestia sono giunte le indulgenze concesse da Ulrico di Seckau, arcivescovo di Salisburgo, e Tommaso, vescovo di Squillace, due importanti prelati di passaggio a Venezia nel 1260 e forse ospitati presso il cenobio. Scopo di queste ultime era quello di raccogliere i fondi necessari per terminare la costruzione della chiesa monastica troppo sontuosamente progettata³². Ai due prelati facevano seguito, l'anno successivo, l'indulgenza di Tommaso Franco, vescovo Castellano³³ e sul finire del secolo, quella di Ugo, frate dei Predicatori e vescovo di Betlemme³⁴.

Nonostante la maggior parte della documentazione su Santa Maria della Celestia sia andata irrimediabilmente persa, si può tentare qualche ipotesi sulle modalità con cui le monache entrarono a far parte dell'ordine cistercense e su chi effettivamente ne fosse stato il promotore. Il 31 agosto 1237, Gregorio IX prendeva il cenobio sotto la sua protezione, come richiesto dalle religiose, specificandone

³⁰ *Ibidem*. Pacini, *I Crociferi e le comunità*, cit., p. 163. Sulla sensibilità religiosa dei veneziani nel XIII secolo si rinvia a G. Cracco, *Mercanti in crisi; realtà economiche e riflessi emotivi nella Venezia del tardo Duecento*, in Id., *Studi sul Medioevo*, cit., pp. 7-24.

³¹ Il Forzatè era stato esiliato dalla città di Padova da Ezzelino da Romano; solo in seguito la salma venne riportata nella città natale. Corner, *Ecclesiae Venetae, XIII*, cit., pp. 225-226. Tuttavia non esistono documenti coevi che testimonino la presenza del Forzatè alla Celestia, né possibili legami con il cenobio. A. Rigon, *Religione e politica al tempo dei da Romano. Giordano Forzatè e la tradizione agiografica antiezzeliniana*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di G. Cracco, Roma, 1992, pp. 389-414.

³² L'indulgenza è edita in Corner, *Ecclesiae Venetae, XIII*, cit., p. 246. Tommaso, vescovo e monaco cistercense della diocesi siciliana di Squillace, su richiesta del pontefice, stava accompagnando Ulrico a prendere possesso della cattedra di Salisburgo, essendo egli stato eletto dopo la deposizione di Filippo di Carinzia.

³³ ASVE, CRS, *Santa Maria della Celestia*, b 2 perg., ottobre 1260.

³⁴ Corner, *Ecclesiae Venetae, XIII*, cit., p. 247.

l'appartenenza all'ordine cistercense; si trattava forse dei primi passi del nascente monastero. Dieci anni dopo Innocenzo IV con la *Religiosam vitam eligentibus*³⁵ confermava la protezione papale e aggiungeva:

In primo siquidem statuenses, ut ordo monasticus, qui secundum Deum et beati Benedicti regulam, atque institutionem cistercensium fratrum a vobis post concilium generale suscepta in eodem monasterio institutus esse dignoscitur, perpetuis ibidem temporibus inviolabiliter observentur.

È molto probabile che gli stessi pontefici, Gregorio prima e Innocenzo poi, spingessero per l'accettazione delle monache nell'*ordo*. In effetti, la maggior parte delle richieste di annessione delle donne all'ordine rivolte al capitolo generale partivano dai pontefici – solo raramente da vescovi, notabili, o dalle donne stesse³⁶. Dopo il IV Concilio Lateranense (1215) i papi si prodigarono ripetutamente per inquadrare la religiosità entro regole approvate e conosciute. Il maggior numero di incorporazioni si verificò proprio durante il pontificato di Gregorio IX³⁷. Tuttavia le religiose della Celestia non ne fecero parte immediatamente ma, secondo il documento, solo dopo l'approvazione del concilio generale. Negli statuti dei capitoli generali dell'ordine cistercense non si trova alcuna traccia dell'avvenuto riconoscimento che non è possibile, perciò, far risalire ad una data precisa³⁸.

Stando al racconto del Campi, era stato necessario il permesso dell'abate del monastero di Chiaravalle della Colomba perché partissero da Piacenza le monache destinate al cenobio veneziano. Nel 1229, lo stesso papa aveva introdotto nella laguna i monaci piacentini per riformare l'antico monastero della SS. Trinità di

³⁵ Ivi., cit., pp. 242-244.

³⁶ L.J. Lekai, *I cistercensi. Ideali e realtà*, Pavia, 1989, pp. 340-341.

³⁷ Ivi, cit., in particolare le pagine dedicate da Viti all'Italia, pp. 520-524.

³⁸ Ricorda però Guido Cariboni che i registri usati dal Canivez per la trascrizione degli statuti erano frammentari, essendo gli originali andati persi. Non fu possibile allo studioso ricomporli per intero. *Statuta capitolorum generalium ordinis cistercensis ab anno 1116 ad annum 1786*, a cura di J. Canivez, Louvain, 1933. G. Cariboni, *Il monachesimo cistercense in Lombardia e in Emilia nel XIII secolo. Un'anomalia giuridico istituzionale*, in *Il monastero di Rifreddo*, cit., p. 42.

Brondolo, dove il fervore religioso era pericolosamente decaduto³⁹. Tuttavia, Santa Maria della Celestia fu posta, presumibilmente fin da subito, sotto la cura dell'abate di Chiaravalle in veste di visitatore della comunità⁴⁰. A dispetto della breve distanza, le monache non furono affiliate né a Brondolo, né all'altra abazia cistercense maschile nella laguna, quella di San Tommaso dei Borgognoni⁴¹. Tuttavia, più che ad una questione di vicinanza tra abazie maschili e femminili (giustificazione peraltro utilizzata dai monaci di Torcello verso un altro monastero femminile quello di San Matteo di Costanziaco⁴²), si trattò probabilmente del rifiuto da parte degli abati di prendersi carico della *cura monialium*, compito che, in effetti, molti cenobi cistercensi maschili, non solo veneziani, cercavano di scansare⁴³. Anche le comunità cistercensi femminili di Santa Margherita di Torcello e di San Giacomo in Paludo non ricevevano le visite degli abati veneziani bensì di quelli di Santa Maria di Follina e di Rosières⁴⁴. Solo San Matteo di Costanziaco ebbe come abate visitatore quello di San Michele di Brondolo. Su queste vicende e sullo sviluppo del monachesimo cistercense in laguna torneremo, tuttavia, nel prossimo capitolo.

³⁹ SS. *Trinità*, cit., doc. n. 686. Sulla riforma secondo la consuetudine cistercensi della Santa Trinità si rinvia a A.M. Rapetti, *La formazione di una comunità cistercense. Istituzioni e strutture organizzative di Chiaravalle della Colomba tra XII e XIII secolo*, Roma, 1999, pp. 66-74.

⁴⁰ Tuttavia, il primo documento che lo attesta è datato 1325. Corner, *Ecclesiae Venetae, XIII*, cit., pp. 248-249.

⁴¹ L'abazia venne fondata per volontà di Marco Trevisan all'inizio del XIII secolo. Egli chiamò, almeno pare, dei monaci provenienti dall'abazia borgognona di Rosières. Sull'abazia si veda M.G. Pastorio, *San Tommaso dei «Borgognoni» abbazia cistercense in Torcello (dalle origini al XV secolo)*, tesi di laurea, Facoltà di Magistero, rel. P. Sambin, a.a. 1967-68; Spinelli, *I monasteri benedettini*, cit., p. 115.

⁴² Per la questione si rinvia al capitolo V, paragrafo 4.

⁴³ Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 174-176

⁴⁴ Capitolo V, paragrafo 4. *Statuta*, cit., 1255, n. 43, p. 419.

3. *Santa Maria Mater Christi*

Qualche informazione in più riguardo alla fondazione, si può cogliere dalla documentazione del monastero di Santa Maria *Mater Christi*, conosciuto, più tardi, con il nome di Santa Chiara. Secondo una leggenda esso sarebbe stato creato dalla sorella di Chiara, Agnese, mandata da Assisi per dare forma regolare alla comunità. Prima di tornare a San Damiano, Agnese avrebbe messo a capo del cenobio Auria, anch'essa proveniente dalla città di Assisi, in veste di badessa⁴⁵. Il racconto nacque, probabilmente, in seno al monastero stesso al fine di collegarne le origini alle vicende di Chiara, con lo scopo di nobilitare la fondazione⁴⁶.

Non è possibile, tuttavia, verificarne l'attendibilità. Il primo documento che testimonia la formazione della comunità risale al 1237. In esso Costanza, «priorissa monasterii Sancte Marie Matris Ihesu Christi, de novo eddificando, de Ordine Sancti Damiani», veniva investita *sine proprio* di una terra «aqua superlabente» situata nel confinio di Santa Croce, nei pressi del canale detto «de Giratha» e di un'estesa palude. Secondo un altro racconto, forse più veritiero, la fondatrice dell'ente sarebbe stata proprio Costanza, appartenente alla famiglia Calbo, con le due figlie Maria e Orabella, tutte e tre monache provenienti dalla recente fondazione di San Marco di Ammiana⁴⁷. Dallo stesso atto di *investitio* si viene a conoscenza che la terra era stata donata, nel settembre del 1236, da Giovanni Badoer⁴⁸ di San Giacomo dell'Orio e da

⁴⁵ Il primo ad accogliere questa versione fu: F. Gonzaga, *De origine seraphicae religionis franciscanae*, Roma, 1587, p. 319; accettata poi da L. Wadding, *Annales minorum seu trium Ordinum a sancto Francisco institutorum*, III, Firenze, 1931-1964, p. 14; Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., pp. 141-142.

⁴⁶ Accadde spesso anche fuori Venezia che le monache cercassero di legare le origini del proprio cenobio alla figura di Chiara o a San Damiano. Cfr. M.P. Alberzoni, *Francescanesimo a Milano nel Duecento*, Milano, 1991, pp. 41-42.

⁴⁷ Non esistono tuttavia documenti coevi che lo confermino, né nell'archivio di Santa Chiara, né in quello di San Marco di Ammiana. In base a un documento del 1240, a Santa Chiara furono, però, effettivamente monache una Maria e una Orabella. Quest'ultima divenne badessa e nel 1273 stipulava un contratto con le altre consorelle, tra le quali vi era una Maria Calbo. ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 5 luglio 1240; b. 2 perg., 15 novembre 1273.

⁴⁸ Sulla figura del Badoer si rinvia a Pozza, *I Badoer*, cit., pp. 50-52.

Maria e Lavinia, figlie del fu Pietro Badoer. Anche in esso venne ulteriormente specificato che il nuovo monastero apparteneva all'Ordine di San Damiano⁴⁹.

È possibile, ma difficilmente accertabile, che si riferisse a Santa Maria anche un certo Giovanni, «qui dicitur Monicus», di Robegano⁵⁰. Egli dettava le sue ultime volontà nel giugno del 1236⁵¹ – qualche mese prima della donazione del Badoer –, ricordando, tra gli altri, un non specificato «laborerium Celle»⁵². In seguito anche il cenobio di Santa Maria venne chiamato in questo modo; ma il nome come si sa, è comune a molti altri conventi femminili ispirati al movimento francescano⁵³. Il sospetto di una possibile coincidenza sorge quando si viene a sapere che, due anni dopo nel dettare il suo testamento, Bonaventura, moglie di Giovanni, aveva «in propositum ut dicebat volendi Domino famulari et offerendi se ipsam et sua ecclesie Beate Marie Matris Christi Veneciis de ordine Sancti Damiani»⁵⁴; come effettivamente fu⁵⁵. Va evidenziato che tra i presenti all'atto c'erano Leopardo e Leonardo, *fratres* di Sant'Andrea del Lido⁵⁶, Pietro Lorenzo, parroco della chiesa di Santa Croce e Daniele Foscari, testimone di molti dei primi atti del cenobio. Su di essi torneremo però più avanti⁵⁷.

Secondo Maria Pia Alberzoni, pur tenendo «in debito conto l'influsso esercitato dalla comunità assiate di San Damiano», l'Ordine di San Damiano «non aveva certo tratto origine da esso e, tanto meno, dall'opera di Chiara e delle prime consorelle». Piuttosto, esso era nato dalla volontà di Ugo d'Ostia – esercitata anche

⁴⁹ Corner, *Eccelsiae Venetae*, IX, cit., p. 160.

⁵⁰ Da un documento del 1200 si viene a sapere che l'uomo risiedeva a Venezia nella parrocchia di San Giovanni di Rialto. ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b 2 perg., 28 novembre 1200.

⁵¹ Testamento che si colloca poco prima della donazione del Badoer.

⁵² ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 4 giugno 1236.

⁵³ Sia a Padova, sia a Treviso c'era un monastero damianita dedicato a Santa Maria *de Cella*.

⁵⁴ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 12 dicembre 1238.

⁵⁵ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 5 luglio 1240.

⁵⁶ Il monastero di Sant'Andrea del Lido ebbe nei primi anni del Duecento un discreto successo tra i veneziani, affascinati dal rigido stile di vita portato avanti dai *fratres*. De Sandre, *La pietà*, cit., p. 938.

⁵⁷ Vedere capitolo III.

in seguito all'elezione al soglio pontificio – di riorganizzare e uniformare la vita religiosa femminile⁵⁸. È così molto probabile che tra quei monasteri ispirati dal cardinale, ci fosse anche il nostro Santa Maria *Mater Christi*. Nel luglio del 1236, Pietro Pino, vescovo di Castello, concedeva alle monache l'esenzione dall'autorità episcopale, riservandosi solo il pagamento di una libbra di cera nella festa di San Pietro. Si rivolgeva nell'occasione «sororibus congregatis ad honorem Dei omnipotentis et beate Marie Matris Jesu Christi commorantibus in confinio Sancte Crucis»⁵⁹, senza alcun riferimento a San Damiano. L'esenzione era requisito fondamentale per entrare nel nuovo Ordine, come aveva infatti stabilito lo stesso legato⁶⁰. L'aggregazione avvenne probabilmente tra il luglio e il settembre dello stesso anno, visto che nella donazione del Badoer, come già ricordato, si parlava già di Ordine di San Damiano.

Non tardarono tuttavia le difficoltà. Nel 1238, Gregorio scriveva al vescovo di Castello perché difendesse da indebite molestie *abbatissam ac sorores inclusarum* «propter imbecillitatem ipsarum et observantiam regularem minus habent potentiam resistendi et molestantium malitiis obviare»⁶¹. Non si conosce, tuttavia, l'identità dei molestatori. Tre anni dopo, su richiesta delle stesse religiose, Gregorio confermava (quanto precedentemente concesso) «libertates omnes et immunitates»; soprattutto affidava a frati Minori la visita al cenobio, la celebrazione degli uffici divini e l'amministrazione dei sacramenti⁶². Come si vedrà, il monastero seguì tutte le vicende che coinvolsero l'ordine di San Damiano, sino a entrare a far parte, nel 1264, dell'*Ordo Sancte Clare*, istituito da Urbano IV.

⁵⁸ M. P. Alberzoni, *L'ordine di San Damiano in Lombardia*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», XLIX, n. 1, 1995, pp. 4-7.

⁵⁹ Il documento è contenuto all'interno di un privilegio di Innocenzo IV al monastero. In esso, come si può notare, non si fa alcun accenno all'ordine di San Damiano, l'aggregazione al quale fu evidentemente di qualche mese successiva. Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., pp. 162-163.

⁶⁰ Durante la legazione del 1221, il cardinale elaborò, e inserì nel suo registro, un formulario da utilizzare nel caso si presentasse l'opportunità di fondare un monastero femminile. Esso doveva essere dotato di esenzione episcopale. Alberzoni, *L'ordine*, cit., pp. 11-12 e 17-21. Il formulario è edito in Levi, *Registri*, cit., n. CXXV.

⁶¹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., p. 161.

⁶² *Ibidem*.

4. L'ambigua novità nel cuore del ducato

In molti luoghi dell'Italia centro-settentrionale, tra XII e XIII secolo, si moltiplicarono iniziative di assistenza e di preghiera, condotte di frequente da uomini e donne che si riunivano in comunità semi-religiose. In queste vivaci sperimentazioni il peso delle donne fu davvero notevole, in più occasione esse ne furono le dirette promotrici e le guide spirituali. Spesso si trattava di scelte radicali, donne ricche e nobili abbandonavano agi e privilegi per dedicarsi agli altri e ad una vita in povertà. L'esempio più conosciuto, in ambito veneto, è quello di Beatrice d'Este, appartenente a una nota casata, che si ritirò giovanissima prima nel monastero di Salarola poi in quello del Gemola, nei colli Euganei⁶³. La via non era, però, preclusa a nessun gruppo o stato sociale, donne di umili origini, vedove o sposate. Se queste esperienze nascevano, per lo più, in modo spontaneo e dall'iniziativa di pochi individui, man mano che si sviluppavano e si accresceva il numero delle persone coinvolte diveniva necessario organizzarne la vita. La Chiesa romana e spesso anche quella locale, cercarono di dare regolarità e uniformità a queste variegate e fluide situazioni, riportandole verso una formula conosciuta come quella monastica. Nonostante ciò si mantennero, almeno per primi tempi, quei caratteri di originalità che contraddistinsero le *religiones novae*. Un esempio significativo, in questo senso, mi sembrano le *domus* degli Umiliati⁶⁴, diffuse nell'Italia settentrionale, nella diocesi

⁶³ Rigon, *La santa nobile*, cit., pp. 61-87.

⁶⁴ A dire il vero a Venezia gli Umiliati arrivarono solo alla metà del XIV secolo, quando lo slancio delle origini era ormai superato. La bibliografia sugli Umiliati è abbastanza copiosa, si rinvia, per Milano, ai lavori di Maria Pia Alberzoni, "*Sub eadem clausura*". *Uomini e donne nelle prime comunità umiliate lombarde*, in *Uomini e donne*, cit., pp. 69-110; Ead., "*Dicebant se esse canonicos regulares*" *Monaci o canonici? La controversa identità degli Umiliati*, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a cura di G. Andenna, H. Houben, Bari, 2004, pp.25-47; Ead., *Gli Umiliati. Regole e interventi papali fino alla metà del XIII secolo*, in *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordine religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di C. Andenna, G. Melville, Münster, 2005, pp. 331-337. Per il Veneto i lavori di Giuseppina De Sandre Gasparini, *Gli Umiliati nel Veneto nei primi decenni del Duecento: note di confronto*, in *Un monastero alle porte della città. Atti del convegno per i 650 anni dell'abazia di Viboldone*, Milano, 1999, pp. 181-194; Ead., *Ordini nuovi*, cit., pp. 133-150.

di Milano in particolare, e le comunità doppie come quelle dei canonici mantovani, sviluppatasi nell'Italia nordorientale.

Come si è appena visto, nel Duecento presero piede nella laguna, in particolare nella *civitas Rivoalti*, alcune di queste esperienze religiose innovative quali i canonici di San Marco e l'ordine di San Damiano. Tuttavia, come si vedrà, le modalità con cui si insediarono nella città, il loro sviluppo, i rapporti con le istituzioni, civili ed ecclesiastiche, fecero loro assumere, nel ducato, alcuni caratteri specifici. Per Venezia una fondazione nuova, seppur non innovativa, fu anche quella di Santa Maria della Celestia. Rispetto alla Terraferma il monachesimo cistercense, sul quale torneremo, arrivò piuttosto tardi in laguna, dove assunse tratti distintivi peculiari. Nonostante non sia possibile annoverarlo tra le *religiones novae*, alcuni aspetti, quali la severa clausura, lo stile di vita rigoroso e le relazioni strette anche al di fuori del ducato, resero Santa Maria della Celestia diverso anche dai monasteri più tradizionali. Interpretare il monachesimo rialtino non è cosa affatto semplice sia per il silenzio della documentazione su alcuni aspetti relativi alle origini, sia per delle caratteristiche ambigue che lo contraddistinsero. Anche per la diocesi Castellana la lettura è, a mio avviso, quella di un'esperienza in bilico tra novità e tradizione. Tuttavia, a differenza di quella di Torcello, dove il ruolo del vescovo era stato fondamentale per mettere ordine in una realtà femminile più variegata, a Rialto i protagonisti furono altri, così come furono diversi gli sviluppi. In primo piano furono anche i difficili rapporti tra Roma e il governo veneziano all'indomani della quarta crociata, che si intrecciarono con le vicende di questi enti, complicando una situazione già intricata⁶⁵.

I primi documenti relativi ai cenobi di Rialto mostrano delle comunità monastiche già strutturate. Nulla si può cogliere della fluidità e precarietà che caratterizzò molte delle nuove proposte religiose sorte in quegli anni; nulla si può ipotizzare dell'esistenza delle prime donne che li abitarono. Nel 1215, il IV Concilio Lateranense, con la costituzione *Ne nimia religionum diversitas*, imponeva a qualsiasi iniziativa religiosa di assumere una regola già approvata. Non va dimenticato che le comunità di Rialto vennero fondate ben dopo questa data – tra gli anni Venti e la fine degli anni Trenta del XIII secolo – quando l'azione del papato

⁶⁵ Su queste problematiche si rinvia al capitolo V, paragrafo 1.

era decisamente rivolta alla monasticizzazione e all'uniformazione delle varie esperienze spirituali. D'altra parte le leggende di fondazione di Santa Maria delle Vergini e di Santa Maria della Celestia vorrebbero che all'origine dei due cenobi non ci fosse non tanto l'iniziativa delle donne, quanto quella dei nobili veneziani e del pontefice; le prime monache della Celestia sarebbero state addirittura originarie di Piacenza. L'intraprendenza religiosa dei laici e delle laiche non sembra emergere dal contesto cittadino veneziano; sembra per certi aspetti un monachesimo già maturo. In questo senso essi ricordano le fondazioni altomedievali, dove erano l'aristocrazia o il sovrano a edificare e dotare i cenobi⁶⁶.

Solo Santa Maria *Mater Christi* sembra scostarsi da questo modello. Nonostante anche per quest'ultimo fosse fondamentale l'apporto della donazione di un nobile veneziano, Giovanni Badoer, si può ipotizzare dalla documentazione che il cenobio avesse tratto ispirazione da ambienti minoritici e non solo. Se di quest'ultimo aspetto si parlerà ampiamente in seguito⁶⁷, qui interessa notare che l'aggregazione delle donne a San Damiano avvenne in un momento, il 1237, in cui l'ordine aveva ormai iniziato una trasformazione verso un monachesimo più tradizionale⁶⁸. Una stretta clausura e la facoltà di detenere delle proprietà furono infatti, fin dalle origini, caratteristiche delle religiose veneziane⁶⁹.

È possibile che le donne della *civitas* fossero poco attratte da queste comunità? Erano forse maggiormente attratte dalle esperienze più tradizionali o da quelle torcellane? Si è visto che monasteri quali San Zaccaria e San Lorenzo – ma anche quelli maschili – ospitavano spesso delle donne in una condizione semireligiosa, come quello delle converse, o addirittura laico, come quello delle abitatrici. Inoltre, il numero delle fondazioni rialtine fu decisamente inferiore rispetto a quelle della laguna nord: tre contro una quindicina almeno. Alcune laiche si erano spostate dalla *civitas* nei piccoli arcipelaghi per realizzare la loro vocazione religiosa: proprio due donne di Santa Margherita, parrocchia della diocesi di Castello, avevano

⁶⁶ Santa Maria delle Vergini fu anche dotato da Pietro Ziani di molte proprietà. Non solo, secondo la leggenda, il doge pose come prima badessa la figlia Maria. Tumminello, *Il monastero*, cit., p. 25.

⁶⁷ Si rinvia al capitolo V, paragrafo 5.

⁶⁸ Alberzoni, *L'ordine*, cit., pp. 10-12.

⁶⁹ Diversamente dalle origini dell'Ordine di San Damiano istituito da Ugo d'Ostia. Ivi, cit., pp. 8-10.

fondavano, nel 1214, il cenobio di San Mauro di Burano, attratte probabilmente da quell'ambiente religioso recettivo di cui si è parlato in precedenza⁷⁰. Eppure il reclutamento dei cenobi veneziani ebbe, nel corso del Duecento, un buon successo: a fine secolo, Santa Maria della Celestia ospitava 49 monache, alle Vergini ne erano professe ben 59⁷¹. Ci si può chiedere se si sia di fronte a una contraddizione oppure alla lenta parabola discendente dei monasteri torcellani, cui fece riscontro quella rapida ascesa di quelli cittadini, che attraversò tutto il Duecento. Quali furono le motivazioni di una tale disparità? La risposta rimane incerta: se nelle esperienze di Torcello si intravedono molte delle novità e delle sperimentazioni che percorsero il mondo laico europeo, a Rialto esse non sembrano essere presenti.

La documentazione non permette, infatti, di rilevare nelle comunità castellane alcune delle aspirazioni che furono all'origine di molte esperienze religiose tra XII e XIII secolo. Nessuna di esse sembrerebbe aver avuto un carattere assistenziale; sappiamo invece che la cura per pellegrini e il sostegno ai poveri furono molto frequentemente alla base della fondazione di nuove comunità. A Verona si manifestò come sensibilità e impegno caritatevole verso i lebbrosi. Nacquero case e ospedali per la loro assistenza, spesso promossi da donne, come Garscenda, ispiratrice del lebbrosario *sub Acquario* a Verona⁷². Le mansioni ospedaliere erano state in origine anche tra le occupazioni praticate dall'Ordine di San Marco di Mantova, la cui regola prevedeva il lavoro e la cura degli infermi⁷³. Tuttavia, Santa Maria delle Vergini, pur appartenente alla congregazione mantovana, pare non aver mai avuto una qualsiasi attività di questo tipo.

⁷⁰ Anche Ginevra Gradenigo, benefattrice di Santa Maria degli Angeli risiedeva in città, nella parrocchia di Sant'Angelo. Cfr. capitolo II, pp. 125, 127.

⁷¹ ASVE, CRS, *Santa Maria della Celestia*, b 1 perg., agosto 1294; ASVE, CRS, *Santa Maria delle Vergini*, b 1 perg., aprile 1299.

⁷² De Sandre Gasparini, *L'assistenza ai lebbrosi*, cit., pp.92-97; Ead., *Lebbrosi e lebbrosari tra misericordia e assistenza nei secoli XII e XIII*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XIII-XIV*, a cura di R. Rusconi, Città di Castello, 1984, pp. 392-414.

⁷³ Gardoni, «*Domus seu religio*», pp. 19-20.

Neppure il fenomeno della penitenza è documentato a Rialto, almeno in relazione ai cenobi⁷⁴. Nella Padova del primo Duecento, studiata da Antonio Rigon, dove le espressioni della vita religiosa dei laici furono molteplici, si potrebbero invece annoverare numerosi esempi⁷⁵. Attorno al 1213, alcune donne radunandosi intorno alla chiesa di San Luca, «si impegnavano a rimanere *statu et habitu penitencie*». «L'espressione *facere penitentiam*», continua lo studioso, «era di uso corrente nel linguaggio ecclesiastico del tempo»; l'esperienza poteva assumere sia forme personali e domestiche, sia comunitarie, come le donne di San Luca⁷⁶. Non è stato possibile cogliere alcun indizio che permettesse di stabilire un eventuale collegamento tra le origini dei monasteri veneziani e il movimento della penitenza. Quali dunque furono le aspirazioni religiose che sottostavano alle fondazioni rialtine?

Un piccolo spiraglio di luce emerge, anche se quarant'anni dopo la fondazione delle Vergini, dal testamento di Palma Cappello (novembre 1269). La donna donava 15 lire al monastero «et unicuique sororibus eiusdem loci sive monasterii [dimittit] solidos Venetorum quinque, et [rogavit] eas ut usque *ad centum milia avemaria* dicant ut percepire possi[t] remissionem [suorum] peccatorum»⁷⁷. L'eccezionale numero di preghiere alla Vergine che la donna commissionava alle monache è indice che il compito prevalente era quello di pregare per l'anima dei

⁷⁴ Anche se non si trattò di un'assenza assoluta. Certamente la loro presenza non fu numerosa. Fernanda Sorelli, in uno studio dedicato agli ordini mendicanti, ne cita un solo esempio. Si trattava di un «frate Alessandro dell'ordine dei frati della Penitenza, nell'atto di dare, quale procuratore del monastero di San Giuliano *de Bocca Fluminis*, la ricevuta per un lascito (11 aprile 1253)». In realtà si può parlare propriamente di Ordine della Penitenza dopo l'agosto del 1289 quando Niccolò IV, con la lettera *Supra montem*, ne stabilì la regola. Gilles Meerseman segnala la presenza di rappresentanti veneziani al capitolo bolognese dei penitenti del Terz'Ordine di San Francesco, avvenuto nel novembre 1289. G. Meerseman, *“Ordo fraternitatis”. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Roma, 1977, pp. 172-173. *La «supra montem» di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una regola*, a cura di R. Pazzelli, L. Temperini, Roma 1988.

⁷⁵ A. Rigon, *I laici*, cit., pp. 11- 81; Id., *I penitenti di San Francesco a Padova nel XIV e XV secolo*, in *Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale*, a cura di M. D'Alatri, Roma, 1980, pp. 285-310.

⁷⁶ Tuttavia attorno al 1225 la comunità padovana si era trasformata in un monastero benedettino, quello di Santa Cecilia. Rigon, *I laici*, cit., pp. 15-19.

⁷⁷ Vianello, *Il monastero benedettino*, cit. doc. n. 17.

fedeli. È anche sintomo del successo che il culto alla Madre di Cristo aveva avuto nelle lagune, e non solo⁷⁸; forse non fu una coincidenza che i tre cenobi fossero intitolati proprio a Maria. Non sono certa, tuttavia, che la funzione di preghiera per la salvezza dell'anima dei benefattori fosse sufficiente per decretare la vittoria dei monasteri rialtini.

Forse alla base c'era altro: determinante fu il sostegno dell'aristocrazia veneziana, anche se la documentazione in questo senso non è affatto decisiva per i primi anni di vita dei cenobi. Troppo poco sappiamo delle prime donne che li abitarono. Solo dagli anni Cinquanta del XIII secolo si ha qualche nome: nel novembre del 1250, *Raracause*, badessa della Celestia⁷⁹, e Guarino, suo converso, prendevano possesso di una terra a Treviso, nei pressi del fiume Sile⁸⁰; nel luglio di sedici anni dopo, Caterina, nuova badessa, portava a termine altri investimenti nella Marca trevigiana⁸¹. Con difficoltà, da qualche testamento, affiorano altri nomi, quali Adelte⁸², Severina⁸³. Nel settembre del 1260, Auria Bembo, moglie di Domenico Gradenigo da San Provolo, lasciava a Maria Bembo «matri [sue], monache monasterii Sancte Marie de Celestia», 10 lire da utilizzare in caso di necessità nell'ipotesi Auria fosse deceduta prima della madre; in caso contrario le 10 lire sarebbero rimaste al cenobio. La donna ricordava anche Filippa e Maria Sagredo, sorelle, e Benedetta Marignoni, sue nipoti e monache alla Celestia⁸⁴. Donata Villedini era l'unica monaca beneficiata dal doge Ranieri Zeno nel suo testamento, ma non apparteneva certamente alla più prestigiosa nobiltà veneziana.⁸⁵ Era ormai il

⁷⁸ Barone, *Società e religiosità*, cit., pp. 85-88.

⁷⁹ Raracause è un nome piuttosto inusuale nella Venezia medievale; è possibile, ma l'ipotesi non è per ora verificabile, che si trattasse di una di quelle monache provenienti da Piacenza.

⁸⁰ ASVE, CRS, *Santa Maria della Celestia*, b 1 perg., 3 novembre 1250.

⁸¹ ASVE, CRS, *Santa Maria della Celestia*, b 1 perg., 10 luglio 1266.

⁸² Bellato, *Aspetti di vita*, cit., doc. n. 7, 15 gennaio 1258.

⁸³ ASVE, CRS, *San Lorenzo*, b 21 diverse 29, 13 agosto 1258.

⁸⁴ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 2 perg., 1 settembre 1260. Nel 1264 la donna doveva essere deceduta poiché la badessa di San Zaccaria e le sorelle, esecutrici testamentarie, litigano per l'eredità. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 11 perg., 11 novembre 1264.

⁸⁵ *Antichi testamenti*, cit., pp. 3-18.

1268 e la prima generazione di donne erano già decedute. È assai probabile che sia le Bembo, sia le Sagredo fossero arrivate in un secondo momento.

Un solo documento ci fa conoscere una delle prime donne (e dei primi uomini) che formarono la canonica delle Vergini. Erano passati circa quindici anni dalla fondazione quando, nel luglio del 1236, Pietro, figlio del fu Guglielmo Foscolo del confinio di San Gregorio, «*monachabus*⁸⁶ (sic) vero Sancte Marie de Virginibus» e Michelda, sua madre, *habitatrix* nella stessa comunità, con il consenso di Ugone priore, vendevano a Leone, abate del cenobio benedettino di Sant’Ilario, la loro terra e casa a San Gregorio, già concessa «ad censum et quintellum» qualche anno prima – ma quando non è specificato – per 100 lire⁸⁷. Conversioni da parte di gruppi parentali erano alquanto frequenti, anche al di fuori della laguna, come per esempio nella già ricordata fondazione *sub Acquario* a Verona o, a Zevio, quella dei coniugi Marchesio e Merida che, con sette *sorores*, crearono una comunità umiliata⁸⁸. Curiosamente madre e figlio non lasciarono la loro casa alla canonica dove risiedevano, come spesso accadeva a chi si dedicava ad un ente ma la donarono ad una ricca e antica abazia, con una certa autonomia tanto che non servì neppure il permesso del priore⁸⁹. D'altronde non conosciamo neppure l’uso che la coppia fece delle 100 lire, prezzo della terra, se donò la cifra al cenobio o la trattenne per se. Dunque, un modesto nucleo familiare fu tra i primi componenti dell’Ordine di San Marco di Mantova.

Tuttavia Santa Maria della Vergini godeva dell’appoggio e della protezione del doge; egli infatti esercitava sulle monache il giuspatronato. Tali legami iniziarono a pesare ben presto. Altri nomi femminili – e a dire il vero neppure maschili, escluso

⁸⁶ Probabilmente per «monacus».

⁸⁷ Tra i sottoscrittori del documento ci sono un *frater Petrus* e lo stesso Ugo. ASVE, CRS, *Sant’Ilario*, b 5 Tomus primus Membranarum, 13 luglio 1236.

⁸⁸ De Sandre Gasparini, *L’assistenza*, cit., pp. 92-94; Ead., *Aspetti di vita*, cit., pp. 136-138. Tra i *fratres* del cenobio di Santa Maria di Polverara nei pressi di Padova vi erano tre fratelli e un cugino, parenti a loro volta del fondatore, Rigon, *Quasi religiosa*, cit., pp. 524. Altri esempi si trovano ancora a Padova, Id., *I laici nella chiesa*, cit., pp. 33-34, 44-46.

⁸⁹ La parrocchia di San Gregorio, dove si trovava la terra venduta dai due, era dipendenza diretta dell’abate di Sant’Ilario, che all’epoca era ubicato al margine della laguna (oggi Gambarare di Mira). Negli anni Quaranta del XIII secolo, a causa delle distruzioni avvenute durante guerra contro Ezzelino da Romano, il monastero si trasferì, e vi rimase fino alla soppressione, nel priorato veneziano di San Gregorio. Cfr. *Sant’Ilario*, cit., p. XIV.

il priore – non emergono dalla documentazione sino agli anni Sessanta. Ancora i testamenti sono fonte primaria: Auremplase, vedova di Guidone Michiel di San Cassiano, ricordava due monache, Matelda e Armelenda⁹⁰. Agnese Gradenigo, *soror* alle Vergini, era forse parente di Giacomina Gradenigo che la menzionava nelle sue ultime volontà⁹¹. Il doge Zeno rammentava la badessa Marina Morosini⁹²; un'altra Morosini, Bortolota era stata beneficata da Palma Capello, nel 1269⁹³. Nella seconda metà del XIII secolo, i nomi sono dunque quelli delle nobili famiglie veneziane, quali i Gradenigo e i Morosini.

È difficile immaginare come il doge esercitasse il patronato sulle monache delle Vergini prima degli anni Sessanta, se non intercedendo presso la curia e il vescovo⁹⁴. A quella data, comunque, il potere esercitato sulla vita delle monache doveva essere molto ampio se di fatto egli fu in grado di esentare il priore dalla guida della canonica. Nel secolo successivo sia il Consiglio dei Dieci, sia il Senato intercedettero presso la Santa Sede in favore delle monache delle Vergini, in particolare per richiedere al pontefice la conferma dell'elezione della badessa⁹⁵. È probabile che i nobili veneziani scegliessero le Vergini, quale monastero per destinare le loro figlie, per instaurare proficui contatti e beneficiare della protezione della più alta carica del ducato. Erano momenti difficili per Venezia, si verificavano

⁹⁰ Bellato, *Aspetti di vita*, cit., doc. n. 7, 15 gennaio 1258.

⁹¹ Ivi, cit., doc. n. 9, 13 luglio 1260.

⁹² È la prima volta che la badessa si trova citata nella documentazione. *Antichi testamenti*, cit., pp. 3-18. Secondo una tradizione la prima badessa delle Vergini sarebbe stata Maria, figlia di Pietro Ziani. Tuttavia, stando a Ingmarð Fees che non accenna mai al cenobio delle Vergini, la stessa Maria potrebbe essere stata monaca a San Zaccaria, visto l'esistenza in quel cenobio di una monaca con quel nome. La studiosa ipotizza anche che potesse essere stata sposata con un componente della famiglia Barozzi e avesse avuto due figli. Cfr. Fees, *La ricchezza*, cit. p. 50. Tumminello, *Il monastero*, cit., p. 25. Secondo un'altra tradizione, riportata nel manoscritto compilato nel XVI secolo, ma che retrodata la fondazione del cenobio, la prima badessa sarebbe stata addirittura Giulia, figlia dell'imperatore Federico Barbarossa.

⁹³ Vianello, *Il monastero benedettino*, cit. doc. n. 17.

⁹⁴ Ricordo che il pontefice si era rivolto al doge e alle magistrature venete per fare pressione sul vescovo di Castello a fine di ottenere la concessione di una palude per ampliare il cenobio.

⁹⁵ «Capta. Quod possit scribi in favorem domine electe Sancte Marie de Virginibus quib et sicut videbitur». *Venezia – Senato, Deliberazioni miste. Registro XVII (1335-1339)*, a cura di F. Leduc, Venezia, 2007, 30 settembre 1337.

in questi anni i primi tentativi da parte dell'aristocrazia di serrare i ranghi; e forse si serrava anche la scelta dei monasteri.

Riguardo a Santa Maria *Mater Christi* si è più informati, poiché sono pervenute due liste di monache, una datata 1240 e un'altra del 1273⁹⁶, nella seconda delle quali, sono presenti alcuni cognomi. Interessa qui notare che nel 1240 vennero nominate ventitre donne, forse un po' troppo numerose per rappresentare quel primitivo gruppetto che il vescovo castellano individuava *commorantes in confinio Sancte Crucis*. Ci si trova probabilmente già di fronte ad una seconda generazione. Riguardo alla prima è possibile fare solo qualche ipotesi; Costanza, la donna indicata come *priorissa*, quindi come guida del nascente cenobio, forse ne faceva parte⁹⁷. Dando credito alla tradizione, anche Maria e Orabella, della famiglia Calbo, figlie di Costanza, si unirono alla madre sin dagli inizi. Nel 1273, Orabella è badessa della comunità. Nello stesso documento è elencata una Maria Calbo, anche se è difficile dire se si tratti effettivamente della figlia di Costanza, o comunque della stessa Maria elencata nel 1240⁹⁸. Ai nomi delle liste, possiamo aggiungere anche quello di Bonaventura, figlia di Bono di Nicoloto e vedova di Giovanni di Robegano, che, tuttavia, desiderava entrare nel convento solo nel 1238. Anch'ella, però, non era presente tra le prime.

Qualche nome è ripetuto sia nel 1240 sia nel 1273. È possibile che alcuni corrispondano alla medesima donna visto che erano nomi non molto usuali nella laguna: Ugolina, Caterina, Cecilia, Daniota, Giuliana e Rosa. Di altre non si può dire con altrettanta sicurezza se si tratti di omonimia o meno; nomi come Maria, Tommasina e Agnese erano largamente diffusi tra le veneziane. Allo stato attuale della ricerca non è stato possibile affermare se queste donne facessero parte della comunità fin dalle origini. Colpisce che un nutrito gruppetto di donne fosse in monastero da più di trentatre anni. Si deve presupporre che molte di esse fossero

⁹⁶ ASVE, CRS, *Santa Chiara*, b 1 perg., 5 luglio 1240; b 2 perg., 15 novembre 1273.

⁹⁷ Costanza forse non più giovane è nominata solo nella lista del 1240.

⁹⁸ Nell'elenco del 1240 vengono elencate tre donne con il nome di Maria, in quello del 1273 sono cinque, l'assenza dei cognomi nel primo gruppo e la diffusione del nome tra le donne veneziane, impediscono di riconoscere una corrispondenza. Orabella è invece un nome piuttosto inusuale nella laguna, il fatto che ci sia una sola corrispondenza tra le due liste, permette di identificare la donna con maggiore sicurezza.

abbastanza giovani quando presero la decisione di prendere i voti. Ulteriori approfondimenti sarebbero necessari per capire quale fu il ruolo svolto dalle giovani donne (e uomini) nel movimento religioso laico. Sia Francesco, sia Chiara erano poco più che adolescenti quando fecero la loro scelta religiosa. Non si trattò quindi di un caso isolato, bensì di un fenomeno che anche e forse soprattutto coinvolse i più giovani.

L'elenco del 1273 riporta anche i cognomi o il luogo d'origine di qualcuna di esse; delle donne presenti in entrambe le liste, quella che merita una menzione particolare è Rosa che proveniva dalla città di Spoleto, dove l'ordine di San Damiano aveva visto la sua genesi. Negli anni Settanta del XIII secolo, il monastero «Sancte Matris Domini Nostri Iesu Christi sororum minorum de Cella de Venetiis de Ordine Sancte Clare» come nel documento è chiamato, aveva attratto donne originarie di diverse zone dell'Italia centro-settentrionale, dalle vicine Padova e Treviso, alla lontana Pola, da Cremona a Spoleto. È questo un indizio di un discreto successo del cenobio veneziano, capace di attrarre religiose, a differenza di altri monasteri della laguna, anche da terre lontane. Non va però dimenticato che anche qui erano presenti monache che appartenevano a famiglie dell'aristocrazia veneziana. Dall'elenco del 1273 si apprende che tra le religiose c'erano donne che portavano il cognome dei Gradenigo, Sanudo, Corner, Dandolo e Calbo naturalmente. Infine, nel Trecento, al pari degli altri cenobi, anche a Santa Maria le monache furono reclutate tra le figlie dell'aristocrazia cittadina.

I monasteri di Rialto avevano assunto, per quanto è possibile conoscere, dalla metà del XIII secolo una natura decisamente aristocratica; come già detto, molte famiglie veneziane avevano destinato le loro figlie a questi cenobi⁹⁹. Ancora una volta si distinse da questo quadro Santa Maria Mater Christi che, almeno per buona parte del Duecento, seppe attrarre monache anche da luoghi lontani dal Ducato¹⁰⁰.

⁹⁹ Andarono a sommarsi, non tanto a sostituirsi, alle vecchie abazie benedettine, che continuarono ad attirare il favore dell'aristocrazia. Per fare solo un esempio, confrontando le liste di monache reperite nei fondi archivistici dei monasteri di San Zaccaria e San Lorenzo da una parte e di Santa Maria delle Vergini, Santa Maria della Celestia e Santa Chiara dall'altra, si nota che tutti furono abitati, nel Duecento e oltre, da donne provenienti da nobili famiglie. Senza troppe distinzioni, si trovano presenti dinastie come i Gradenigo, i Michiel e i Venier.

¹⁰⁰ Sulle motivazioni si rinvia al capitolo V, pp. 220-221.

Probabilmente il controllo esercitato su queste comunità sia da parte delle famiglie, sia da parte del governo veneziano sia, come vedremo, del pontefice, favorì questa situazione. Tuttavia, l'assenza di documentazione impedisce di conoscere i modi in cui tale vigilanza venne realizzata, a meno di pensare che si esplicitasse esclusivamente attraverso la monacazione delle figlie. Con ogni probabilità, fu proprio questo uno dei motivi che determinarono il successo dei monasteri rialtini rispetto a quelli di Torcello: il crescente sostegno dell'aristocrazia.

Come appena accennato, la presenza del pontefice nella vita (e nella documentazione) delle tre comunità rialtine fu davvero notevole. Si manifestò non solo attraverso i numerosissimi privilegi ed esenzioni, o nella strenua difesa dei diritti dei cenobi ma, come si è visto, anche nell'organizzazione e nella vita spirituale delle monache. Di fatto gli interventi dei papi accentuarono la monasticizzazione delle comunità rialtine. Stupisce, tuttavia, come le sue azioni potessero essere così docilmente accettate dal governo veneziano; basti pensare come, negli stessi anni, un altro istituto romano, la Santa Inquisizione, fosse visto a Venezia con forte sospetto e di fatto esautorato dalle sue funzioni¹⁰¹. Era forse questo uno specchio per le allodole: altri erano i contrasti che videro opporsi il pontefice e il doge. Preme qui notare che, a differenza di Torcello, grande assente delle vicende dei tre monasteri fu il vescovo di Castello¹⁰² che di fatto si limitò ad avvalorare le scelte del papa. Se sulla posizione del presule castellano e sulle liti torneremo in seguito, qui interessa rilevare che il monachesimo femminile fu un affare tra papato e Venezia.

La documentazione offre un'immagine confusa dei monasteri sorti a Rialto che rende difficile inquadrali entro quel movimento religioso femminile sviluppatosi tra XII e XIII secolo. Ci sono alcuni segnali di novità rappresentati soprattutto dalle damianite di Santa Maria *Mater Christi*, nonostante la fondazione risalga ad un periodo in cui l'ordine è già uniformato alle altre esperienze monastiche. Ci sono

¹⁰¹ Certo si trattava evidentemente di due istituti molto diversi, l'Inquisizione, avendo la possibilità di giudicare l'eresia di fatto esautorava il governo veneziano dalla funzione di controllo sulla popolazione. Tuttavia interessa qui notare la diffidenza di Venezia nei confronti della *longa manus* papale. Cracco, *Società e stato*, cit., p. 75.

¹⁰² Si trattò forse di un disinteresse non solo nei riguardi dei cenobi di nuova fondazione ma anche verso le più antiche fondazioni. Solo a fine secolo il vescovo cercò di riprendere il controllo almeno nei confronti di questi ultimi. Sulle motivazioni torneremo nel prossimo capitolo.

anche forti segnali di continuità con la tradizione, delineati a Santa Maria della Celestia. Più enigmatico è il ruolo svolto dalla canonica delle Vergini. Se la formula monastica di cenobio misto è innovativa, il ruolo e la posizione delle donne è in ombra; sembra che la preghiera e la devozione siano i compiti loro riservati. Su questo cenobio e sulle forze agenti in esso sarà il caso di tornare nel prossimo capitolo.

V. Dalla sperimentazione all'istituzionalizzazione: papi, vescovi e ordini monastici

1. L'età di Gregorio IX, Pietro Pino, Ugolino di Bologna e il monachesimo femminile a Venezia

Molto si è scritto sul tentativo di Ugo d'Ostia sia come legato di Onorio III, sia poi come papa (con il nome di Gregorio IX), di mettere ordine nelle variegata forme della vita spirituale femminile che percorrevano la Penisola, e non solo, nel primo Duecento¹. Soprattutto nelle missioni nell'Italia centro-settentrionale, egli aveva avuto modo di venire in contatto e conoscere personalmente molte di queste esperienze. Nacque forse, in tali occasioni l'idea di creare un nuovo ordine che avrebbe dovuto soddisfare sia le istanze delle donne, desiderose di una vita religiosa

¹ Cfr. E. Pásztor, *I Papi del Duecento*, cit., pp. 29-65; Gennaro, *Chiara, Agnese e le prime consorelle*, cit., pp. 167-191; R. Rusconi, *L'espansione del Francescanesimo femminile nel secolo XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII Convegno internazionale. Assisi, 11-13 ottobre 1979*, Assisi, 1980, pp. 277.

partecipe, sia della Chiesa, ambiziosa di controllarle. Il IV Concilio Lateranense aveva già dato alcune direttive in merito, quali la nota costituzione *Ne nimia religionum diversitas*. Anche se non indirizzata specificamente al mondo femminile – imponeva, infatti, di adottare una regola propria di ordini già riconosciuti², con il chiaro scopo di frenare le ormai incontrollate iniziative dei laici³ – essa ebbe importanti conseguenze sulle esperienze delle donne⁴. Il cardinale d’Ostia, tuttavia, si adoperò ulteriormente elaborando una regola basata in parte su quella benedettina, ma dove si tenevano in considerazione le specifiche esigenze delle donne, quali la clausura e, almeno in una prima fase, la povertà.

Gli storici hanno posto molta attenzione alla genesi e allo sviluppo dell’ordine di San Damiano sul quale decisivi sono stati gli studi di Maria Pia Alberzoni⁵. Secondo la studiosa alla sua origine vi erano stati impulsi molto diversi, coordinati principalmente dal cardinale d’Ostia, dei quali si deve tenere debito conto. In particolare nei confronti di alcune comunità, non vanno sottovalutati l’influsso esercitato dalla comunità assiate e l’autonoma iniziativa dei Minori, soprattutto della prima generazione. Le varie correnti dalle quali si sviluppò l’Ordine, continua

² M. Maccarrone, *Le costituzioni del IV Concilio lateranense sui religiosi*, in *Studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Roma, 1995, pp. 42-45. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna, 1991, n. 13, p. 242.

³ Innocenzo III, promotore del Concilio aveva, sino agli inizi del Duecento, accettato numerose iniziative laiche entro l’alveo della Chiesa, come gli Umiliati e i canonici di Mantova. Il IV Lateranense rappresentò una svolta rispetto a questo atteggiamento poiché la diversità venne considerata come causa di confusione. Cfr. Maccarrone, *Le costituzioni*, cit., pp. 38-39.

⁴ Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 147-170.

⁵ Tra i quali si ricordano: M. P. Alberzoni, «*Sorores minores*» e autorità ecclesiastica fino al pontificato di Urbano IV, in *Chiara e la diffusione delle clarisse nel secolo XIII*, Atti del Convegno di studi in occasione dell’VIII centenario della nascita di Santa Chiara d’Assisi (Manduria, 14-15 dicembre 1994), a cura di G. Andenna, B. Vetere, Galatina, 1998, pp. 165-194; Ead., *L’ordine*, cit.; Ead., *Chiara e San Damiano tra ordine minoritico e Curia papale*, in «*Clara claris praeclara*». *L’esperienza cristiana e la memoria di Chiara d’Assisi in occasione del 750° anniversario della morte*. Atti del Convegno internazionale (Assisi, 20-22 novembre 2003), S. Maria degli Angeli, 2004, pp. 27-40. Vanno ricordati inoltre gli studi di R. Rusconi, *L’espansione*, cit., pp. 263-313; C. Gennaro, *Il francescanesimo femminile nel XIII secolo*, in «*Rivista di storia della chiesa*», n. 25, 1989, pp. 259-284; C. Andenna, *Dalla «Religio pauperum dominarum de Valle Spoleti» all’«Ordo Sancti Damiani»*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, a cura di G. Melville, J. Oberste, Monaco-Amburgo-Londra, 1999, pp. 429-492.

l'Alberzoni, rispondevano «alla richiesta di vita religiosa da parte di numerose donne, sia perché ad esse risultava nella sostanza precluso l'ingresso in un Ordine tradizionale, sia perché il modello monastico, anche riformato, sembrava non soddisfare più le istanze pauperistiche [...]. Toccherà poi al papato offrire una sintesi di queste diverse tendenze nel tentativo di configurare un Ordine unitario che, pur prendendo nome dal monastero assisiato di San Damiano, non aveva certo tratto origine da esso»⁶. A questi fermenti religiosi non era estranea neppure la Venezia del Duecento, così come non fu estranea al tentativo normalizzatore dei pontefici. Significativa, in questo senso, negli anni Trenta, fu la fondazione del convento di Santa Maria *Mater Christi*, unica comunità di damianite nella laguna. Nonostante non sia stato possibile indagare approfonditamente sulle relazioni di queste donne precedenti all'adesione all'ordine, la documentazione successiva disegna un percorso preciso: l'esonazione dall'autorità del vescovo, la protezione papale, l'accoglimento nella regola di San Damiano furono le tappe che caratterizzarono tutte le fondazioni ugoliniane, compreso dunque il cenobio veneziano.

Ulteriori studi sarebbero necessari, invece, per chiarire i rapporti che legarono Gregorio IX sia al monachesimo femminile riformato, sia a quello tradizionale. Non è, infatti, sufficientemente chiaro se, tra i progetti del pontefice, fosse maturato quello di una riforma più ampia e radicale dell'intero monachesimo femminile, la cui punta di diamante sarebbe stato sicuramente l'Ordine di San Damiano⁷, ma nel quale non sarebbero dovuti rimanere estranei neppure cenobi appartenenti ad altri ordini religiosi. Andrebbero soprattutto indagati i rapporti tra Gregorio, cistercensi e movimento femminile⁸ in ragione del fatto che, proprio durante il suo pontificato, si verificò il maggior numero di aggregazioni all'Ordine, molte delle quali di monasteri femminili, nonostante il diniego dell'Ordine di accettare altre donne⁹.

⁶ Ead., *L'ordine*, cit., p. 5.

⁷ Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 198-232.

⁸ Ivi, cit., pp. 174-176.

⁹ Lekai, *I cistercensi*, cit., pp. 520-524. Sui rapporti tra ordine cistercense e papato nel XIII secolo, interessanti sono le osservazioni di R. Brentano, *Due chiese: Italia e Inghilterra nel XIII secolo*, Bologna, 1972, pp. 253-297.

Non fu un caso dunque che, anche in laguna, il pontefice si adoperasse per il passaggio alle costituzioni cistercensi del monastero torcellano di San Matteo di Costanziaco¹⁰, che, nel 1236, prese sotto la sua diretta protezione¹¹. Si è già visto quanto avesse promosso l'accettazione entro la sfera dei monaci di Cîteaux del cenobio di Santa Maria della Celestia¹²; infine assunse le difese delle donne di Santa Margherita di Torcello, altro gruppo femminile legato al mondo cistercense, dal cenobio maschile di San Tommaso¹³. Non si deve dimenticare che era stato proprio Gregorio a ordinare la riforma del monastero benedettino di San Michele di Brondolo, da parte dei monaci cistercensi di Chiaravalle della Colomba¹⁴: una promozione quella del papa – sulla quale torneremo nei prossimi paragrafi – volta ad inserire lo stesso ordine di Cîteaux nel panorama lagunare e ad arginare il fiorire di comunità femminili poco definite.

L'atteggiamento di Gregorio IX verso i monasteri femminili veneziani di antica tradizione fu segnato, invece, dalla prudenza e dall'abilità diplomatica, costellato dalle concessioni di favori e privilegi. Ben diversi erano stati i modi, alquanto intransigenti, con cui erano stati inviati gli statuti di riforma all'antica abazia bresciana di Santa Giulia, e forse ad altri enti lombardi. Gregorio aveva, infatti, incaricato alcuni frati Predicatori di visitare, e nel caso riformare, i monasteri benedettini esenti nelle diocesi di Brescia, Bergamo e Cremona¹⁵. Scrive Maria Clara Rossi in proposito: «le vicende occorse al monastero di Santa Giulia di Brescia evidenziano da parte dei tre incaricati un impegno riformistico [...] risoltosi non soltanto con la visita e l'inchiesta presso le monache ma anche con l'emanazione di una nuova e articolata serie di statuti volti a disciplinare nel dettaglio la loro vita; statuti che vennero inviati al pontefice, corretti e approvati, infine rispediti a Santa Giulia, il 20 giugno del 1229 con l'ingiunzione di dover essere *inviolabiliter*

¹⁰ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., pp. 317-318.

¹¹ Ivi, cit., p. 319.

¹² Si confronti il capitolo IV, paragrafo 2.

¹³ Sulla vicenda dei due cenobi torneremo diffusamente nel paragrafo 4 del presente capitolo.

¹⁴ Rapetti, *La formazione*, cit., pp. 68-70.

¹⁵ Esclusi i cistercensi e le *pauperes moniales inclusae*. Rossi, *Gregorio IX*, cit., pp. 272-273.

observati»¹⁶. In altre occasioni, Gregorio arrivò addirittura alla soppressione dell'ente, come nel caso delle monache di San Concordio, ubicato in area umbra, fondazione di età feudale, che si rifiutarono di attuare la riforma loro imposta¹⁷.

A Venezia il pontefice non arrivò mai a questi drammatici interventi: anzi un atteggiamento di “prudente” benevolenza sembrò caratterizzare i rapporti tra gli istituti veneziani e Gregorio. Al pari dei nuovi monasteri egli beneficiò quelli più antichi, privilegiando soprattutto quelli cittadini di San Zaccaria e San Lorenzo. Al primo concedette un'amplissima indulgenza¹⁸; al secondo confermò le favorevoli sentenze emanate dal vescovo di Castello, Marco Nicola, riguardanti una complicata lite tra le religiose, il clero e i parrocchiani di San Severo¹⁹.

Ancora diversa fu l'attenzione di Gregorio IX nei confronti dei piccoli monasteri della laguna torcellana (ad esclusione di quelli cistercensi), lontani rispetto dal centro di potere rialtino, che rimasero, invece, saldamente all'ombra del vescovo di Torcello²⁰. È probabile che il diverso comportamento del papa a riguardo sia dei cenobi torcellani, sia delle abazie di Santa Giulia e di San Concordio, rispetto alle comunità cittadine veneziane, fosse una conseguenza della situazione specifica che il pontefice doveva affrontare in laguna. L'epilogo della quarta crociata – con l'attacco di Zara, la scomunica dei veneziani e infine la conquista di Costantinopoli – la presenza di un doge autoritario, come Pietro Ziani²¹, nonché la necessità dell'aiuto veneziano per organizzare una nuova crociata, fecero concentrare le attenzioni di

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Cfr. M. Sensi, *Storie di Bizzocche: tra Umbria e Marche*, Roma, 1995, p. 75.

¹⁸ «Item Gregorius papa nonus que fuit de Campania, concessit indulgentiam septem annorum et totidem quadragenarum, et remisit septimam partem omnium suorum peccatorum de iniuncta sibi penitentia videlicet visitantibus dictam ecclesiam et manus auditrices porigentibus in omnibus festivitibus Virginis Marie et per octavas earum; item in festo nativitatis Domini et per octo dies; item in festo Epiphanie et per octo (i depennata) dies; item in festo Ressionationis Domini et per octo dies; item in festo ascensionis Domini; item in festo Pentecostes et per octavas eorundem; item in die consecrationis dicte ecclesie; item a sexta feria post terciam dominicam quadragesime et deinceps usque ad octavam ressionationis inclusive. Et hic papa sedit annos XIII et dies X». ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 1 perg., Libro indulgenze.

¹⁹ Carraro, *Società e religione*, cit., pp. 47-84.

²⁰ Si confronti il capitolo III, paragrafo 3.

²¹ Sulla sua figura Fees, *Ricchezza e potenza*, cit., pp. 39-42, 90-105

Gregorio verso il centro rialtino, con provvedimenti che non toccavano la vita delle nobili donne, ma si limitavano a confermare lo *status quo*.

Non si trattò, tuttavia, di una rinuncia bensì di un atteggiamento ben ponderato, volto ad instaurare un clima di fiducia con il governo veneziano, dopo un periodo di forti contrasti. Sullo stesso piano politico si inserì l'arrivo in area veneziana di alcune nuove “*religiones*”. Come vescovo d'Ostia, Ugo si era recato per ben due volte in visita presso la laguna, con lo scopo non troppo velato di raccogliere fondi per la crociata²². La missione era stata qui particolarmente delicata, viste le note vicende che avevano seguito il 1204²³. Proprio durante una di queste visite l'iniziativa personale del pontefice era stata determinante per la fondazione della comunità di Santa Maria Nova in Hierusalem²⁴, nella quale, però, non si trattò semplicemente di disciplinare la vita spirituale di alcune laiche sotto la regola dell'ordine di San Marco di Mantova. L'introduzione dei canonici mantovani e soprattutto del priore, Ugolino di Bologna, uomo di fiducia del pontefice, furono abili scelte del cardinale, volte a creare una testa di ponte tra Roma e Venezia, specialmente se si ricorda che – e qui l'astuzia di Ugo – il doge mantenne il giuspatronato sulle *sorores*²⁵. Nonostante il doge avesse perso quella funzione di unica guida della chiesa locale che aveva caratterizzato i primi secoli, ancora nel Duecento, egli rimaneva per chiunque, pontefice compreso, un imprescindibile termine di riferimento politico²⁶. Tuttavia nei primi anni, il cenobio venne controllato e guidato non tanto dalle monache bensì dal priore, di fatto esautorando l'autorità del doge.

²² La missione nella Lombardia aveva anche lo scopo di pacificare le città in lotta e di raccogliere forze contro gli eretici. Cfr., Alberzoni, *L'ordine*, cit., p. 11 e nota 52.

²³ G. Cracco, *Chiesa e istituzioni civili nel secolo della quarta crociata*, in *La chiesa di Venezia*, cit., pp. 16-20.

²⁴ Si rinvia al paragrafo 1 del capitolo IV.

²⁵ Grazie alla volontà del doge, Lorenzo Tiepolo, la badessa avrebbe potuto rettificare l'elezione del priore, conservare «thesaurum in custodia» e i redditi. Infine ogni spesa sostenuta dal *massarius* doveva essere approvata dalla badessa, necessario anche per acquisti e vendite. Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., p. 48.

²⁶ Cfr. R. Cessi, *Venezia nel Duecento: tra Oriente e Occidente*, Venezia, 1985, pp. 1-18 e G. Zordan, *L'ordinamento giuridico veneziano. Lezioni di storia del diritto veneziano*, Padova, 1980, pp. 68-90.

La scelta del cardinale di introdurre in laguna i *fratres* mantovani non fu certamente casuale, bensì suggerita dalla conoscenza della realtà locale veneziana, dove il movimento canonico aveva riscosso un buon successo²⁷. Inoltre la scelta di Ugolino di Bologna, come priore delle Vergini, era stata dettata sia dall'esperienza accumulata nell'ambiente veneto dal prelato, sia dalle sue doti di mediatore. Egli era stato priore della canonica regolare San Giovanni in Monte di Bologna; nel 1215, era stato delegato papale di Onorio III, al fianco di Giordano Forzatè, nella discussa elezione del vescovo di Padova²⁸ (dove già si presentava come ex priore di San Giovanni). Verosimilmente al seguito di Ugo d'Ostia, forse attratto dalle nuove proposte dell'ordine di San Marco, egli aveva abbracciato la "causa" mantovana; città nella quale aveva goduto di un discreto prestigio, come dimostra la fiducia conferitagli dai canonici della cattedrale e dall'abate di Sant'Andrea. Si trovava infatti, a Mantova nel 1219, quando era stato scelto dai due per dirimere una lite²⁹.

La decisione del pontefice fu quanto mai oculata. Ugolino di Bologna, inoltre, aveva avuto modo di venire in contatto con la realtà veneziana, così come aveva, almeno in un'occasione, già conosciuto lo Ziani. Nel 1213, ancora con Giordano Forzatè, era stato incaricato da Innocenzo III di recarsi a Venezia per ricevere dal doge, lo Ziani appunto, la garanzia giurata di obbedienza al papa, in ragione degli eccessi avvenuti nella spedizione di Zara durante la crociata³⁰. È possibile, quindi, che il nome di Ugolino fosse stato ben accolto anche dal doge in persona, che durante il soggiorno del prelato a Venezia ne aveva potuto apprezzare le qualità.

Se indubbiamente l'arrivo di Ugolino favorì i rapporti politici tra pontefice e governo lagunare, nondimeno il papa si servì delle doti e del carisma del priore per mettere ordine nella situazione monastica veneta. Nell'agosto del 1221, probabilmente appena eletto priore delle Vergini, Onorio III gli affidò il delicato

²⁷ Si veda il capitolo II ai paragrafi 3 e 4. Rigon, *I vescovi veneziani*, cit., p. 39.

²⁸ In questa occasione egli era ricordato come ex priore di San Giovanni in Monte di Bologna. A. Rigon, *Le elezioni vescovili nel processo di sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche a Padova tra XII e XIII secolo*, in «MEFRM», n.1, 1977, p. 388 e nota 94.

²⁹ Gardoni, «*Domus seu religio*», cit., p. 29.

³⁰ Migne, *Patrologia Latina*, t. CCXVI, n. XCI, coll. 891-893. A. Rigon, *Religione e politica al tempo dei da Romano. Giordano Forzatè e la tradizione agiografica antiezzeliniana*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di G. Cracco, Roma, 1992, pp. 402-403.

compito di deporre l'abate della Nervesa, macchiatosi di gravi colpe³¹. Nel maggio del 1224, lo incaricava con l'abate di San Cipriano di Murano e il priore di Santa Maria in Vanzo, di risolvere una delicata questione tra l'abate di San Giorgio, il vescovo Castellano e il patriarca di Grado *super subiectione* del cenobio³². Ancora, nel febbraio del 1233, lo incaricava di proteggere dalle ingiustizie subite i monasteri cistercensi delle diocesi di Grado e Aquileia³³. Erano probabilmente questi gli ultimi atti della lunga carriera del priore e della sua collaborazione con Gregorio IX, visto che non lo si trova più nominato nella documentazione³⁴. L'intento del pontefice di appacificare i rapporti con il governo locale e di inserirsi nella "politica religiosa" del ducato, si realizzarono dunque anche grazie alla fondazione di Santa Maria delle Vergini ed al sostegno del suo priore.

L'azione papale non sarebbe potuta essere così efficace se non avesse ottenuto l'appoggio del clero locale, o quantomeno dei suoi vescovi. È questo, dei rapporti tra curia romana e ecclesiastici veneziani, un nodo problematico ancora da chiarire. Spesso i vescovi locali sostennero il cardinale d'Ostia, trovando «nel legato un valido punto d'appoggio»³⁵. Specialmente durante la lotta contro Federico II ed Ezzelino, i vescovi si prodigarono in favore della politica papale³⁶. Anche riguardo

³¹ *Registri*, cit., pp. 119-120.

³² L'abate di San Giorgio Maggiore doveva ricevere la visita del patriarca «processionaliter cum incenso et aqua benedicta et icona», mentre sia a Grado, sia nelle altre chiese della città, durante la cerimonia, sarebbero dovute suonare le campane. L'abate nel recarsi alla sinodo di Grado avrebbe dovuto versare 50 soldi. D'altra parte il vescovo confermava la nomina dell'abate che lo omaggiava dell'obbedienza e della reverenza. L'abate si recava anche alle sinodi del vescovo, che a sua volta veniva invitato nel monastero per la festa del Santo patrono. G. Cappelletti, *Storia della chiesa di Venezia*, IV, Venezia, 1855, pp. 233-235; Ughelli, *Italia sacra*, V, cit., coll. 1207-1208

³³ ASVE, CRS, *San Tommaso dei Borgognoni*, b 3 perg, 18 febbraio 1233. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 235-237.

³⁴ *Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldino*, a cura di G. Levi, [Fonti per la storia d'Italia, Regesti XIII], Roma, 1899, docc. n. 3756, 3759, 3760.

³⁵ L'Alberzoni si riferisce soprattutto agli ostacoli che i vescovi incontravano da parte delle autorità comunali «intenzionate a sottoporre a tassazione i beni dei *milites* come pure quelli degli ecclesiastici». Alberzoni, *L'ordine*, cit., p. 11.

³⁶ Cfr. G. Gardoni, «*Pro fide et libertate Ecclesiae immolatus*». *Guoidotto da Correggio vescovo di Mantova*, in *Il difficile mestiere di vescovo*, Caselle di Sommacampagna, 2000, pp. 134-138.

l'impegno religioso seguirono con scrupolo i dettami pontifici, promovendo sinodi³⁷ e favorendo, anche se talvolta con prudenza, l'inserimento delle nuove esperienze religiose. I rapporti tra Gregorio IX e i vescovi di Castello parrebbero essere stati piuttosto buoni, in particolare quando la carica venne ricoperta da Pietro Pino (1235-1254). Proveniente da una famiglia emergente della nobiltà veneziana, forse anch'egli non era stato estraneo, in età giovanile, ai commerci oltremare³⁸. Uomo di fiducia di Onorio III che lo aveva nominato suddiacono pontificio, egli fu al fianco del cardinale d'Ostia nel 1221, quando il podestà di Treviso gli aveva promesso dieci militi per la crociata³⁹. Pietro aveva instaurato una «una fitta rete di relazioni gettata oltre le lagune [compresa nella curia romana] e nella quale azione politica e impegni ecclesiastici, diffusione culturale e attività pastorale si intrecciavano e interagivano fra loro»⁴⁰. Fu proprio durante il suo episcopato che trovarono sistemazione in città gli ordini mendicanti e vennero favorite alcune delle cosiddette “*religiones novae*” tra le quali i canonici di Mantova.

L'atteggiamento di Pietro verso le comunità femminili fu coerente con quanto richiesto da Roma: puntualmente esentò Santa Maria Madre di Cristo dall'autorità episcopale, consentendo al pontefice di prendere il monastero sotto la sua protezione e di aggregarlo all'ordine di San Damiano. «Super preces sanctissimi patris et domini pape Gregorii, qui super hec etiam suis literis [se] rogavit», Pietro concesse un esteso

³⁷ P. Sambin, *Studi di storia ecclesiastica medievale*, Venezia, 1954, pp. 5-74; si evidenzia invece una certa resistenza all'ingerenza papale nei concili provinciali in A. Tilatti, *Sinodi diocesane e concili provinciali in Italia nord-orientale fra Due e Trecento. Qualche riflessione*, in «MEFRM», n. 1, 2000, pp. 273-304. Rigon, *Elezioni vescovili*, cit., p. 399.

³⁸ Nel novembre del 1188 lo si trova a Costantinopoli, dove insieme a Giovanni Barastro facevano quietanza a Domenico prete e già priore di San Marco a Costantinopoli, in quanto esecutori testamentari di Giovanni di Alberico di San Zulian. Nel documento si dichiarava del confinio di San Pantaleon, ma ora residente a San Canzian. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 35 perg., novembre 1188. Alcuni documenti testimoniano l'ascesa commerciale della famiglia Pino, i cui componenti spesso si trovavano tra Costantinopoli, Alessandria d'Egitto e Creta. Cfr. ASVE, CRS. *San Zaccaria*, b 35 perg., settembre 1174; b 36 perg., dicembre 1209. La carriera ecclesiastica fu intrapresa anche da altri membri della famiglia. Nel 1273, Tommaso Pino è canonico della chiesa castellana e amministratore della stessa in quanto vacante. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 5 perg., 19 agosto, 1273.

³⁹ Rigon, *Elezioni vescovili*, cit., pp. 396-397 nota 145.

⁴⁰ A. Rigon, *I vescovi veneziani nella svolta pastorale dei secoli XII e XIII*, in *La chiesa di Venezia*, cit., p. 36. Sulla sua figura si veda anche Id., *Le elezioni vescovili*, cit., p. 396 nota 145, pp. 398-399.

terreno per ampliare gli edifici delle Vergini⁴¹. Ancora su richiesta del pontefice concedeva un'indulgenza a chiunque avesse visitato il monastero di Santa Margherita di Torcello nel giorno della Santa titolare⁴². Non si conoscono, invece, interventi di Pietro nei confronti di alcuno dei monasteri di antica fondazione a lui sottoposti; forse ancora una volta in accordo con la prudente politica papale di non ingerenza verso quei cenobi, come San Zaccaria e San Lorenzo, abitati dalle donne dell'aristocrazia veneziana. È pur vero che gli interessi del prelado più che verso le comunità monastiche, erano concentrati, come molti altri suoi colleghi, sull'attività pastorale, come dimostra la convocazione di un sinodo (il secondo noto nella diocesi di Castello) e la compilazione dell'Ordinario della Chiesa di Castello. È probabile, secondo Antonio Rigon, che fosse anche l'autore delle *Omellie domini Petri episcopi Castellani*, se così fosse «avremmo una bella testimonianza che questo vescovo non rimase estraneo allo sforzo apostolico del XII-XIII secolo in ciò che ebbe di più caratteristico, cioè la valorizzazione della parola come strumento principe di attività pastorale»⁴³.

Il complicato intreccio tra papato, governo e istituzioni ecclesiastiche veneziane presenta ancora molte zone d'ombra. Tuttavia sembra risultare centrale il ruolo svolto dalle comunità femminili nell'avvicinare le diverse forze in campo. Se da un lato il progetto del pontefice era quello di istituzionalizzare i variegati gruppi religiosi di donne favorendo il loro inserimento in ordini monastici già costituiti, come cistercensi o canonici di San Marco di Mantova, oppure creando un ordine religioso femminile, quale quello di San Damiano; dall'altro, con l'arrivo degli stessi nell'ambiente veneziano, si realizzava il tentativo della curia pontificia di trovare un punto di contatto con il governo della città, sia in vista di nuove crociate, sia nella lotta contro Ezzelino (e l'imperatore). Il pontefice seppe trovare preziosi alleati, quali Ugolino di Bologna e Pietro Pino, senza l'aiuto e il sostegno dei quali l'esperimento non si sarebbe forse mai realizzato.

⁴¹ Corner, *Ecclesie Venetae*, VI, cit., p. 43-44.

⁴² ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b Cartella I perg., 1245, copia del 1363.

⁴³ Il volume è ricordato in un inventario inedito di libri, risalente al 1285, appartenente al vescovo Bartolomeo Querini. Rigon, *I vescovi veneziani*, cit., pp. 36-37.

2. Religiosam vitam eligentibus. Spinte uniformanti da Innocenzo IV a Bonifacio VIII.

L'azione prevalente di Gregorio IX fu quella di organizzare le numerose e multiformi esperienze religiose femminili entro un quadro omogeneo, non solo nell'Italia centro-settentrionale dove si era sviluppato un vivace movimento femminile laico, bensì in tutta Europa⁴⁴. Si è visto che a Venezia a questo progetto si sommava quello di creare una stabile relazione con la città, sia come alleata per la crociata, sia nella lotta contro l'imperatore. I suoi successori accentuarono maggiormente queste tendenze normalizzatrici entro «una precisa linea di intervento nei confronti dell'intero movimento religioso femminile in Europa»⁴⁵. Sempre alta fu l'attenzione nei riguardi delle damianite, che vennero assimilate sempre più al monachesimo femminile tradizionale. L'interesse nei loro confronti focalizzò sia sulle modalità di reclutamento, sia sull'opportunità di possedere dei beni, di fatto negando quei privilegi garantiti la povertà assoluta che erano stati all'origine della novità del movimento damianita. Già nel corso degli anni Trenta la stessa regola elaborata dal vescovo d'Ostia stava evolvendo in questo senso⁴⁶ finché, nel 1247, Innocenzo IV autorizzava formalmente i monasteri di San Damiano ad avere proprietà in comune⁴⁷. Con la regola di Urbano IV, promulgata il 18 ottobre 1263, il processo di assimilazione era praticamente terminato.

Anche nei confronti dei cenobi femminili, appartenenti ad altri ordini monastici, il tentativo dei pontefici fu quello di uniformare la vita delle monache. Già Innocenzo III aveva progettato una radicale riforma dei monasteri femminili romani, riunendoli in un'unica comunità, esperimento fallito con la morte del pontefice⁴⁸. Nel corso del Duecento, tra gli strumenti usati ci fu l'invio della bolla concistoriale *Religiosam vitam eligentibus*, che ribadiva una serie di privilegi e indicazioni simili

⁴⁴ Cfr., Rusconi, *L'espansione*, cit., pp. 291-301.

⁴⁵ Ivi, p. 269.

⁴⁶ Alberzoni, *L'ordine*, cit., p. 29.

⁴⁷ La *Cum omnis vera religio*, 6 agosto 1247 in *Bullarium Franciscanum* (BF), t. I, pp. 476-483.

⁴⁸ M. Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova, 1972, pp. 272-278.

per tutti gli istituti femminili, anche se con delle piccole differenze a seconda dell'Ordine⁴⁹. Elaborata i cistercensi⁵⁰, venne ampliata progressivamente a tutti i cenobi. Si trattò probabilmente di un ambizioso progetto di incorniciare tutto il mondo religioso femminile, di antica e nuova fondazione, entro il quadro di un monachesimo tradizionale che forse aveva preso come modello proprio i cistercensi (anche questa idea già presente in alcune disposizioni del IV Lateranense)⁵¹.

Tra il 1244 e il 1267, la *Religiosam vitam eligentibus* fu inviata a ben 6 comunità femminili lagunari⁵². Fu soprattutto nel maggio del 1247, nel breve intorno di quattordici giorni, che Innocenzo IV spedì la bolla rispettivamente a Sant'Antonio di Torcello⁵³, Santa Maria della Celestia⁵⁴ e Santa Maria Madre di Cristo⁵⁵. I tre enti si distinguevano per l'epoca di fondazione, il primo era stato creato nel periodo altomedievale, gli altri due, come si è visto, negli anni Trenta del Duecento; diverso era anche il luogo dove sorgevano, rispettivamente Torcello (Sant'Antonio) e Venezia (gli altri). Infine si distinguevano per l'Ordine di appartenenza; Sant'Antonio era un'abbazia di antica tradizione benedettina, alla Celestia si seguivano le costituzioni cistercensi, Santa Maria *Mater Christi* praticava la regola di San Damiano. Tale distinzione era in realtà ribadita nelle tre bolle, dove però si indicava con le stesse identiche parole: «in primis siquidem statuentes, ut ordo

⁴⁹ Riguardo al ruolo che la bolla ebbe nell'istituzionalizzazione dell'ordine di San Damiano si veda, Sensi, *Storie di bizzoche*, cit., p. 7 e pp. 75-78.

⁵⁰ L. Cariboni, *Il monachesimo cistercense in Lombardia e in Emilia nel XIII secolo. Un'anomalia giuridico istituzionale*, in *Il monastero di Rifreddo e il monachesimo cistercense femminile nell'Italia occidentale (secoli XII-XIV). Atti del convegno: Staffarda – Rifreddo sabato 18 e domenica 19 maggio 1999*, a cura di R. Comba, Cuneo, 1999, pp. 39-42.

⁵¹ Maccarrone, *Le costituzioni*, cit., p. 20-22.

⁵² Si tratta in ordine cronologico di emanazione: Santa Margherita di Torcello (27 dicembre 1244), Sant'Antonio di Torcello (4 maggio 1247), Santa Maria della Celestia (6 maggio 1247), Santa Maria Madre di Cristo (18 maggio 1247), San Matteo di Costanziano (9 febbraio 1262), San Lorenzo di Venezia (15 luglio 1267).

⁵³ Corner, *Eccelsiae Torcellanae*, I, cit., pp. 157-158.

⁵⁴ Corner, *Ecclesiae Venetae*, XIII, cit., pp. 242-243.

⁵⁵ Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., pp. 162-164.

monasticus qui secundum Deum et beati Benedicti regulam atque [...] in eodem monasterio esse dignoscitur [...] inviolabiliter observetur» distinguendo solo in seguito le istituzioni cistercensi o «institutionem monialium inclusarum sancti Damiani Asisinatis» o nessun riferimento per Sant'Antonio. Quindi, punto di riferimento imprescindibile era la regola di San Benedetto cui dovevano comunque rifarsi tutte le religiose, come venne ribadito anche nelle bolle che furono inviate negli successivi agli altri cenobi.

Molti altri privilegi si ripetevano uguali per le tre comunità, come la protezione pontificia, il permesso di celebrare gli uffici divini anche in caso di interdetto, in caso di vacanza dell'ordinario diocesano le monache avrebbero potuto rivolgersi a qualsiasi vescovo secondo le loro preferenze. Meno ovvia, come già accennato, per le monache di Santa Maria *Mater Christi* era, invece, la concessione di esenzione sulle decime di terre, prati, boschi e «loci ipsius, in quo monasterium situm est cum omnibus pertinentiis suis», poiché essa ne presupponeva la piena proprietà. Va notato che la *Religiosam vitam eligentibus* venne inviata alle monache qualche mese prima della *Cum omnis vera religio* (6 agosto 1247), con cui Innocenzo sanciva ufficialmente la possibilità per le damianite di avere dei beni. Era forse questo (l'invio delle due lettere) il motivo alla base della reazione delle religiose che fu probabilmente di aperta ribellione poiché, il 13 settembre 1247, Innocenzo scriveva una lettera dai toni minacciosi al convento veneziano, ribadendo l'obbligo di osservare la regola stabilita⁵⁶.

Altre disposizioni, seppur simili per i tre cenobi, rispettavano maggiormente le differenze tra i diversi Ordini. Un esempio è l'elezione della badessa: per Santa Maria della Celestia si specificava, infatti, che nessuno avrebbe potuto intromettersi in essa contro gli statuti dell'ordine cistercense – disposizione ripetuta anche nelle bolle inviate a Santa Margherita dallo stesso Innocenzo⁵⁷ e a San Matteo, spedita nel

⁵⁶ La pergamena con il testo della lettera è fortemente danneggiata da un'estesa macchia di muffa vinosa e da lacerazioni che impediscono la lettura del corpo centrale, dove probabilmente erano indicate le motivazioni della disobbedienza. Dalla parte finale del testo e dagli attergati si intuisce che Innocenzo ammonisce le monache che non seguono la regola loro inviata, esortandole a osservarla. ASVE, CRS, *Santa Maria dei Frari*, b 111, 13 settembre 1247. (nel indice è indicata con la data 23 agosto 1247.

⁵⁷ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 358-359.

1262 da Urbano IV (entrambi appartenenti all'ordine cistercense). Ancora, nel privilegio relativo alla consacrazione della chiesa, degli altari e dell'olio santo era prevista la benedizione delle monache da parte dell'ordinario diocesano solo per il monastero di antica fondazione di Sant'Antonio – ripetuto poi solo nella bolla indirizzata da Clemente IV, nel 1267, alle monache di San Lorenzo, altra antica abazia⁵⁸. Infine alcune disposizioni furono “esclusive” dei monasteri benedettini tradizionali come quella di poter seppellire liberamente nel cimitero monastico chi lo desiderasse oppure di non poter costruire alcuna cappella o oratorio, entro i confini della parrocchia, senza il permesso dell'ordinario locale. Sebbene beneficiati della protezione papale i monasteri più antichi sembrano comunque essere soggetti ad una maggiore dipendenza dal vescovo locale, sia esso di Torcello o di Castello, rispetto a quelli appartenenti all'ordine cistercense e a quello di San Damiano, che risultavano invece più strettamente legati al pontefice.

Tuttavia la clausola più significativa della bolla risulta essere quella relativa alla clausura, che si ripete simile per tutti i cenobi. «Prohibemus insuper, ut nulle sororum vestrarum post factam in monasterio vestro professionem fas sit *sine abbatisse sue licentia* de eodem loco discendere». Si aggiungeva, però, per il cenobio di Sant'Antonio – e quindi San Lorenzo – «nisi artioris religionis obtentu»; si sottraeva, invece, a quello di Santa Maria Madre di Cristo il ruolo decisionale della badessa. Le possibilità, per le monache damianite, di uscire dalla clausura erano quindi ulteriormente ridotte rispetto agli altri ordini. Se per queste ultime si trattava effettivamente dell'impossibilità di allontanarsi dal chiostro, per le altre comunità l'osservanza di una rigida clausura dipendeva praticamente dalla badessa, che aveva il potere di stabilire quali monache e per quali motivazioni esse potevano uscire. Soprattutto nei monasteri di Torcello alle religiose era concesso di allontanarsi dalle mura claustrali con una certa facilità, sia per condurre affari per la comunità, sia per ragioni personali (legate spesso a lasciti testamentari)⁵⁹.

Solo con Bonifacio VIII e la decretale *Periculoso et detestabili*, del 1298, le possibilità di uscita dal chiostro divennero uguali per qualsiasi ordine. Esse non

⁵⁸ Corner, *Ecclesiae Venetae*, XIII, cit., pp. 104-106.

⁵⁹ Si rinvia agli esempi descritti al capitolo II, pp. 73-76.

dipendevano più dalla badessa e si estendeva il divieto a chiunque, «*inhonestae personae nec etiam honestiae*» di entrare all'interno delle mura. La decretale, inoltre, esautorava la badessa da molte delle funzioni svolte all'esterno del cenobio, visto che la si esortava a lasciare al procuratore la cura degli affari e la difesa del monastero durante le eventuali liti (solo in sua assenza avrebbe potuto agire). Soltanto in rarissime occasioni le era permesso di varcare la soglia del monastero, per esempio per rendere omaggio al *princeps seu dominus* nel caso le fosse affidato un feudo, ma anche in questo frangente il pontefice pregava il *princepem* di ridurre quanto più possibile la cerimonia. Al diocesano locale era affidato il compito di vigilare che le disposizioni venissero recepite e seguite dalle monache⁶⁰.

Va infine sottolineato che la *Religiosam vitam eligentibus* non fu una prerogativa dei monasteri femminili. Nel febbraio del 1218, Onorio III aveva indirizzato la boole all'abazia maschile di San Tommaso dei Borgognoni⁶¹. Molti dei privilegi accordati alle monache erano qui presenti, anche se maggiori responsabilità venivano date all'abate che, tra le altre, poteva benedire i novizi al posto del vescovo. Significativamente era presente persino la clausola relativa alla clausura, identica a quella formulata per le monache; così come per le donne, anche i monaci avrebbero dovuto chiedere il permesso del proprio abate per poter uscire dal monastero. Si potrebbe pensare che, sino ai primi anni del Duecento, la clausura non fosse un tratto distintivo dei cenobi femminili, la cui clausura era più volontaria che imposta. Proprio nel XIII secolo l'associazione clausura-monache iniziò ad affermarsi: già dal 1213, i cistercensi avevano prescritto come condizione alle comunità femminili per entrare nell'ordine, e solo per loro, la più stretta clausura. A decidere sulla possibilità di uscita sarebbe stato l'abate, da cui le donne dipendevano⁶². Non furono solo i cistercensi ad agire in questo senso. Si è già detto del cenobio cluniacense di Marcigny⁶³. Sia il monastero di Prouille, sia quello di San Sisto, appartenenti

⁶⁰ E. Makowski, *Canon law and cloistered women. Periculoso and its commentators, 1298-1545*, Washington, 1997, pp. 79-80, 133-135. Sulle applicazioni a Venezia, cfr. K.J.P. Lowe, *Nuns' chronicles*, cit. pp. 185-187.

⁶¹ Corner, *Ecclesiae Torcellanae, I*, cit., pp. 229-231.

⁶² Canivez, *Statuta capitolorum*, cit., pp. 405, 415-416.

⁶³ Si veda il capitolo I, p. 53.

all'ordine dei Predicatori, dovevano osservare una totale reclusione⁶⁴; infine tratto caratteristico dell'unico ordine femminile, quello di San Damiano poi Santa Chiara, fu quello della reclusione.

Con la *Religiosam vitam eligentibus* i pontefici cercarono di mettere ordine ad un variegato mondo femminile, attraverso il tentativo di “uniformazione” del monachesimo a modelli istituzionali che comunque rispettassero formalmente le diversità. Non si trattò di un'imposizione priva di sensibilità nei confronti delle donne⁶⁵ – nonostante di “imposizione” si trattasse – quanto piuttosto di far coincidere esigenze di controllo della Chiesa, al rispetto dei diritti acquisiti dalle religiose stesse. Nel Duecento, si può parlare, invece, di un vero e proprio processo di identificazione di tutto il monachesimo femminile con la clausura. Un insieme di forze spingeva in questa direzione, dal papato agli stessi ordini monastici. Contribuirono in questo senso sia una diffidenza verso le donne, incapaci di gestire nei suoi vari aspetti la vita religiosa (economico, liturgico, legale) e quindi bisognose della guida degli uomini, sia una certa misoginia nei loro confronti⁶⁶. Di fatto, la *Periculoso* di Bonifacio arrivava alla fine di un percorso, che ormai aveva già messo sullo stesso piano tutte le monache.

3. Pontefici, vescovi e normalizzazione della vita monastica tra Duecento e Trecento

Nel corso del Duecento, gli interventi dei pontefici nei confronti dei monasteri femminili lagunari furono in linea con la politica di moderata prudenza già iniziata da Gregorio IX, appoggiati, anche se a volte con difficoltà, dai vescovi locali, in particolare di Castello. I papi operarono, per lo più, per mantenere i privilegi, per difendere i diritti, per placare le liti. Alessandro IV rinnovò le immunità accordate al priore di Santa Maria delle Vergini⁶⁷, liberandolo inoltre dal pagamento delle decime

⁶⁴ Maccarrone, *Studi*, cit., pp. 271-278.

⁶⁵ Diversamente crede Edith Pazstor, *I papi del Duecento*, cit., pp. 31-65.

⁶⁶ Rigon, *Monasteri doppi*, cit., p. 231.

⁶⁷ Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., p. 44. La lettera fu inviata il 4 settembre 1254.

e del quartesimo⁶⁸. Concesse esenzioni all'abazia di Santa Maria della Celestia, confermando il divieto di costruire chiese o monasteri lontani meno di 150 passi da essa⁶⁹. Rinunciò al tributo in grano, vino e denaro che il cenobio di San Matteo di Costanziaco doveva alla sede apostolica⁷⁰. Intervenne ripetutamente nelle liti tra Santa Margherita e il vescovo torcellano⁷¹.

Numerose furono le richieste dei pontefici, rivolte ai prelati locali, in difesa delle proprietà delle comunità femminili che mostravano evidentemente qualche difficoltà nel tenere sotto controllo il patrimonio monastico. Per esempio, nel dicembre del 1262, Urbano IV incaricava il pievano di Sant'Aponal di difendere i beni del cenobio di San Matteo di Costanziaco concessi illegittimamente ad alcuni chierici e laici⁷². Richieste indebite potevano giungere ai monasteri anche da vescovi e alti prelati. La badessa di San Zaccaria fu costretta a chiedere l'intervento dello stesso Urbano, nel febbraio del 1262, a causa delle pesanti tasse imposte dal vescovo veronese sulle proprietà del monastero a Ronco⁷³. Tuttavia le molestie potevano verificarsi anche sotto le mura di casa e non riguardare esclusivamente danni patrimoniali. Ancora Urbano ordinava, nel marzo dello stesso anno, al vescovo di Castello e a tutti i prelati veneziani, di difendere il convento di Santa Maria Madre di Cristo da *malefactores* che disturbavano con ingiurie la tranquilla vita delle monache⁷⁴. Ancora nel maggio 1284, Martino IV delegava il pievano di Sant'Aponal ad indagare circa i danni recati da alcuni ecclesiastici ai beni e ai diritti del monastero

⁶⁸ Ivi, pp. 45-46. Le lettere sono datate rispettivamente 9 aprile 1256 e 10 dicembre 1260.

⁶⁹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, XIII, cit., pp. 244-245, rispettivamente del 13 ottobre 1255 e 5 aprile 1256.

⁷⁰ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 320-321. Lettera inviata da Anagni il 13 ottobre 1255.

⁷¹ Sulla vicenda torneremo diffusamente nel prossimo paragrafo.

⁷² ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 7 perg., 13 dicembre 1262.

⁷³ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 29 perg., 1 febbraio 1262. Nel 1263, Gerardo sindaco e converso del cenobio veneziano era presente davanti al vescovo di Padova, P. arciprete della chiesa padovana e l'abate di Santa Giustina, delegati papali, per protestare contro maestro *Delcorra*, vicario del vescovo di Verona, contro le vessazioni di quest'ultimo. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 29 perg., 1263.

⁷⁴ Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., p. 167.

di San Matteo⁷⁵. Insomma, nella seconda metà del Duecento i monasteri veneziani, in particolare quello cistercense di San Matteo, sembrano avere gravi difficoltà nel controllare le proprietà monastiche e i diritti ad esse connessi, difficoltà causate non solo da laici bensì dagli stessi ecclesiastici che avrebbero dovuto difenderle.

Tra le motivazioni c'era molto probabilmente il giro di vite sul rispetto della clausura, che già la *Religiosam vitam eligentibus* aveva ribadito con forza. Di fatto essa riduceva la diretta capacità di controllo della badessa sulle proprietà fuori Venezia: le visite della badessa di San Zaccaria a Monselice, quasi annuali all'inizio del XIII secolo⁷⁶, si ridussero nella seconda metà drasticamente. A ciò si aggiunse la crisi che aveva coinvolto alcune delle "religiones novae", che avevano forse in parte perso l'originaria vocazione. Significativa in questo senso fu la vicenda di Santa Maria delle Vergini, comunità doppia appartenente all'Ordine dei canonici di Mantova, che si trasformò, a fine secolo, in monastero femminile. Per quasi tutto Duecento, alla guida materiale e spirituale dell'ente era stato il priore, coadiuvato da alcuni *fratres*. Non è nota, invece, l'identità delle prime *sorores* che abitarono il cenobio e neppure il loro ruolo, sebbene la comunità femminile fosse strettamente legata al doge che ne aveva il giuspatronato⁷⁷.

La convivenza tra uomini e donne, con il passare del tempo, sembrò divenire sempre più problematica, nonostante i due gruppi vivessero in spazi separati, come prescriveva la regola dei canonici mantovani. Dalla documentazione si può intuire che i primi dissapori, forse collegabili più alla gestione del patrimonio che alla vera e propria convivenza, si manifestassero già nel 1256 quando Alessandro IV nominava Valentino, abate del cenobio cistercense di San Michele di Brondolo, «*conservator*» dei beni e dei diritti di Santa Maria⁷⁸. La nomina si iscriveva nella lite tra i canonici della cattedrale di Padova e il cenobio veneziano, riguardante il pagamento della

⁷⁵ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 7 perg., 30 maggio 1284.

⁷⁶ G. Tasini, *Monselice e il monastero di San Zaccaria di Venezia*, in *Monselice nei secoli*, a cura di A. Rigon, Monselice, 2009, pp. 189-200.

⁷⁷ Si rinvia al capitolo IV, paragrafi 1 e 4.

⁷⁸ Barile, *Lettere*, cit., doc. n. 16, 29 marzo 1256.

decima di tredici mansi nel territorio di Polverara, lite ancora una volta difesa dal priore delle Vergini⁷⁹.

La questione economica fu comunque sempre in primo piano durante la separazione tra i due rami. È possibile che il primo tentativo di allontanare gli uomini avvenisse già nel 1269, quando nell'inviare una lettera alla badessa delle Vergini che le esentava dal pagamento delle tasse perché povere, Clemente IV ricordava la separazione dal monastero maschile sanzionata dal pievano di San Bartolomeo⁸⁰. Tuttavia, segno evidente che i rapporti erano vicini alla rottura si ebbe il 9 aprile 1274, quando il papa, Gregorio X, confermò i privilegi concessi dal doge veneziano dietro richiesta delle monache. Da questo momento in poi la badessa prendeva in mano la guida del monastero poiché tutte le decisioni, compresa la nomina del priore, dovevano essere da lei approvate. Le si affidava la custodia del *thesaurus* dell'ente e di tutti i redditi, i beni mobili e immobili non potevano essere venduti o affittati senza il suo permesso; ogni spesa, anche minima, che il *massarius* avesse dovuto sostenere necessitava del suo consenso⁸¹. Seguiva, quindi, una lettera del pontefice, datata lo stesso giorno, indirizzata al capitolo di San Marco di Mantova. Gregorio invitava i *fratres* a porre attenzione al numero di uomini inviati a Venezia perché essi non gravassero troppo sulle spese delle monache e non provocassero *scandalum*⁸². È possibile che l'Ordine mantovano mal tollerasse l'ingerenza del doge lamentandosi presso il pontefice, Callisto III, che infatti, qualche anno dopo, ribadiva la totale dipendenza dal papato dei *fratres* di San Marco⁸³.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ ASVE, CRS, *Santa Maria delle Vergini*, b 1, Catastico. Non ho tuttavia rintracciato il documento originale; il regesto si trova nel catastico del monastero compilato alla metà del XVI secolo. Il regesto presenta, però, alcune incongruenze: nonostante indichi come data cronica il 18 agosto 1269, e come data topica Avignone, il papa che avrebbe inviato la lettera sarebbe stato Clemente IX. Tuttavia Clemente IX salì al soglio pontificio nel 1667. È possibile che il regestatore abbia sbagliato in nome del pontefice, volendosi riferire a Clemente IV. Quest'ultimo, però, morì a Viterbo il 29 novembre 1268. Per attribuire la lettera a Clemente IV si dovrebbe pensare ad un errore anche nella datazione. Se invece si volesse attribuire a Clemente IX la lettera, datata dunque 1669, si incorrerebbe in problemi relativi al contenuto poiché a quella data uomini e donne erano ormai stati separati da secoli.

⁸¹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., pp. 48-49.

⁸² Ivi, cit., p. 49.

⁸³ Ivi, cit., p. 49-51.

La separazione definitiva avvenne nell'agosto 1297: Bonifacio VIII ordinava al primicerio di San Marco, Matteo Venier, di cacciare il priore e i *fratres*, ricollocandoli in altri monasteri dello stesso Ordine⁸⁴, in modo da non danneggiare ulteriormente i beni, le proprietà delle Vergini e la badessa stessa⁸⁵. Da comunità doppia Santa Maria delle Vergini si era infine trasformata in cenobio femminile, nel quale l'elezione della badessa spettava alle monache e dove, al pari degli altri monasteri, si doveva rispettare la clausura⁸⁶.

La continua ingerenza dei pontefici nella vita monastica femminile si manifestava anche nei confronti di quei cenobi più tradizionali che normalmente erano sottoposti all'autorità dell'ordinario locale. Nel luglio del 1247, Innocenzo IV incaricava il vescovo di Chioggia di far pagare i debiti di Emereziana, badessa di San Zaccaria, contratti durante una lite per la sua elezione, sottraendoli alle proprietà del monastero⁸⁷. Il pontefice, in effetti, aveva già avuto qualche divergenza con le monache veneziane. Il 4 settembre 1244, Beatrice d'Este, già regina di Ungheria, tramite Brivalello, servo del vescovo di Castello, faceva quietanza alla badessa di San Zaccaria del pagamento di nove soldi grossi imposto al monastero dal legato papale e dal papa stesso⁸⁸. Il giorno successivo, le monache venivano assolte dalla scomunica loro inflitta da Filippo, vescovo di Ferrara, su incarico papale, per essersi rifiutate di pagare la provvisione⁸⁹. Come noto, Beatrice era andata giovane sposa ad Andrea, re d'Ungheria, ma dopo la morte di quest'ultimo era stata costretta a fuggire in Germania e poi in Italia, lasciando un figlio, Stefano. Gregorio IX era venuto in suo soccorso e aveva costituito a favore della donna una pensione proveniente dai redditi di numerosi cenobi⁹⁰, tra i quali evidentemente quello veneziano di San

⁸⁴ Servodio, ex priore, e Giovanni da Este furono inviati a San Leonardo di Verona, Delaito di Mantova, Giuliano, Antolino di Mantova e Gerardo ritornarono a San Marco, infine Martino fu destinato a Sant'Antonio di Conegliano. Ivi, cit., p. 53.

⁸⁵ La lettera è contenuta all'interno del provvedimento di esecuzione del mandato. Ivi, cit., p. 52.

⁸⁶ Così confermava Clemente VI nel 1345. Ivi, cit., p. 58-59.

⁸⁷ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 5 perg., gennaio 1247.

⁸⁸ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 6 perg., 4 settembre 1244.

⁸⁹ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 6 perg., 5 settembre 1244.

⁹⁰ Cfr. la voce *Este, Beatrice d'*, in DBI, cit., pp. 330-331.

Zaccaria. Nel dicembre del 1244, Beatrice incaricava Giovanni da Lavazola di riscuotere nuovamente la pensione riconfermata da Innocenzo IV⁹¹; e così fino alla morte che, secondo la tradizione, avvenne attorno al 1245 al Gemmola, presso il cenobio fondato dalla celebre zia⁹².

Nel corso del XIII secolo, l'atteggiamento dei vescovi di Castello nei confronti delle comunità femminili, sia di recente fondazione sia più antiche, fu messo in secondo piano dai continui interventi papali, dei quali i prelati si limitavano spesso a confermare regole e privilegi. L'unico provvedimento, preso a fine secolo dal vescovo Bartolomeo Querini II, non riguardava tuttavia tanto l'ambito religioso, bensì quello economico. Va sottolineato che la ricerca di una maggiore vigilanza in ambito fiscale si inseriva in un contesto, tra fine XIII e per tutto il XIV secolo, che attestò un «giro di vite impresso alla disciplina ecclesiastica e alla vita religiosa» da parte delle autorità ecclesiastiche, a Venezia come altrove⁹³. L'episodio del Querini fa comprendere quanto difficile fosse per il prelado locale recuperare il controllo su quei monasteri che sino ad allora avevano beneficiato della protezione papale. Nel 1299, le monache di San Lorenzo scrivevano a Bonifacio VIII per protestare contro le *collecte* loro imposte dal Querini. Il prelado insisteva nell'affermare che esse erano «secundum taxationem redditum et proventum ecclesiasticorum civitatis et diocesis castellane» e che servivano come sussidio suo e dei chierici della diocesi. Le monache, tuttavia, si rifiutarono di pagare la tassazione imposta secondo loro «absque rationabili causa» e richieste dal vescovo solo «pro sue libido voluntatis». A questo punto le religiose vennero scomunicate. Il pontefice chiedeva, quindi, a Gerardo di Parma, arcidiacono Tolosano, a Buatino di Mantova e Matteo Oddone *de Columpna*, canonici padovani, di indagare⁹⁴. Il 22 ottobre 1301, Gerardo, ascoltate le

⁹¹ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 6 perg., 19 dicembre 1244.

⁹² Il pagamento della provvisione continuò anche dopo la morte della donna, in favore del figlio Stefano, come voluto da Innocenzo IV e dal legato Gregorio di Montelongo e come testimoniano i puntuali pagamenti delle monache veneziane. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 6 perg., 31 dicembre 1246; 2 gennaio 1249; 27 gennaio 1260. Nel maggio del 1260, Stefano, divenuto duca di Schiavonia, era deceduto visto che si interruppero i pagamenti. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 6 perg., 4 maggio 1260.

⁹³ Rigon, *I problemi*, cit., p. 933.

⁹⁴ Corner, *Ecclesiae Venetae, XIII*, cit., pp. 108-109.

parti e il consiglio *iuris peritorum*, si pronunciava a favore delle monache sciogliendole dalla scomunica⁹⁵. Due giorni dopo, nell'annunciare il reintegro delle religiose di San Lorenzo, si venne a sapere che esse non erano state le uniche ad essere obbligate dal Querini al pagamento della tassa. Accomunate dal pesante fardello vi erano anche quelle di San Zaccaria, San Servolo, San Secondo, San Biagio e Cataldo e Santa Caterina dei Sacchi, comunità femminili sia di antica, sia di recente fondazione. Parimenti a San Lorenzo, anche le altre monache avevano ricevuto l'ingiunzione di pagamento ma, scaduti i termini, erano state scomunicate. Gerardo aveva, quindi, affidato al primicerio di San Marco, Matteo Venier, di comunicare l'annullamento del provvedimento vescovile, come prontamente avvenne⁹⁶.

La vicenda non terminò con la revoca delle scomuniche. Nel 1317, le monache di San Zaccaria, San Lorenzo e San Secondo unirono nuovamente le forze. Ingaggiato come procuratore Ervario *de Caurige* di Venezia, si appellarono un'altra volta al papa e al patriarca di Grado per le indebite imposizioni del nuovo vescovo, Giacomo. Accusavano il prelado di voler raccogliere le collette non per il bene della chiesa ma, con toni più smorzati rispetto alla causa precedente, di utilizzare il denaro «in [suam] propriam et privatam utilitatem et [suum] proprium commodum»⁹⁷. La questione venne portata, nello stesso anno, davanti al vicario patriarcale, essendo assente il titolare, ma la parte conclusiva della vicenda, se mai vi fu, non è nota⁹⁸.

Tuttavia «l'intensa attività disciplinatrice che [mirava] a dare ordine al clero e alle strutture della Chiesa veneziana», iniziava a dare i primi frutti. «Concili provinciali e sinodi diocesani affrontarono ripetutamente il tema della disciplina ecclesiastica» e dell'organizzazione monastica⁹⁹. Nel luglio del 1321, le quarantasette religiose di San Lorenzo, riunite in capitolo, decidevano di appellarsi al papa per le decisioni prese durante il sinodo gradense svoltosi in quell'anno, «in

⁹⁵ Ivi, cit., p. 109.

⁹⁶ Il primicerio comunicava solennemente l'avvenuta assoluzione. Ivi, cit., pp. 110-111.

⁹⁷ Ivi, cit., pp. 111-114.

⁹⁸ Ivi, cit., pp. 114-117.

⁹⁹ Rigon, *I problemi*, cit., pp. 933-934.

detrimentum et gravamen non modicum ac indebite [...] et contra earum consuetudines [...] et contra jus tam modo vivendi, standi, habitandi, eundi, seu conversandi»¹⁰⁰. Un nuovo sinodo, nel 1330, chiarì le gravose disposizioni. Dopo aver visitato il cenobio, il vescovo Castellano, Angelo Dolfin, impose alla badessa, «iuxta formam Gradensis concilii», una serie di provvedimenti volti a rendere più sobria la vita delle monache. Si ordinò alle monache di essere più umili e alla badessa di rimproverarle con fermezza secondo la regola. A quest'ultima il vescovo chiedeva di trattare con maggiore sollecitudine le religiose inferme, che si erano lamentate di un certo disinteresse – «ita quod de te non habeant ulterius materiam conquerendi». Qualche malumore si dovette insinuare anche tra le “sane” poiché il prelado ingiungeva di migliorare la qualità e la quantità di pane e vino; in effetti, era convinto che il monastero potesse affrontarne la spesa. Eppure alcuni problemi di gestione delle finanze le monache dovevano pur avere, se lo stesso Angelo suggeriva di tenere fedelmente un libro di conti (che la badessa avrebbe dovuto compilare con la testimonianza della cameraria), di scrivere un inventario di tutti i beni, «quod inventarium usque ad sex menses tuo capitolo debeat[t] presentare in archivio, in quo alia jura monasterii reponuntur fideliter conservandum». Infine la badessa avrebbe potuto accettare altre professe e concludere grossi affari solo con il consenso del capitolo. I dissapori si erano acuiti probabilmente anche perché alcune religiose dormivano e mangiavano in camere separate, spesso con alcune serve. Il vescovo ordinava quindi di cacciare le inservienti “superflue”, che non erano state assunte per i servizi comuni e di costringere le monache, pena la privazione del cibo, a vivere negli spazi comuni quali dormitorio e refettorio¹⁰¹. Tra la fine del Duecento e nel secolo successivo l'osservanza della regola aveva perso in alcuni monasteri vitalità e rigore spirituale. Ciò diede vita ad una serie di riforme fallimentari che proseguirono per tutto il XIV secolo e oltre, sino a giungere alla decisione congiunta di patriarca e governo veneziano di creare una magistratura, i Provveditori sopra i monasteri, con lo scopo di riformare in modo definitivo tutti i monasteri femminili¹⁰².

¹⁰⁰ Corner, *Ecclesiae Venetae, XIII*, cit., pp. 117-119.

¹⁰¹ Corner, *Ecclesiae Venetae, XIII*, cit., pp. 119-121.

¹⁰² Sulla magistratura e sulle vicende che seguirono alla sua creazione si rinvia a M. Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, Bologna, 2004.

4. I monasteri cistercensi in laguna tra vescovi e pontefici

È noto che il monachesimo cistercense incontrò molte difficoltà nell'insediarsi prima e nell'espandersi poi in area veneta¹⁰³. Non si trattò solo di una questione di numeri (durante il Medioevo le abbazie maschili furono quattro, sette quelle femminili), bensì la loro comparsa o incorporazione all'ordine fu più tardiva rispetto all'Italia nord-occidentale¹⁰⁴, concentrata principalmente negli anni Trenta del Duecento¹⁰⁵. Soprattutto, «nessuna di queste (abbazie) creò delle vere e proprie

¹⁰³ A. Rigon, *Présence cistercienne dans le Veneto médiéval*, in *Unanimité et diversité cisterciennes – Filiations, réseaux, relectures du XII au XVII siècle, Actes du quatrième colloque international du CERCOR (Dijon, 23-25 septembre 1998)*, Saint Étienne, 2000, pp. 595-610. D. Canzian, D. Gallo, *Cistercensi e Certosini nell'Italia nord-orientale*, in *Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, a cura di R. Comba e G.G. Merlo, Cuneo 2000, in particolare la sezione sui cistercensi curata da Dario Canzian alle pp. 443-462. Uno studio dedicato al cenobio di Santa Maria di Follina ma dove i risultati proposti, riguardo alle peculiarità dell'insediamento cistercense in Veneto, sono validi anche per un contesto più generale, è quello di A.M. Rapetti, *I cistercensi a Follina tra conservazione e innovazione*, in *Arbor Ramosa*, cit., pp. 405-414. Una lettura di carattere generale sull'insediamento delle congregazioni religiose, compresa sulla presenza cistercense, si trova anche in S. Bortolami, *Monasteri e comuni nel Veneto dei secoli XII-XIII: un bilancio e nuove prospettive di ricerca*, in *Il monachesimo*, cit., pp. 39-74.

¹⁰⁴ La bibliografia sui cistercensi è vastissima. Per l'Italia settentrionale si rinvia ai saggi contenuti in *L'abbazia di Staffarda e l'irradiazione cistercense nel Piemonte meridionale*, a cura di R. Comba, G.G. Merlo, Cuneo, 1999; *Il monastero di Rifreddo e il monachesimo cistercense femminile nell'Italia occidentale (secoli XII-XIV). Atti del convegno: Staffarda – Rifreddo sabato 18 e domenica 19 maggio 1999*, a cura di R. Comba, Cuneo, 1999; *L'abbazia di Lucedio e l'ordine cistercense nell'Italia occidentale nei secoli XII e XIII. Atti del terzo congresso storico vercellese (Vercelli, 24-26 ottobre, 1997)*, Vercelli, 1999; C. E. Boyd, *Un convento cistercense nell'Italia medievale: la storia di Rifreddo di Saluzzo, 1220-1300*, Savigliano, Cuneo, 1983.

¹⁰⁵ Tra il 1229 e il 1237 vennero incorporati all'ordine rispettivamente i cenobi di San Michele di Brondolo (1229), Santa Maria del Piave (1229), San Matteo di Costanziano (1232), Santa Maria della Celestia (1237). Tra il 1241 e 1244 venne aggregata Santa Margherita di Torcello. Maggiore incertezza c'è riguardo alla fondazione e al passaggio all'Ordine cistercense di Santa Maria di Follina, collocabile forse tra il 1146 e il 1154, così come è dubbio il momento in cui venne aggregato San Tommaso dei Borgognoni (tra il 1202 e il 1206). Infine nel 1277 si colloca l'adesione delle monache di Santa Caterina nel Deserto (nella diocesi di Chioggia) e nel 1281 la fondazione di Santa Maria della Valverde. Di questi ultimi tratteremo tuttavia nel prossimo capitolo. Appare infondata, poiché non è suffragata da altra documentazione, la notizia, riportata da Andrea Dandolo, che vorrebbe l'arrivo in area veneta dei monaci cistercensi nel 1138, quando Enrico Dandolo, patriarca di Grado, ne avrebbe

reti di dipendenze cistercensi né dei sistemi territoriali»¹⁰⁶. Tra le cause, non sempre facilmente individuabili, sono state proposte la resistenza e la vitalità di alcune grandi abbazie extra-regionali (quali San Silvestro di Nonantola e Santa Maria di Pomposa)¹⁰⁷ e l'influenza politica dell'impero nella regione¹⁰⁸. Recentemente Anna Rapetti, analizzando la documentazione di Santa Maria di Follina, ha proposto di spostare il punto di vista dal monastero «a ciò che sta intorno – gruppi sociali e consorzi feudali, ceti cittadini giudici e notai»; emergerebbe, secondo la studiosa, «non tanto una ipotizzata trasformazione delle reti di solidarietà ad opera dei confratelli di Follina, quanto piuttosto la loro abilità nello sfruttare a proprio vantaggio i fenomeni di consolidamento signorile in atto nella zona» stringendo fitti rapporti con il consortile più dinamico¹⁰⁹. Tuttavia, a dispetto del numero, e forse proprio in ragione della capacità di adattamento, l'influenza dei cistercensi nella storia del monachesimo del Veneto è stata definita «originale» poiché ispiratrice di esperienze locali quali quella dell'*ordo Sancti Benedicti de Padua*¹¹⁰.

Appare interessante che la maggior parte dei cenobi cistercensi sorti in area veneta si concentri principalmente nella laguna veneziana, in particolare nella diocesi di Torcello. In effetti, qui vengono meno alcune delle motivazioni che resero difficile la diffusione del monachesimo di Cîteaux in area veneta. Per esempio le grandi abbazie avevano avuto ben poco peso in laguna; inoltre, più che l'influenza

promosso l'ingresso nel monastero di San Giorgio in Pineto, presso Iesolo. Su quest'ultima questione si rinvia a Pozza, *Per una storia*, cit., p. 23 e note relative.

¹⁰⁶ Rapetti, *I cistercensi*, cit., p. 413 e Rigon, *Présence*, cit., p. 600.

¹⁰⁷ È questa l'ipotesi proposta da Sante Bortolami, *Monasteri*, cit., pp. 44-52.

¹⁰⁸ Rigon, *Présence*, cit., p. 596.

¹⁰⁹ Rapetti, *I cistercensi*, p. 414.

¹¹⁰ Rigon, *Présence*, cit., pp. 601-610. Sino agli studi di Antonio Rigon e di Giannino Carraro, si attribuiva ai monasteri di San Benedetto di Padova l'appartenenza all'ordine cistercense. In realtà da questi ultimi, i monaci padovani avevano assunto gli *Ecclesiastica officia* cistercensi, con alcune variazioni relative alla liturgia, all'esistenza dei monasteri doppi, all'elezione del priore e l'assenza dell'abate e infine agli abiti. G. Carraro, *Un 'nuovo' monachesimo: le costituzioni dell'ordo Sancti Benedicti de Padua*, in *Religiones, novae*, cit., pp. 181-205; Id., *I monaci albi di S. Benedetto di Padova*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale. Atti del IV Convegno di Studi Storici sull'Italia benedettina, Abbazia di S. Giacomo Maggiore, Pontida (Bergamo), 3-6 settembre 1995*, a cura di F.G. Trolese, Cesena, 1998, pp. 403-432; Rigon, *Ricerche*, cit.

dell'impero, pesò quella del governo veneziano. Tuttavia, anche a Venezia l'impressione è quella di abazie «autocefale»¹¹¹, indipendenti l'una dall'altra, con uno scarso radicamento nel territorio. In realtà non esiste uno studio puntuale sul monachesimo cistercense veneziano, né sul suo insediamento, né sulla sua diffusione¹¹². È possibile che altre fossero le sue caratteristiche? Quali erano allora le sue peculiarità? A queste domande si tenterà di fornire qualche risposta, concentrandosi soprattutto sulle donne, sul loro rapporto con le istituzioni, la società locale e con le abazie maschili. Come già detto, due furono i monasteri maschili, San Tommaso dei Borgognoni¹¹³ e San Michele di Brondolo¹¹⁴, più numerose furono le comunità femminili. Ad esclusione di Santa Maria della Celestia, che fin dalle origini

¹¹¹ L'espressione è usata da Dario Canzian in riferimento ai monasteri cistercensi femminili lagunari. Canzian, *Cistercensi*, cit., p. 445.

¹¹² Cfr. G. Voltolina, *Itinerari cistercensi nella laguna veneta*, in «Ateneo Veneto», n. 35, 1997, pp. 57-88.

¹¹³ Fondata sull'isola di Torcello, nel XII secolo, la chiesa di San Tommaso era governata da un priore, un certo Rodolfo, che seguiva una regola non ben precisata. Solo attorno al 1200 un nobile veneziano, Marco Trevisan, ricordato nei documenti come *fundator* dell'abazia, con ogni probabilità chiese di poter seguire le consuetudini cistercensi e di aderire all'ordine. Dopo una preventiva valutazione, affidata dal Capitolo generale dell'Ordine agli abati di Follina e Morimondo, furono inviati alcuni monaci dall'abazia borgognona di Rosières, da cui il nome della filiazione veneziana. Non fu un successo immediato. Per alcuni anni non fu raggiunto il numero sufficiente di monaci per poter elevare la fondazione al titolo di abazia; solo nel 1206 si ebbe quindi il primo abate. Al cenobio è stata inoltre attribuita una «proiezione cosmopolita» in particolare verso i territori ultramarini, che gli furono spesso donati da dogi e podestà; anche in ragione di ciò, per tutto il Duecento, gli abati di San Tommaso furono inviati quali delegati pontifici presso principi cristiani e la corte di Costantinopoli per promuovere la crociata. Tra XIV e XV secolo l'importanza del monastero diminuì notevolmente tanto che nel 1489 era pressoché distrutta. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 184-298. Si veda anche Rigon, *Présence*, cit., p. 598; Canzian, *Cistercensi*, cit., pp. 446-448; Spinelli, *I monasteri*, pp. 114-115.

¹¹⁴ Tra i più antichi monasteri benedettini della diocesi di Chioggia, forse fondazione longobarda, San Michele di Brondolo venne aggregato all'ordine di Cîteaux nel 1229, quando Gregorio IX inviò i monaci di Chiaravalle della Colomba, presso Piacenza, per riformarlo. Molto poco si conosce delle vicende del monastero dopo la sua aggregazione all'ordine anche a causa della dispersione in diverse biblioteche d'Europa. Quel che è certo è che durante la guerra di Chioggia (1379) il monastero venne distrutto; i monaci furono costretti a fuggire e confluirono, attorno al 1409, nella congregazione dei canonici del Santo Spirito. Sulle vicende del passaggio all'ordine cistercense si rinvia alle considerazioni di Rapetti, *La formazione*, cit., pp. 68-70. Altre brevi ricostruzioni in Pozza, *Per una storia*, cit., pp. 19-20; Rigon, *Présence*, cit., p. 599; Canzian, *Cistercensi*, cit., p. 445; Spinelli, *I primi insediamenti*, cit., pp. 151-156. Imprescindibile fino al 1229 è l'edizione di fonti curata da Bianca Lanfranchi Strina, *SS. Trinità*, cit.

aveva aderito alle consuetudini di Cîteaux¹¹⁵, tutti gli altri erano stati aggregati all'ordine in un secondo tempo grazie, soprattutto, all'impulso dato da Gregorio IX.

Già una prima constatazione, relativa alla documentazione custodita negli archivi dei rispetti cenobi femminili veneziani, presenta un'anomalia. È quasi ovvio, non solo per le abbazie cistercensi, che la maggior parte degli atti conservati sia di carattere economico. Diversamente, due delle quattro comunità femminili lagunari conservano per lo più atti giudiziari relativi a processi riguardanti la loro dipendenza dalle abbazie maschili prima, dal vescovo di Torcello¹¹⁶ poi (si tratta di San Matteo di Costanziano e Santa Margherita di Torcello); una, Santa Maria della Celestia, conserva quasi esclusivamente privilegi e indulgenze. Solo nell'archivio di San Giacomo in Paludo, contenuto all'interno di quello di Santa Maria dei Frari, si trovano alcuni contratti relativi a transazioni economiche; tuttavia, a causa della precoce decadenza del cenobio e della cattiva conservazione dei documenti, anche qui si riducono a ben pochi atti. Si potrebbe, dunque, dedurre che il patrimonio di questi cenobi fosse alquanto modesto¹¹⁷. La questione economica non è di secondaria importanza sia per il peso che essa ha in tanta bibliografia, sia perché, per le donne specialmente, le fortune finanziarie furono spesso alla base della durata della comunità; senza scordare i diversi aspetti legati al controllo del territorio non solo economico, ma anche sociale e politico. Non va dimenticato, inoltre, che proprio la costituzione di un solido patrimonio, nonché l'appoggio della nobiltà locale ebbero un notevole peso in molti tentativi da parte di alcune comunità di rendersi indipendenti dall'abbazia-madre¹¹⁸. Infine i legami tra aristocrazia e monasteri si fondavano spesso sul controllo e sulla gestione dei beni monastici.

¹¹⁵ Sulle origini del monastero e sui primi anni della comunità si rinvia al capitolo IV, paragrafo 2.

¹¹⁶ Di per sé neppure la presenza di atti riguardanti liti è, per i cenobi cistercensi femminili, un'anomalia; «le affiliazioni [femminili] comportavano quasi inevitabilmente un gravoso carico di conflitti». Rapetti, *La formazione*, cit., p. 70.

¹¹⁷ Canzian, *Cistercensi*, cit., p. 445.

¹¹⁸ Sono questi alcuni aspetti che emergono dal volume dedicato al monastero di Santa Maria di Rifreddo. *Il monastero di Rifreddo e il monachesimo cistercense femminile nell'Italia occidentale (secoli XII-XIV). Atti del convegno: Staffarda – Rifreddo sabato 18 e domenica 19 maggio 1999*, a cura di R. Comba, Cuneo, 1999.

A Venezia, come spesso anche altrove, si deve distinguere tra abazia e abazia. A Santa Maria della Celestia sembra che gran parte della documentazione venisse distrutta nella memorabile esplosione del vicino arsenale avvenuta nel 1569; si è, tuttavia, certi delle disponibilità economiche del cenobio grazie a un inventario redatto nel 1356, che in più di cento pagine descrive le cospicue proprietà dell'ente¹¹⁹. Per tutto il Duecento, le monache di San Matteo di Costanziaco, per quel che sappiamo, più che su grandi donazioni o grandi acquisti si affidarono alla protezione dei Viaro, nobile famiglia di mercanti¹²⁰. Quelle di Santa Margherita poterono contare oltre che su se stesse e sulla propria tenacia, sul favore dei pontefici; era forse questa l'unica comunità a non disporre di rendite sufficienti e agganci importanti. Riuscirono comunque ad ottenere diverse esenzioni e numerose indulgenze a "causa" della loro povertà¹²¹. San Giacomo in Paludo si avvalse, infine, a differenza degli altri, dell'aiuto del Capitolo generale dell'Ordine cistercense al quale si rivolse in più occasioni¹²². Quattro monasteri misero, perciò, in atto quattro diverse strategie, quelle che più di altre, a seconda delle diverse situazioni, furono ritenute più efficaci e percorribili; ma torneremo su ciascuno.

Secondo Kaspar Elm «non è mai esistita una forma di organizzazione del monachesimo cistercense femminile che si sia ampliata oltre il monastero singolo». Lo studioso afferma, inoltre, che per le donne non si può parlare di un programma, né di «un'organizzazione sistematica», né di un'ininterrotta *cura monialium*¹²³;

¹¹⁹ E esso non chiarisce invece come e quando le proprietà siano pervenute al monastero. ASVE, CRS, *Santa Maria della Celestia*, Catastico.

¹²⁰ Nell'archivio di San Matteo sono presenti numerose carte che testimoniano le attività economiche della famiglia Viaro (denominate per questo motivo "fondo Viaro"), che tuttavia non riguardano il cenobio. Cfr. Frizzerio, *San Maffio*, cit., p. 2. Sul ruolo svolto dalla famiglia nella vita del monastero si tornerà più avanti. Si rinvia per il momento al saggio di K. Takada, *Aspetti della vita parentale della nobiltà veneziana nel Duecento. L'esempio della famiglia Viaro del ramo di San Maurizio*, in «Archivio Veneto», n. 180, s.V, 1995, pp. 5-29.

¹²¹ Nel 1285, Margherito Coppo procuratore delle monache dichiarava che «redditus et proventus dicti monasterii adeo sunt tenues et exiles», tanto da costringere la badessa a mendicare e fare l'elemosina. I collettori delle decime esentavano il monastero dal pagamento delle tasse. Il documento è edito in Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, p. 363.

¹²² Canivez, *Statuta capitolorum*, cit., a. 1255, p. 419, a. 1263, p. 17.

¹²³ K. Elm, *Questioni e risultati della recente ricerca sui cistercensi*, in *I cistercensi nel Mezzogiorno medievale. Atti del Convegno internazionale di studio del IX centenario della nascita di Bernardo di*

l'unico modo in cui si esprime l'appartenenza all'ordine fu solo «nella coscienza delle monache e nella loro volontà di essere cistercensi e di vivere come tali»¹²⁴. In questo incerto quadro (che variò da cenobio a cenobio), sono stati comunque individuati due elementi caratterizzanti l'inserimento delle donne: la comunità posta sotto il *nomen* e la *iurisdictio* cistercense era compresa nell'ambito del monachesimo esente e godeva di tutti i privilegi concessi dai pontefici a Cîteaux; alle religiose era concessa, almeno in teoria, la *cura monialium* e la *visitatio* attuata dai membri maschili. Secondo Guido Cariboni: «questi ultimi erano due istituti indispensabili per l'esistenza stabile e duratura di una comunità femminile, a partire in particolare dai canoni del Concilio Lateranense IV»¹²⁵. Come si realizzarono questi due istituti nella laguna? Riguardo al primo punto, ossia la dipendenza diretta da Roma e l'estensione di tutti i privilegi già concessi ai monaci, si è già detto: esso si realizzò attraverso l'invio della *Religiosam vitam eligentibus*. Almeno tre dei sei cenobi femminili veneziani ricevettero questo privilegio tra il 1244 e il 1262; torneremo, tuttavia, più tardi sulle conseguenze dell'esenzione all'interno della giurisdizione vescovile, complicata a Venezia dal rapporto che le monache instaurarono con un'altra istituzione ecclesiastica, la basilica di San Marco, e dalle relazioni con la società locale.

Le monache veneziane, anzi quelle di Torcello, per tutto il Duecento cercarono di svincolarsi dalla dipendenza dei vicini cenobi maschili. Ci si può chiedere quali fossero le motivazioni di questa richiesta di libertà, se proprio la subordinazione agli uomini le inseriva nell'ambito cistercense. Tuttavia, le religiose seppero far valere la loro indipendenza non dai monasteri maschili in generale, ma da quelli locali. Nelle liti con le abbazie maschili le monache non cercarono tanto di svincolarsi dall'obbligo della visita, che avrebbe significato l'allontanamento dall'ordine, quanto piuttosto di liberarsi dall'ingerenza dei monaci veneziani e da uno stretto, e soprattutto ravvicinato, controllo. È possibile che le pretese delle monache fossero più o meno giustificate dal fatto che alcune comunità, guarda caso

Clairvaux (Martiano-Latiano-Lecce, 25-27 febbraio 1991), a cura di H. Houben, B. Vetere, Galatina, 1994, pp. 24.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Cariboni, *Il monachesimo cistercense*, cit., pp. 44-45.

le più litigiose, fossero state aggregate in un secondo tempo all'ordine senza alcun appoggio da parte dei monaci, anzi fra molte opposizioni.

Soprattutto i monaci di San Tommaso si erano, infatti, accanitamente opposti alla richiesta da parte di San Matteo di Costanziaco di seguire le costituzioni cistercensi. A detta dei religiosi, la distanza tra i due enti era inferiore ad una lega, limite previsto dallo stesso ordine per la costruzione di due cenobi. Sia il vescovo di Torcello, sia l'abate di Brondolo – a quest'ultimo era stato affidato l'*officium visitationis* – avevano appoggiato le proteste dei borgognoni. Maria, *dicta Comitissa*, e Maria Endrebona «pro se ac quibusdam aliis religiosis mulieribus de Venetiis» si erano viste costrette a chiedere l'intervento del pontefice, che già aveva promosso la loro assimilazione ai cistercensi. Fondamentale per la risoluzione del problema fu l'appoggio, nel febbraio del 1232, di Gregorio IX. Egli affidò al priore dei frati Predicatori e al ministro dei Minori di Venezia l'incarico di verificare la distanza tra i due cenobi¹²⁶. Riuniti, nel luglio dello stesso anno, «in capitulo fratrum Minorum de Venetiis» i due frati autorizzarono la costruzione del monastero; e così confermò anche il pontefice¹²⁷. In seguito le monache di San Matteo non ebbero più alcun tipo di rapporto con i religiosi torcellani; nuove difficoltà nacquero, invece, a fine secolo con quelli di San Michele di Brondolo, riguardo alla visita. Su di esse torneremo tra poco. L'intervento del papa non si limitava a favorire l'inserimento nell'Ordine, egli continuava a proteggere le monache da eventuali soprusi.

Negli stessi anni della lite con San Matteo, i religiosi di San Tommaso si scontrarono anche con le donne di Santa Margherita. Nel 1239, l'abate di Rosières si era recato, per volontà del Capitolo generale dell'Ordine cistercense, «personaliter ad locum Sanctae Margaretae [...] et ipsum locum quia nimis vicinus est abbatae Sancti Thomae facia[t] penitus expirare»¹²⁸. Ancora una volta, sembra che la distanza tra i due cenobi fosse la causa della vertenza. La risoluzione non fu così semplice. Rivolgendosi alle più alte cariche e additando svariati motivi, i monaci torcellani tentarono in tutti i modi di cacciare le donne, che a loro volta attivarono

¹²⁶ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 317-318.

¹²⁷ Ivi, cit., pp. 318-319.

¹²⁸ *Statuti*, cit., a. 1239 n. 52.

un'inaspettata rete di conoscenze. Il litigio, infatti, fu complicato dall'intervento di più istituzioni, in competizione tra loro: il Capitolo generale dell'ordine, il pontefice e il doge di Venezia.

Sembra che la missione dell'abate di Rosières riuscisse solo a metà. In effetti, nel giugno del 1240¹²⁹, Gregorio IX aveva scritto al vescovo di Castello, Pietro Pino, e all'abate di San Giorgio Maggiore, Pietro Querini, per commettere loro una questione insorta tra San Tommaso e alcune *mulieres*, essendo nel frattempo le religiose di Santa Margherita passate nel monastero di San Giacomo in Paludo¹³⁰. Alcune erano tuttavia rimaste poiché, nel dicembre dello stesso anno, il papa incaricava l'abate di Brondolo di investigare riguardo alla lite «inter [monachos Santi Thome] et Agnetem et quasdam alias mulieres [...] super loco qui dicitur Sancta Margareta», già giudicata dal vescovo di Castello; sentenza contro la quale l'abate borgognone si era appellato¹³¹. Non sappiamo quali fossero le ragioni, che portarono il prelado veneziano a emettere un giudizio così favorevole alle donne; possiamo solo supporre che le pretese dei monaci non fossero poi così fondate.

Le motivazioni del litigio erano però cambiate, non era più una questione di vicinanza tra i due enti, i religiosi reclamarono ora la proprietà sulla chiesa intitolata alla santa e sulle sue pertinenze, in modo particolare su una vigna¹³². Le monache, guidate da Agnese Longo, sostennero invece di aver legalmente acquistato la

¹²⁹ Il documento emerge dalla definitiva sentenza, emessa l'11 agosto 1246, da Tommaso Arimundo, delegato papale. Non è stato, però, possibile rintracciarla all'interno dell'archivio del monastero, così naturalmente il breve di Gregorio che in essa era contenuta. Rimane il regesto compilato da Lina Frizzerio. *San Maffio di Mazzorbo e Santa Margherita di Torcello*, a cura di L. Frizzerio, Firenze, 1965, regesto n. 14.

¹³⁰ Le date tuttavia non coincidono: al 1238 risale il primo documento che testimonia la presenza di un cenobio femminile nell'isola di San Giacomo. A giugno il pievano e procuratore di Santa Maria di Murano concedeva a Donata, badessa di San Giacomo in Paludo, un tratto di palude per allargare il cenobio. Si è visto tuttavia che nell'isola era già presente un ente ospedaliero, forse sostituito da una comunità femminile, alla quale si aggiunsero le donne di Santa Margherita. ASVE, CRS, *Santa Maria dei Frari*, b 112, giugno 1238. Sull'esperienza ospedaliera praticata in precedenza all'arrivo delle monache si rinvia capitolo II.

¹³¹ Il documento è edito in Corner, *Eccelsiae Torcellanae*, I, cit., p. 351.

¹³² Si sono già visti i primi passi delle donne di Santa Margherita: attorno al 1233, le *mulieres* erano state trasferite da San Tommaso alla chiesa intitolata alla santa, in conseguenza dell'intervento del Capitolo generale dell'ordine cistercense, affidando la *paternitas* del luogo all'abate borgognone. Per la vicenda si rimanda al capitolo II, paragrafo 3.

suddetta vigna e di aver costruito con le proprie forze, e soprattutto a proprie spese, gli edifici monastici. Tuttavia anche le ragioni di Agnese e delle altre *mulieres* non erano ben fondate, visto che il verdetto espresso dall'abate di Brondolo non dovette soddisfare le religiose, che richiesero l'intervento di Innocenzo IV¹³³. Quest'ultimo, nel dicembre del 1243, delegava la questione al vescovo di Chioggia, che subdelegava Tommaso Arimundo, canonico di San Marco¹³⁴. Nel frattempo anche il Capitolo generale degli abati si era attivato per pacificare i due contendenti. Così si trova negli statuti del Capitolo alla data 1242: «causa abbatis Sancti Thomae et sororum Sanctae Margaritae committitur abbati de Roseriis in plenitudine potestatis pacificanda vel iudicanda, qui assumpto secum quolibet abbate reportet litteras ducis Venetiarum cum litteris capituli generalis, et quid inde»¹³⁵. Non sappiamo a che titolo il doge intervenisse nella vicenda visto che la documentazione di Santa Margherita non ne fa alcun cenno; possiamo, però, ipotizzare che egli agisse proprio sulla richiesta d'aiuto delle donne. Non va dimenticato che quello di Rosières era l'abate-padre di San Tommaso – perciò un arbitro alquanto parziale – e che il capitolo generale si era già pronunciato in modo molto negativo nei confronti delle *sorores*¹³⁶. Si è di fronte a un complicato conflitto di interessi, da un lato i monaci che non volevano una presenza femminile troppo vicina, dall'altro il papa che spingeva verso una regolarizzazione delle esperienze femminili (in particolare quelle dipendenti da lui), infine il doge che forse riconosceva fino a un certo punto l'autorità del Capitolo e si faceva invece garante della comunità femminile lagunare. Nella lite la parola finale fu, comunque, quella di un religioso, Tommaso Arimundo, anche se significativamente un canonico di San Marco; un buon compromesso tra

¹³³ Sembra che le *mulieres* fossero giudicate in contumacia. La lettera di convoca a giudizio non era stata consegnata poiché a Santa Margherita non esisteva né una badessa, né una monaca che potesse riceverla. ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., 27 giugno 1241.

¹³⁴ Ivi, cit., p. 352.

¹³⁵ *Statuti*, cit. a. 1242, n. 49.

¹³⁶ È noto che nel 1220 il Capitolo generale sancì l'impossibilità di nuove aggregazioni femminili, iniziando un "tira e molla" con la curia romana, che si concluse solo nel 1251, quando l'Ordine ottenne di un privilegio che lo esonerava per il futuro da ogni dovere di accoglienza verso le comunità di monache. Cfr. Lekai, *I cistercensi*, cit., pp. 419-437; Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., 193-198.

pontefice e doge, una sconfitta per il Capitolo degli abati che non si intromise ulteriormente, almeno nella vita delle monache di Santa Margherita¹³⁷.

Durante il processo, i monaci espressero totale disinteresse per la subordinazione della comunità femminile; soggezione che essi avrebbero forse potuto far valere in ragione del trasferimento di queste ultime dallo stesso monastero torcellano. Solo una domanda rivolta a *frater* Tommaso, procuratore di San Tommaso, pone qualche dubbio sull'esistenza di qualche legame religioso tra le due comunità. Tuttavia, quest'ultimo rispose con un chiaro no al quesito di Tommaso Arimundo, delegato apostolico, «si vellet probare quod domine Sancte Margarithae fecerunt aliquam professionem abbati vel alicui de Sancte Thoma»¹³⁸. La difesa delle monache si era, invece, tenacemente concentrata sulla proprietà degli edifici. Così dichiararono alcuni testimoni chiamati a deporre in favore delle religiose: Agnese Longo era «domna et domina»¹³⁹ del monastero «et [...] domina Agnes Longo morabatur super laborerio illo et persolvebat mercedem magistris ibidem laborantibus»¹⁴⁰. Agnese, a detta di tutti, si comportava come vera e propria «signora» del monastero. E li aveva vissuto per molti anni, guidando la comunità¹⁴¹.

¹³⁷ Come già detto non si è riuscito a rintracciare la sentenza di Tommaso della quale quindi non conosciamo i termini, che fu comunque a favore delle monache. Difficile fu invece farla rispettare. Nel 1253, Innocenzo IV scriveva al vescovo di Caorle e al priore di Sant'Andrea di Ammiana per incaricarli di far rispettare la sentenza. Mentre nel 1256 Alessandro IV affidava lo stesso compito al priore di Santa Maria delle Vergini. ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 7 perg., 11 febbraio 1253. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 356-357.

¹³⁸ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., p. 354.

¹³⁹ Sul significato dell'espressione si veda capitolo III, p. 118.

¹⁴⁰ È la testimonianza di Filippo, muratore di Torcello. L'uomo dichiarava inoltre di lavorare *proprie manibus* la vigna, dove aveva costruito un muro, e di aver restaurato la chiesa. non era l'unico che aveva partecipato alla costruzione del cenobio. Anche Filocara Torello di Torcello «portavit de lapidibus pro ipsis laboreriis edificandis». Infine Stefano di Torcello «laboravit cum magistris ibidem laborantibus ferendo lapides et alia que necessaria erant pro laborerio prefati monasterii». Ivi, cit., p. 354-355.

¹⁴¹ Durante l'indagine condotta nel 1246 da Tommaso Arimundo, alcuni testimoni giurarono che le donne erano presenti nel monastero da almeno 25 anni, molto prima dell'arrivo delle *mulieres* a San Tommaso. Altri furono evasivi, facendo però capire che la presenza femminile a Santa Margherita si protraeva da lungo tempo. Solo secondo Filippo muratore, esse si erano insediate da 8 anni e forse più, proprio in corrispondenza dello trasferimento. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 352-356.

Solo nel 1244 il papa prendeva le donne sotto la sua protezione emanando in loro favore la *Religiosam vitam eligentibus*¹⁴². Si trattò anche del primo atto in cui le *mulieres* di Santa Margherita furono definite “monache” e in cui fu accertata l’aggregazione all’ordine cistercense¹⁴³. Si è già ricordato che l’assenza di una struttura monastica (di una badessa, di una ministra o di una monaca) aveva determinato la sfavorevole sentenza dell’abate di Brondolo¹⁴⁴. E fu lo stesso pontefice Alessandro IV che nel 1256, nel tentativo di far osservare *firmiter* la sentenza a favore delle monache, ricordava che all’inizio della lite esse «tunc adstrictae non erant alicui observantiae regulari»¹⁴⁵.

Come spesso avvenne anche in altri contesti, più che la richiesta delle donne di seguire le costituzioni di Cîteaux, a favorirne l’assimilazione fu la volontà del pontefice di proteggerle e regolarne la vita¹⁴⁶. Le due comunità di San Matteo e di Santa Margherita furono dunque fortemente sostenute dal pontefice. Egli le pose sotto la sua protezione e, almeno nelle intenzioni, sotto il suo diretto controllo; anche a discapito dell’autorità dell’Ordine cistercense, che d’altra parte non fu mai propenso ad accettare le donne¹⁴⁷. Va sottolineato che controllare un monastero significava anche entrare in contatto e influenzare la società della quale quel cenobio

¹⁴² Ivi, cit., pp. 358-359.

¹⁴³ In uno studio di Grado Giovanni Merlo, dedicato all’area piemontese, si mette in evidenza che, nel XII e parte del XIII secolo, più che l’appartenenza all’ordine cistercense la documentazione notarile locale evidenziava il nome dell’ente ecclesiastico o monastico, mentre quando i monaci si rivolgevano al vertice della chiesa, il loro inserimento all’ordine era esplicito. Solo dalla seconda metà del 1200, in seguito al moltiplicarsi degli ordini monastici, fu necessario precisare l’appartenenza all’ordine. Tuttavia per Santa Margherita non furono soli atti redatti da notai locali a non menzionare Cîteaux, bensì anche la documentazione pontificia, almeno sino alla *Religiosam vitam eligentibus*. G.G. Merlo, *L’identità cistercense nei documenti pubblici e privati del secolo XII e XIII*, in *L’abbazia di Lucedio e l’ordine cistercense nell’Italia occidentale nei secoli XII e XIII. Atti del terzo congresso storico vercellese (Vercelli, 24-26 ottobre, 1997)*, Vercelli, 1999, pp. 42-43.

¹⁴⁴ Sulle origini di Santa Margherita si rinvia al capitolo II, pp. 91-94, sulla sentenza dell’abate di Brondolo, si rinvia al capitolo III, p. 132.

¹⁴⁵ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 356-357.

¹⁴⁶ Alcune considerazioni generali con relativa bibliografia in C. Caby, *L’espansione cistercense in Italia*, in *Certosini e Cistercensi*, cit, pp. 143-151.

¹⁴⁷ Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 174-176.

era espressione. La costante ingerenza di Gregorio prima e di Innocenzo poi aveva anche questo significato.

Entrare nell'ordine cistercense comportava, come si è visto, ricevere la visita di un abate. A San Matteo fin dai primi anni era stato designato dal pontefice l'abate di Brondolo. A Santa Margherita non furono né quello di San Tommaso, evidentemente, né quello di San Michele di Brondolo. La fondazione, tanto promossa da Roma quanto osteggiata dall'ordine, dipendeva direttamente dal papa, al quale si rivolse per ottenere il visitatore¹⁴⁸. Su richiesta delle stesse monache, Innocenzo IV scriveva, nel febbraio del 1252, all'abate di Santa Maria di Follina nel Trevigiano perché adempisse a tale compito¹⁴⁹. Lamberto aveva, però, ignorato l'ordine del pontefice, costringendo quest'ultimo a ripetere più volte l'ingiunzione¹⁵⁰. Nel luglio del 1254, l'abate di Follina si trovava a San Tommaso dei Borgognoni dove si recò anche prete Enrico, cappellano di Santa Margherita e suo procuratore, per consegnargli la lettera del pontefice ed imporgli la visita entro quindici giorni¹⁵¹. Non conosciamo le motivazioni del rifiuto dell'abate trevigiano di visitare le monache, anche se la sua presenza a San Tommaso fa pensare che un certo peso avessero avuto le pretese dei monaci borgognoni, che ancora a quella data continuavano a non rispettare l'indipendenza delle religiose. L'episodio offre inoltre l'idea delle resistenze incontrate sia dalle monache, sia dal papa stesso, costretto a scrivere più volte all'abate per farsi obbedire.

Si è appena accennato che l'abate di San Michele di Brondolo era stato designato quale visitatore delle *mulieres religiose* di San Matteo di Costanziaco. I rapporti tra le due comunità si rafforzarono ulteriormente nel corso del Duecento, principalmente in occasione della lite tra il vescovo torcellano e le monache. Nel gennaio del 1257, Agnese, badessa di San Matteo, si era recata a Venezia, presso le

¹⁴⁸ I papi avevano promosso numerose aggregazioni all'ordine cistercense. Nonostante le opposizioni di quest'ultimo non fossero sempre così irremovibili come nel caso di Santa Margherita, il rifiuto di un abate alla visita delle monache non era un caso così raro. Cfr. Cariboni, *Il monachesimo cistercense*, cit., pp. 46-47.

¹⁴⁹ Corner, *Ecclesiae Torcellanae, I*, cit., p. 361.

¹⁵⁰ Ivi, cit., p. 361-362.

¹⁵¹ *Ibidem*.

consorelle di Santa Maria della Celestia, per eleggere «fratrem Nigrum monachum monasterii de Brundulo» quale procuratore del cenobio torcellano¹⁵². Tramite un certo frate Bernardo, esse avevano presentato appello al vescovo di Ravenna, delegato apostolico nella causa contro il vescovo locale¹⁵³. Alla sentenza, favorevole alle religiose, pronunciata nel marzo dello stesso anno da Giacomo, abate di Santa Giustina di Padova, era presente un certo Almerico detto *Piçarello*, servo dell'abate di Brondolo¹⁵⁴. Dunque, oltre al compito di visita del cenobio, l'abate e i monaci si erano presi carico della tutela delle donne. Ancora nell'aprile del 1263, Adamo, priore di San Michele, notificava a Pietro Correr, pievano di Sant'Aponal, una lettera di Urbano IV (inviata nel dicembre 1262 da Orvieto)¹⁵⁵ con la quale incaricava Pietro di difendere i beni di San Matteo, illecitamente occupati da chierici e laici¹⁵⁶.

I rapporti tra i due enti si incrinarono solo alla fine del Duecento, quando altri soggetti (la famiglia Viaro) iniziarono ad interessarsi alla “tutela” delle religiose. Il campo d'azione dei monaci di Brondolo sembrava, invero, limitato alla difesa delle monache davanti ai giudici ecclesiastici più che al controllo e alla gestione del patrimonio. La loro presenza non è mai documentata negli atti di vendita o affitto stipulati da San Matteo – anche se, come ricordato, tale tipologia contrattuale si riduce, per tutto il XIII secolo, a una quindicina di atti¹⁵⁷. Eppure continuarono a sorvegliare le monache almeno sul piano religioso. L'abate di Brondolo aveva ricevuto dal pontefice, in effetti, diversi incarichi di riforma e tutela di cenobi locali¹⁵⁸, cui si aggiungevano quelli non troppo frequenti dello stesso Capitolo

¹⁵² ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., 26 gennaio 1257.

¹⁵³ Le due pergamene sono cucite insieme e riportano la stessa data cronica. Diversa è invece la data topica che in quest'ultimo è la chiesa episcopale di Torcello. ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., 26 gennaio 1257.

¹⁵⁴ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., 16 marzo 1257.

¹⁵⁵ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 7 perg., 13 dicembre 1262.

¹⁵⁶ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 2 perg., 26 aprile 1263.

¹⁵⁷ È verosimile che parte della documentazione sia andata persa. Non è quindi possibile affermare con certezza l'estraneità dei monaci di San Michele di Brondolo agli affari delle monache.

¹⁵⁸ Si deve ricordare l'incarico di indagare sulle donne di Santa Margherita; ma anche la riforma dei monaci di Sant'Andrea del Lido, di cui parleremo più avanti e la nomina di Alessandro IV a

generale dell'Ordine¹⁵⁹. Nonostante i numerosi litigi, l'adesione, promossa da Gregorio IX, all'ordine di Cîteaux aveva fornito al pontefice un utile alleato nella riforma dei monasteri lagunari; sull'influenza sul piano religioso che esso esercitò nelle lagune torneremo fra poco.

D'altra parte le monache di Costanziano disponevano di importanti collegamenti con la ricca società veneziana; la stessa Endrebona, promotrice dell'adesione del cenobio alle consuetudini cistercensi, era vedova di Pietro Michiel della parrocchia di Santa Sofia, forse parente del doge Vitale Michiel, sicuramente influente avvocato di un altro monastero veneziano, quello di San Zaccaria¹⁶⁰. Tra i primi protettori del cenobio ci fu anche Obizzo Speciale, ricchissimo mercante e padre di Ota, che divenne moglie di Pietro Viaro¹⁶¹. E fu soprattutto dalla seconda metà del Duecento che San Matteo instaurò proficue e durature relazioni proprio con la famiglia Viaro, residente nella contrada veneziana di San Maurizio. Era questa un'emergente famiglia di mercanti che accumulò nel corso del XIII secolo una cospicua ricchezza da reinvestire nel territorio trevigiano¹⁶². Le imprese economiche dei Viaro si intrecciarono irrimediabilmente con quelle della comunità di San Matteo. Specialmente Pietro, con il sostegno del suocero, si interessò alle vicende del monastero torcellano, in particolare quelle economiche. Dapprima egli notificò una lettera di Alessandro IV (10 ottobre 1255) al pievano di San Geminiano, arbitro designato in una lite tra le monache e un certo Giacomo da Maserada per la proprietà di alcune terre¹⁶³; poi intervenne tramite un suo uomo di fiducia, il giudice

conservatore dei diritti e dei beni di Santa Maria delle Vergini. Quest'ultimo documento è edito in Barile, *Lettere*, cit., doc. n. 16.

¹⁵⁹ A dire il vero gli incarichi affidati all'abate di Brondolo dal Capitolo generale dell'ordine non furono molto numerosi e spesso ristretti all'ambito locale, certamente non paragonabili a numero di quelli affidati agli abati di Staffarda, Tiglieto e della Colomba. In un solo frangente gli fu affidata l'*inspectio* delle monache di Santa Maria in Strada presso Bologna. *Statuti*, a. 1255, n. 42.

¹⁶⁰ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 12 perg., 30 giugno 1203.

¹⁶¹ Nel 1236, Endrebona e le altre monache avevano fatto procura a detto Obizzo e ad Orio Barastro per chiedere al vescovo torcellano di non molestare il monastero perché soggetto alla Santa Sede. ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., 20 settembre 1236.

¹⁶² Takada, *Aspetti della vita*, cit., pp. 5-29.

¹⁶³ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., 22 dicembre 1255.

Garsendino da Reggio¹⁶⁴. Nel 1277, quest'ultimo si era presentato, in vece di procuratore delle religiose, davanti a Bonincontro d'Arpo, console di Treviso, per dirimere una lite sul pagamento della decima di un manso¹⁶⁵. La presenza dei Viaro nella vita del monastero fu continua, ma discreta mai opprimente; a differenza di altri contesti, anche lagunari¹⁶⁶, nessuna badessa anzi, per quanto ne sappiamo, nessuna monaca di San Matteo proveniva da questa famiglia. È evidente che più che al controllo delle cariche, i Viaro erano interessati agli affari nel Trevigiano. La situazione era favorita dai reciproci interessi della famiglia da un lato che, proteggendo il monastero, investiva sempre più nella terra, e delle monache dall'altro che, grazie alla direzione dei membri più energici del clan veneziano e alle relazioni che questi ultimi avevano attivato nel territorio, beneficiavano di un efficace sostegno.

Va ricordato che, in seguito alla quarta crociata, la nobiltà veneziana si trovò ad amministrare enormi ricchezze¹⁶⁷, molte delle quali vennero investite nelle proprietà fondiarie¹⁶⁸. Oltre alle più antiche famiglie dell'aristocrazia veneziana che già da secoli avevano investito nella "terra", anche i "nuovi ricchi" iniziarono ad acquistare proprietà al di fuori del ristretto territorio del Ducato, in particolare nelle vicine Padova e Treviso. Preoccupato l'espansione del fenomeno e conseguentemente delle possibili ripercussioni nei traffici marittimi che erano la base dell'economia lagunare, il governo veneziano era intervenuto con una serie di provvedimenti che vietavano sia di investire il denaro nell'acquisto in beni immobili, sia di accettare feudi o altri benefici da comuni o signori forestieri¹⁶⁹. Le leggi, tuttavia, furono ben presto eluse e i ricchi veneziani continuarono a diversificare

¹⁶⁴ Nel 1268, quale procuratore di Pietro Viaro, aveva citato un certo Rocco da Casier dinanzi al Ugolino giudice del comune di Treviso, per il mancato pagamento di un affitto. ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 2 perg., 6 giugno 1268.

¹⁶⁵ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 2 perg., 3 luglio 1277.

¹⁶⁶ Per esempio le relazioni tra il cenobio benedettino di Sant'Antonio di Torcello e la famiglia Loredan. Cfr. Vianello, *Il monastero*, cit., pp. 93-95, 98,

¹⁶⁷ G. Rösch, *Il «gran guadagno»*, in *Storia di Venezia, II*, cit., pp. 233-259.

¹⁶⁸ M. Pozza, *I proprietari fondiari in terraferma*, in *Storia di Venezia, II*, cit., p. 667.

¹⁶⁹ Ivi, cit., pp. 675-676.

sempre più i propri investimenti¹⁷⁰. Ciò non si tradusse mai in espropri o confische delle proprietà ecclesiastiche, non c'era alcun interesse in ciò da parte delle famiglie, teoricamente impedito nel possedere della terra. Esse continuarono invece a difendere i monasteri veneziani da eventuali soprusi o mancati pagamenti, cercando anzi di favorire l'acquisto di altre terre. Proprio per questo motivo non è sempre facile individuare nella documentazione monastica veneziana l'ingerenza dalle nobili famiglie, che non sempre si espresse nei modi più tradizionali¹⁷¹, come nel caso dei Viaro. Le monache veneziane, al pari dei monaci di Follina studiati da Anna Rapetti, furono abili a creare utili relazioni con le società locali e a sfruttare le esigenze di queste ultime.

Solo San Giacomo si distinse e, più di altri, mantenne vivi i rapporti con l'abate-padre di Rosières, nonostante la lontananza; e tramite quest'ultimo con il Capitolo generale. Santa Margherita preferì (o dovette) prendere le distanze da quest'ultimo, avvalendosi invece dell'aiuto del pontefice e del doge; d'altra parte più che per volontà delle monache, le costituzioni cistercensi qui erano state imposte. Più complessi furono i legami messi in campo dalle religiose di San Matteo: la protezione offerta dai monaci di Brondolo favorì la risoluzione dei conflitti con le istituzioni religiose locali e dell'ordine. Le monache facevano parte della realtà lagunare e ad essa facevano riferimento. I legami con i Viaro furono il frutto delle relazioni con la parte più intraprendente della società veneziana; come vedremo, i rapporti con San Marco rispecchiavano una peculiarità del monachesimo lagunare. Dunque, nessuno di questi monasteri fu "acefalo" o isolato, bensì ben collegato con reti monastiche e con molteplici poteri; anche se i rapporti furono spesso problematici.

A fine secolo le monache di San Matteo si trovarono a un bivio: da un lato l'ormai scomoda presenza del monastero di Brondolo, dall'altro l'influenza e

¹⁷⁰ *Ibidem.*

¹⁷¹ Per esempio l'impegno profuso attraverso donazioni da molte nobili famiglie piemontesi per la fondazione dei monasteri di Rifreddo, Casanova o Lucedio. Si vedano per esempio i saggi di Rinaldo Comba e Paolo Grillo in *Il monastero di Rifreddo e il monachesimo cistercense femminile nell'Italia occidentale (secoli XII-XIV). Atti del convegno: Staffarda – Rifreddo sabato 18 e domenica 19 maggio 1999*, a cura di R. COMBA, Cuneo, 1999.

l'efficace protezione della famiglia Viaro. Scelsero di liberarsi del primo¹⁷². Nell'agosto del 1301, Matteo Viaro, procuratore di San Matteo, si appellava a Bonifacio VIII contro la scomunica comminata dall'abate veneziano. Secondo il racconto di Matteo, l'abate, in modo del tutto ingiustificato, aveva rimosso la badessa e la priora del monastero e ordinato di eleggerne di nuove, diversamente avrebbe scomunicato le monache¹⁷³. L'abate replicava, invece, di aver citato giustamente le due donne: a suo dire, non aveva potuto accedere al monastero per compiere la visita – ufficio commissionatogli dal pontefice e dall'ordine – poiché «timebat laicorum impensiones et graves iniuras». Si era, quindi, recato al più vicino monastero di San Giacomo in Paludo e da lì aveva intimato alla badessa e alle altre di presentarsi per la visita. Non solo le religiose non andarono a San Giacomo, disobbedendo all'abate e all'ordine, ma chiesero «auxilia secularium et potentium contra ipsum ordinem»; la conclusione più ovvia fu la scomunica¹⁷⁴. Le divergenze con l'ordine non potevano essere più gravi e lo strappo difficilmente ricucibile. La sempre più pesante ingerenza dei “potenti” veneziani non poteva essere tollerata da un Ordine che dipendeva direttamente dal papa: è probabile che si fosse giunti alla sofferta conclusione di cacciare le monache dalla congregazione di Citeaux¹⁷⁵. Così almeno fino al 1341, quando lo stesso Capitolo generale incaricava l'abate di Santa Maria della Colomba di reintegrare le monache nell'obbedienza affidando a quest'ultimo l'ufficio della

¹⁷² La vicenda ricorda i complicati rapporti intercorsi tra un altro monastero femminile cistercense, quello di Rifreddo, e l'abazia-madre di Staffarda. Il cenobio di Rifreddo era sorto grazie alla protezione e alle cospicue donazioni della nobile famiglia di Saluzzo. Alla morte di Manfredo III, e rimasto come unico erede solo il figlio minore, le monache avevano rafforzato i rapporti con il monastero di Staffarda. Tuttavia, alla maggiore età di Tommaso, le monache avevano tentato di sottrarsi alle visite dell'abate di Staffarda. P. Grillo, *Desiderio di autonomia e ricerche di protezione: le monache di Rifreddo fra Saluzzo, Staffarda e Roma nel XIII secolo*, in *Il monastero di Rifreddo*, cit., pp. 76-87. Id., *Una tutela diversificata: i rapporti di Staffarda con i monasteri di Rifreddo, Pogliola, Rivalta Piemonte e Santa Maria di Sala*, in *L'abbazia di Staffarda e l'irradiazione cistercense nel Piemonte meridionale*, a cura di R. Comba, G. G. Merlo, Cuneo, 1999, pp. 146-148.

¹⁷³ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 334-337.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Il capitolo generale dell'ordine si affrettò ad inviare alle monache una lettera contenente la norma che prevedeva che qualunque badessa si fosse ribellata agli ordini del capitolo generale e contro di questi avesse invocato il potere civile o se avesse rivelato gli ordini segreti di esso, sarebbe stata subito considerata decaduta e scomunicata insieme a chi l'avesse aiutata. ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 7 perg., 1291.

visita¹⁷⁶. Chi erano questi “potenti”? Si devono identificare esclusivamente con i Viaro? Perché l’Ordine di Cîteaux fu così duro nei confronti delle monache? Le vicende che videro coinvolti i cenobi cistercensi lagunari e il vescovo di Torcello rivelano interessanti indizi in proposito.

Monachesimo cistercense significa anche monachesimo esente. Le abbazie cistercensi dipendevano direttamente dalla Santa Sede e una volta aggregate ricevevano i numerosi privilegi e esenzioni concessi all’ordine¹⁷⁷. Spesso ciò sfociava in liti sia con preti e pievani che vedevano ridursi i proventi su ampie porzioni di terra; ma anche con i vescovi, alla cui giurisdizione i monaci e le monache erano sottratte. E su questo piano sembrò inizialmente porsi la lite, svoltasi nella seconda metà del XIII secolo, che vide coinvolti i tre monasteri cistercensi femminili di Torcello (San Matteo, Santa Margherita e San Giacomo in Paludo) e Gotifredo, vescovo diocesano e frate predicatore. Bisogna dapprima ricordare che, prima di entrare nell’Ordine, le monache di San Matteo di Costanziano avevano ottenuto di abitare la medesima chiesa in cambio del pagamento di un pesante censo e l’obbligo di prestare obbedienza manuale al vescovo¹⁷⁸. È possibile che anche le *mulieres* di Santa Margherita avessero fatto delle promesse analoghe¹⁷⁹. In effetti, nel 1252, Innocenzo IV chiedeva alle religiose di pagare al vescovo un censo di due ampolle di vino e 15 denari di piccoli, consuetudine rispettata anche con i predecessori¹⁸⁰. Qualche anno più tardi l’ordinario pretendeva, però, ben di più, esigendo di presenziare all’elezione di ogni nuova badessa e alla consacrazione delle novizie. Al rifiuto delle monache, il prelado le aveva scomunicate; né i monasteri, né le religiose – Gotifredo fu particolarmente duro con San Matteo e Santa Margherita – ricevettero più consacrazione e benedizioni. San Giacomo fece, quindi, affidamento al Capitolo generale dell’Ordine cui chiese aiuto tramite l’abate di Rosières, con il

¹⁷⁶ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 341-342.

¹⁷⁷ Cariboni, *Il monachesimo cistercense*, cit., pp. 37-56.

¹⁷⁸ Cfr. capitolo III, p. 130.

¹⁷⁹ Possiamo supporre a questo punto che anche le monache di San Giacomo fossero legate dai medesimi vincoli.

¹⁸⁰ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., p. 360.

quale sembra intrattenesse ancora stretti rapporti¹⁸¹. San Matteo e Santa Margherita fecero, invece, appello a Filippo, arcivescovo di Ravenna e arbitro delegato dal pontefice¹⁸². Quest'ultimo decise, infine, in favore delle monache, costringendo Gotifredo ad adempiere ai suoi obblighi.

Tuttavia, l'appello presentato da San Matteo illumina improvvisamente sul perché il vescovo si fosse così irrigidito nelle sue posizioni. Nel gennaio del 1257, *frater* Bernardo, procuratore delle monache, scriveva al vescovo ribadendo che l'elezione, l'istituzione e la consacrazione della badessa erano da considerarsi eseguite correttamente. Quest'ultimo, invece, le aveva ritenute non valide perché «ipsam dominam Agnetem investitura abbatia velle accipere ab ecclesia Sancti Marchi ut est moris (sic)», oltraggiando così la chiesa torcellana. Bernardo così replicava: «Dico hoc non esse verum quia et si investituram acciperet dicta domina ab ecclesia Sancti Marchi non iniuriaretur vobis propter consuetudinem quem vos ipse allegatis»¹⁸³. È probabile che Bernardo più che a Gotifredo, eletto da pochissimi anni (tra il 1252 e il 1254), si riferisse al suo predecessore Stefano Natali, di origine veneziana e forse più propenso a demandare a San Marco la consacrazione di una badessa. Gotifredo, frate predicatore e per giunta non veneziano, sentiva invece minacciati i suoi stessi diritti canonici. Era questo, con ogni probabilità, il motivo per cui la questione era sorta solo ora. Il primicerio di San Marco non era certamente un vescovo, nonostante le numerose deroghe pontificie¹⁸⁴. Anzi la chiesa di San Marco era la cappella del doge stesso e dei veneziani.

Che cosa implicava, dunque, la consacrazione nella basilica marciana? La badessa di San Matteo non era l'unica ad essere consacrata a San Marco. Qualche anno prima il Capitolo generale dell'Ordine cistercense aveva incaricato gli abati dei monasteri di «Victoria et Sithim» di indagare sull'abate di Brondolo che «ut dicitur

¹⁸¹ «Petitio abbatis Roseriarum qui petit ut scribatur domino episcopo Torcellae pro abbatia monialium Sancti Iacobi de Palude quod super iure episcopali multipliciter inquietat, cum iam incorporata ordini exauditur» *Statuti*, cit., a. 1255 n. 43.

¹⁸² La documentazione è contenuta nella busta 1 pergamene dell'archivio di San Matteo di Mazzorbo; in parte è edita in Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, I, cit., pp. 321, 360, 362-363.

¹⁸³ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 1 perg., 26 gennaio 1257.

¹⁸⁴ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 212-213.

professionem fecit altari Sancti Marci Veneciarum cum non sit de sua diocesi et qui ut dicitur *fidelitate sub iuramento promisit communitati civitatis illius*»¹⁸⁵. Era questo un atto fortemente simbolico, ma con ripercussioni anche sul piano pratico: per il governo veneziano nulla poteva venire prima della fedeltà a Venezia, certo non la lontana congregazione di Cîteaux. L'investitura a San Marco dell'abate e forse della badessa implicava quindi un giuramento al popolo e al comune veneziano. La lite tra Gotifredo ed i monasteri cistercensi era, forse, molto più complessa, non riguardando esclusivamente i diritti del diocesano o la procedura canonica di elezione; bensì era qui messa in discussione la *libertas ecclesiae*. A chi avrebbero risposto l'abate e la badessa, alla Chiesa o al popolo veneziano? I *potentes* ai quali la badessa di San Matteo aveva chiesto aiuto, a fine secolo, erano dunque i “potenti” veneziani, il governo della città. E il Capitolo generale aveva risposto con l'allontanamento.

Più volte, nel Duecento, le libertà della Chiesa vennero messe in discussione dai decreti del comune lagunare, tanto che ripetutamente vescovi e prelati chiesero aiuto al papa. Vescovi come Pietro Pino avevano sufficiente cultura e contatti con Roma per capire la precarietà e la pericolosità della situazione. Tuttavia, è possibile che anche sull'elezione di Pietro Pino, il doge avesse avuto qualche ruolo¹⁸⁶. Già nel 1233, Gregorio IX scriveva al doge, Giacomo Tiepolo, perché revocasse tutti i provvedimenti lesivi nei confronti dei sacerdoti¹⁸⁷; ma le violenze erano proseguite¹⁸⁸. Ancora nel 1302, Bartolomeo Querini II, ordinario di Castello,

¹⁸⁵ *Statuti*, cit., a. 1236 n. 34.

¹⁸⁶ Così sembrerebbe indicare una “parte” presa dal Maggior Consiglio. Sarebbero necessari ulteriori studi riguardo all'elezione dei vescovi veneziani e di Pietro Pino in particolare proprio alla luce dell'intricato, e non sempre pacifico, rapporto tra istituzioni. R. Cessi, *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia*, Bologna, 1950, p. 145.

¹⁸⁷ Il doge, per ripicca verso alcuni preti che non volevano sottostare alla sua volontà, aveva stabilito «ut si quis eos in rebus offenderet vel personis, remaneret impunis, et si aliqui eorum consanguinei vel amici eis presarent auxilium vel favorem, iidem tanquam malefici punirentur». *Les registres*, I, cit., n. 1292.

¹⁸⁸ Denunciava Gregorio «post statutum prefatum quondam Petrus, presbiter ecclesie Sancti Symeonis, nequiter est occisus; [...] plebanus quoque Sancte Marie Formose, Iordanus Sancti Pauli et Matheus Sancti Apollinaris presbiteri ac B. Sancti Iohannis Evangeliste diaconus, fuerunt letaliter vulnerati; preterea I. Sancte Marie Formose et I. Sancti Geminiani ecclesiarum presbiteri, M. Sancti Silestri, L. Sancti Geminiani et B. Sancti Iohannis Evangeliste ac M. Sancti Viti ecclesiarum diaconi, nec non I. subdiaconus ecclesie Sancte Marie Formose, per te, dux, non sine violenta iniectioe

ribadiva a tutti gli ecclesiastici di osservare scrupolosamente una sua lettera (non pervenuta) circa alcune decisioni prese dal governo di Venezia contro la *libertas ecclesiae*. Molti studi e verifiche sarebbero necessari per comprendere meglio il complesso rapporto tra governo e istituzioni ecclesiastiche. In questa difficile situazione i cenobi femminili seppero ben destreggiarsi tra curia, governo e ordine, beneficiando sia degli interventi dei papi, sia dei dogi. Tuttavia, le contraddizioni erano evidenti e scoppiarono proprio quando alla guida del vescovado torcellano vi era un frate non veneziano.

Ci si potrebbe chiedere se tutti gli abati e le badesse, di qualsiasi ordine, dovessero giurare fedeltà a Venezia o se la cosa riguardasse solo i cistercensi e perché, in questo caso, proprio loro, visto che era un Ordine esente. C'è da dire che non si sono trovate altre prove certe di un'altra consacrazione di badessa fatta davanti all'altare di San Marco. La badessa dei Santi Apostoli di Ammiana veniva investita dell'abazia davanti all'ordinario di Torcello¹⁸⁹; ugualmente, vent'anni dopo, quella di Sant'Antonio di Torcello¹⁹⁰. Sembra che anche la stessa badessa di San Zaccaria che, come si è visto, nel XII secolo fosse eletta con l'appoggio del doge¹⁹¹, successivamente venisse ordinata dal proprio vescovo diocesano¹⁹². Gli esempi riportati sono tuttavia troppo pochi rispetto al gran numero di enti presenti in laguna per stabilire se anche altre badesse, oltre a quella di San Matteo, fossero consacrate presso San Marco. Per i monasteri maschili, per i quali, a dire il vero, sarebbero auspicabili ulteriori ricerche, non si può dire diversamente. Tuttavia, siamo a conoscenza – ma la documentazione è molto più tarda trattandosi di un manoscritto

manum capti fuerunt per violentiam et detenti. Insuper quidam laici T. presbiterum ecclesie Sancti Eustachii, in domo ipsius ecclesie, nocturno tempore, invadentes, ipsum quadam summa pecunie, pannis et rebus aliis spoliarunt; de quibus omnibus nullam per vos potuerunt predicti consequi rationem». *Ibidem*.

¹⁸⁹ ASVE, CRS, *Sant'Antonio di Torcello*, b 3 perg., 1291.

¹⁹⁰ ASVE, CRS, *Sant'Antonio di Torcello*, b 2 perg., 11 settembre 1323.

¹⁹¹ Si rinvia al capitolo I, pp 51.

¹⁹² Il documento è a dire il vero ambiguo. L'elezione avviene infatti per opera dell' *archipresbiter* e dei canonici castellani a causa della vacanza del vescovo di Castello e la consacrazione da Simone Mauro pievano di San Barnaba e vicario del vescovo. Tuttavia il documento è rogato «apud ecclesiam Sancti Marci». ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 5 perg., gennaio 1270.

composto intorno al 1523 – che la badessa di Santa Maria delle Vergini riceveva l'investitura dal doge in persona¹⁹³. Non sono stati, però, ritrovati riscontri per le epoche precedenti e nonostante le monache puntualizzino che il cerimoniale fosse adottato fin dalle origini del monastero, non si può essere sicuri¹⁹⁴.

Comunque, l'una (che tutti gli abati e le badesse giuravano davanti all'altare marciano) o l'altra ipotesi (che ciò fosse fatto solo dai superiori cistercensi, con al più Santa Maria delle Vergini che, come è noto, apparteneva all'ordine di San Marco di Mantova) aprono due interessanti scenari. Nel primo caso si potrebbe parlare di vera e propria peculiarità del monachesimo veneziano. Sarebbe quello lagunare un monachesimo strettamente controllato dall'autorità civile. Non si tratterebbe, tuttavia, di un'ingerenza sul piano religioso o disciplinare (come avvenne agli inizi del XV secolo), ma di una costante vigilanza e protezione verso soggetti ritenuti “troppo invadenti”. La fedeltà a Venezia di cui, si deve ricordare, monache e monaci erano cittadini, non sarebbe mai potuta venire meno. In questo senso andrebbero anche letti i provvedimenti presi dal governo contro la *libertas ecclesiae*.

La seconda ipotesi risulta, invece, più intrigante. Le abazie cistercensi, grazie a un'organizzazione che prevedeva la visita dell'abate-padre e la riunione ogni anno del Capitolo generale di tutti gli abati, svilupparono un carattere sopraregionale, un'ambizione quasi universale. Cistercensi e canonici di Mantova erano due ordini che avevano stabilito con i pontefici strettissimi rapporti. Numerose volte gli abati – ma anche i priori di Santa Maria delle Vergini in area veneta – furono inviati per correggere e riformare monasteri. E tale sembrò la loro missione in laguna. Eppure, se fosse possibile dimostrare che solo loro dovettero giurare fedeltà al comune, si dimostrerebbero, ancora una volta, le resistenze di Venezia a qualsiasi ingerenza da parte di quelle forze esterne alla città che, in modo più efficace, avrebbero potuto indebolirne l'autorità. Queste forze sarebbero state la curia romana e quegli ordini che da essa dipendevano. Non si tratterebbe di un aperto contrasto con Roma, ma il governo si preoccupava di frenare eventuali problemi. Per quanto riguarda gli altri

¹⁹³ Zarri, *Nozze mistiche*, cit., p. 251-388.

¹⁹⁴ Ricordo però che il doge aveva il giuspatronato sul monastero e che era intervenuto a più riprese in favore delle monache. Cfr. capitolo IV, paragrafo 4.

monasteri essi già dipendevano dal vescovo diocesano, e la questione si proponeva forse in una dimensione minore.

Nella pesante ingerenza del governo veneziano possiamo forse trovare alcune delle ragioni che impedirono sia ai cistercensi, sia ai canonici di San Marco di diffondersi nelle lagune. In effetti, nessuna della comunità affiliate a Cîteaux diede vita a delle abazie-figlie. È anche vero che, soprattutto per i monasteri torcellani femminili, il grande numero di enti e le variegata esperienze delle donne avevano limitato il bacino di reclutamento. Quello cistercense era un monachesimo tradizionale formalmente impedito da troppi legami e complicazioni che spensero molta della spontaneità femminile. Cosa rimase allora della religiosità cistercense nelle lagune? Quale fu la sua influenza?

Inaspettatamente un documento fornisce qualche utile elemento. Nel 1238 Giovanni, abate di Brondolo, e Alberico, priore dei Predicatori, furono inviati da Gregorio IX per verificare la severità delle usanze dei *fratres* di Sant'Andrea del Lido per mitigarne la rigidità. I *fratres* secondo il documento non seguivano la regola di Benedetto, ma quella di Agostino; eppure i due delegati decisero che, per quel che riguardava i digiuni, a Sant'Andrea si seguissero proprio le consuetudini cistercensi¹⁹⁵. Non fu l'unico, anche a Sant'Andrea di Ammiana, a San Pietro di Casacalba e a Sant'Elena vennero introdotte le medesime consuetudini¹⁹⁶. Nonostante le diversità con l'*Ordo Sancti Benedicti de Padua* che traeva una forte ispirazione dalla regola cistercense pur restandone indipendente¹⁹⁷, anche le lagune non rimasero indifferenti al fascino della via monastica di Cîteaux. Non era forse quello del digiuno l'aspetto più significativo, tuttavia è sintomo che anche qui il modello di vita cistercense non passò inosservato.

¹⁹⁵ *Les registres*, cit. n. 4391.

¹⁹⁶ Lucien Auvray non pubblica, diversamente dal precedente, i tre documenti in questione ma ne scrive solo i registri. *Les registres*, cit., nn. 1325,1326,1885.

¹⁹⁷ Rigon, *Présence cistercienne*, cit., pp. 601-605.

4. Chi sono le *sorores minores a Venezia*?

Le tappe che hanno segnato la genesi dell'Ordine di San Damiano sono state ormai precisate grazie ai numerosi contributi di Maria Pia Alberzoni. Seguendo le intuizioni di Lilly Zarncke¹⁹⁸, riprese da Roberto Rusconi¹⁹⁹, la studiosa ha definitivamente chiarito che i monasteri entrati nel nuovo Ordine ebbero origini quanto mai varie, spezzando quel legame leggendario che li aveva legati a lungo a Chiara, o alla sorella Agnese o ad altre *sorores* sue compagne. L'Alberzoni ha messo in luce il ruolo del cardinale d'Ostia quale vero artefice della *forma vitae* di San Damiano, tanto che la fondazione di molti monasteri si può direttamente collegare al suo intervento; non fu perciò un caso se egli divenne *provisor et rector* del nuovo Ordine, per nomina papale²⁰⁰. L'Alberzoni ha infine evidenziato una periodizzazione nell'evoluzione dell'Ordine, soprattutto in relazione alla povertà – e in conseguenza della proprietà – al rapporto con i frati Minori e con il papato²⁰¹.

I primi cenobi creati dal cardinale, ubicati principalmente nell'Italia centrale, dove più vivace era il movimento penitente femminile, furono soggetti fin da subito alla protezione papale. Il cardinale, a nome del pontefice, prendeva inoltre possesso delle terre dove sorgevano i nuovi monasteri²⁰², permettendo alle donne di vivere in totale povertà. Tale privilegio garantiva loro di vivere in piena “libertà” e sotto la diretta soggezione del papato poiché da un lato non avrebbero dovuto pagare le decime, dall'altro sarebbero state esenti dall'autorità del vescovo e protette

¹⁹⁸ L. Zarncke, *Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei franziskanischen Orden des heiligen Franz*, Leipzig-Berlin, 1930.

¹⁹⁹ Rusconi, *L'espansione*, cit., pp. 265-313.

²⁰⁰ Sul significato dell'assunzione da parte di Ugolino del titolo di *rector* si rinvia a M. P. Alberzoni, *Sorores minores e autorità ecclesiastica fino al pontificato di Urbano IV*, in *Chiara e la diffusione delle clarisse nel XIII secolo. Atti del convegno di studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di santa Chiara. Manduria, 14-15 dicembre 1994*, a cura di G. Andenna, B. Vetere, Galatina (Le), 1998, p. 178-179; Ead., *Chiara e il papato*, Milano, 1995, pp. 30-31.

²⁰¹ Vedasi nota 4 cui si devono aggiungere Alberzoni, *Papato e nuovi ordini*, cit., pp. 205-261.

²⁰² I fondi dove sorsero i monasteri di Monteluce e Monticelli furono donati direttamente al cardinale d'Ostia; dal 1218 Onorio III autorizzava il legato ad accogliere «in jus et proprietatem beati Petri» della Chiesa romana le eventuali donazioni di terreni dove sarebbero nati i nuovi monasteri. Alberzoni, *Papato*, cit., p. 227.

dall'ingerenza dei laici²⁰³. Ben presto tuttavia, in particolare durante il pontificato di Gregorio IX, gli interventi papali nei confronti delle damianite prevedero numerose deroghe proprio alla povertà, favorendo l'assimilazione ad un monachesimo più tradizionale²⁰⁴. Secondo l'Alberzoni tale cambiamento nei modi di agire del papa, a partire dagli anni trenta e quaranta del XIII secolo quando i nuovi cenobi poterono accettare beni e proprietà sin dalla nascita, riflette un'attenuazione dell'atteggiamento della società nei confronti della povertà stessa, uno «tra i motivi più sentiti dalla religiosità dei secoli centrali del medioevo»²⁰⁵.

In questa luce si può capire il primo atto che riguardava la comunità di damianite veneziana. Come già ricordato, in esso Costanza entrava in possesso, o meglio veniva investita *sine proprio*²⁰⁶, a nome del monastero e di tutte le monache, della terra dove stavano sorgendo gli edifici monastici²⁰⁷; proprietà che veniva confermata da Innocenzo IV nella *Religiosam vitam eligentibus*²⁰⁸. Eppure qualche difficoltà riguardo alla capacità di detenere dei beni sembrerebbe esserci stata. Nel luglio del 1240, Donadio da Ardemiano consegnava a Giacomino di Robegano due lettere di Tommaso Franco, arcidiacono di Castello, inviate su incarico di Gregorio di Montelongo, delegato papale. Dalle lettere parrebbe che le monache si lamentassero presso il legato «ut cum sepe contingat detineri possessiones et alia bona que devolui debent ex personis sororum eiusdem loci, racione successionis vel

²⁰³ Sul «ius et proprietates beati Petri» si confronti M. Maccarrone, *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215). Atti della settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre, 1977)*, Milano, 1980, pp. 49-132.

²⁰⁴ Rusconi, *L'espansione*, cit., p. 285.

²⁰⁵ Alberzoni, *L'ordine*, cit., pp. 28-29.

²⁰⁶ A Venezia la piena proprietà di un terreno era scandita in tre momenti: l'*investitio sine proprio* dalla quale si faceva trascorrere circa un anno, se nessuno si fosse fatto avanti per reclamare la proprietà si procedeva all'*investitio ad proprium*; dopo circa un mese si dichiarava la piena e totale proprietà. Riguardo alla terra dove sarebbe sorto Santa Maria Mater Christi, si è conservata solo la prima *investitio*.

²⁰⁷ Corner, *Ecclesiae Venetae, IX*, cit., p. 184-185.

²⁰⁸ Si rinvia a quanto detto nel presente capitolo al paragrafo 2.

dotis sive legati aut elemosine seu aliis causis ad monastarium memoratum»²⁰⁹. Il prelado veneziano chiedeva, quindi, a Giacomino di recarsi in sua presenza per chiarire la questione, altrimenti avrebbe proseguito per vie legali. Non si trattava semplicemente di proprietà immobili, quali case e terreni, ma anche di doti e di denaro, che le monache portavano con sé al momento della professione. È probabile che Giacomino si rifiutasse di consegnare la dote di Bonaventura di Robegano che, entrando come monaca a Santa Maria, aveva offerto tutti i suoi beni alla comunità e fatto voto di povertà²¹⁰. In effetti, la donna aveva già tentato a più riprese di entrare in possesso di questi ultimi, sia incaricando diversi procuratori, sia rivolgendosi al comune di Treviso, che aveva giudicato in suo favore²¹¹. Tale atteggiamento nei confronti delle doti, a mio avviso, testimonia un ulteriore passo avanti verso un monachesimo tradizionale che l'Ordine di San Damiano stava percorrendo a grandi passi.

Nonostante la via fosse quella, a quest'epoca essa non era ancora del tutto segnata. La pratica, tuttavia, divenne sempre più comune dagli anni Cinquanta. Nel 1249 dettava le sue ultime volontà Giacomina, figlia di Ruggero da Vado, prestigiosa famiglia padovana che aveva subito la persecuzione di Ezzelino da Romano (il padre, gli zii e il marito di Giacomina erano stati trucidati dal "tiranno")²¹². La donna esprimeva il desiderio di prendere i voti nel cenobio veneziano, al quale donava molti dei suoi beni. Che si trattasse a tutti gli effetti di una dote, lo chiarisce una lettera di Alessandro IV, nella quale il pontefice concedeva, su richiesta delle religiose, «ut de bonis ad dotem Iacobine monialis monasterii vestri dum fuit in seculo pertinentibus devolutis ad eundem monasterium ex ingressu ipsius [...] nulli decimas solvere teneamini»²¹³.

²⁰⁹ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 13 luglio 1240.

²¹⁰ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 12 dicembre 1238.

²¹¹ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 18 dicembre 1238; 5 luglio 1240.

²¹² A. Rigon, *Francescanesimo e società*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. Cracco, in «Civis. Studi e testi», VII, 1983, p. 28; S. Bortolami, «Tra alte domus» e «populares homines»: il Comune di Padova e il suo sviluppo prima di Ezzelino, in *Storia e cultura a Padova nell'età di Sant'Antonio*, Padova, 1985, pp. 10-13.

²¹³ Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., p. 165.

La commistione (direi quasi confusione) tra una scelta di povertà vissuta e la necessità di sopravvivere nel convento si confondono nella vicenda di Querina Querini. Nel 1255, «volens in Christi nomine religionem ingredi, timensque vitam mundi miseram, fragilem et caducam», ella redigeva le sue ultime volontà. Querina, moglie di Nicola da Molin di Sant'Eustachio – dunque ancora sposata – portava al cenobio delle *sorores minores*, come ella lo definisce, ben 400 lire. Malgrado ciò, un'altra disposizione rivelava la sensibilità della donna rispetto alla povertà: Querina lasciava alla madre Cecilia, sua commissaria, alcune case a Santa Maria Formosa, compreso l'affitto che da esse se ne sarebbe ricavato,

de quo fictu rog[at] suprascriptam matrem et commissariam [suam], quod [sibi] subveniat in [suis] necessitatibus (di Querina), secundum quod ei bonum videtur, et in eo quod *non sit contra animam [suam] et contra ordinem [suum]*.

Non si specificava quali fossero i bisogni della donna per i quali la madre avrebbe dovuto, in caso, provvedere, né in quale maniera; si insinuava, tuttavia, la pratica che alcuni di essi fossero sopperiti dalle famiglie, verosimilmente con delle donazioni in denaro. D'altra parte Querina poneva un limite all'aiuto che la madre avrebbe potuto offrirle; esso, infatti, non avrebbe dovuto oltrepassare sia le disposizioni dell'Ordine – a quest'epoca mi sembra si possa intendere in riferimento alla povertà personale delle monache, più che del monastero – sia "l'anima" della donna, dunque la sua vocazione e gli ideali cristiani. Querina, nell'entrare monaca a Santa Maria, lasciava i suoi averi, che sentiva probabilmente come superflui, garantendosi un sostegno esterno – forse agli occhi nostri in modo contraddittorio – solo se strettamente necessario; un espediente piuttosto ambiguo di vivere la povertà. La questione delle doti creò qualche problema anche in seguito visto che, nuovamente nel 1273, le monache, riunite in capitolo, dovettero ribadire il loro diritto all'eredità di Todemario *de Ractione*, padre della monaca Cecilia²¹⁴. Soprattutto nel 1277, Giovanni XX riaffermava la piena proprietà di tutti quei beni donati al monastero da *liberae*

²¹⁴ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 15 novembre 1273.

personae «mundi relicta vanitate ad monasterium vestrum convolantium et professionem facientium»²¹⁵.

Se l'episodio di Quirina fu l'unico accenno ad una forma, ormai mediata e personale, di povertà, le monache non ebbero nessun problema ad acquisire fin da subito proprietà immobili. I beni non si limitarono alla sola zona di insediamento; nel corso del secolo, operarono numerosi acquisti sia nella laguna, sia nella diocesi di Treviso. A non più di sei anni dall'aggregazione all'ordine, le religiose comperavano terre e vigne a Lido di Murano da due fratelli, Bartolomeo e Sisto Ascari, figli di Pietro Ascari di Santo Stefano di Murano. L'acquisto, pagato la discreta cifra di 100 lire, era stata una pertinenza dell'abazia benedettina di San Zaccaria cui le *sorores* avrebbero dovuto fornire la sesta parte della vendemmia²¹⁶. Poco dopo, nel novembre del 1243, Giovanni e Andrea Dauro di San Salvatore vendevano a Daniele Foscarì e Filippa, vicaria di Santa Maria, una terra paludosa, detta *Mala*, di cui non è specificata l'ubicazione²¹⁷. Gli acquisti nel Trevigiano risalivano almeno al 1257, quando Filippa, divenuta ora badessa «monasterii et conventus Celle sororum Minorum», veniva investita di un ampio appezzamento di circa ventotto campi a Campolongo Maggiore da *frater* Leonardo Friçimelega e Apollonio, notaio di Padova, procuratore di *frater* Pietro Friçimelega, tutti commissari di Marco Friçimelega²¹⁸. Nonostante qualche difficoltà evidenziata dalla lettera, già ricordata, di Urbano IV del 1262, gli acquisti continuarono regolarmente per tutto il secolo, quando ormai al monastero era stata imposta la regola di Urbano IV, che risolveva definitivamente le questioni della proprietà a favore di un monachesimo tradizionalmente inteso²¹⁹. Dalla documentazione sembra dunque emergere che per

²¹⁵ Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., pp. 167-168.

²¹⁶ Una decima parte della vendemmia era invece destinata alla chiesa pievana di Santa Maria di Murano. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 13 perg., 20 giugno 1243. Si tratta di due documenti con la stessa data.

²¹⁷ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 13 perg., 4 novembre 1243.

²¹⁸ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 10 agosto 1257. Qualche anno dopo si viene a sapere che Pietro è un frate minore. ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg.,

²¹⁹ Nell'archivio del monastero è conservato un codice contenente la regola di Urbano IV, probabilmente di poco posteriore alla sua emissione. ASVE, CRS, *Santa Chiara*, b 1. Il primo

le damianite veneziane il problema della povertà si ponesse solo marginalmente, visti i numerosi e precoci acquisti; si trattava più di una scelta personale, come per Querina, piuttosto che un desiderio comune a tutta la comunità. A riprova di ciò mi sembra significativo che un solo documento, datato 1249, identifichi le suore come *pauperes dominae*, in un atto rogato non da un notaio veneziano, ma da Bonifacio de Steni, notaio di Padova²²⁰.

Maria Pia Alberzoni evidenzia come furono numerose le esperienze che diedero vita all'Ordine di San Damiano, compresa, ma non scontata, quella dei Minori²²¹, come nel caso del monastero di San Salvatore a San Severino Marche²²². Non tutti i monasteri di damianite nacquero, tuttavia, per iniziativa dei frati, anche se una predicazione di forte ispirazione pauperistica potrebbe aver influenzato alcuni di essi. Risulta così spiegabile il fatto che i Minori non furono incaricati fin da subito della *cura monialium*, anzi sembrerebbe quasi che, in origine, negli intenti di Onorio III e del suo legato ci fosse «una sorta di riforma dell'Ordine cistercense» che esonerasse i monaci di Citeaux dall'occuparsi delle donne²²³. Non a caso è stato notato che il primo visitatore delle damianite fu Ambrogio, cappellano di Ugo, generalmente ritenuto cistercense²²⁴, anche se sono ancora sfumati i contorni del suo ruolo²²⁵.

documento in cui le monache sono dette appartenere all'Ordine di Santa Chiara risale al 1267. ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 10 febbraio 1260.

²²⁰ Si tratta del testamento nuncupativo di Giacoma da Vado, la quale rogava comunque a Venezia, «in hora Sancti Zacharie in quadam domo ipsius monasterii». ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 11 aprile 1249. Bonifacio de Steni era, però, notaio che operava abitualmente a Venezia, tanto che venne incaricato da Giovanni Michiel del fu Pietro, conte di Zara, di Santa Sofia e Giovanni Michiel del fu Vitale di San Giovanni Evangelista, eredi di Marino del fu Giacomo, di intercedere presso il vescovo di Ferrara per ricevere l'investitura del feudo già goduto dai suoi antenati. V. Lazzarini, *Possessi e feudi veneziani nel ferrarese*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, Roma, 1958, pp. 217 e 228.

²²¹ Alberzoni, *L'ordine*, cit., pp. 4-5.

²²² *Ibidem*.

²²³ M.P. Alberzoni, *La nascita di un'istituzione. L'Ordine di San Damiano nel XIII secolo*, Milano, 1996, pp. 115-116. Ma lo stesso giudizio è stato espresso da Rusconi, *L'espansione*, cit., pp. 277-278.

²²⁴ Zanke, *Der Anteil*, cit., p. 71-75.

²²⁵ Alberzoni, *Papato*, cit., p. 232.

È possibile comunque che già dal 1219, il cardinale tentasse di coinvolgere i Minori, nonostante sia certo che, ancora nel 1224, le damianite fossero slegate da qualsiasi altro ordine maschile poiché in quell'anno il cardinale d'Ostia era ricordato come unico loro *provisor et rector*²²⁶. Dagli anni Venti la partecipazione di frati quali Filippo Longo, Leone da Perego e Pacifico segnarono definitivamente, ma non pacificamente, il legame tra i due ordini; in particolare dopo l'ascesa al soglio pontificio di Gregorio IX e la *Quoties cordis* nella quale egli affidava al generale dei Minori l'assistenza delle *pauperes moniales inclusae*²²⁷.

In questo quadro, i rapporti tra frati Minori e *sorores* veneziane risultano di difficile interpretazione, anche se alcuni indizi possono far pensare che l'influenza dei primi fosse stata quantomeno ispiratrice per le seconde. I primi documenti che testimoniano la probabile presenza di frati Minori a Venezia risalgono alla fine degli anni Venti del Duecento. Si tratta dei testamenti di Achilia, moglie di Andrea Tron di San Giacomo dell'Orio, di Angela Signolo e del doge Pietro Ziani, dove apparivano con il nome di *Minimi*²²⁸. Nei primi anni i frati non ebbero una sede stabile tanto che Andrea Dandolo racconta che essi si ritrovavano presso la chiesa patriarcale di San Silvestro, chiesa patriarcale, per elemosinare e all'occasione per lavorare²²⁹. Solo nell'ottobre del 1234, Giovanni Badoer aveva offerto loro un terreno e una casa a San Tomà, confinante «partim in tentorio (sic) et ecclesiam eorundem fratrum Minorum»²³⁰. La presenza di una chiesa è un indizio che già a quell'epoca essi avessero, nel sestiere popolare di Santa Croce, un luogo stabile almeno per pregare. Testimone dell'atto era stato Daniele Foscari di Santa Croce, il quale, due anni dopo,

²²⁶ Cfr., Ivi, p. 237.

²²⁷ Ivi, pp. 240-244.

²²⁸ Sui primi insediamenti dei Minori a Venezia si rinvia alle considerazioni di Sorelli, *I nuovi religiosi* cit., pp. 136-138; Ead., *Gli ordini mendicanti*, cit., pp. 905-927. In generale fondamentale è il lavoro di L. Pellegrini, *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma, 1984, per il Veneto in particolare si vedano pp. 189-221.

²²⁹ Comportamento che appare essere perfettamente coerente ai modi di insediamento dei primi veneziani. Cfr. Pellegrini, *Insedimenti*, cit., p. 196. Mi sembra interessante notare che i frati trovarono accoglienza proprio presso la chiesa del patriarca di Grado, in quegli anni Angelo Barozzi, una delle più influenti cariche ecclesiastiche del ducato; sintomo degli appoggi importanti che i Minori avevano nella città lagunare.

²³⁰ Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., pp. 301-302.

in veste di procuratore dei Minori, acquistò una proprietà nei pressi *dicti loci fratrum Minorum*²³¹.

È noto, grazie all'esenzone del vescovo di Castello, che le donne di Santa Maria si erano riunite nel medesimo quartiere di Santa Croce ancor prima della costruzione del monastero. Si è visto, inoltre, che due anni dopo la donazione ai Minori lo stesso Giovanni donava la superficie dove sarebbe sorto il monastero di Santa Maria *Mater Christi*, in un appezzamento molto vicino a quello dei frati. È importante notare che Daniele Foscarì fu testimone sia nel documento emesso dal vescovo, sia, con il fratello Stefano, nel citato atto in cui Costanza veniva investita della terra dove sarebbe nato il cenobio²³². Non solo, egli era presente quando Bonaventura, moglie di Giovanni di Robegano, dettava le sue volontà nella chiesa di Santa Maria, prima di divenirne monaca²³³. I rapporti tra le religiose e il Foscarì proseguirono. Insieme a Filippa, vicaria di Santa Maria, e in nome delle *sorores*, egli acquistava alcune terre con vigne a Murano e una palude²³⁴. Infine, sia la donazione ai frati del 1234, sia l'atto di *investitio* furono rogati da Donato, prete di Santa Maria Mater Domini (chiesa situata nei pressi della parrocchia di San Stin), che scrisse anche il primo documento che testimoniava un effettivo rapporto tra Minori e monache²³⁵. In esso Bonaventura, ormai «soror locis Sancte Marie Matris Jhesu Christi de sororibus minoribus de Veneciis», la badessa e tutto il capitolo, incaricavano frate Donesdeum de Tarvisio come sindaco e procuratore «ad petendum alimentum dicte domine Bonaventure».

La vicinanza del luogo di fondazione (Santa Croce) e la comunanza delle persone frequentate possono far ipotizzare almeno un contatto iniziale tra il primo gruppo di frati e alcune delle donne che diedero vita all'esperienza damianita, nonostante non ci siano prove dirette che lo dimostrino. Tuttavia, già dagli anni

²³¹ Il documento è edito in Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., pp. 302-303.

²³² Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., p. 184.

²³³ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 12 dicembre 1238. Mattiazzi, *Le "sorores minores"*, cit., doc. n. 5.

²³⁴ ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 13 perg., 20 giugno 1243; 4 novembre 1243.

²³⁵ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 5 luglio 1240.

Venti, avvenne la trasformazione della *fraternitas* di Francesco in *Ordo* che, ripetendo la parole di Grado Merlo, «non è soltanto giuridica, ma anche di “genere”. La fraternità diviene un Ordine, un Ordine maschile»²³⁶. Lo spazio per le donne si fece sempre più stretto e la separazione tra i due sessi divenne più netta. La strada percorsa dalle donne proseguiva per suo conto, seguendo le vicende dell’Ordine di San Damiano; e dunque la nascita, anche a Venezia, del monastero di Santa Maria *Mater Christi*.

Eppure non è tutto così chiaro. È probabile che, nei primi anni, le donne interagissero anche con altri gruppi religiosi “autoctoni” della laguna, anche se natura e durata dei possibili rapporti sono molto incerte. Gli ideali di povertà e di amore per il Vangelo erano evidentemente condivisi da molteplici realtà religiose, che spesso entravano in contatto tra loro. Nel momento in cui Boneventura di Robegano dettava le sue ultime volontà, erano presenti due frati, Leopardo e Leonardo della comunità di Sant’Andrea del Lido²³⁷, della quale Leonardo divenne, qualche decennio dopo, priore²³⁸. Il cenobio fondato nel 1199 da un prete, Domenico Franco, seguiva un’imprecisata ma molto rigida regola, tanto da decretare in brevissimo tempo uno strepitoso successo. Il numero dei *fratres* (e forse delle *sorores*) era tale che Marco Nicola, nel 1200, diede il permesso allo stesso Domenico di costruire la chiesa dedicata alle Sante Eufemia, Dorotea, Tecla ed Erasma con altri edifici nei quali sarebbero stati ospitati o i *fratres* o le *sorores*²³⁹. Non si conosce altro riguardo a quest’ultima. Chi erano tuttavia le *sorores* delle quali si accenna l’esistenza? Si può ipotizzare un trasferimento delle donne dal Lido a Santa Croce, dove sono iniziati i primi contatti con i Minori? La possibilità che alcune donne si siano spostate nel centro rialtino non è remota e potrebbe spiegare la presenza dei due frati di Sant’Andrea che avrebbero continuato, nonostante la distanza, a seguire spiritualmente le donne. Forse la leggenda che raccontava del trasferimento di

²³⁶ G.G. Merlo, *Nel nome di San Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo agli inizi del XVI secolo*, Padova, 2003, p. 126.

²³⁷ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 12 dicembre 1238.

²³⁸ Secondo il Corner, Leonardo apparterebbe alla famiglia Marcello. Corner, *Ecclesiae Venetae*, XII, cit., p. 139-140.

²³⁹ Si rinvia al capitolo II, pp. 105-106.

Costanza, con le due figlie, dal monastero di San Marco di Ammiana, potrebbe non essere così inverosimile, a patto di sostituire San Marco con Sant'Andrea. Sarebbe utile anche a giustificare la precoce struttura monastica di Santa Maria *Mater Christi*, visto che nel documento di donazione del Badoer, Costanza è indicata come priora; titolo, a dire il vero, affatto usuale presso le damianite, che erano governate da una badessa. Non è sottovalutare anche l'alto numero di numero di monache presenti, fin da subito, nella comunità veneziana fatto che fa riflettere su una possibile precedente esperienza religiosa delle donne.

Anche se l'ipotesi rimane, allo stato attuale degli studi, difficile da dimostrare, essa rende cauti nell'attribuire all'uno o all'altro Ordine la presenza di altri "frati" nella vita monastica delle *sorores*; almeno sino al 1241 quando Gregorio IX incaricava i frati Minori della visita alle *sorores inclusis* e delle celebrazioni divine²⁴⁰. Grande incertezza si ha nell'individuare quel frate Giovanni «qui residet in eodem loco (Santa Maria)» nel 1238, quando Bonaventura di Robegano incaricava Pasquale di Cariola, notaio di Treviso, di recuperare dal cognato dei beni lei spettanti²⁴¹. È invece probabile che si sia in presenza di un Minore, nel 1240, con frate Donadio di Treviso, procuratore «de sororibus minoribus de Veneciis», poiché fu la prima volta che alle donne venne attribuito l'appellativo di *minor*²⁴². Tuttavia, anche in seguito al 1241, non è sempre manifesto chi fossero quei *fratres* che si occupavano dell'amministrazione del patrimonio delle religiose e che al pari di Giovanni abitavano con loro. Sino al 1243 a coadiuvare le monache, che attraverso la vicaria sembravano portare avanti di persona gli affari, era stato un laico, Daniele Foscari. Ancora nel 1257, dalla chiesa di Santa Maria a Venezia, Filippa coordinava le azioni di Partenopeo, giudice di Santa Croce²⁴³. Lo stesso Partenopeo, in una di

²⁴⁰ Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., pp. 161-162.

²⁴¹ Giovanni è tra i testimoni all'atto, tra i quali è presente anche Daniele Foscari. ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 18 dicembre 1238.

²⁴² ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 5 luglio 1240.

²⁴³ Partenopeo era testimone dell'investitura di Filippa di alcune terre a Campolongo. Nello stesso anno era stato inviato a Padova come sindaco del monastero per ricevere la dote di Giacoma da Vado. ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 10 agosto 1257; 13 ottobre 1257.

queste occasioni, era però affiancato da un certo frate Carezzato²⁴⁴. Soprattutto tra il 1262 e il 1273, un folto gruppo di “frati” conduceva gli affari in nome del cenobio, tanto numeroso da non passare indifferente neppure ai testimoni dell’epoca. Frate Domenico veniva investito in feudo *sine servicio et fidelitate* della decima «quod dictus frater Dominicus et fratres et sorores ipsius loci Sancte Marie de Celle de Veneciis et idem conventus et sui successores masculi et femine de cetero habeant»²⁴⁵. Anche l’anno successivo, il 1267, Domenico operava «loco et vice et nomine dicti monasterii de fratibus et sororibus»²⁴⁶. È probabile, però, che la maggior parte di questi uomini fossero in realtà dei conversi, come sembrerebbe confermare un documento del 1269, nel quale frate Bonaccorso è indicato come «conversus» di Santa Maria *de Cella*²⁴⁷.

Nonostante la compresenza di diversi gruppi religiosi, nell’esperienza delle damianite veneziane prevalse senza dubbio quello dei Minori. A questo proposito è significativa la persistenza con cui le religiose vengono indicate come *sorores minores* ancora per tutta la durata del XIII secolo. In particolare i numerosi testatori veneziani che nel Duecento fecero dei lasciti alla comunità, continuarono a segnalare come beneficiario non tanto il monastero di Santa Maria *Mater Christi*, ma piuttosto le *sorores minores*. Ugualmente solo in rari casi venivano nominati i conventi di Minori – nella laguna ce n’erano ben tre Santa Maria dei Frari, San Francesco del Deserto e San Francesco della Vigna – che i veneziani preferivano raggruppare tutti nell’unica espressione *fratres minores* (lo stesso valeva per i Predicatori). Le due espressioni, soprattutto per le monache, rappresentavano ormai qualcosa di ben diverso rispetto a ciò che voleva designare Giacomo di Vitry quando usò per la prima

²⁴⁴ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 13 ottobre 1257.

²⁴⁵ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 14 aprile 1266.

²⁴⁶ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 10 febbraio 1267.

²⁴⁷ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 5 aprile 1269. Oltre a Carezzato, Domenico e Bonaccorso, altri probabili conversi di Santa Maria Mater Christi che nominati in quegli anni furono: Bonaventura *de Cella de Veneciis*, Rodolfo e Bono. Si veda ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 4 febbraio 1262; 3 maggio 1267; 5 aprile 1269. Maggiore incertezza, se si tratti di frati minori o conversi, si ha in un atto del 1273 nel quale furono chiamati testimoni frate Avanzo di Verona e frate Domenico di Curtarolo, raramente infatti i nomi dei conversi sono seguiti dall’indicazione di provenienza. ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 15 novembre 1273.

volta tali termini²⁴⁸. Riferendosi alla documentazione pontificia, Maria Pia Alberzoni mette in evidenza la valenza negativa che il papato volle progressivamente dare all'appellativo *sorores minores*, nel tentativo di minare proprio il rapporto privilegiato che esse avevano con i Minori. Il termine non poteva essere usato per designare le damianite²⁴⁹. In effetti, in accordo con la studiosa i papi non si rivolsero mai alle monache di Santa Maria Mater Christi usando quest'espressione. Furono invece i veneziani a sanzionare di fatto la vicinanza delle religiose al mondo minoritico con un valore, in questo caso, del tutto positivo.

Come si è già visto il monastero di Santa Maria Mater Christi attirò a Venezia donne provenienti da luoghi più o meno lontani, di origini e stati sociali molto diversi. Bonaventura da Robegano e Giacoma da Vado erano due ricche vedove che probabilmente nella parte finale della loro vita decisero di convertirsi alla vita monastica. Senza dubbio, nel caso di Giacoma pesarono le violenze subite dalla sua famiglia, tra le quali la brutale morte del marito, che la costrinse ad abbandonare la città natale per recarsi a Venezia. Gli orientamenti di Bonaventura seguivano invece quelli dell'intera famiglia. Il marito, Giovanni, nel suo testamento, destinava alcuni lasciti a Minori e Predicatori²⁵⁰; nel dettare le sue volontà la stessa Bonaventura prevedeva che anche un'altra sua parente, Gloria, figlia del fidato notaio Giacomino di Cariola²⁵¹, sarebbe potuta divenire professa o nel convento veneziano o in un'altra città²⁵². Un altro esempio fu quello di Maria, vedova di Pietro Aimo, che, presumibilmente prima di entrare nel monastero, vendeva una proprietà a Sant'Ermagora a una certa Inglese, moglie di Giovanni della Fontana²⁵³.

²⁴⁸ Dove si indicavano gruppi di penitenti. Cfr., Alberzoni, *Sorores minores*, cit., p. 168-169; Pellegrini, *Insediamenti*, cit., pp. 43-44.

²⁴⁹ Alberzoni, *Sorores minores*, cit., pp.167-184.

²⁵⁰ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 4 giugno 1236.

²⁵¹ Bonaventura, infatti, lo incarica di recuperare dal figlio Guglielmo i beni che le spettavano per dote. ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 18 dicembre 1238.

²⁵² ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 12 dicembre 1238.

²⁵³ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 7 gennaio 1264.

Quirina Querini era, invece, una donna sposata – con Nicola da Molin – quando prese la decisione di diventare monaca presso le *sorores minores*²⁵⁴. Il suo fu uno dei pochissimi casi veneziani in cui una donna ancora sposata prendeva i voti solenni come professa. Comunque anche a Santa Maria, come in molti altri cenobi, vennero reclutati piccoli gruppi parentali quali le due sorelle Valla, Ailisa e Benevuta, alle quali si unì con ogni probabilità anche la madre²⁵⁵. Infine molte furono le giovani donne che aderirono alla comunità damianita. Dalla prima lista che elenca i nomi delle monache, datata 1240, alla seconda risalente al 1273²⁵⁶ passarono ben 33 anni, ed i nomi ripetuti che potrebbero corrispondere alla stessa monaca sono almeno sette; una vocazione, quella delle giovani veneziane, che non si spense neppure in seguito se Marchesina Corner, monaca nel 1273, era nominata come badessa ben 38 anni dopo²⁵⁷.

Si è già detto che, nonostante la diffusione in tutta la Penisola dei monasteri clarisse, molte delle religiose presenti nel capitolo del 1273 non erano veneziane. Alcune provenivano dalla vicine Padova e Treviso, altre dalla colonia di Pola; Lucida arrivava addirittura da Cremona, forse figlia di un mercante residente in città²⁵⁸, Rosa era originaria di Spoleto. Nel capitolo successivo, datato 1311, la situazione era notevolmente cambiata. Ormai tutte le monache erano veneziane. Molte, stando ai cognomi, appartenevano alle più nobili famiglie lagunari²⁵⁹, anzi a quelle che occupavano i vertici del potere politico. Nel 1328 Soranza, figlia del doge Giovanni,

²⁵⁴ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 1 febbraio 1255.

²⁵⁵ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 4 perg., 13 gennaio 1296.

²⁵⁶ Rispettivamente: ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 1 perg., 5 luglio 1240; ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 2 perg., 15 novembre 1273.

²⁵⁷ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 4 perg., 17 giugno 1311.

²⁵⁸ Secondo Romeri, che riprende lo Spada, anche Filippa proveniva dalla medesima città. Non tuttavia trovato alcun documento che lo confermi. Mi sembra inoltre poco probabile, come invece sostiene Maria Pia Alberzoni basandosi sullo studio di Romeri, che il monastero veneziano fosse una filiazione cremonese e che intrattenesse nel periodo delle origini rapporti con la fondazione lombarda. C. Romeri, *Le clarisse nel territorio della minoritica provincia veneta: collana di notizie*, in *Il secondo ordine francescano nelle Venezie*, «Le Venezie francescane», n. 20, 1954, pp. 19-20; Alberzoni, *L'ordine*, cit., p. 19 nota 93.

²⁵⁹ ASVE, CRS, *Santa Chiara di Venezia*, b 4 perg., 17 giugno 1311.

salutava la sorella che si monacava nel convento di Santa Chiara²⁶⁰. L'area geografica di reclutamento si era decisamente ristretta accomunando il monastero ormai di clarisse a tutti gli altri, nei quali la provenienza delle monache era strettamente locale.

²⁶⁰ *Consiglio dei dieci. Deliberazioni miste, Registri III-IV (1325-1335)* (Fonti per la storia di Venezia, Sezione I, Archivi pubblici), a cura di F. Zago, Venezia, 1968, a. 1328, n. 219.

VI. Religiosità femminile e monasteri tra XIII e XIV secolo

1. Un monachesimo irrequieto

In ottemperanza ai dettami del IV concilio lateranense, fu messo in atto da parte del papato un prolungato sforzo normalizzatore delle variegata forme religiose nate dall'iniziativa dei laici; impegno che durò per tutto il XIII secolo. In particolare, le donne furono oggetto di un processo di monasticizzazione che tendeva a uniformare le diverse istanze spirituali che animavano il movimento femminile¹. Anche a Venezia l'azione dei pontefici si fece sentire pesantemente, in questo senso. Gli esordi dei monasteri di Rialto, tra i quali si distinse – per la decisa influenza di Gregorio IX – Santa Maria delle Vergini, o il sostegno ai cenobi cistercensi di San Matteo e Santa Margherita², ne sono un esempio. Allo stesso modo, le autorità locali cercavano di mantenere sotto controllo le eterogenee iniziative femminili

¹ È evidente soprattutto per l'ordine di San Damiano nel quale, come insiste Maria Pia Alberzoni, conversero più istanze religiose. Alberzoni, *L'ordine*, cit., pp. 4-5. In generale Pásztor, *I papi del Duecento*, cit., pp. 32-65.

² Capitolo III, paragrafi 1 e 3.

convogliandole verso forme regolari, come avvenne per le comunità di Ammiana e Costanziaco³. Edith Pásztor parla di «scarsa sensibilità verso i problemi del monachesimo femminile» da parte del papato, disinteresse che creò malesseri e inquietudini religiose⁴; mentre altre studiose si discostano da questa interpretazione. Riferendosi alle *Constitutiones* di Ugolino, con le quali il cardinale dava vita all'ordine di San Damiano, Clara Gennaro afferma diversamente che «sarebbe errato considerare (le *Constitutiones*) nate da una esterna e brutale volontà di incanalamento o di irreggimentazione di esperienze religiose spontanee, perché ebbero origine, invece, da un serio sforzo di valorizzazione e di interpretazione del carattere fortemente e fervidamente contemplativo di questi gruppi»⁵. Tuttavia non sempre il dialogo tra pontefici e donne fu fecondo. Continua giustamente la studiosa «rimane un netto e sicuro iato tra il fervido progetto monastico del cardinale Ugolino e la ricerca di altre forme espressive, sia nell'ambito della spiritualità come in quello dei modelli di vita religiosa, quale veniva avvertita almeno da alcuni di questi gruppi femminili [...] anche con un notevolissimo livello di coscienza»⁶. Se le tappe di questo processo sono riconoscibili all'interno della politica papale – grazie all'emanazione di privilegi come la *Religiosam vitam eligentibus* e all'imposizione di regole come quella di Santa Chiara – o delle singole diocesi, per lo stretto controllo dei vescovi, ben più difficile è capire come reagirono le donne a questa imposizione: tormentata rassegnazione, aperta ribellione o adesione convinta?

Le reazioni delle monache veneziane furono, in realtà, molto più varie; alcune approvarono le riforme apportate dalle autorità ecclesiastiche, altre, invece, non vi si riconobbero affatto. Non mancarono scelte estremamente radicali che fanno percepire, per la loro drammaticità, un'insoddisfazione profonda che una vita monastica, così concepita, aveva provocato negli animi più sensibili. Nel 1268, nel testamento del doge Ranieri Zeno veniva nominata Cecilia, «quondam monialis Sancti Laurentii de Ammiano quae nunc moratur apud Sanctam Mariam

³ Capitolo II, paragrafo 2.

⁴ Pásztor, *I papi del Duecento*, cit., pp. 51, 57.

⁵ Gennaro, *Chiara, Agnese*, cit., p. 177. Si vedano anche le considerazioni di Daniel Bornstein *Postfazione. Donne e religione nell'Italia tardomedievale*, in *Mistiche e devote*, cit., pp. 237-261.

⁶ Ivi, cit., p. 178.

Crociferorum»⁷. La donna dovette maturare questa scelta non più giovanissima; nel 1244, quindi circa 20 anni prima della sua uscita dal cenobio, era stata beneficata nelle ultime volontà dei coniugi Tadi, che la ricordavano ancora *soror* a San Lorenzo⁸. Aveva dunque meditato a lungo prima di convincersi a fare il passo finale. Aveva preso la grave decisione di lasciare il monastero per cambiare radicalmente stile di vita, andando ad abitare ai margini dell'ospizio dei poveri frati, forse per prendersi cura degli infermi. Il desiderio di una carità attiva, a servizio degli altri, aveva animato i pensieri della donna; aspirazione, però, che la clausura monastica non poteva soddisfare pienamente. Grande fu l'interesse esercitato dai Crociferi nella società veneziana, e non solo; ospitare il prossimo bisognoso, per rispondere a quei fenomeni di emarginazione sempre più urgenti, fu tra gli aspetti più affascinanti dell'esempio di vita offerto dai frati⁹. Ne rimase colpito anche Francesco d'Assisi che, «un giorno» presso Santa Maria degli Angeli, aveva raccontato a frate Leone che la vera letizia stava nell'accettare con serenità di essere cacciati sgarbatamente dalla propria casa (un convento di Minori), per essere poi ospitati insieme agli ultimi accolti invece dai Crociferi¹⁰.

Quella dell'assistenza, della pratica concreta dell'aiuto all'altro, povero o malato, è una delle domande femminili meno ascoltate dai papi del Duecento. Certo, le donne potevano lavorare negli ospedali, nei lazzaretti e continuarono a farlo per tutto il secolo; ma non nei monasteri. Preghiera, silenzio, meditazione e mortificazione erano stati e continuavano a essere compiti esclusivi delle monache¹¹. Non possiamo conoscere le reazioni delle autorità ecclesiastiche locali all'azione di Cecilia, non ne rimane traccia nella documentazione. Dagli studi della Pázstor si viene a sapere che i casi di monache che uscivano irregolarmente dalle comunità erano numerosi – sintomo per la studiosa di un profondo scontento spirituale – e venivano puniti

⁷ Il testamento è edito in *Antichi testamenti*, cit., pp. 3-18. Sui Crociferi si veda capitolo II, nota 131.

⁸ ASVE, CRS, *San Daniele*, b 15 fasc. I, 31 agosto 1244. Si veda anche capitolo II, note 79-80.

⁹ Pacini, *I crociferi e le comunità*, cit., pp. 156, 162-165.

¹⁰ La traduzione italiana è in *Fonti Francescane*, Padova, 1980, p. 183.

¹¹ Pázstor, *I papi del Duecento*, cit., p. 42.

severamente dalla curia romana¹²; non conosciamo, però, le motivazioni di queste fughe. Possiamo solo supporre che l'ammirazione per Cecilia da parte del doge Zeno e dei Tadi, tanto da ricordarla negli ultimi momenti delle loro vite, fosse ispirata dalla vita esemplare e dalle giuste motivazioni della donna, la quale forse non aveva trovato troppi ostacoli alla sua decisione; e perché no, aveva forse ottenuto il permesso necessario per annullare la professione.

Cecilia non era stata l'unica monaca veneziana ad avere dei ripensamenti, un senso di irrequietezza doveva animare i pensieri di molte altre religiose nella seconda metà del Duecento. Se quest'ultima aveva deciso di interrompere per sempre i rapporti con l'esperienza monastica, altre preferirono trasferirsi in altri cenobi, forse per inseguire un ideale di vita più rigido e austero. Il problema riguardava in parte la decadenza nell'osservanza di alcuni monasteri di più antica tradizione¹³. Le monache di San Lorenzo vennero duramente riprese, nel 1330 in seguito alla sinodo di Grado, dal vescovo di Castello per la loro reiterata disobbedienza alla badessa, per l'uso consueto di pranzare e dormire da sole, di servirsi di una domestica¹⁴, di uscire di notte dal monastero¹⁵; così accadeva anche in altre comunità¹⁶.

¹² Ivi, cit., p. 37.

¹³ A. Benvenuti, *Donne religiose nella Firenze del Due-Trecento*, in Ead., «*In castro poenitentia*», cit., p. 608.

¹⁴ «Invenimus etiam in dicto monasterio quod quedam moniales per se in caminis vel cameris continue vivunt separatim, aut simul due vel tres morantur sibi certas serviciales apropiantes, quas sibi adeo familiares fecerunt, quod antequam conventui propinetur volunt dictis monialibus easque suas dominas appellantes prius de coquina et aliis victulaibus monasterii propinari vel ministrari, que reformare intendimus in hac forma. Videlicet quod de cetero nulle tales sorores, nec moniales simul morentur, aut separatim in camino vel camera clausis hostiis, nec ibi dormiant vel comedant ad quas hora liber pateat accessus vel ingressus, quibus sororibus si contrarium duxerint faciendum et in refectorio vel in infirmaria non comederint vel communi dormitorio vel infirmaria non dormierint et aliis victualibus monasterii in toto vel in parte nullatenus provideatur nec aliquid ministretur quamdiu in dicta pertinacia duxerit persistendum». Corner, *Ecclesiae Venetae, XIII*, cit., pp. 119-121.

¹⁵ «Nec aliquae moniales vel sorores sub pretextu cuiuslibet servitii vel factionis de nocte egredientur claustrum interius vel ecclesiam observantes in omnibus et per omnia constitutionem per nos super editam generaliter super clausuris monasteriorum sub pena in ipsa constitutione contentis». *Ibidem*.

¹⁶ Dalle testimonianze di alcune monache del cenobio di Sant'Antonio abate in lite per l'elezione della badessa emersero alcune irregolarità commesse dalle religiose stesse che si accusavano a vicenda, per esempio, di uscire con troppa facilità dall'ente. ASVE, CRS, *Sant'Antonio di Torcello*, b 2 perg., 24-30 marzo 1319.

Era invece il desiderio di impegnarsi in una più severa disciplina, rispetto alla diminuita obbedienza alla regola, all'origine della "fuga" di tre monache dal monastero di Santa Caterina del Deserto, presso Chioggia, con l'intento di fondare una nuova comunità nell'isola di Mazzorbo¹⁷. Presso il cenobio di Sant'Eufemia, Egidio, vescovo di Torcello, concedeva «Margarite tamquam capiti et priorisse et eius consorioribus Beatrici atque Odorice monialibus ordinis cistercensis» un luogo nella parrocchia dei Santi Cosma e Damiano di Mazzorbo, «ad dedicandum sive edificandum ecclesiam et monasterium ad honorem Dei et beate Marie Virginis et Leonardi Confessoris», noto poi come Santa Maria della Valverde¹⁸. Era il 1281 e le tre monache avrebbero dovuto seguire la regola di Citeaux. Il vescovo raccomandava una particolare attenzione alla liturgia, facendo obbligo «[ad] erigendum ibi altare et ad faciendum ibidem missas et divina sacramenta celebrare et omnia divina officia ibidem dicendum, psallendum et cantandum sicut convenit Deo dicatis monialibus»¹⁹. La precisazione di Egidio mette in luce ancora una volta i compiti riservati alle monache e l'uniformità delle proposte religiose femminili. Non è detto, però, che fossero proprio le tre donne a desiderare un maggior impegno nella preghiera, non sempre praticata con rigore dalle monache²⁰. Se alcune religiose non si riconoscevano nella forma di vita monastica proposta dalle autorità ecclesiastiche, altre, invece, accoglievano pienamente il carattere «fortemente e fervidamente contemplativo»²¹ che l'obbedienza alla regola offriva. Le vocazioni femminili non furono affatto univoche, la via monastica, anche se in forme e criteri ben definiti, poteva rispondere alle esigenze di quelle donne che avevano individuato nel silenzio e nella meditazione la "via per il cielo".

¹⁷ Corner, *Notizie storiche*, cit., p. 596.

¹⁸ Ughelli, *Italia sacra*, V, coll. 1389.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Le monache di Santa Maria della Celestia vennero duramente riprese dall'abate visitatore – ricordo che il monastero era dipendente dall'abazia di Santa Maria della Colomba presso Piacenza – tra le altre colpe, per non aver rispettato la regola del silenzio durante le preghiere, per non svegliarsi per la preghiera notturna. ASVE, CRS, *Santa Maria della Celestia*, b 2 perg., 2 maggio 1359.

²¹ Si veda sopra nota 5.

Nonostante le premesse, il monastero non ebbe un successo immediato. Nel 1299 il capitolo era composto da sei monache²², un numero insufficiente anche per eleggere una nuova badessa visto che lo stesso documento di fondazione prevedeva almeno dodici professe per procedere alla nomina²³. La stessa motivazione – il numero delle religiose inferiore a dodici – era alla base di un altro provvedimento del vescovo che affidava, sino al raggiungimento del numero fatidico, la tutela del monastero alle badesse di Santa Caterina di Mazzorbo e di Sant’Eufemia²⁴. Tuttavia, nel 1302, alla morte della prima badessa, venne chiamata a ricoprire tale incarico una *soror* del monastero di Sant’Adriano di Costanziaco (altro spostamento sul quale torneremo fra poco). Nel 1333, toccò invece ad una religiosa di San Giovanni Evangelista di Torcello²⁵. La morte delle tre donne – Beatrice già nel 1299 non appariva più nell’elenco delle religiose di Santa Maria della Valverde, mentre nel 1302 presumibilmente moriva Margherita – aveva fatto naufragare l’esperienza religiosa. La disciplina iniziale e la severa liturgia vennero progressivamente abbandonate tanto che le monache rimaste non seguirono più le costituzioni cistercensi, ordine che a dire vero a quest’epoca aveva perso lo slancio e la via iniziali.

La decadenza nell’osservanza non dovette, tuttavia, essere la sola motivazione di tanti spostamenti. Nel 1270, Maria Gradalon, monaca a Santa Margherita, con l’assenso della badessa, delle *moniales* e di Egidio, vescovo di Torcello – e alla presenza di Matteo Gradalon della contrada di Sant’Angelo, probabilmente un parente della donna – veniva legittimamente sciolta dall’obbedienza cui era tenuta e le veniva restituita la dote portata al momento dell’ingresso nel cenobio, «pro ingressu alterius monasterii»²⁶. Era possibile, e privilegi papali lo contemplavano

²² ASVE, CRS, *Santa Maria della Valverde di Mazzorbo*, b 1 perg., 5 novembre 1299.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Corner, *Notizie storiche*, cit., p. 596.

²⁶ «Maria Gradalon monacha olim Sancte Margarite ordinis cisterciensis diocesis Torcellane habita licentia et absoluta legitime per dominam Ceciliam Delpino abbatissam et conventum [...] et venerabilem patrem dominum Egidium Dei gratia episcopum Torcellanum visitatorem loci predicti ab hoberdientia qua tenebatur abbatisse predictae et consorcio conventus loci ipsius fuit contenta et confessa se habuisse et recepisse tantum de bonis dicti monasterii occasione offertionis quam ibidem

esplicitamente, il passaggio ad un altro monastero che rispettasse una più stretta osservanza²⁷. Non è noto, però, in quale altra comunità la donna desiderasse entrare. Il monastero di Santa Margherita, dove era professa Maria, seguiva le costituzioni di Citeaux, almeno in teoria abbastanza rigorose per le donne e nulla fa pensare che esse non venissero rispettate con scrupolo. La comunità era oggetto, ancora a quest'epoca, di conversioni e oblazioni di donne che cercavano una vita religiosa più intensa – sulle vicende delle quali torneremo tuttavia tra poco²⁸ – indice di una vivace attività religiosa capace di richiamare i fedeli. A cosa aspirava Maria, a quale ideale monastico ambiva? Il primo pensiero va al cenobio di Santa Maria *Mater Christi*. In esso si seguiva la regola di Santa Chiara, dettata da Urbano IV nel 1264, che si distingueva da altre per la severità e la durezza della disciplina; ma nel lungo elenco del 1273 la donna non è nominata²⁹. A meno di pensare che a quella data fosse già deceduta, non rimane da rilevare che la necessità di un cambiamento nella vita della monaca, forse dettata dall'inadeguatezza della regola cistercense ai suoi ideali religiosi.

Al problema dell'insoddisfazione di una vita claustrale inquadrata in modo più o meno tradizionale, che lasciava poco spazio all'istanze spirituali femminili, se non attraverso la preghiera e la clausura, si intrecciava quello dell'«inurbamento monastico», in particolare delle donne³⁰. Il fenomeno non riguardava solo le lagune; nell'ultimo quarto del Duecento, e ancor più nel secolo successivo, molte comunità originatesi nelle campagne «dovevano abbandonare gli antichi insediamenti per trasferirsi nel suburbio [...] ove più facile sarebbe stata la loro sopravvivenza»³¹. Il

fecerat ad dandum et offerendum pro ingressu alterius monasterii ne ei honorossa (sic) existat secundum canonicas sanctiones [...]». ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 2 perg., 15 giugno 1270.

²⁷ Cfr. capitolo III nota 50.

²⁸ Si tratta di due sorelle Valverde e Riccabona che, nel 1278, chiedono di entrare come converse nel cenobio e di Maria da Canal che, nel maggio del 1280, otteneva il permesso di costruire una casa all'interno del monastero e di viverci in uno stato di «semi-religiosa». ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 2 perg., 18 giugno 1278; b 2 perg., 5 giugno 1280.

²⁹ Capitolo II paragrafo 3.4 e III paragrafo 5

³⁰ Benvenuti, *Donne religiose*, cit., pp. 601- 613.

³¹ Ivi, p. 601.

pericolo delle guerre e la ricchezza dei centri urbani avevano agito da forte calamita. Non diversa era la situazione per quei monasteri ubicati nella gronda lagunare. Le stesse motivazione, ricerca di sicurezza e prosperità, erano alla base del trasferimento, nel 1247, delle monache di San Cipriano di Terra, presso Mestre. Esse avevano supplicato il vescovo torcellano di potersi spostare nell'isola di Sant'Antonio a causa dei pericoli e delle devastazioni compiute da Ezzelino da Romano³². Più di un secolo dopo le monache di Santa Caterina del Deserto (1379) e di Santa Caterina *de ultra canal*³³, i cui cenobi erano ubicati rispettivamente nell'attuale Sottomarina e nella piccola isola dei Saloni oltre il canale Lombardo, fuggivano all'interno della sicura Chioggia, per sfuggire ai pericoli della guerra contro Genova³⁴.

Tuttavia, più che le guerre contro gli uomini, i monasteri delle lagune, di Torcello in particolare, dovettero combattere contro un ben più spietato avversario: la natura e ne uscirono sconfitti³⁵. Il lento innalzarsi della laguna, che comportò, nel XV secolo, la scomparsa dei piccoli arcipelaghi di Ammiana e Costanziaco, fece sentire le sue prime avvisaglie proprio dalla fine del Duecento. Sempre più frequenti furono gli interventi del governo per riparare i dormitori, le cavane danneggiate dall'acqua alta³⁶. Nel maggio del 1300 vennero elargiti al cenobio di Santa Margherita 40 soldi grossi «pro reparacione murorum qui ceciderunt pro aqua magna»³⁷; nel 1303, le

³² Ughelli, *Italia sacra*, V, cit., coll. 1384-1385.

³³ Non si conosce con esattezza la data in cui la monache si trasferirono a Chioggia. Nel 1383 si unirono comunque alle monache di Santa Caterina del Deserto per dare vita a un nuovo cenobio chiamato Santa Caterina di Chioggia. *Monasticon Italiae*, IV. *Tre Venezie, fasc. II, diocesi di Chioggia*, a cura di G. Mazzucco, P.A. Passolunghi, Cesena, 2007, pp. 43-44, 47.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ I monasteri delle isole di Ammiana e di Costanziaco vennero progressivamente abbandonati ed accorpati ad altre comunità entro la metà del XV secolo. Cfr. Moine, *I monasteri femminili*, cit., pp. 227-231.

³⁶ G. Ortalli, *Il procedimento per gratiam e gli ambienti ecclesiastici nella Venezia del primo Trecento. Tra amministrazione, politica e carità*, in *Chiesa società e Stato a Venezia. Miscellanea di studi in onore di Silvio Tramontin nel suo 75° anno di età*, a cura di B. Bertoli, Venezia, 1994, pp. 75-100.

³⁷ *Cassiere della bolla ducale. Grazie – Novus liber (1299-1305)*, a cura di E. Favaro (Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), Venezia, 1962, n.

stesse monache ricevettero 25 lire «in subsidio reparacionis sui dormitorii quod ruit propter malum tempus»³⁸. Non stupisce dunque che alcune monache lasciassero, alla prima occasione, i cenobi per spostarsi a *Rivoalto* o nelle isole più urbanizzate.

Almeno in un'occasione fu un'intera comunità a spostarsi «ex causa rationabili et iuxta» come recitano le parole di Alirone, vescovo di Torcello, nel gennaio del 1298, «propter intemperiem aeris et alias rationis causas quibus earum vita reddebatur periculosa»³⁹. Erano le monache di San Matteo che di fatto si erano già trasferite dall'isola di Costanziano a quella di Mazzorbo, aiutate dalle religiose di San Giovanni Evangelista⁴⁰. L'impossibilità di governare l'ambiente che le circondava e quelle indefinite *aliae causae*, che nascondevano forse la lontananza da un centro urbano più dinamico, determinarono il passaggio a Mazzorbo.

Ad un “degrado fisico” delle mura claustrali non dovette corrispondere necessariamente una rilassatezza spirituale delle monache. Dal monastero di Sant'Adriano di Costanziano partirono, tra la fine del Duecento e i primi anni del Trecento, alcune *moniales* per guidare altrettante nuove comunità. Mi sembrerebbe piuttosto strano che delle religiose poco praticanti o per nulla rispettose della regola venissero scelte per governare istituti nati con fini devozionali e caritatevoli; a questo scopo venivano viceversa preferite le più virtuose⁴¹. Oltre alla seconda badessa di Santa Maria della Valverde, proveniva da Sant'Adriano anche la prima badessa di Santa Caterina dei Sacchi, Bortolotta Giustinian. Abbandonato dai frati Saccati dopo

109, maggio 1300. Nell'aprile le monache di San Giacomo in Paludo avevano ricevuto 40 soldi per riparare le cavana. Ivi, cit., n. 82, aprile 1300.

³⁸ Ivi, n. 437, 3 dicembre 1303. Nel 1301 le monache di Sant'Antonio di Torcello ricevevano ben 200 lire «ponendis in laborerio monasterii et non in alio». L'anno successivo, il governo concedeva 25 lire al monastero di Santa Caterina di Mazzorbo «pro aptatione et reparatione fundamentorum dicti monasterii et loci», Ivi, cit., n. 246, giugno 1301 e n. 335, 5 novembre 1302.

³⁹ Corner, *Eccelsiae Torcellanae, II*, cit., pp. 332-333.

⁴⁰ Nel 1295 Giacomina Contarini, badessa di San Giovanni Evangelista di Torcello, faceva quietanza a Filippa Girardo, badessa di San Matteo, di 50 lire di piccoli ricevute per alcune terre a Mazzorbo dove ora è edificato il monastero. Non si conoscono altre relazioni tra le due comunità. ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 3 perg., 14 febbraio 1295.

⁴¹ Lo stesso potrebbe valere per la prima badessa del monastero di Santa Marta, Margherita Trevisan, già monaca a San Lorenzo di Ammiana. Corner, *Ecclesiae Venetae, IX*, cit., p. 110.

il concilio di Lione del 1274⁴², il terreno dove sorgeva la chiesa di Santa Caterina venne venduto dal vescovo di Castello, Bartolomeo Querini, con il consenso di Niccolò IV⁴³, ad un laico, Giovanni Bianco per la cifra di 350 lire grosse. Scopo dell'uomo era quello di fondare un monastero⁴⁴ nel quale potersi ritirare per condurre vita contemplativa. Il 3 ottobre del 1289, il vescovo affidava la chiesa a Bortolotta, già monaca a Sant'Adriano⁴⁵. Qualche giorno dopo Giovanni offriva se stesso e tutti i suoi beni nelle mani della badessa. Entrava quale *habitor* a Santa Caterina dove sarebbe rimasto sino alla morte in una casupola, da lui stesso fatta costruire e della quale intendeva godere dell'usufrutto⁴⁶. La fondazione di Santa Caterina nasceva dunque dal desiderio di un uomo di trovare rifugio e protezione; sogno realizzato da un cenobio femminile e da una monaca esemplare.

Non mancarono, nella Venezia del primo Trecento, monache degne di ammirazione. E ancora una volta le loro storie si intrecciano a spostamenti e al trasferimento da altri monasteri. Fu così per Gaudenzia, *soror* di Santa Maria degli Angeli di Murano, chiamata, nel 1330, dal vescovo di Torcello a ripopolare e guidare il cenobio di San Giacomo in Galizia di Murano, abbandonato dai frati Predicatori. La fama era così alta che il prelado esclamava riguardo alla donna: «in qua morum honestas refulget, viget castitas, quam etiam etas legitima, professionis observantia et

⁴² L'*ordo fratrum penitentiae Iesu Christi*, noti come frati saccati, venne soppresso insieme ad altri, nel 1274, durante il Concilio di Lione II. Costretti ad abbandonare i rispettivi monasteri, i terreni dove questi sorgevano vennero venduti «in terre sancte suddidium vel pauperum, aut alios pios usus», come recita la lettera di Niccolò IV a Bartolomeo Querini. Corner, *Ecclesiae Venetae*, XIV, cit., pp. 211-212. Sulle soppressioni avvenute durante il concilio lionese si veda M. de Fontette, *Religionum diversitatem et la suppression des ordres mendicants, in 1274 Année charnière mutations et continuités (Lyon-Paris, 30 septembre -5 octobre 1974)*, Parigi, 1977, pp. 221-229; Id., *Les Mendicants supprimés au II^e concile de Lyon (1274). Frères Saccati et frères Pies*, in *Les Mendicants en pays d'Oc au XIII^e siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 8). Tolosa, 1973, pp. 198-216.

⁴³ Viste le intenzioni di Giovanni, «dictus Iohannes de propria salute cogitans terrena pro celestibus permutare, ecclesiam domos et locum predictum de religionis personis monasticam vitam gerentibus quantum in eo est ordinare intendat», Niccolò autorizzava la vendita. Corner, *Ecclesiae Venetae*, XIV, cit., pp. 211-212.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ ASVE, CRS, *Santa Caterina dei Sacchi*, b 21, 3 ottobre 1289 (copia cartacea del XVII secolo).

⁴⁶ Corner, *Ecclesiae Venetae*, XIV, cit., pp. 213-215. Tutto ciò venne ribadito qualche anno dopo nel testamento, rogato nell'agosto del 1291, è questo l'ultimo documento che lo riguarda. È probabile che Giovanni morisse qualche mese dopo. Ivi, cit., p. 215.

ortus tui de legitimo matrimonio genite recomendat, cuive alia quamplurima merita suffragantur»⁴⁷, fulgido esempio di virtù e perfezione monastica.

Un monachesimo irrequieto è quello lagunare di fine secolo; un monachesimo dalle mille sfaccettature. Se le azioni del papato erano poco sensibili alle istanze femminili, mirando innanzitutto a istituzionalizzare un movimento vario e diversificato, le reazioni delle monache furono invece alquanto eterogenee. Sebbene sia molto difficile, attraverso questa strada, penetrare nei pensieri e nelle emozioni di queste donne, possiamo tentare di intravederne qualche riflesso nelle scelte e nei continui spostamenti. È un monachesimo che deve fare i conti con problemi concreti, con le guerre, con le *aque magne* e con le *intemperies aeris* che determinano il progressivo spopolamento o il completo abbandono dei cenobi più esposti. Non si può, però, parlare con altrettanta chiarezza di declino spirituale. Già, non tutte le *moniales* avevano trovato un loro spazio in una vita religiosa siffatta, le decisioni di Cecilia e Maria sono lì a testimoniare. Ciò nonostante non mancarono esempi di santità “imitabile”, degni di sollevare da soli le sorti di una chiesa in declino. Non si può forse parlare di una «scarsa sensibilità» delle gerarchie ecclesiastiche come la intende Edith Pázstor, si trattò forse più di incapacità di rispondere in modo adeguato alle numerose e troppo variegate esigenze religiose femminili. L’uniformazione di esperienze molto diverse generò scontenti, ma anche approvazione. La vivace reattività messa in campo dalle monache veneziane dimostra che ci furono margini di movimento anche all’interno di una via monastica sempre più regolata.

2. Una religiosità del “fare”: gli ospedali.

Nella Venezia di fine Duecento aumentarono sempre più i lasciti a poveri, orfani, infermi: i testamenti ne sono una prova⁴⁸. È questo «il sintomo di una nuova

⁴⁷ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, II, cit., pp. 182-183.

⁴⁸ G. Cracco, *Mercanti in crisi: realtà economiche e riflessi emotivi nella Venezia del tardo Duecento*, in *Studi sul medioevo veneto*, a cura di G. Cracco, A. Castagnetti, S. Collodo, Torino, 1981, p. 7-24. Anche se si devono sempre tenere presenti i condizionamenti di chi è presente all’atto e delle modifiche del notaio. Cfr. A. Rigon, *I testamenti come atti di religiosità pauperistica*, in *La conversione alla povertà*, cit., pp. 397-405.

sensibilità che contempla anche la povertà e il dolore»⁴⁹. È questa una delle risposte alle inquietudini religiose e al malessere spirituale di una città che, messa a dura prova da congiunture economiche e politiche sfavorevoli, si trovava ad affrontare un aumento sempre più smisurato di emarginati e indigenti⁵⁰. Si potrebbe chiamare una religiosità del “fare”, dell’agire concretamente: un’espressione religiosa che veniva incontro ad aspettative e bisogni reali della società.

Tra la fine del XIII secolo e l’inizio del successivo, si moltiplicarono iniziative caritatevoli al fine di ospitare malati e derelitti. Atti come quelli di Angelo da Pesaro che, nel 1309, disponeva la costruzione di un ospizio a San Giacomo dell’Orio per venti poveri infermi corredato di rettore e servitori⁵¹, o di Marco della Frescà che, qualche anno dopo, fondava un ospedale a San Vio con dieci camere per poveri infermi, evidenziano una sensibilità, comune tra i cittadini, per la drammaticità della situazione⁵². Al di là di una storia ospedaliera veneziana, ancora da scrivere per il periodo in questione⁵³, si deve «ricordare che gli *hospitalia* medievali [...] erano innanzitutto luoghi di esperienza religiosa, centri di vita penitenziale, nuclei di sperimentazione organizzativa di attività caritative ispirate al Vangelo»⁵⁴.

In questa prospettiva agivano personaggi come Giovanni Contarini, ricordato da Antonio Rigon, «laico sposato che finì la vita sacerdote»⁵⁵. Dopo aver aiutato alcune

⁴⁹ G. Cracco, *Mercanti in crisi*, p. 16.

⁵⁰ M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, Bari, 1982, pp. 77-85.

⁵¹ AIRE, b Patr 1 D 23, 1309.

⁵² AIRE, b Patr 1 D 10, 1320. Gli esempi si possono moltiplicare. In conseguenza dei lasciti di Bartolomeo Tattaro ai poveri delle chiese di Santo Stefano e Santa Maria delle Grazie di Murano, nasceva l’ospizio di Santa Maria delle Grazie. AIRE, b Patr 1 T 5, 1315. Nel 1235 Bartolomeo Nason donava delle “case di carità” per ospitare poveri e infermi. AIRE, Patr 1 C 163, 1325. Nel 1340, Angelo Piarin di Murano creava l’ospizio detto Piarin, nell’isola di Murano. AIRE, b Patr 1 P 71, 1340.

⁵³ Per i periodi successivi si rinvia agli studi di Nelli Elena Vanzan Marchini, *La memoria della salute. Venezia e il suo ospedale dal XVI al XX secolo*, a cura di N.E. Vanzan Marchini, Venezia 1985; *Rotte mediterranee e baluardi di sanità*, a cura di N.E. Vanzan Marchini, Ginevra – Milano, 2004; ai quali si può aggiungere il catalogo di una mostra organizzata dall’Archivio di Stato di Venezia, *Difesa della sanità, secoli XIII-XIX. Catalogo*, Venezia, 1979.

⁵⁴ Rigon, *I problemi religiosi*, cit., p. 948.

⁵⁵ *Ibidem*.

monache veneziane, trasferitesi a Treviso nel 1340 ma costrette al ritorno in patria a causa della guerra⁵⁶, spese la sua vita a servizio dei poveri fondando, nel 1378, un ospedale dedicato a San Giobbe, per bisognosi, immigrati, chierici senza fissa dimora, pellegrini in attesa di un imbarco⁵⁷. La sua era un'apertura a 360 gradi verso povertà e emarginazione, una bella prova di misericordia e amore verso il prossimo; coronata da un gesto importante, quale il sacerdozio.

Anche le donne furono coinvolte in questa nuova esperienza, sia come oggetto di beneficenza, sia come soggetto attivo in tante iniziative. In particolare il problema delle vedove povere e delle donne sole divenne sempre più rilevante, aggravandosi ulteriormente in conseguenza delle guerre contro Genova (1298) e contro Ferrara (1308-1311). Ultime tra gli ultimi, la loro condizione appare, nel corso del Trecento, sempre più penosa tanto da destare un'attenzione peculiare nei loro confronti. Non tardarono, infatti, accorgimenti esclusivi loro rivolti come quello di Giovanni Contarini (omonimo del fondatore di San Giobbe), promotore a San Donato di Murano di un ricovero per nove vedove senza figli⁵⁸, o dell'ospedale Varicelli, eretto nei pressi del ponte dei Sartori, ai Santi Apostoli, per «sei femine dispossenti e di buona fama»⁵⁹. Anche alcuni enti assistenziali, in origine riservati ad accogliere i pellegrini diretti in Terrasanta, dalla metà del XIV secolo vennero destinati ad alloggiare vedove. L'ospitalità della Cà di Dio fu riservata, nel 1367, a 24 vedove⁶⁰; nell'ospizio di San Marco risiedevano 54 donne dette Orsoline, in onore del doge Orseolo che l'aveva fondato⁶¹.

Si è di fronte probabilmente a una manifestazione di quella tendenza a separare uomini e donne che si era presentata con una forza sempre maggiore nel corso del

⁵⁶ Acquistò per loro una terra a Sant'Ermagora e Fortunato, dove nacque il cenobio di San Girolamo, Corner, *Notizie storiche*, cit., pp. 324-326.

⁵⁷ L'ospedale era destinato ad diventare uno dei centri maggiori del francescanesimo osservante. *Ibidem*.

⁵⁸ AIRE, b Patr 1 C 164, 1310.

⁵⁹ Semi, *Gli ospizi*, cit., p. 35.

⁶⁰ M. F. Tiepolo, *Avanti l'istituzione del magistrato*, in *Difesa della sanità*, cit., p. 19

⁶¹ *Ibidem*.

Duecento⁶². Molte esperienze miste, sia ospedaliere sia monastiche, erano fallite oppure erano state divise dando vita ad enti o di soli uomini o di sole donne⁶³. Si trattò di una propensione che si evidenziò nel secolo successivo non solo con la differenziazione di ospedali dedicati per i due sessi – non mancarono istituti riservati ai soli uomini⁶⁴ – ma anche con la separazione nella gestione degli stessi. Altri provvedimenti mostrarono che era questa una mentalità che si diffondeva sempre più nella società veneziana: per esempio, nel Trecento, le scuole grandi vietarono l'accesso alle donne⁶⁵. Nelle scuole piccole la loro presenza era invece maggiormente tollerata⁶⁶; non mancarono sodalizi esclusivamente femminili⁶⁷. Tuttavia, anche all'interno delle confraternite miste si può parlare molto spesso di «una sorta di organizzazione femminile “parallela” – ma non indipendente – rispetto a quella maschile»; le donne avevano una propria decana eletta da loro stesse, che

⁶² La tendenza, secondo alcuni storici, si presenta anche nella divisione dello spazio urbano, tanto evidente che Dennis Romano afferma che «la divisione della città in uno spazio maschile e uno femminile era una delle dicotomie fondanti del paesaggio urbano di Venezia». D. Romano, *Gender and urban geography of Renaissance Venice*, in «Journal of social history» 23, 1989, 2, pp. 339-353. Meno drastica è invece Linda Guzzetti che, riportando le disposizioni del Maggior Consiglio che vietavano l'organizzazione di pranzi tra donne (1334) e l'abolizione della festa delle Marie (1389), dove le donne svolgevano un ruolo centrale, riconosce la proibizione o la limitazione dei «momenti pubblici di incontro tra donne». L. Guzzetti, *Le donne nello spazio urbano della Venezia del Trecento*, in *Donne a Venezia*, a cura di S. Winter, Roma-Venezia, 2004, pp. 20-22. (1-22)

⁶³ Per Venezia si possono ricordare gli ospedali di San Biagio e Cataldo e San Mattia di Murano, o i cenobi di San Pietro di Casacalba e Santa Maria delle Vergini. Per la vicina Padova i monasteri appartenenti all'*ordo Sancti Benedicti* nel corso de Duecento da monasteri misti divennero in prevalenza femminili. Rigon, *Monasteri doppi*, cit., pp. 230-231.

⁶⁴ Nel 1340, Francesco D'Avanzo disponeva la costruzione di un ospedale per soli uomini. Corner, *Eccelsiae Venetae*, VI, cit., p. 244.

⁶⁵ L. Pamato, «*De dominabus mundanis in istis nostris coeli*». *La matricola femminile dei battuti di San Giovanni Evangelista di Venezia (sec. XIV)*, in «Annali di studi religiosi», n. 2, 2001, pp. 439-501. Ortalli, «*Per la salute delle anime*», cit., p. 115.

⁶⁶ Solo sei impedivano per statuto l'accesso alle donne; anche altre scuole nei primi anni di esistenza impedivano l'accesso alle donne, per poi aprire al loro ingresso. Ortalli, «*Per la salute delle anime*», cit., pp. 116,120.

⁶⁷ Ortalli, «*Per la salute delle anime*», cit., pp. 136-141. In generale sulle confraternite femminili si rinvia a A. Esposito, *Donne e confraternite*, in *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di M. Gazzini, (Reti medievali E-book), Firenze, 2009, pp. 53-78.

sovraintendeva sia al comportamento sia all'assistenza delle consorelle⁶⁸. Verosimilmente tali disposizioni erano prese per preservare la "rispettabilità" degli istituti e per impedire l'insorgere di maldicenze che la promiscuità poteva provocare; non era estranea neppure, in particolare per i sodalizi dei mercanti, una questione di «diminuzione del prestigio», visto che «le donne non avevano posizioni davvero importanti nei commerci»⁶⁹.

Anche la compartecipazione delle donne nella gestione degli ospedali si realizzò abbastanza frequentemente con una divisione di compiti tra uomini e donne. Talvolta gli stessi fondatori decidevano in questo senso. Nel 1312, Cristiano Nantichier, scrivendo le sue ultime volontà, disponeva la creazione di un ospedale per poveri governato da un priore e da una priora. Per eliminare ogni possibile dissidio, egli preferiva che i due fossero marito e moglie⁷⁰. Un piccolo libretto di conti, risalente al 1342, evidenzia che la conduzione della priora era circoscritta per lo più alla componente femminile visto che la donna compare unicamente nell'atto di pagare le serve⁷¹; va detto, tuttavia, che non conosciamo altri compiti da lei svolti. Nel registro è inoltre elencato un grande numero di donne che lavoravano a servizio dell'ospedale⁷². Si trattava una scelta di vita religiosa? Probabile, ma era non scevra da interessi mondani visto che venivano stipendiate⁷³.

Una scelta sicuramente più vicina a un'esigenza di carità condivisa e "del fare", fu quella delle donne a servizio dell'ospedale di San Giovanni Evangelista⁷⁴. La direzione dell'ente venne affidata ad una scuola omonima, divisa in due rami maschile e femminile. Proprio tra le iscritte a quest'ultimo sono nominate nove

⁶⁸ Ortalli, «*Per la salute delle anime*», cit., pp. 122-131.

⁶⁹ Ivi, pp. 116-117.

⁷⁰ AIRE, b Patr 1 A 46, 3 luglio 1312.

⁷¹ AIRE, b Patr 1 A 46, 26 novembre 1342.

⁷² Troviamo tra le altre, Corradina detta Riccia, Flora, Caterina, Coleta Bon, Caterina detta Tartara, Lucia, Marchesina, Maddalena. *Ibidem*.

⁷³ Vedi nota 82.

⁷⁴ L'ospedale era stato fondato probabilmente dalla famiglia Badoer visto che per lungo tempo esercitarono su di esso il patronato. Non si conosce tuttavia la data di fondazione. Pozza, *I Badoer*, cit., p. 52.

donne dette «delo spedal de San Zane»⁷⁵, probabilmente impegnate nell'assistenza delle dodici povere vedove qui ospitate⁷⁶. Analogamente a quanto accadeva nelle confraternite religiose, è molto probabile che alle donne venisse affidata la cura delle ricoverate dello stesso sesso⁷⁷. Appare la soluzione di un problema pratico, ma quella della divisione tra i due sessi e della necessità di evitare la convivenza anche nei contesti assistenziali sembra essere un problema che tormentava e non poco le autorità del tempo.

La partecipazione delle donne alla vita ospedaliera non era, nel Trecento, una novità. Si deve ricordare la loro presenza, a volte con un ruolo di rappresentanza, in quegli enti assistenziali nati in laguna tra la fine del XII e i primi anni del XIII secolo. Tuttavia, questi ultimi erano quasi sempre il frutto di iniziative miste, all'origine delle quali spesso c'era un prelado: i primi passi di San Biagio e Cataldo, di San Mattia di Murano, di San Leone furono compiuti sotto la guida di diaconi, chierici, talvolta di monaci⁷⁸. Ora le fondazioni erano promosse da piccoli gruppi di sole donne, o in generale da laici; la gestione stessa degli ospedali era lasciata quasi esclusivamente ai laici e alle laiche o a confraternite devote. È forse questa una delle maggiori differenze con gli ospedali fondati all'inizio del Duecento. Non che il clero veneziano non appoggiasse la fondazione di tali enti nelle proprie parrocchie, ma quello slancio entusiastico che vide, nei secoli precedenti, proprio i preti quali promotori e guide di esperienze religiose innovative, sembra qui inesorabilmente spento. Il clero è ora spettatore di uno spettacolo recitato dai laici⁷⁹.

I modi di esprimere la carità non erano univoci⁸⁰. Alcuni ricordavano poveri e bisognosi poco prima della morte, altri, come il Contarini, dedicarono un'intera esistenza al loro servizio. Se le donne furono energicamente impegnate nella cura dei

⁷⁵ Pamato, *De dominabus*, cit., p. 475.

⁷⁶ Pozza, *I Badoer*, cit., p. 52; Pavan, «*Sopra le acque*», cit., p. 372.

⁷⁷ Ortalli, «*Per la salute delle anime*», cit., pp. 128-131.

⁷⁸ Gli esempi si possono moltiplicare. Si confronti capitolo II, paragrafo 1.4.

⁷⁹ Si vedano considerazioni simili in G. Cracco, *Dalla misericordia della chiesa alla misericordia del principe*, in *La carità a Milano nei secoli XII- XV: atti del convegno di studi, Milano, 6-7, novembre 1987*, a cura di M.P. Alberzoni, O. Grasso, Milano, 1989, pp. 31-46.

⁸⁰ Ivi, cit., p. 31-33.

malati, lo furono altrettanto nella fondazione di ospedali. Così fecero alcune donne di Sant'Agostino, dando vita ad una delle più originali iniziative femminili della prima metà del secolo. Era questo un esperimento nato in seno alla nobiltà veneziana che, nonostante le incertezze e le tensioni attraversate dopo la serrata del 1298⁸¹, non rimase insensibile ai problemi sociali della città. Nel 1329, quattro nobili donne (Francesca Correr, Elisabetta Gradenigo, Maddalena Malipiero, Elisabetta Soranzo) ottenevano il permesso dal capitolo della chiesa di Santa Croce di costruire «oratorium seu hospitem ad usum pauperum et infirmorum [...] in loco dicto Cavo de Zirada»⁸²; anzi si specificava «ad usum et receptationem personarum infirmarum, impotentium et etiam egenarum vel expositarum», una carità dunque che si apriva anche ai più deboli⁸³. La loro era una scelta di povertà attiva, vissuta a servizio del prossimo. Era stata una decisione meditata, ripensata, non improvvisata e casuale. Già quattro anni prima Elisabetta Gradenigo aveva ricevuto in dono da un'altra donna, Alice Bianco, «intuito pietatis et devocione maxima astricta», una terra nella stessa contrada dove sarebbe poi sorto l'ospedale⁸⁴. Anche il luogo dove costruire il nuovo ente, un angolo isolato della città, abitato da derelitti, rispecchiava l'aspirazione di vivere in mezzo ai bisognosi.

Le quattro erano, però, desiderose di condurre una vita sia al servizio del prossimo, sia al servizio di Dio. L'esperienza ospedaliera non si limitava a una mera assistenza, già di per sé prova manifesta di carità cristiana, bensì si allargava alla vita in comune e alla preghiera a Dio. Ecco che allora da un'esistenza vissuta forse sino a quel momento in case separate, prese vita un esperimento comunitario. Già nel documento di fondazione era prevista la possibilità di edificare «monasterium et ecclesiam», di avere dei sacerdoti che officiassero gli uffici diurni e notturni ed impartissero i sacramenti, di costruire altari dedicati ai Santi, di avere un campanile e

⁸¹ Sulle tensioni seguite alla Serrata tra nobiltà veneziana si rinvia a S. Chojnacki, *La formazione della nobiltà dopo la Serrata*, in *Storia di Venezia, III*, cit., pp. 641-715.

⁸² Corner, *Ecclesiae Venetae, I*, cit., pp. 182-184.

⁸³ Ivi, cit., pp. 205-209. Il documento è datato 3 settembre 1346.

⁸⁴ D. Recapito, *Il monastero veneziano di Sant'Andrea della Zirada dalla fondazione come ospizio (1320) ai privilegi di Martino V (1424) con un'appendice di 17 documenti inediti*, Tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Facoltà di Magistero, rel. Paolo Sambin, a.a. 1970-71, doc. n. 2, 10 luglio 1325.

un cimitero⁸⁵. Il soprannome dato dai veneziani alle quattro donne, «dicte cristiane de contrata Sancti Augustini» prima, «vocate cristiane Sancti Andree de Zirada» poi⁸⁶, evoca con forza l'opera misericordiosa da loro svolta e la percezione positiva dei contemporanei riguardo l'esperienza condotta. Non solo poveri e infermi beneficiarono dell'azione delle cristiane, ma tutta la contrada; le donne, oltre a bonificare gran parte dei terreni della parrocchia⁸⁷, provvidero a costruire due ponti e due rii per agevolare l'accesso all'ospedale⁸⁸.

In questi anni si stava inasprendo sempre più la repressione dei movimenti pauperistici, in particolare se fondati su un'interpretazione radicale della povertà di Cristo⁸⁹. Anche a Venezia le punizioni per gli eretici divennero sempre più esemplari. Nel 1337, veniva condannato e bruciato sul rogo, il minorita Francesco da Pistoia, accusato di avere predicato che Cristo e i discepoli non avevano posseduto nulla, né personalmente né in comune⁹⁰. Un clima di tensione religiosa e di paura verso esperienze vissute al di fuori delle istituzioni investiva anche la Venezia del primo Trecento. Un'iniziativa di vita povera e penitente come quella delle nobili «cristiane» non poteva non attirare sospetti e accuse “di parte”; in fondo, non va dimenticato che la loro era una comunità di laiche senza una regola approvata. Inesorabilmente, nel novembre del 1330, si alzò la voce delle vicine clarisse di Santa

⁸⁵ Corner, *Ecclesiae Venetae*, I, cit., pp. 182-184.

⁸⁶ Ricapito, *Il monastero*, cit., docc. n. 3 e 8, datati rispettivamente 3 maggio 1330 e 18 giugno 1337.

⁸⁷ Nel maggio del 1330, i giudici del Piovego sentenziavano «quod considerata pia dispositione predictarum [...] immo esset pulcritudo et utilita dicte contrate et cessaret fetor maximus quem reddebat dicta velma et lacus» avrebbero concesso l'ampliamento di Sant'Andrea della Zirada. Ivi, cit., doc. 3. Un altro ingrandimento dell'ospedale, derivante dalla bonifica di un'altra zona paludosa, avvenne qualche anno più tardi. ASVE, CRS, *Sant'Andrea della Zirada*, b 13, 1337 giugno 18. Cfr. Crouzet-Pavan, «*Sopra la acque salse*», cit., p. 76 e 124.

⁸⁸ Ivi, cit., doc. n. 10, datato 28 settembre 1338.

⁸⁹ Particolarmente laceranti erano le tensioni vissute all'interno dell'Ordine dei frati Minori diviso tra Spirituali e frati della «comunità», in totale disaccordo sulla «povertà evangelica e francescana». Negli anni Trenta erano ulteriormente divisi in «i frati che permanevano in un dissenso sempre più marginale; i frati che proseguivano nella linea pastorale e nell'obbedienza al papato; i frati che seguivano l'ex-ministro generale frate Michele da Cesena». Merlo, *Nel nome di San Francesco*, cit., pp. 252-276 le citazioni sono a pagine 252 e 275.

⁹⁰ Rigon, *Problemi religiosi*, cit., pp. 944-945; P. Marangon, *Il pensiero ereticale nella Marca Trevigiana e a Venezia dal 1200 al 1350*, Abano Terme, 1984, p. 55.

Maria *Mater Christi*. Le *sorores*, tramite il loro procuratore, Lamberto da Bologna, accusarono le quattro donne «*conversas esse seu biginas et de ordine mendicantium*»⁹¹. Quest'imputazione, già condannata in sede conciliare⁹², sottolinea con implicita chiarezza lo stile di vita umile adottato dalle «cristiane», ma anche le incertezze e i timori che tale forma ispirava, in particolare tra quegli istituti regolari femminili, che percepivano la potenziale concorrenza che le donne potevano esercitare nei confronti di enti tradizionali.

Il vescovo di Castello, preoccupato della situazione, aveva rimproverato le *domine* di Sant'Andrea. Il 25 agosto dello stesso anno scriveva:

monemus quod in dicto loco nullam coadunationem seu gregem per vos ipsas vel alias facere debeatis ne videamini in illam damnatam sectam beguinarum reprobatarum per concilium Viennense, non sine periculo animarum vestrarum incidere, non intendentes per hoc vobis vel alicui vestrum, si honeste in vestris conversantes hospitiis, poenitentiam agere volueritis et virtutum Domino in humilitati spiritu servire aliqua lege prohibere⁹³.

Il prelado era particolarmente sospettoso riguardo all'accusa che le donne organizzassero incontri di beghine, condannate dal concilio di Vienne del 1311⁹⁴, riunioni che egli riteneva molto pericolose per le anime delle «cristiane». Esse, se l'avessero desiderato, avrebbero potuto invece «agere poenitentiam» e servire Dio umilmente. È molto probabile che l'iniziativa delle quattro donne avesse attratto, in

⁹¹ Recapito, *Il monastero*, cit., doc. n. 5.

⁹² Si veda nota 89.

⁹³ Corner, *Ecclesiae Venetae*, I, cit., pp. 191-195.

⁹⁴ *Beghine, Begardi, Beghinaggi*, in *DIP*, voce a cura di A. Mens, cit., coll. 1165-1180; J. Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et le clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, 1978, Parigi; E. M. Makowski, "A pernicious sort of women". *Quasi-religious women and canon lawyers in the later middle ages*, Washington D.C., 2005, p. 4; M. D'Alatri, *Contrasti tra penitenti francescani ed autorità ecclesiastica nel Trecento*, in *I frati penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento*, a cura di M. D'Alatri, Roma, 1977, pp. 106-110.

pochissimi anni, l'attenzione di numerose persone, sia povere, sia molto ricche⁹⁵, non solo bisognose di nutrimento per il corpo, ma desiderose di cibo per l'anima. Oltre all'assistenza, attività di preghiera, di meditazione e di penitenza erano praticate dalle «cristiane» e dai fedeli che si radunavano attorno all'esperienza di Sant'Andrea della Zirada. Quale significato si deve dare all'accusa di "essere beghine" rivolta alle donne dalle clarisse? Che pericoli correvano le anime delle «cristiane» nell'organizzare riunioni di beghine? In effetti, il termine "beghina", molto diffuso nel nord Europa, non era molto usato nei documenti italiani per indicare forme di vita religiosa femminile⁹⁶; stupisce, dunque, il suo utilizzo nel contesto veneziano. Le beghine di Francia e Germania erano donne laiche che sceglievano un'esistenza umile e devota, fondata su preghiera e povertà, spesso riunendosi in comunità, i beghinaggi – ma potevano vivere anche da sole – dove frequentemente si mantenevano lavorando – potevano però sia praticare la questua, sia dedicarsi ad opere di assistenza⁹⁷. Nonostante siano necessari ulteriori approfondimenti sulle somiglianze tra il movimento delle beghine e delle *mulieres* veneziane, esse sembrano, dai pochi dati esposti, avere molto in comune.

La condanna delle beghine era maturata in un clima di «lotta ingaggiata contro le forme giudicate eccessive di pietà laicale»⁹⁸ e di sospetto verso gruppi istituzionalmente non regolati; ma spesso essa era basata su una confusione di fondo tra le beghine e i seguaci dell'eresia del Libero Spirito⁹⁹. L'accusa era, tuttavia, variamente articolata¹⁰⁰: dalla mendicizia¹⁰¹, alle riunioni dove le donne si occupavano

⁹⁵ Procuratore delle donne era stato infatti in più occasioni Ubaldino dei Garzoni, ricordato tra i cittadini più ricchi nell'estimo fatto all'epoca della guerra di Chioggia. Recapito, *Il monastero*, cit., pp. 22-23.

⁹⁶ Anche se Giovanni XXII promulgò nel 1317 contro le beghine residenti «en Italie et en Sicilie» oltre a quelle della Provenza e della Germania, la *Sancta romana ecclesia*. Schmitt, *Mort d'une hérésie*, cit., p. 68.

⁹⁷ Ivi, cit., pp. 38-52. Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 273-279.

⁹⁸ Ivi, cit., p. 69.

⁹⁹ In effetti furono poche le beghine condannate dai tribunali dell'Inquisizione. Ivi, cit., p. 62, 80-85. Secondo Grundmann ci furono invece contatti tra alcuni gruppi di beghine e il movimento del Libero Spirito. Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 303-372.

¹⁰⁰ Cfr. Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 279-290.

di teologia¹⁰², accuse, anche se debitamente manipolate, non estranee alle cristiane di Sant'Andrea. La forma di vita intrapresa dalle «cristiane» poteva, molto probabilmente, essere ricondotta alle esperienze del nord Europa, anche se rispetto a queste ultime l'aspetto assistenziale era maggiormente esercitato. Con altrettanta facilità, poteva essere confusa con quelle forme di eresia condannate dalla Chiesa. Le «pericolose riunioni» potevano forse essere assimilate alla preghiera comune praticata dalle quattro donne e dai fedeli di Sant'Andrea. L'accusa rivolta dalle *sorores* di appartenere all'*ordo mendicantium*¹⁰³, insinuava sottilmente – le «cristiane» di Sant'Andrea non sembrano, infatti, avere alcun rapporto con gli ordini mendicanti, la loro era un'esperienza nata all'ombra della parrocchia di Sant'Agostino e tale era rimasta¹⁰⁴ – che le quattro donne mendicassero forse per i poveri, forse per se stesse¹⁰⁵. Era questa una pratica ripetutamente condannata dalla Chiesa, tanto più quando ad attuarla erano le donne – forse per evitare la mendicizia l'esperienza ospedaliera era stata precocemente avviata alla monasticizzazione. L'esistenza condotta dalle cristiane si ispirava al Vangelo, ad una carità vissuta e professata. Quando alcuni anni più tardi l'ospedale venne trasformato in monastero, le monache non furono più in grado di praticare la questua, naturalmente impedita

¹⁰¹ Schmitt, *Mort d'une hérésie*, cit., p. 65. Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., p. 276.

¹⁰² Il francescano Gilberto di Tournai accusava le beghine parigine di occuparsi di teologia nei loro raduni. «Sunt apud nos mulieres quae beghinae vocantur et quaedam earum subtilitatibus vigent et novitatibus gaudent. Habent interpretata scripturarum misteria et in communi idiomate gallicata [...] legunt ea communiter [...] in conventiculis [...] vidi ego, legi et habui Bibliam gallicatam cuius exemplar parisinus publice ponitur a stationariis ad scribendum». A. Stroick, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, in «Archivium Franciscanum historicum» XXIV, 1931, pp. 33-62.

¹⁰³ I rapporti tra beghine e ordini mendicanti furono invece contrastanti, alcuni frati si occupavano della *cura animarum* delle beghine, molti altri, come Gilberto di Tournai, le osteggiavano apertamente. Altra confusione si ebbe tra le esperienze delle beghine e quelle dei Terziari, confusione che generò altre tensioni. Schmitt, *Mort d'une hérésie*, cit., pp. 115-130.

¹⁰⁴ Probabilmente le «cristiane» erano guidate spiritualmente da Alberto Vido, prete di Santo Stefano confessore, presente più volte nei documenti ed eletto cappellano delle donne. Recapito, *Il monastero*, cit., doc. 4, datato agosto 1330, e rogato da Vittore, prete di Sant'Agostino, davanti all'altare di Santa Maria nella chiesa di Sant'Agostino.

¹⁰⁵ Forse per arginare a questa pratica il vescovo aveva obbligato le donne a procurarsi una dote congrua prima di iniziare i lavori di costruzione dell'ospedale. Nel 1331, Ubaldino dei Garzoni, uno dei più ricchi uomini della città e procuratore delle donne, investiva 1406 lire con un interesse annuo del 5%. Recapito, *Il monastero*, cit., doc. n. 7.

dalla clausura. Fu permesso allora ai conversi «elemosinas a Christi fidelibus publice et ubilibet postulare et recipere, questuarios transmittere [...] pro usu, alimentis et necessariis ac subventionem et sustentationem pauperum infirmarum»¹⁰⁶. Ad essi venne affidato il compito di chiedere la pubblica elemosina, per poter sopperire ai bisogni dei ricoverati. Rimane questo un indizio importante di una prassi esistente tra gruppi religiosi di diversa ispirazione, non necessariamente legati agli ordini mendicanti. Le «cristiane», tuttavia, respinsero tutte le accuse, in particolare di appartenere alla setta delle beghine. La vittoria definitiva fu loro: dapprima il vescovo¹⁰⁷ diede il consenso a proseguire i lavori, poi le donne raggiunsero un compromesso con le *sorores*¹⁰⁸.

L'esperienza di Sant'Andrea non era destinata a durare. Al pari di tanti altri gruppi religiosi non istituzionalizzati e privi di una regola¹⁰⁹, la trasformazione in cenobio era tappa quasi obbligata, sia per le pressioni esterne delle autorità ecclesiastiche, sia per la forza della tradizione¹¹⁰. Si riproponevano soluzioni già adottate all'inizio del Duecento quando l'iniziativa dei laici era stata convogliata verso istituti regolari. Come già previsto sin dal documento di fondazione, le «cristiane», delle quali nel 1346 erano rimaste Elisabetta Soranzo e Maddalena Malipiero, chiedevano di poter tramutare l'ospedale in monastero. Nel settembre dello stesso anno, il vescovo di Castello, Nicola Morosini, permetteva alla comunità di seguire la regola di Sant'Agostino «sub perpetua clausura»¹¹¹. L'esperimento ospedaliero di Sant'Andrea

¹⁰⁶ Corner, *Ecclesiae Venetae I*, cit., pp. 205-209, il documento è datato, 3 settembre 1346.

¹⁰⁷ La decisione non fu facile da prendere se il vescovo si avvale del consiglio di Nicolino di Carnevale e Rifucio di San Fabiano di Ravenna «ad consulendum assumpti», Corner, *Ecclesiae Venetae, I*, cit., pp. 191-195.

¹⁰⁸ Il compromesso venne approvato dal vescovo il 5 luglio 1331. Non è tuttavia pervenuto il documento che elencava i termini del compromesso stesso. Ivi, cit., pp. 196-200.

¹⁰⁹ Una vicenda simile aveva vissuto il monastero di Santa Marta, nato dall'iniziativa di Giacomina Scorpionì della parrocchia di San Nicolò dei Mendicoli. Nel 1315, la donna aveva ottenuto il permesso dal capitolo della stessa parrocchia di poter costruire una chiesa con annesso un ospedale. Quest'ultimo tuttavia non vide mai la luce anzi la sua mancata costruzione generò liti e scontri con i preti. Alla fine (1318) si arrivò al compromesso di fondare un monastero, strettamente dipendente dalla parrocchia. Una decina di anni dopo (1328) il patriarca di Grado liberava le monache da ogni soggezione ai preti di San Nicolò. Corner, *Ecclesiae Venetae, IX*, cit., pp. 100-118.

¹¹⁰ Rigon, *I problemi*, cit., p. 949.

¹¹¹ Corner, *Ecclesiae Venetae I*, cit., pp. 205-209. Per gli affari esterni del monastero era prevista la possibilità che le converse uscissero «ad civitatem Venetiarum pro eorundem monasterii». *Ibidem*.

non terminava, però, qui. Il vescovo, infatti, obbligava le monache a tenere in vita l'ospedale per alloggiare dodici persone povere e bisognose, fornendo loro cibo e «cetera necessaria». Se a dirigere l'amministrazione dell'ente assistenziale sarebbe stata la priora di Sant'Andrea, per la cura degli "ospiti" le religiose avrebbero potuto, anzi dovuto, assumere «personas idoneas, honestas et industrias et expertas». Le religiose non avrebbero mai più praticato quelle attività di cura e sostentamento degli emarginati che erano state all'origine della creazione dell'ente. Rimaneva, invece, il rigore di una vita religiosa condotta «in perpetua clausura et observantia», come ricordava nel 1383, Angelo Correr, vescovo di Castello¹¹².

Gli ordini mendicanti, i Minori in particolare, erano in questi anni attraversati da laceranti divisioni interne, la povertà, radicalmente vissuta o moderatamente interpretata, rimaneva al centro di un dibattito acceso, a volte violento¹¹³. Tuttavia più di altri continuavano ad essere vicini alle esigenze religiose di una società che a loro si rivolgeva per chiedere preghiere e conforto. Nel 1348, anno piuttosto significativo per il diffondersi della peste, Giacomina Contarini nel suo testamento desiderava «celebrari pro anima [sua] missas vigintimilia» la maggior parte presso i numerosi conventi di mendicanti collocati in città¹¹⁴. I Minori non rimasero, però, estranei anche ad opere di carità e assistenza attiva e partecipe¹¹⁵. Proprio gli anni in cui si inasprivano le persecuzioni (del 1337 è la morte di Francesco da Pistoia) videro la nascita, ad opera di un frate minore della «più interessante iniziativa ospedaliera del Trecento»¹¹⁶: l'ospedale della Pietà¹¹⁷. Attorno agli Trenta,

¹¹² Il vescovo aveva tentato una riforma del monachesimo femminile, esentando tuttavia le monache di Sant'Andrea in ragione del rigido stile di vita praticato dalle donne. Rigon, *I problemi*, cit., p. 949.

¹¹³ R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, 1989, pp. 101-128; D. Burr, *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after saint Francis*, University Park, 2001, pp. 159-178.

¹¹⁴ Seimila presso la chiesa dei Minori di Santa Maria dei Frari, mille a San Simeone, duemila dai Predicatori di San Giovanni e Paolo, duemila a Santo Stefano dagli Eremitani, duemila nella chiesa dei frati Carmelitani, duemila dai Servi di Maria, duemila dai frati Eremitani di Murano. E. Brandolisio, *Testamenti di donne Venezia nell'anno della peste nera. 1348*, Tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia, rel. Reinhold C. Muller, a.a. 2003-2004, doc. n. 38.

¹¹⁵ F. Dal Pino, *Gli ordini mendicanti e la carità*, in *La carità a Milano*, cit., pp. 79-110.

¹¹⁶ Rigon, *I problemi*, cit., p. 947.

impietosito dai numerosi bambini abbandonati, il frate iniziò a girare tra calli e campielli gridando: “Pietà, pietà!”¹¹⁸. Pietro di Assisi o «Petrucius Pietatis»¹¹⁹, che aveva seguito i primi passi del grande giurista Bartolo da Sassoferrato, il quale scrisse del maestro un caloroso elogio¹²⁰, era soprattutto uomo di grande sensibilità religiosa e sviluppato pragmatismo. Nonostante le forti tensioni che percorrevano dall’interno l’Ordine dei Minori, si manifestarono, da parte di un piccolo frate, espressioni di religiosità ispirate all’amore verso gli altri, che rispondevano a bisogni concreti e reali. Il problema degli esposti era, infatti, particolarmente sentito da una città portuale come Venezia, tanto che Clemente VI, nel concedere un’indulgenza all’ospedale, affermava che i bimbi erano abbandonati «propter multitudinem hominum alienigenarum et forensium illuc accedentium et inhabitantium ratione portus maris et usus mercium diversarum»¹²¹. Pietro affidò la guida della Pietà ad una confraternita che, in seguito alla sua morte, venne divisa in due rami uno guidato da uomini – chiamata scuola di San Francesco – l’altro affidato a donne (Santa Maria

¹¹⁷ L’ospedale era ubicato nella parrocchia di San Giovanni in Bragora, grazie ad una donazione della nobile Lucrezia Dolfin che beneficava frate Pietro di un ampio terreno e di 17 case lì collocate. Corner, *Ecclesiae Venetae*, XI, cit., p. 68.

¹¹⁸ Cfr., Corner, *Ecclesiae Venetae*, XI, cit., pp. 68-80. Le prime donazioni all’ospedale della Pietà arrivarono già nel 1336, con il lascito testamentario di Domenico Trevisan. Ivi, cit., p. 68.

¹¹⁹ Su questo personaggio, nonostante l’eccezionalità, mancano studi recenti. Si rinvia a B. Cecchetti, *Documenti riguardanti fra Pietruccio di Assisi e lo spedale della Pietà*, in «Ateneo Veneto» n. 30, 1885, pp. 141-147.

¹²⁰ Scrive Bartolo: «Ego habui unum magistrum, qui me primas litteras docuit, qui vocatur frater Petrus de Assisio nunc vero in civitate Venetiarum vocatur frater Petrus Pietatis, sic dictus, quia locum ibi erexit qui domus pietatis vocatur, ubi infantes expositi nutriendi recipiuntur. Vir est expertus, nullius hipocrisis, [...] qui dum me rexit, custodivit a lapsu et Dei gratia et sui doctina me talem reddidit quod in XIV anno etatis mee in civitate Perusii, sub domino Cino di Pistorio iura civilia audire incepti et eius perseverante gratia taliter continue studendo profeci [...] ex multo amore quem ad illius fratris Petri bonitatem gero cum calamus hoc scribit cordis oculus lacrimatur ipseque vir venerabil Petrus dixit mihi quod plures ex illis pueris expositis aliis tradidisset hoc pacto quod eos non aliter quam ut filios observarent». Corner, *Ecclesiae Venetae*, XI, cit., p. 69.

¹²¹ Tiepolo, *Avanti l’istituzione*, cit., pp. 18-19. L’indulgenza è datata 23 giugno 1343.

dell'Umiltà) che trovarono sede presso Santa Maria della Celestia¹²². Queste ultime, pochi anni dopo, ottennero la direzione unica dell'ente¹²³.

Forse in ragione di un incontrollato sviluppo di enti sia di carattere ospedaliero, sia confraternale, dalla seconda metà del XIV secolo iniziarono i primi decreti del governo veneziano volti ad arginare il fenomeno¹²⁴. Furono emanate leggi che limitavano l'associazionismo, sempre più sottoposto alla morsa del Consiglio dei Dieci¹²⁵. Lo stesso ospedale della Pietà, nel 1353, veniva assoggettato al giuspatronato dogale e l'elezione della priora subordinata alla confermata dogale¹²⁶. Provvedimenti simili vennero presi anche nei confronti dei cenobi. Non era però un solo problema di numeri, questioni di carattere economico preoccupavano il governo veneziano. Con queste disposizioni si cercava «di non ostacolare la formazione della ricchezza pubblica e privata e la mobilità dei beni» che, invece, le numerose proprietà ecclesiastiche in città impedivano¹²⁷. Si proibì di erigere chiese, monasteri e ospedali senza il permesso del Maggior Consiglio e del Senato¹²⁸. Gli spazi monastici vennero ripetutamente usati a piacimento delle autorità pubbliche, a volte danneggiando la stessa comunità¹²⁹. Nel 1346, il doge Andrea Dandolo prendeva le monache di Sant'Andrea della Zirada sotto la sua protezione e, al pari delle religiose di Santa Maria delle Vergini, ne acquisiva lo *iuspatronatus*¹³⁰.

¹²² Cecchetti, *Documenti*, cit., pp. 142-144.

¹²³ Flaminio Corner pubblica anche la “mariegola” del ramo femminile. Corner, *Ecclesiae Venetae*, XI, cit., pp. 68-70.

¹²⁴ Tiepolo, *Avanti l'istituzione*, cit., pp. 20-21.

¹²⁵ L. Sbriziolo, *Per la storia delle confraternite veneziane: dalle deliberazioni miste (1310-1476) del Consiglio dei dieci. La Scuola dei Battuti*, in *Miscellanea Gilles Meesermann, II*, Padova, 1970, pp. 715-763.

¹²⁶ Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., p. 74. Nel 1368 anche l'ospedale di San Pietro e Paolo venne preso sotto la protezione del doge. Tiepolo, *Avanti l'istituzione*, cit., p. 17.

¹²⁷ Tiepolo, *Avanti l'istituzione*, cit., p. 20-21.

¹²⁸ Piva, *Il patriarcato*, II, cit., p. 142.

¹²⁹ Il governo rimborsava 40 soldi grossi al monastero di Sant'Anna per il danno causato dalle *nostre* galee ormeggiate nell'orto delle monache. *Cassiere della bolla*, cit., n. 125, aprile 1300.

¹³⁰ Corner, *Ecclesiae Venetae*, I, cit., pp. 203-204.

Chi erano infine i poveri che trovavano riparo nei vari ospedali cittadini? Pietro di Assisi accoglieva gli esposti; le donne della Zirada curavano gli infermi, gli affamati e i bimbi abbandonati. Non per tutti gli ospedali era così, la carità non era ugualmente rivolta: la «buona fama», che doveva caratterizzare le donne accolte nell'ospedale Varicelli, fa pensare all'esclusione di alcune categorie come ad esempio le prostitute. Nel testamento di Francesco d'Avanzo, dettato nel luglio del 1340, si predisponeva la costruzione dell'ospedale dei SS. Pietro e Paolo per otto uomini, specificando che doveva trattarsi di: «veneti antiqui et impotentes, bone fame et conditionis»¹³¹, dove i «veneti antiqui» erano i cittadini originari¹³². Sembra quasi di percepire, in queste due testimonianze, una distinzione tra poveri «dignitosi», meritevoli di essere accolti e ospitati, e poveri *male fame et conditionis*, la cui condizione di peccatori alienava qualsiasi slancio di misericordia. Ci si potrebbe quasi chiedere quanto poveri si dovesse essere per venire accettati in questi ospedali. Nel 1314 Almengarda, vedova di Marco Gradenigo, abitatrice presso l'ospizio di San Marco, stipulava un contratto di colleganza, del valore di venti soldi di grossi, con Torto, fruttivendolo di Sant'Angelo, per commerciare a Rialto¹³³. Senza lasciarsi troppo impressionare dal cognome del marito – non tutti i rami della famiglia erano ricchi e potenti – Almengarda disponeva di una piccola somma di denaro da poter investire. Non sappiamo se fosse sufficiente per affittare una casa e sopravvivere con dignità, d'altra parte era forse più comodo e sicuro essere ospitata in una struttura dove vitto e alloggio erano assicurati tutto l'anno: poveri insomma ma non troppo.

¹³¹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, VI, cit., p. 244.

¹³² A Venezia la cittadinanza era originaria per chi era nato in città e aveva avi veneziani, questi cittadini godevano dei privilegi più ampi sia nel campo del commercio, sia in quanto potevano accedere ad alcune cariche pubbliche. Per chi non era veneziano poteva poi essere acquisita in due forme a seconda degli anni di residenza in città: una detta *de intus* che dava diritto a pochi privilegi, la seconda più ampia detta *de intus et extra*. Orlando, *Altre venezie*, cit., p. 80

¹³³ *Domenico prete di San Maurizio: notaio in Venezia (1309-1316)*, a cura di M. F. Tiepolo, (Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, sez. III, Archivi notarili), Venezia, 1970, doc. n. 394, 16 luglio 1314.

3. *Il monastero come rifugio.*

L'ultima parte del Duecento fu, secondo Giorgio Cracco, un periodo di «crisi» per la società lagunare. I veneziani «si accorgono della povertà e della sofferenza perché anch'essi si sentono in certo modo poveri e sofferenti, vulnerabili. E ciò è segno di insicurezza, di precarietà, di certezze infrante, insomma di tempi difficili»¹³⁴. Era questo una sensazione di provvisorietà che andava a colpire non solo gli emarginati e gli indifesi, ma la stessa aristocrazia, come dimostrano i testamenti analizzati dallo studioso. Il mondo femminile in particolare risentì di questa situazione probabilmente perché più indifeso e esposto alle alterne fortune. In questo contesto, si svilupparono tra i laici, e tra le donne soprattutto, forme di carità e partecipazione religiosa alternative rispetto a quelle del secolo precedente. L'attività negli ospedali e per un breve periodo nelle confraternite devozionali, o il fenomeno della reclusione urbana ne sono una testimonianza. Anche i monasteri più tradizionali continuarono ad attrarre tra le loro mura donne che cercavano un sicuro ritiro ed una vita serena.

In particolare le vedove, categoria tra le più indifese, trovarono rifugio nelle numerose comunità cenobitiche lagunari, senza distinzione di sorta. L'antico monastero di San Lorenzo rappresenta un bell'esempio di come esse cercassero e trovassero garanzia di protezione entro le mura claustrali. Nel suo archivio sono presenti circa una sessantina di testamenti, databili tra la metà del XIII e la metà del XIV secolo, dei quali sedici appartengono a donne che si definivano: *habitatric in monasterio*. Si trattava per lo più di vedove, anziane o malate. Dalle ultime volontà si apprende che il loro legame con le religiose di San Lorenzo era piuttosto forte poiché, frequentemente, le univa un rapporto di parentela. Armeleda Magno aveva la figlia e la cognata monache nello stesso cenobio¹³⁵; Agnese vedova di Antonio Rosso

¹³⁴ La sconfitta contro Genova, la caduta dell'impero latino di Oriente e soprattutto la diminuzione dei traffici ne furono tra le cause principali. Cracco, *Mercanti in crisi*, cit., p. 17.

¹³⁵ F. Scalabrin, *San Lorenzo di Venezia. Testamenti del XIII secolo*, tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia, rel. Marco Pozza, a.a. 2002-2003, doc. n. 18. Per i rapporti tra i Magno e San Lorenzo si rinvia a Masè, *Patrimoine immobiliers*, cit., p. 97-98.

e Maria vedova di Nicola Rosso, entrambe della parrocchia di Sant'Agostino, erano rispettivamente zia e madre della monaca Auria. Maria Venier era la sorella di Costanza, infine Maria Mengulo aveva una nipote monaca, Maria Gradenigo, la quale era priora e divenne poi badessa¹³⁶.

Questa forma di vita permetteva la ricomposizione di gruppi familiari, anzi poteva accadere che la professione di una figlia come monaca fosse seguita a brevissimo tempo dall'entrata in monastero della madre come abitatrice¹³⁷. È possibile che la presenza nel medesimo monastero di più donne della stessa casata rafforzasse i rapporti tra il cenobio e le famiglie stesse. Era, dunque, una velata forma di controllo, anche se poco si può intuire dei modi in cui si realizzava. La vicinanza e probabilmente i frequenti rapporti tra parenti potrebbero essere in questo senso indicativi. La documentazione rivela che la presenza delle abitatrici di monasteri fu un fenomeno che ebbe una diffusione piuttosto ampia, poiché coinvolgeva non solo le comunità di più antica tradizione come, oltre a San Lorenzo, quella di San Zaccaria¹³⁸, bensì anche cenobi fondati più recentemente come Santa Maria delle Vergini¹³⁹ e Santa Maria *Mater Christi*¹⁴⁰, o addirittura sorti da pochissimi anni come Sant'Andrea della Zirada¹⁴¹ e Santa Marta¹⁴².

¹³⁶ Scalabrin, *San Lorenzo*, cit., doc. n. 20, 24, 27, 29.

¹³⁷ Sono Elena, figlia di Giacomo Gradenigo e la madre Benedetta, sorella del patriarca di Grado Angelo Barozzi, che entrarono nel monastero di San Giovanni Evangelista rispettivamente nel 1232 e nel 1233. Nel 1256 prendeva il velo Elisabetta, figlia di Alberto conte di *Scena Fasol* di Martellago, mentre la madre Pirolina abitava nello stesso monastero di Sant'Antonio di Torcello almeno dal 1262. ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b Cartella I, 22 novembre 1232; ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b Cartella I, dicembre 1233; su Pirolina si veda Vianello, *Il monastero*, cit., doc. n. 14-15-16. Il testamento di Elisabetta è in ASVE, CRS, *San Lorenzo*, b 21, diverse 29, giugno 1256.

¹³⁸ Si tratta di Spironella, vedova di Gabriele Trevisan, abitante a San Zaccaria, che vendeva alla badessa Tommasina Venier, una proprietà a San Provolo, nei pressi del cenobio, per 1536 lire. ASVE, CRS, *San Zaccaria*, b 9 perg., 22 maggio 1284.

¹³⁹ Cfr. capitolo III, pp. 157.

¹⁴⁰ Nel 1264, Inglese, moglie di Giovanni della Fontana, veniva investita «sine proprio» di una proprietà a Sant'Ermagora, appartenuta a Pietro Aimo e venduta dalla vedova Maria, abitante nel monastero di Santa Maria *Mater Christi*, per 400 lire. ASVE, CRS, *Santa Chiara*, b. 1 perg., 7 gennaio 1264.

¹⁴¹ Nel 1347 Filippa, vedova di Paolo Morosin, nell'atto di testare si presentava come *habitatrix* del monastero. ASVE, CRS, *Sant'Andrea della Zirada*, b 13, 1 giugno 1348. Le abitatrici risiedevano anche nei monasteri lagunari. Nel 1252 testava Giacomina, vedova di Domenico Barastro, abitatrice a

Tra la metà del Duecento e la metà del secolo successivo, il problema della sistemazione delle vedove e delle donne sole sembrò manifestarsi in maniera particolarmente urgente. Molti ospedali, sorti in origine per offrire ospitalità ai pellegrini, vennero riadattati per dare alloggio a donne, più o meno povere. Nacquero, inoltre, numerosi ospizi per accogliere persone bisognose¹⁴³. Tuttavia si è detto che un senso di insicurezza verso il mondo esterno e un desiderio di protezione si estesero anche ad una larga parte dell'aristocrazia veneziana, che trovò rifugio e conforto proprio nei monasteri. Le abitatrici, infatti, non erano mai povere, anzi i ricchi testamenti e gli altisonanti cognomi lasciano intuire una certa agiatezza. Ecco che allora le attenzioni ed il calore di una figlia o di una sorella monaca rappresentavano forse un'allettante soluzione.

Sembra prevalere, nella decisione delle vedove di abitare nei monasteri, la garanzia di un'assistenza, circondate dai familiari, più che una motivazione di carattere religioso. È pur vero che l'entrata in un cenobio, anche per una laica, non era del tutto indolore e comportava frequentemente un cambiamento nello stile di vita. Verosimilmente, le donne cedevano al momento dell'arrivo nella comunità parte dei loro beni sebbene non tutti, visto che i loro testamenti erano comunque fitti di lasciti. Un solo documento, conservato nel fondo di San Lorenzo, lascia intendere la natura anche economica del legame esistente tra il cenobio e le sue abitatrici. Nel novembre del 1279, Abiabene, vedova di Matteo *de Causelmis* e *habitatricis* a San Lorenzo, veniva accettata dalla badessa e dalle monache «in monasterio». La donna aveva donato un manso ubicato a Mogliano, nella diocesi di Treviso, del quale la badessa prometteva di garantire la rendita «pro suo (di Abiabene) vitto, et vestimentis et aliis omnibus que sibi necessaria fuerint ad usum sui corporis»; aggiungendo che la donna «hanc oblacionem nobis [...] fecit in remissionem

San Marco di Ammiana; nel 1275 Mainiuda de Niola, abitatrice di San Giovanni Evangelista di Torcello, dettava le sue ultime volontà. Rispettivamente ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b 3 perg., 25 ottobre 1252; ASVE, CRS, *San Giovanni Evangelista*, b Cartella I, 1 gennaio 1275.

¹⁴² Nel 1340 la badessa di San Lorenzo di Ammiana, Zana Trevisan, faceva quietanza di pagamento a Margherita Trevisan, badessa di Santa Marta, e a Daniota, abitatrice a Santa Marta, del lascito fatto al monastero di San Lorenzo da Maddalena, altra abitatrice di Santa Marta. ASVE, CRS, *Santa Marta*, b 1 perg., 6 aprile 1340.

¹⁴³ Cfr. quanto detto nel paragrafo precedente.

peccatorum suorum et omnium mortuorum suorum»¹⁴⁴. Sembrerebbe confermato che il legame tra Abiabene ed le religiose fosse prevalentemente di carattere assistenziale, dal momento che queste ultime si impegnavano a provvedere materialmente alla donna. Allo stesso modo è evidente che il cenobio rappresentava per quest'ultima un sicuro rifugio per la vecchiaia. Le preghiere delle monache garantivano il perdono dei peccati e la redenzione dell'anima.

Rimane, invece, in ombra il tipo di vita che esse avrebbero dovuto condurre dopo l'entrata nel cenobio. La vicenda di Maria da Canal può forse fornire qualche indizio in proposito – nonostante l'incertezza nel definirla abitatrice, visto che il documento non la specifica come tate ma neppure, a dire il vero, con altri appellativi. Nel maggio del 1280, le religiose dell'abazia cistercense di Santa Margherita di Torcello concedevano alla donna di costruire «unam domum in monasterio infrascripto ad usum [...] dicte domine Marie et pro sua abitacione». Maria avrebbe potuto abitare, sino alla morte, nella casa che sarebbe poi divenuta per metà di proprietà del monastero, mentre il valore monetario dell'altra metà sarebbe stato a disposizione della donna, permettendo così alle monache di utilizzare l'immobile a piacimento.

Il documento, però, non si ferma alle disposizioni economiche. Maria, cui era concesso eventualmente di ospitare nella casupola una serva (*famulla*), non si sarebbe potuta allontanare dalla casa «nisi de licencia dicte domine abbatisse». Quest'ultima, come nel caso di Abiabene, avrebbe provveduto al vitto delle due donne. Solo il lavoro era permesso, simile a quello svolto dalle monache, ma in quantità minore, «medietatem tantum»¹⁴⁵.

La dimensione monastica vissuta dalla donna potrebbe forse assimilarsi a quella delle abitatrici di San Lorenzo, con le quali sembrerebbe avere alcune caratteristiche in comune; il vitto fornito dalla badessa, l'abitazione posta all'interno del cenobio e la presenza di una serva, spesso nominata anche nei testamenti¹⁴⁶. A differenza di

¹⁴⁴ Il documento è edito in A. Malipiero, *Le pergamene del monastero di San Lorenzo di Venezia (fondo Moian 1213-1287)*, tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, Facoltà Lettere e Filosofia, rel. Marco Pozza, a.a. 2001-2002, doc. n. 73. Cfr. S. Carraro, *Società e religione*, cit., p. 105-106.

¹⁴⁵ ASVE, CRS, *San Matteo di Mazzorbo*, b 2 perg., 6 maggio 1280.

¹⁴⁶ Per esempio, Benedetta nomina nel suo testamento Caterina Viviano che l'assiste durante la malattia. ASVE, CRS, *San Lorenzo*, b 8, 11 ottobre 1293.

Abiabene che donava i suoi beni prima di unirsi alla comunità, la dote di Maria era la casa dove avrebbe risieduto sino alla morte. Con una certa cautela possiamo supporre che pure le abitatrici praticassero, almeno nei primi anni, uno stile di vita di “semi-reclusione” simile a quello di Maria condividendo con le monache la parte più pratica della vita monastica, quella lavorativa. Sia nel documento di Abiabene, sia in quello di Maria sono invece assenti riferimenti all’aspetto più propriamente religioso e spirituale della realtà claustrale. Non sembra, infatti, che fossero tenute a partecipare agli uffici quotidiani o a particolari celebrazioni religiose. Nonostante sia evidente la funzione protettiva che il cenobio aveva per le abitatrici, la loro scelta sembrò non essere esente da una qualche istanza religiosa, forse non così radicale e gravosa, ma che delle anziane vedove erano in grado di praticare.

Le forme di oblazione, che avevano caratterizzato, tra XII e XIII secolo, l’esperienza religiosa di molti laici, continuarono a realizzarsi all’ombra dei monasteri nel corso del Trecento, anche se forse con minore vigore. Erano forme, come quella delle abitatrici, poco o affatto istituzionalizzate. In particolare i monasteri femminili più tradizionali continuavano ad essere polo di attrazione di un affollato mondo di donne; un fascino che ammaliava certamente per quell’illusione di sicurezza che le mura claustrali rappresentavano, ma che si ispirava a un’indiscussa sensibilità religiosa. Non mancarono anche scelte più personali. Nel 1281, tre vedove ottenevano dal vescovo di Torcello il permesso di costruire un monastero dedicato all’apostolo Matteo, nell’isola Murano¹⁴⁷. Era un’esperienza nata in seno all’aristocrazia veneziana, che in quegli anni mostrava segni di cedimento e sfiducia¹⁴⁸. Tra le motivazioni che spinsero le donne ad un tale gesto si leggeva tra le righe non tanto quella di divenire professe o converse, quanto di avere la possibilità di abitarci. Aggiunge, infatti, il prelado: «adducimus quod vos predicte nobiles mulieres Maria, Marchesina et Donata et singula queque de vobis si volueritis aliquo tempore descendere ad ipsum monasterium pro causa habitationis vestre et morandi

¹⁴⁷ Erano Maria, vedova di Andrea Malipiero di San Severo, Marchesina, vedova di Lorenzo Soranzo di San Severo, e Donata, vedova di Luca Vitturi di San Giuliano. Nel 1281, Egidio, vescovo di Torcello, concedeva loro una proprietà a Santa Maria di Murano per 300 lire, nella quale edificare un monastero che seguisse la regola Benedettina o qualsiasi altra regola approvata. Ughelli, *Italia sacra*, V, cit., coll. 1387-1389.

¹⁴⁸ Si veda sopra nota 131.

in ipso non tamquam moniales sed tamquam private et honeste persone quamvis seculares possitis in eodem monasterio vobis habitationem eligere ad voluntatem vestram»¹⁴⁹. Il vescovo sottolineava che la vita delle tre nobili donne, entro le mura monastiche, doveva essere onesta e “privata”, dove con quest’ultimo termine si intendeva uno stile di vita raccolto e lontano dai clamori del secolo. Non sappiamo se le tre *mulieres* avessero preso in seguito la decisione di trasferirsi nel cenobio, è certo invece che si erano costruite un sicuro rifugio. È, però, indubbio che alla base della nuova costruzione ci fosse una scelta religiosa comune alle tre vedove, che detenevano il patronato dell’ente, nonostante una stretta dipendenza dal vescovo e dal capitolo della chiesa di Santa Maria di Murano¹⁵⁰.

Dalle parole del vescovo si può dedurre che la pratica di ospitare laici nei monasteri era, all’epoca, ben tollerata. Dalla metà del Trecento la testimonianza relative alle abitatrici divengono sempre più rare. A San Lorenzo, l’ultimo atto che ne attesta l’esistenza è il testamento di Filippa, vedova di Bartolomeo Tallonico, che risale al 1380¹⁵¹. Alcuni provvedimenti presi proprio dalle autorità ecclesiastiche avevano, a fine secolo, iniziato a minarne la presenza. Già nel 1298, la decretale *Periculoso et detestabili* di Bonifacio VIII, impediva non solo alle monache di uscire dal cenobio, bensì a chiunque, «*inhonestae personae nec etiam honestae*», di entrare¹⁵². Così, nel ducato veneziano la sinodo di Grado del 1330 aveva emanato, tra le altre, delle disposizioni che riguardavano l’organizzazione monastica e la vita comune tra laici e religiosi¹⁵³. In effetti, qualche mese dopo il vescovo di Castello, Angelo Dolfin, inviava una lettera alle monache di San Lorenzo¹⁵⁴: imponeva di

¹⁴⁹ Corner, *Ecclesiae Torcellanae, II*, cit., pp. 204-206.

¹⁵⁰ La conferma della badessa e la consacrazione delle monache erano prerogative del vescovo. Le donne dovevano pagare alla chiesa di Santa Maria di Murano due ceri come affitto. Si stabiliva che al pievano e ai sacerdoti presenti alla consacrazione delle monache, della chiesa e degli altari sarebbe stato offerto un pranzo. Se alle cerimonie fosse stata necessaria la presenza di un altro prete, questo sarebbe dovuto provenire da Santa Maria di Murano. *Ibidem*.

¹⁵¹ ASVE, CRS, *San Lorenzo*, b 21, diverse 29, 9 gennaio 1380.

¹⁵² Makowski, *Canon law*, cit., pp. 133-135.

¹⁵³ Cfr. Rigon, *I problemi religiosi*, cit., pp. 933-934.

¹⁵⁴ Corner, *Ecclesiae Venetae XIII*, cit., pp. 119-121.

scacciare, entro breve dal monastero, tutte le serve non necessarie al «conventus» e al capitolo; stabiliva anche dei limiti al contatto «cum pensionariis et laboratoribus ac aliis personis necessariis monasterii». Solo la badessa e le camerarie si sarebbero potute incontrare con questi ultimi e unicamente «in domo maiori». L'efficacia dei provvedimenti presi è evidenziata – nonostante la documentazione sia un po' più tarda – da una supplica presentata dalla comunità di Santa Maria delle Vergini. Nonostante il parere contrario delle disposizioni di Bonifacio VIII, delle sinodi provinciali e delle costituzioni dello stesso Ordine di San Marco di Mantova – recita la lettera – Bonifacio IX concedeva alle monache di accogliere nel monastero «consaguineos et affines feminini sexus che, devotionis aut alia iusta et rationabili» causa, volessero entrarvi¹⁵⁵. Era il 1400 e il privilegio pontificio, concesso in deroga alla rigida clausura delle monache, mette in luce che i vescovi locali, dopo tutto, dovevano aver ottenuto un discreto successo nell'estirpare l'abitudine di alloggiare laiche nel monastero; tanto che, per opporsi ad essi, le monache erano state costrette a ricorrere alla Santa Sede.

Ciò non significa che nel Trecento si fosse spenta la capacità di attrazione dei monasteri: certo si era trasformata grazie anche al successo dell'*ordo Penitentium*, che si diffondeva sempre più nel corso del secolo¹⁵⁶. Il successo degli ordini Mendicanti favorì la diffusione del Terzo Ordine, in particolare dopo la promulgazione della *Supra montem* di Nicolò IV (1289) che ne sanciva una teorica assimilazione¹⁵⁷. Per i laici che decidevano di “fare penitenza” si prospettava «un duro regime ascetico che comportava l'assunzione di un abito penitenziale, la rinuncia a feste e spettacoli, la continenza coniugale, l'esclusione da incarichi

¹⁵⁵ L'anno successivo il privilegio fu ampliato ad ogni *mulieres* che desiderasse far visita alle monache. Corner, *Ecclesiae Venetae VI*, cit., pp. 74-76.

¹⁵⁶ G. Casagrande, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma, 1995, cap. IV.

¹⁵⁷ Non è detto infatti che tutti penitenti fossero riconducibili all'*ordo Penitentium*. A. Bartoli Langelì, *I penitenti a Spoleto nel Duecento*, in *L'ordine della penitenza di s. Francesco d'Assisi nel secolo XIII. Atti del convegno di studi francescani. Assisi 1972*, Roma, 1973, p. 311.

amministrativi giudiziari militari e dal commercio»¹⁵⁸, ma slegato da rigide strutture monastiche¹⁵⁹.

Va detto che non esistono per Venezia studi specifici sull'ordine della Penitenza¹⁶⁰, tuttavia la presenza di penitenti, o di gruppi di penitenti, è testimoniata nella documentazione sin dalla metà del Duecento. Fernanda Sorelli segnala un «frate Alessandro dell'ordine dei frati della Penitenza, nell'atto di dare, quale procuratore del monastero di San Giuliano *de Bocca Fluminis*, la ricevuta per un lascito (11 aprile 1253)»¹⁶¹. Gilles Meersseman nota la partecipazione di rappresentanti veneziani al capitolo bolognese, avvenuto nel novembre del 1289¹⁶². Non tutti i penitenti erano riconducibili all'*ordo*: in questo senso può essere letto il cenno a Benvenuta «piçochare eiusdem loci»¹⁶³ beneficata, nel 1307, da Maria Michiel, abitatrice di San Lorenzo¹⁶⁴. Il *locus* al quale si riferisce il documento era proprio il monastero benedettino di San Lorenzo.

Sparite le abitatrici, i monasteri sapevano ancora affascinare donne che avevano operato scelte religiose importanti e radicali, anche se ben diverse da quelle delle monache (e delle abitatrici stesse). Nel settembre del 1398 testava Pasqua, «ammalata e probabilmente vedova ed anziana», la quale viveva con una sua serva «in le caxe de la Celestia», presso il monastero fondato circa un secolo e mezzo prima. È importante sottolineare che si trattava, come lei stessa ci informa nelle sue ultime volontà, di una «suor e religiosa del terço ordine de Sancte Francesco»¹⁶⁵. Era

¹⁵⁸ A. Rigon, *Dalla regola di S. Agostino alla regola di Niccolò IV*, in *La «supra montem» di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una regola*, a cura di R. Pazzelli, L. Temperini, Roma 1988, p. 30.

¹⁵⁹ Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., pp. 211-217.

¹⁶⁰ Cfr., Sorelli, *Vita religiosa*, cit., p. 628.

¹⁶¹ Sorelli, *Gli ordini*, cit., pp. 919-920. Nel documento è indicato come «Frater Alexander de ordine fratrum penitencie». ASVE, *Cancellaria Inferiore notai*, b 65, n. 5, notaio Pietro Dente, 11 aprile 1253.

¹⁶² G.G. Meersseman, *Dossier de l'Ordre de la pénitence au XIII siècle*, Friburgo, 1982², pp. 172-173.

¹⁶³ Spesso i due termini pinzochero e penitente coincidono nella documentazione. Per la vicina Padova si rinvia a Rigon, *I penitenti di San Francesco*, cit., p. 285-310.

¹⁶⁴ ASVE, CRS, *San Lorenzo*, b 21, diverse 29, 14 dicembre 1307.

¹⁶⁵ Sorelli, *Vita religiosa*, cit., p. 628.

il suo uno stile di vita umile e libero da vincoli. Sceglieva di essere sepolta a Santa Maria dei Frari «dananci laltar de sancte Francesco» specificando però, in segno di umiltà, «in terra» ai piedi del santo¹⁶⁶. Oltre alle sue compagne, «prego che tutte le mie suor se humilia ad esser al mio corpo», in particolare «suor Katerina [...] che xé andata al sepolcro», Pasqua ricordava le monache della Celestia che la ospitavano, segno della vicinanza tra le donne.

I monasteri rappresentarono a lungo uno stabile punto di riferimento per le laiche. Sia che in essi cercassero rifugio e protezione, come le abitatrici, sia che vi trovassero un solido appoggio, all'ombra dei quali portare avanti un'esistenza umile e severa, come le terziarie, rimasero luogo di aggregazione e di scambi di esperienze religiose.

4. Una religiosità dell'intimo: le "heremite".

Dalla seconda metà del Duecento sino alla metà del secolo successivo si diffuse sempre più, nell'Italia centro settentrionale, il fenomeno della reclusione urbana. Si trattò di una particolare forma di eremitismo in cui donne e uomini si rinchiudevano volontariamente, per sempre o temporaneamente, in una cella posta spesso nei pressi di una chiesa. Luoghi di elezione di questi eremi non furono, tuttavia, ambienti impervi e difficilmente raggiungibili, bensì le affollate e rumorose città. Gli eremiti e le eremite – questi i termini più usati a Venezia¹⁶⁷ – ricercavano tra anguste mura un silenzio interiore che permettesse loro di estraniarsi dal mondo e di raccogliersi in preghiera¹⁶⁸. Nonostante il fenomeno coinvolgesse sia gli uomini, sia le donne,

¹⁶⁶ ASVE, *Archivio notarile, Testamenti*, b 571, *Gibellino Giorgio*, n. 207.

¹⁶⁷ Si possono trovare anche quelli di cellana o reclusa.

¹⁶⁸ Le regioni dell'Italia centrale sono certamente quelle meglio studiate, grazie ai numerosi contributi di A. Benvenuti, *Cellane e recluse*, in Ead., *In castro poenitentiae*, cit., pp. 305-402; G. Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., cap. I; Segni, *Storie di bizzocche*, cit., pp. 3-29, 237-256; R. Brentano, *Il movimento religioso femminile a Rieti nei secoli XIII-XIV*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV. Atti del Convegno Internazionale di studio sull'ambito delle celebrazioni*

recenti ricerche hanno stabilito che esso fu prevalentemente femminile¹⁶⁹. Abbracciavano uno stile di vita povero, visto che la loro sopravvivenza era garantita principalmente dalle elemosine. Tuttavia, non si trattava necessariamente di donne povere, almeno a Venezia, visto che alcune di loro potevano mantenere una serva¹⁷⁰, o addirittura costruire l'eremo a proprie spese¹⁷¹. È possibile che queste forme di espressione religiosa femminile rispondessero, in modo originale, a quelle istanze pauperistiche vive nella società dell'epoca e non soddisfatte da altre iniziative coeve¹⁷². Se, per esempio, la fondazione di ospedali traduceva il bisogno di una religiosità attiva e partecipe, una religione del "fare", quella delle reclusa era una spiritualità dell'intimo, dove la povertà era vissuta ed esibita. Coloro che passavano a fianco della cella di una reclusa, sapendo della sua esistenza, erano posti davanti alle proprie colpe e ai propri peccati; la reclusa rappresentava un monito continuo alle coscienze dei laici¹⁷³. E proprio questo contatto con il popolo faceva la città il luogo privilegiato nel quale le reclusa cercavano rifugio¹⁷⁴. Si è parlato, in questo senso,

dell'VIII centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Città di Castello, 27-28-29 ottobre 1982, a cura di R. Rusconi, Città di Castello, 1984, pp. 29-65. Il tema ha assunto recentemente un'attenzione internazionale, grazie a convegni e gruppi di lavoro europei: nel 2000 a Siena, organizzato dall'École française de Rome, si è tenuto un incontro su *Eremites de France et d'Italie*; all'International Medieval Congress di Kalamazoo più sessioni sono dedicate alla reclusione urbana. Un gruppo di studiosi, coordinati da Elizabeth Herbert McAvory, porta avanti tematiche simili. Una bibliografia aggiornata si può trovare in E. Rava, *Eremita in città. Il fenomeno della reclusione urbana femminile nell'età comunale: «il caso di Pisa»*, in «Revue Mabillon», n.s., t. 21, 2010, pp. 139-162; Ead., *Le testatrici e le reclusa: il fenomeno della reclusione urbana nei testamenti delle donne pisane (secoli XIII-XIV)*, in *Margini di libertà: testamenti femminili nel medioevo, Atti del convegno internazionale (Verona, 23-25 ottobre 2008)*, a cura di M. C. Rossi, Caselle di Sommacampagna, 2010, pp. 311-332.

¹⁶⁹ Per la città di Pisa, Eleonora Rava scrive: «la reclusione volontaria sembra nascere come scelta prettamente femminile, per diventare, in prossimità dell'estinzione, quasi esclusivamente maschile». Rava, *Eremita in città*, cit., pp. 153-154.

¹⁷⁰ I preti di Sant'Andrea di Murano concedevano a Margherita di poter tenere con sé una serva, «dantes eidem licentiam tenendi unam servitricem et sua bona utendi in vita sua ad sui beneplacitum et voluntatem». Corner, *Ecclesiae Torcellanae, II*, cit. p. 213.

¹⁷¹ Si tratta di Bisina che nel 1330 ottiene dal vescovo e dal capitolo della chiesa di Santa Margherita di costruire un eremo, a proprie spese, presso la stessa chiesa. Corner, *Ecclesie Venetae, IX*, cit., pp. 271-275.

¹⁷² Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., p. 43.

¹⁷³ Ivi, cit., p. 62.

¹⁷⁴ Ivi, cit., p. 61.

della reclusione come di una «religione civica», in «antitesi al monachesimo tradizionale»¹⁷⁵.

In effetti, nel corso del Duecento l'azione pontificia nei confronti delle donne si caratterizzò per la regolarizzazione e la monasticizzazione delle variegate esperienze religiose. Non solo, la clausura divenne sempre più una peculiarità del monachesimo femminile, sino ad arrivare alla decretale *Periculoso et detestabile*, promulgata nel 1298 da Bonifacio VIII e rivolta esclusivamente alle monache, che ne prescriveva appunto la stretta clausura. Quando il progetto papale arrivò al suo apice, quali furono le risposte dei laici e delle donne? È indubbio che una delle iniziative dei più originali e contraddittorie fosse proprio la reclusione urbana. Essa è tanto più singolare quanto più la si confronta al monachesimo femminile. Se le monache accettavano l'obbligo della clausura perpetua con grande difficoltà – anche se gli studi sulle applicazioni della decretale bonificiana sono ancora limitati, sembra che la clausura fosse spesso disattesa¹⁷⁶ – le eremite scelsero come modalità per realizzare le proprie aspirazioni religiose proprio la reclusione: da un lato un obbligo, dall'altro una scelta. I rapporti delle religiose con l'esterno erano sempre più limitati, nel parlatorio e sotto una rigida sorveglianza; le reclusi, invece, vivevano e sopravvivevano grazie agli aiuti esterni, in forma di elemosine o cibo. Forte era la contrapposizione tra lo stile di vita comunitario praticato dalle *moniales* e quello solitario delle cellane; legate ad una regola e ad una professione le une, laiche e svincolate dalla Chiesa le altre. L'entrata in una comunità monastica prevedeva inoltre il pagamento di una dote che non sempre le reclusi avrebbero potuto permettersi¹⁷⁷. Sembrano questi due modi molto diversi di vivere la vocazione

¹⁷⁵ Ivi, p. 143 e nota 21 dove viene citata l'espressione di Mario Segni, relativa all'antitesi tra monachesimo tradizionale e reclusione. Sensi, *Storie di bizzocche*, cit., p. 32.

¹⁷⁶ Sulle applicazioni della *Periculoso* si vedano i lavori di E. Occhipinti, *Clausura a Milano alla fine del XIII secolo: il caso del monastero di Santa Margherita*, in *Felix olim Lombardia. Studi di storia padana dedicati dagli allievi a Giuseppe Martini*, Milano, 1978, pp. 197-212; E. Sala, *La clausura nel monastero femminile fruttuariense di San Pietro di Caronno. Una testimonianza della diffusione della decretale Periculoso nel contado milanese*, in «Benedictina», 55, I, 2008, pp. 131-149. Qualche accenno a Venezia, in particolare alle proteste presentate dalle monache di Santa Maria della Celestia al vescovo di Castello in Makowski, *Canon law*, cit., p. 80 e nota 24.

¹⁷⁷ A Pisa per esempio la maggior parte delle reclusi erano orfane o vedove. Rava, *Eremite in città*, cit., pp. 158-159.

religiosa, privi di rapporti e relazioni. Alcune donne scelsero questa peculiare forma di vita forse perché non potevano scegliere altra strada. È possibile d'altra parte che non volessero intraprendere una via che non le appagava¹⁷⁸. Eleonora Rava ipotizza che molte di esse cercassero nell'eremo protezione e rifugio, ma anche un senso alla loro vita; priva di protezione, «la donna decide di chiudersi in una cella, sicura che la comunità non l'avrebbe più ritenuta “merce invenduta della vita” [...] ma l'avrebbe accolta come “santa viva”, permettendole di vivere decorosamente “attraendo la pietà dei fedeli con una vita di penitenza condotta in una esemplare soluzione di separazione dal mondo”»¹⁷⁹. È facile capire che, in un clima in cui si cercava di riportare ordine e disciplina, molte autorità ecclesiastiche fossero diffidenti a questa modalità di vita¹⁸⁰; non a Venezia dove le recluse furono sostenute e guidate da un clero attento alle nuove iniziative.

Va subito detto che per la città lagunare, nonostante la segnalazione del fenomeno da parte di eruditi e di studiosi più recenti, una ricerca analitica sulla reclusione urbana si deve ancora fare¹⁸¹. È questo uno studio iniziale che vuole presentare alcune problematiche connesse al fenomeno dopo il quale saranno, tuttavia, necessari ulteriori approfondimenti e verifiche. Le prime eremite appaiono nella documentazione dalla seconda metà del Duecento, grazie alle donazioni testamentarie: nel 1268, Agnese Gradenigo, abitatrice del monastero di San Lorenzo, destinò qualche soldo ad Angela, eremita di San Vito di Pellestrina¹⁸². Qualche anno più tardi lo stesso eremo ospitava un'altra donna Agnese, menzionata da Francesco

¹⁷⁸ Giovanna Casagrande si chiede se la reclusione sia un obbligo o una scelta. Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., p. 63.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ È vero, per esempio per Pisa. Rava, *Eremite in città*, cit., p. 139.

¹⁸¹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., pp. 271-275; Id., *Ecclesiae Torcellanae*, II, cit. p. 213; F. Mutinelli, *Del costume veneziano sino al secolo decimosettimo*, Venezia, 1831, p. 38; P.G. Molmenti, *La storia di Venezia nella vita privata. La grandezza*, Bergamo, 1927, pp. 125-126; Pamato, «*De dominabus mundanis*», cit., pp. 464, 474. Nell'ambito di un esteso studio sui testamenti femminili veneziani Fernanda Sorelli ha individuato un numero imprecisato, ma comunque significativo, di recluse. Ringrazio la professoressa Sorelli per avermi anticipato alcuni risultati della sua ricerca.

¹⁸² ASVE, CRS, *San Lorenzo*, b 21, diverse 29, 10 ottobre 1268.

Minio¹⁸³. Tuttavia, già dagli ottanta del XIII secolo, la presenza delle recluse dovette essere abbastanza diffusa, se Stefano Belli della parrocchia di San Barnaba, aveva premura di ricordare nelle sue ultime volontà tutti coloro che abitavano nelle *domicelle*¹⁸⁴.

Gli *heremitori*, anche così erano chiamati, erano sparsi in tutta la città, in prevalenza – almeno sembra da una prima ricognizione – nelle zone periferiche come le parrocchie di San Nicolò dei Mendicoli, San Martino, San Cassiano e Santa Margherita, ai lati opposti rispetto alla città¹⁸⁵. Erano presenti anche nelle altre isole lagunari, come a Pellestrina e a Murano¹⁸⁶. La perifericità non indicava, tuttavia, una marginalità del fenomeno quanto, piuttosto, la volontà di queste donne di ricercare luoghi riservati, più adatti probabilmente alla meditazione e al raccoglimento¹⁸⁷. Ugualmente gli ambienti occupati nei pressi delle chiese e usati come abitazione, sembrano rispecchiare la medesima volontà di riservatezza. Un gruppo di cellane aveva scelto come rifugio il tetto della chiesa dei Santi Ermagora e Fortunato¹⁸⁸; Sofia aveva scelto il portico di San Nicolò dei Mendicoli¹⁸⁹, altre, infine, costruivano da sé le piccole casette nelle quali avrebbero passato l'esistenza¹⁹⁰.

¹⁸³ F. Arbitrio, *Aspetti della società veneziana del secolo XIII (sulla base di 37 testamenti trascritti e pubblicati)*, Tesi di laurea, Università degli studi di Padova, rel. G. Cracco, a.a. 1979-80, doc. n. 35, datato 15 febbraio 1299.

¹⁸⁴ Bellato, *Aspetti della società*, cit., doc. n. 18, datato 5 aprile 1283.

¹⁸⁵ Altre eremite, oltre a quelle già citate, sono attestate presso le chiese di Sant'Agnese, Santa Lucia, San Maurizio, San Giovanni Evangelista, San Samuele, Santi Gervasio e Protasio, San Baldo, Santi Apostoli, Santa Maria Nuova, San Francesco della Vigna, Sant'Angelo, San Giovanni Battista, San Giovanni in Bragora, Sant'Angelo Raffaele, San Pantaleon, Santi Ermagora e Fortunato.

¹⁸⁶ Riguardo all'eremo di Murano si veda Corner, *Ecclesiae Torcellanae, II*, cit., p. 213.

¹⁸⁷ In altre realtà si possono trovare eremi nei pressi dei ponti, delle torri o delle vigne. Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., p. 32; Sensi, *Storie di bizzocche*, cit., p. 32; Benvenuti, *Donne religiose*, cit., pp. 593-594 (593-634).

¹⁸⁸ Erano Lucia, Caterina, Giovanna, Margherita. Su gruppi di cellane torneremo più avanti. Mutinelli, *Del costume veneziano*, cit., p. 38.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ Bisina nel 1330 costruiva a proprie spese un *eremitorium* vicino alla sacrestia di Santa Margherita. Corner, *Ecclesiae Venetae, IX*, cit., pp. 271-275.

Non solo, erano queste le aree più povere della città. Una scelta forse non casuale, ma dettata da quelle istanze pauperistiche, di povertà vissuta che alle recluse si ripresentavano con nuovo vigore alla fine del XIII secolo¹⁹¹. Nonostante l'opposizione degli ordini Mendicanti, o di una parte di essi, che vedevano il fenomeno della reclusione urbana con diffidenza e ostilità¹⁹² – tanto da far dire al frate Predicatore, Giordano da Pisa, che le città erano piene di «matti et matte che se reclude in zella»¹⁹³ - è estremamente significativa a Venezia la presenza di una *heremita* proprio presso la chiesa di San Francesco della Vigna¹⁹⁴, sede di un convento di frati Minori. In certi ambienti, forse i più rigoristi, la reclusione non era bollata come dannosa, bensì osservata con attenzione ed approvata¹⁹⁵.

È ancora più interessante se si osserva che è questo l'unico caso veneziano, almeno tra quelli emersi, nel quale una chiesa monastica ospitava una cellana. È possibile che vi fosse una forte resistenza da parte della maggior parte delle istituzioni religiose cenobitiche locali, comprese quelle femminili, ad un fenomeno individuale e privo di regole¹⁹⁶. Non era raro che i monasteri accogliessero donne desiderose di intraprendere un'esperienza religiosa più profonda, in termini più o meno istituzionalizzati. Come già detto, quello delle recluse era, tuttavia, uno stile di vita anacoretico, solitario, per lo più incompatibile con quello comunitario delle monache. Esisteva, è pur vero, la condivisione di alcuni stili di vita, però praticati in una prospettiva differente. Sia le *moniales*, sia le recluse dovevano rispettare la clausura, ma era vissuta diversamente: per le prime significava chiusura al mondo, per le seconde era apertura al mondo. Almeno teoricamente le monache, oltre a non

¹⁹¹ Alcuni reclusi e recluse appartengono all'Ordine della Penitenza sorto appunto alla fine del Duecento. Anzi secondo Giovanna Casagrande una delle cause, non l'unica, per la scomparsa del fenomeno della reclusione è la contemporanea affermazione delle Terziarie. Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., p. 31. Per Pisa, Rava, *Eremite in città*, cit., pp. 154-155. Quanto a Venezia non esiste uno studio sulle Terziarie, saranno necessarie dunque ulteriori verifiche in questo senso.

¹⁹² Eleonora Rava cita, per esempio, Salimbene de Adam che si lamentava dei lasciati fatti a delle recluse piuttosto che ai frati o ai sacerdoti. Rava, *Eremite in città*, cit., p. 139 e nota 3.

¹⁹³ C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze, 1975, p. 51.

¹⁹⁴ Molmenti, *La storia di Venezia*, cit., p. 125.

¹⁹⁵ Rava, *Eremite in città*, cit., p. 139.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

dover uscire dal cenobio, non potevano avere contatti con l'esterno; la decretale di Bonifacio VIII era stata molto chiara in proposito¹⁹⁷. Viceversa le recluse si sostenevano con le elemosine lasciate dai passanti; vivevano nell'ascolto di ciò che le circondava. Ciò dà ragione del profondo iato che divideva queste donne e che ne impediva il dialogo.

Esistevano, comunque, delle pratiche comuni. Entrambe erano all'apparenza interessate alla vita religiosa cittadina. Alcune *heremite* ed alcune comunità monastiche erano, infatti, iscritte alla matricola femminile della scuola dei battuti di San Giovanni Evangelista¹⁹⁸. Come rileva Lorenza Pamato, nessuna poteva certo partecipare alle processioni, né, almeno le recluse, pagare l'iscrizione alla scuola. Come si esplicasse l'adesione di monache e recluse alla confraternita – se si trattasse cioè di qualcosa in più rispetto ad un valore simbolico e spirituale – rimane in completa ombra. La loro presenza è, però, significativa di una sensibilità verso forme religiose più popolari.

Non era però quella delle eremite una radicale avversione verso l'esperienza monastica, soprattutto se portata avanti da monache esemplari e virtuose, note per la loro "santità". Nel 1348, *soror* Blaveta, *heremita* presso la chiesa dei Santi Apostoli, lasciava ogni suo bene a *soror* Gaudenzia, priora del monastero di San Giacomo di Galizia a Murano¹⁹⁹. Il cenobio, abbandonato dai frati Predicatori, era stato affidato, nel 1330, dal vescovo di Torcello proprio a Gaudenzia, già monaca presso Santa Maria degli Angeli di Murano, «cuius fama celebris ad nostrum (del vescovo) devenit persepius auditum»²⁰⁰. Blaveta non dovette certo rimanere indifferente ad un tale richiamo e la devozione/ammirazione per la monaca si espresse nelle sue ultime volontà; anzi l'eremita conosceva bene la comunità monastica di San Giacomo tanto da affidare la sua anima «omnibus dominabus ipsius loci». Ci si può chiedere perché Blaveta non divenne monaca a San Giacomo. Era stata una scelta voluta o obbligata? Non è possibile conoscere la risposta. Nonostante lo stretto rapporto tra Blaveta e

¹⁹⁷ Si confronti quanto detto al capitolo V, paragrafo 2.

¹⁹⁸ Pamato, «*De dominabus mundani*», cit., p. 464.

¹⁹⁹ ASVE, CRS, *Santa Maria degli Angeli*, b 2 perg., 7 ottobre, 1348.

²⁰⁰ Corner, *Ecclesiae Torcellanae, II*, cit, pp. 182-183.

San Giacomo, questo rimane, allo stato attuale degli studi, un caso isolato. L'impressione è che due forme religiose non trovarono a Venezia, se non raramente, punti d'incontro e di scambio²⁰¹. Il clima di chiusura che i monasteri femminili stavano vivendo non aiutava; non potendo comunicare con l'esterno, le monache non riuscivano certo a capire le ragioni profonde che spingevano le recluse ad una scelta così radicale. Altri furono, infatti, i punti di riferimento delle eremite.

Esse trovarono un convinto appoggio da parte del clero veneziano. In effetti, le recluse veneziane si distinsero da altre realtà cittadine²⁰² proprio per l'ubicazione delle loro celle, che si trovavano, per quanto ne sappiamo, quasi esclusivamente nei pressi delle chiese. Inoltre erano queste quasi sempre parrocchiali. Ancora una volta il clero si dimostrava fortemente ricettivo verso le nuove proposte religiose dei laici, divenendone il promotore. È questo un dato che va sottolineato con vigore e che fa emergere un'immagine diversa del prete veneziano, pienamente coinvolto nelle vicende spirituali dei propri parrocchiani. Sono questi gli anni, fra XIII e XIV secolo, in cui «si sviluppa un'intensa attività disciplinatrice che mira a dare ordine al clero e alle strutture della chiesa veneziana»²⁰³. Sono anche gli anni durante i quali, secondo alcuni studiosi, inizia a venir meno l'unità parrocchiale – processo culminato nel Quattrocento – sostituita da punti di riferimento religiosi quali confraternite e monasteri²⁰⁴. Alcuni eccezionali documenti relativi all'entrata nella cella di due recluse evidenziano invece il sostegno dei sacerdoti e l'interesse all'esperienza delle due donne²⁰⁵.

Bisina, figlia di maestro Vendramino Cerdone di San'Eustachio, si accordava con il clero di Santa Margherita, riunito in capitolo, per costruire un *eremitorium* vicino

²⁰¹ In altre città il rapporto monasteri femminili - recluse sembra essere più stretto. Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., p. 53; Benvenuti, *Donne religiose*, cit., pp. 599-600.

²⁰² Nell'Italia centrale, altre locazioni erano i ponti, le torri, lungo le strade del pellegrinaggio, le porte. Cfr., nota 187.

²⁰³ Rigon, *I problemi*, cit., pp. 933-934.

²⁰⁴ Si veda E. Crouzet Pavan, «*Sopra le acque salse*», cit., pp. 566-567; D. Romano, *Patrizi e popolari. La società veneziana nel Trecento*, Bologna, 1993, pp. 22-23.

²⁰⁵ Giovanna Casagrande evidenzia la rarità di avere informazioni di questo tipo dalla documentazione. Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., p. 51.

alla sacrestia della stessa chiesa²⁰⁶. Era il 1330 e la cella – costruita in pietra a due piani con una sola finestra della larghezza di un piede – sarebbe divenuta dimora perpetua della donna; solo in occasione della festa dell'Ascensione, e solo se Bisina lo avesse desiderato, ella poteva uscirne per recarsi alla chiesa di San Marco. Alla morte della donna, l'abitazione sarebbe stata destinata ad un sacerdote di Santa Margherita. Ogni anno, la reclusa avrebbe donato ai rettori della chiesa due *dopleria* (candelabri a due braccia) del valore di 8 soldi, rispettivamente alle feste di Santa Margherita e di San Vittore, da bruciare durante la Messa. Dovevano forse essere questi il frutto delle elemosine della donna e simboleggiare il ringraziamento per la protezione offerta. Raggiunta l'intesa tra le due parti, Bisina aveva eletto quale suo procuratore Ottobono, un prete di Santa Margherita, per rappresentarla davanti al vescovo di Castello, Angelo Dolfin, e richiedere libera licenza alla costruzione. Per intraprendere la vita da reclusa era stata, dunque, necessaria l'autorizzazione dei sacerdoti e il loro appoggio davanti alla curia episcopale.

Non si trattava di soli interessi materiali. Nel 1351, un'altra donna, Margherita, si presentava davanti al capitolo della chiesa di Santa Maria di Murano per rinchiudersi «sub perpetua clausura», «apud dictam ecclesiam Sancti Andree in heremitorio ibidem posito»²⁰⁷. I sacerdoti, come per Bisina, avrebbero ereditato i beni della donna, consistenti nell'eremo. Tuttavia, nell'accordo stipulato tra Margherita e il clero muranense si faceva più forte il controllo dei preti nei confronti della vita della donna. Quest'ultima non sarebbe potuta uscire «absque speciali licentia» del capitolo. L'esperienza di Margherita era anche fortemente legata alla guida dei sacerdoti; infatti, avrebbe dovuto «insuper se cum omni devotione submitte[re] perpetuo omni correctione et obedientie ipsorum». La reclusa doveva vivere in un atteggiamento di continua umiltà e soggezione, pronta ad ascoltare i rimproveri dei suoi consiglieri. L'intenzione *bona et sancta* di Margherita venne approvata dal

²⁰⁶ Corner, *Ecclesiae Venetae*, IX, cit., pp. 271-275.

²⁰⁷ «Ibique discreta et honesta mulier domina soror Margareta ex devotione, quam fide sincera gerit ad ecclesiam seu plebem beate Marie de Muriano, et ecclesiam Beati Andree capellam immediate dicte plebi, ac capitulo ipsius subiectam, ac divino amore et desiderio accensa intendens et tota mente desiderans apud dictam ecclesiam Sancti Andree in heremitorio ibidem posito, sub perpetua clausura Altissimo famulari, et in eodem quoad vivit perpetuo, Deo dante, permanere». Corner, *Ecclesie Torcellanae*, II, cit., p. 213.

capitolo; la donna quindi «se et omnia sua bona presentia et futura dedit, obtulit et offert Deo et beate Marie ac beato Andree in manibus eorumdem [...]». Le esperienze di Margherita e di Bisina erano vagliate e sostenute dal clero cittadino che esercitava un controllo più o meno stretto delle loro esistenze, dettandone le regole. Era questo uno dei modi degli ecclesiastici veneziani di ascoltare le richieste dei fedeli. Non va dimenticato che spesso essi erano anche padri spirituali dei propri parrocchiani, guida delle loro anime²⁰⁸. Anche le autorità più alte non erano insensibili alle nuove istanze; era, infatti, lo stesso vescovo che approva la scelta religiosa di Bisina²⁰⁹.

Non solo, è possibile che una parte del clero aspirasse ad uno stile di vita simile a quello delle recluse²¹⁰. Si è già parlato della precoce e originale iniziativa di Pietro, prete di San Pietro di Casacalba, detto «inclusus» o «reclusus», all'inizio del 1200²¹¹. La sua era, però, una situazione al limite di un eremitismo “più tradizionale” visto che la piccola isola di San Pietro, certamente al di fuori del circuito urbano, poteva ben assimilarsi all'ideale deserto tanto sospirato dagli eremiti. Inoltre il prete ben presto richiamò attorno a sé un gruppo di donne delle quali non è possibile conoscere lo stile di vita intrapreso. Non era, comunque, così raro che un sacerdote scegliesse di condurre un'esperienza quale quella della reclusione urbana. Frequentemente si potevano incontrare preti reclusi in Inghilterra²¹²; ma anche nella più vicina Pisa, studiata da Eleonora Rava, sono attestati almeno un Alessio, prete e recluso, e un Andrea frate, prete e recluso²¹³. Un fenomeno questo di grande interesse già indicato da Giovanna Casagrande²¹⁴.

²⁰⁸ Sul padre spirituale, Romano, *Patrizi e popolani*, cit., pp. 148-149; De Sandre, *La pietà*, cit., p. 245.

²⁰⁹ Sui rapporti vescovo-reclusa si confronti: Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., p. 47.

²¹⁰ Ivi, cit., p. 41.

²¹¹ Si rinvia al capitolo II, paragrafo 3.

²¹² A. K. Warren, *Anchorites and their Patrons in medieval England*, London, 1985, p. 22.

²¹³ Rava, *Eremite in città*, cit., p. 154.

²¹⁴ Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., p. 41.

Ulteriori approfondimenti sarebbero necessari riguardo alla reclusione maschile, anche in ragione anche di una difficoltà nel linguaggio (difficoltà presente pure per le donne). Avverte la Rava che i termini *reclusus/reclusa* potevano indicare situazioni ben diverse²¹⁵. Singolare ma ugualmente indefinita è, per esempio, la condizione di frate Stefano, addirittura vescovo di Tiro, abitante a Sant’Elena «in cella Sancti Blasii»²¹⁶. Così quando ci si trova di fronte al testamento di Riconfilia, vedova di Daniotto Contarini, che, nel 1213, lasciava qualche soldo a Marco Grisuni *recluso*²¹⁷, si è incerti se si tratti di un cellano o di un carcerato. Eremiti erano chiamati anche i *fratres* che risiedevano a San Mattia di Murano; si trattava, però, in questa circostanza, di monaci camaldolesi²¹⁸.

Dalla seconda metà del Trecento l’esperimento della reclusione andò sempre più esaurendosi²¹⁹. Alcune di queste esperienze evolsero verso forme più tradizionali, come nel caso di San Vito di Pellestrina. È questo un esempio particolarmente interessante. Era iniziato, intorno al 1268, come eremo di una donna Angela²²⁰. Nel 1281 vi era probabilmente insediata una comunità mista di eremiti e di eremite²²¹; così li ricorda nel suo testamento Giacomo della Stoppa²²². Tuttavia, già nel 1330, Caterina da Canal menzionava «fratrem Nicolam inconumum monasterii Sancti Viti»²²³. Erano abbastanza comuni esperienze eremitiche “comunitarie”, nelle quali due o più eremiti dividevano la stessa cella oppure gli eremi erano molto vicini tra loro. Furono proprio queste micro-comunità che con più frequenza si

²¹⁵ Rava, *Le testatrici e le recluse*, cit., p. 330 nota 11.

²¹⁶ Così si sottoscrive in un documento del 1346. Corner, *Ecclesiae Venetae, I*, cit., p. 209.

²¹⁷ ASVE, CRS, *San Lorenzo*, diverse 29, b 21, marzo 1213.

²¹⁸ Bellato, *Aspetti della vita*, cit., docc. 15 e 21.

²¹⁹ R. Rusconi, *Pietà, povertà e potere. Donne e religione nell’Umbria tardomedievale*, in *Mistiche e devote*, cit., p. 13-14. Rava, *Eremite in città*, cit., p. 154; Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., pp. 64-74.

²²⁰ ASVE, CRS, *San Lorenzo*, b 21, 10 ottobre 1268.

²²¹ Rava, *Eremite in città*, cit., p. 147. A Venezia oltre a San Vito si nota la compresenza di più eremiti a Sant’Agnese, Santa Lucia e ai Santi Ermagora e Fortunato.

²²² Carraro, *Chi è Giacomo della Stoppa?*, cit., p. 487.

²²³ ASVE, CRS, *Santa Maria delle Vergini*, b 1 perg., 9 novembre 1330.

trasformarono in comunità monastiche. Altri gruppi di cellane seguirono la stessa sorte di San Vito dopo tragici avvenimenti. Nel 1386, Bartolo Bon venne condannato a tre anni di carcere poiché «carnaliter cognovit Bartholam filiam adoptivam Sanctutii (lettura incerta), domicellam in domo Sancte Lucie, que illam ei ruffianavit»²²⁴. Nel 1461, il patriarca affidava la *domus* a Ursia, monaca di San Daniele, per fondare un nuovo cenobio, trasformando dunque l'eremo in monastero²²⁵. Altri romitori si tramutarono in cenobi più in là, probabilmente, quando il fenomeno della reclusione era ormai terminato; solo nel 1496, la chiesa di Sant'Andrea di Murano, luogo della vicenda di Margherita, divenne un cenobio di monache osservanti²²⁶.

Attraverso la reclusione urbana alcune donne cercavano di dare voce a richieste religiose personali che le comunità monastiche non erano in grado di soddisfare. La clausura, che il papato voleva quale tratto distintivo del monachesimo femminile, venne accolta spontaneamente dalle recluse come espressione della loro religiosità e rielaborata in modo originale. Non fu una preclusione, ma una aperta disponibilità verso la società. Non era a Venezia un fenomeno privo di controllo, anzi le autorità ecclesiastiche si posero quali guide e regolatori di queste donne. L'evoluzione della reclusione ebbe, tuttavia, un esito consueto, la trasformazione di un'iniziativa informale in comunità monastica. Il venir meno di quelle istanze religiose che avevano dato avvio al fenomeno, una tradizione canonistica che premeva verso una normalizzazione delle varie esperienze²²⁷, una «scambievole necessità» tra recluse e autorità ecclesiastiche²²⁸, furono tra i fattori che maggiormente determinarono tali

²²⁴ Nel 1383, un'altra violenza venne perpetrata a Sant'Agnese. «Ser Giorgius Lauredanus, qui extraxit de loco domicellarum Sancti Agnetis per ripam domus Mariam de Toresanus unam ex dictis domicellis et eam carnaliter cognovit» fu condannato a due anni di carcere. Le due condanne sono riportate in BMC, *Cod. Cicogna*, n. 3579.

²²⁵ Corner, *Ecclesiae Venetae, XI pars posterior*, cit., pp. 344-346, 350.

²²⁶ Corner, *Ecclesiae Torcellanae, II*, cit., pp. 214-216.

²²⁷ Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., p. 64. Benvenuti, *Donne religiose*, cit., pp. 597-601.

²²⁸ Scrive la Casagrande «La monasticizzazione e la regolarizzazione di *religiosae mulieres* e di *reclusae* fu un fatto di scambievole necessità: da una parte l'autorità ecclesiastica con le sue esigenze di controllo e d'inquadramento, dall'altra le stesse comunità che all'ombra di una regola approvata, fruendo del riconoscimento di autorità ecclesiastiche, potevano sentirsi più istituzionalmente garantite». Casagrande, *Religiosità penitenziale*, cit., pp. 64-65.

mutamenti. Le vicende di queste donne ricordano quelle, ad inizio secolo, delle donne di Ammiana, Costanziaco, che da un'esperienza di vita semi-religiosa furono "guidate" verso una vita monastica; quasi fosse un giro di vite della storia che determina esiti simili anche in situazioni diverse.

5. Il monastero come carcere: Soranza Soranzo e le altre

La vicenda è nota ed ha attirato l'attenzione di storici²²⁹ e artisti²³⁰. In una fredda notte del febbraio 1310, un gruppetto di nobili uomini si riunì segretamente in casa Querini detta della Ca' Grande. La decisione era ormai presa: il 15 giugno successivo tre colonne di armati sarebbero dovute convergere in Piazza San Marco per assalire e uccidere il doge, Pietro Gradenigo. La congiura, della quale capi indiscussi furono Baimonte Tiepolo, Marco Querini e Badoero Badoer, passò alla storia quale la più pericolosa contro lo Stato veneziano. I piani, tuttavia, non andarono come previsto. Una spaventosa tempesta e qualche notizia trapelata, fornirono al doge il tempo di organizzare la difesa e sconfiggere gli insorti; leggenda del *mortèr* o meno²³¹. La conseguenza politica più evidente fu la creazione, nel luglio, del Consiglio dei Dieci,

²²⁹ V. Lazzarini, *Aneddoti della congiura Querini-Tiepolo*, in «Nuovo Archivio Veneto» t. 10, 1895, pp. 81-96; R. Cessi, *Storia della Repubblica di Venezia, I*, Milano, 1944, pp. 282-287; Pozza, *I Badoer*, cit., pp. 69-74; P. Preto, *Baiamonte Tiepolo: traditore della patria o eroe e martire della libertà?*, in *Continuità e discontinuità nella storia politica, economica e religiosa. Studi in onore di Aldo Stella*, a cura di P. Pecorari e G. Silvano, Vicenza, 1993, pp.; G. Gullino, *Quando la terraferma volle conquistare Venezia: la congiura di Baiamonte Tiepolo*, in «Archivio Veneto», serie V, n. 209, 2010, pp. 5-11; *La congiura imperfetta di Baiamonte Tiepolo*, a cura di N. Vanzan Marchini, Caselle di Sommacampagna, 2011.

²³⁰ La vicenda ha ispirato, nel 1830, un dramma di Francisco de Paula Martinez de la Rosa, *La conjuración de Venecia. Año del 1310*.

²³¹ La leggenda detta della *vecia del mortèr* narra che una certa Giustina Rossi, che abitava nelle Mercerie presso l'attuale Torre dell'Orologio, avrebbe lasciato cadere dalla sua finestra (casualmente o meno) un mortaio di pietra. Quest'ultimo colpì in testa il portabandiera di Baiamonte Tiepolo uccidendolo sul colpo. I rivoltosi fuggirono e furono dunque sconfitti. La donna per il suo contributo ottenne di poter esporre dalla sua finestra il vessillo di San Marco e soprattutto di pagare una cifra irrisoria per l'affitto della casa dove risiedeva.

magistratura deputata al giudizio dei congiurati. La maggior parte degli insorti venne esiliata da Venezia con moglie e figli, i beni confiscati e le case distrutte²³²; solo Badoero, catturato prima che iniziassero le trattative, venne giustiziato.

L'anno successivo morì l'odiato doge Gradenigo e al suo posto fu eletto Marino Zorzi (dopo il rifiuto di Stefano Giustinian), ma si spense a poco meno di un anno dall'assunzione della carica. Gli subentrò Giovanni Soranzo, generale e ammiraglio al tempo della guerra con Genova²³³ e soprattutto, per quanto ci riguarda, padre di Soranza.

Quest'ultima era la moglie di Niccolò Querini detto il Zotto, figlio a sua volta di Marco Querini capo della congiura. Marito e moglie, che come tutti gli altri vennero banditi dalla città, si rifugiarono probabilmente in Grecia²³⁴. E qui inizia la triste vicenda della donna²³⁵. Forte dell'elezione del padre alla carica ducale, Soranza tentò di ritornare a Venezia nel 1314²³⁶, nonostante il divieto. Fu, però, catturata e ancora una volta giudicata dal Consiglio dei Dieci. La pena fu esemplare: in effetti, non solo Soranza era moglie di un traditore, ma era anche figlia del doge, che più di tutti gli altri aveva l'obbligo di essere leale nei confronti del ducato e di obbedire senza discussioni. Eppure ella aveva osato disobbedire. Venne, dunque, condannata a rimanere rinchiusa in una cella a fianco del monastero di Santa Maria delle Vergini, per tutta la vita²³⁷. Carcerieri della donna furono la badessa e la priora delle Vergini

²³² Quanto ai parenti dei congiurati fu loro vietato di girare per la città oppure vennero esclusi dagli uffici pubblici, almeno sino alla morte del parente che aveva partecipato alla congiura. Lazzarini, *Aneddoti*, cit., pp. 84-95.

²³³ E. Mahaira Odoni, *Venetian Colonialism in the Aegean: Sifnos in the Thirteenth Century*, in «Center for European Studies Working Paper Series», n. 144, 2007, p. 7.

²³⁴ Ivi, pp. 12-13.

²³⁵ R. Fulin, *Soranza Soranzo e le sue compagne*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», XXXIV, (1876), pp. 965-983.

²³⁶ Non è pervenuta la sentenza di condanna della donna, che viene però ricordata in una parte presa dal Consiglio dei X del dicembre del 1322.

²³⁷ I documenti relativi alla sua condanna vanno dal 31 ottobre 1315 al 3 luglio del 1335, anno della sua morte. *Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste. Registri I-II, (1310-1325)*, a cura di F. Zago, (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), Venezia, 1962; *Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste. Registri, III-IV (1325-1335)*, a cura di F. Zago, (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), Venezia, 1968.

che custodivano ciascuna una chiave *hospicii*, e che dovevano assicurarsi che sia Soranza, sia una serva, dei cui servizi la donna poteva godere, fossero rinchiusi ogni notte²³⁸. La situazione non cambiò neppure quando le monache, desiderando ampliare la chiesa, furono costrette a distruggere *dictum hospicium*: il Consiglio, mandati i suoi commissari per verificare la situazione, decise di ricostruirlo, a spese del comune²³⁹. Ugualmente nel 1327, dopo un terribile incendio, la prigione fu ricostruita²⁴⁰.

La pena di Soranza fu, comunque, alleviata da numerosi permessi che venivano rigorosamente accordati solo con il consenso del Consiglio dei Dieci. Specie nei mesi invernali le veniva concesso di recarsi all'interno del monastero, dove le era forse riservata una stanza. Altre volte le era permesso di assistere alla festa dell'Ascensione, anche se avrebbe dovuto fare molta attenzione a non essere vista da alcuno. Poté, inoltre, essere ospitata presso Palazzo Ducale in occasione della malattia del padre²⁴¹ e dei fratelli²⁴²; ella stessa durante la prigionia si ammalò

²³⁸ Penso che a provvedere alle necessità di Soranza fosse una serva, anche se non espressamente riportato nel documento a causa di alcune omissioni nel testo della sentenza. «Quod claves hospicii domine Superancie dentur abbatisse monasterii Sancte Marie de [Virginibus] quarum una tenere debeat dicta abbatissa et alia priora dicti monasterii. Et *** dicte domine Superancie possit ire dictum abitaculum, sive hospicium, pro lavan[dis] *** pannis et aliis negociis necessariis faciendis, cum condicione quod semper dicta eius *** dormiet et claudetur omni nocte cum dicta domina Superancia per supradictas dominas a[bbatissam] et prioram, non intelligendo quod ipsa domina Superancia possit vel debeat unquam exir[e] dictum habitaculum nisi secundum quod sibi est concessum per istud consilium, ut continent consilia super hoc edita. Et si consilium vel capitulare est contra, sit revocatum et cetera». *Consiglio, II*, cit., a. 1315, n. 22.

²³⁹ «Cum domina Superancia inclusa fuerit per istud consilium in uno hospicio apud Sanctam Maria de Virginibus quia venit Venecia contra voluntatem domini ducis et consilii de X, sicut continet dicta pars super hoc capta in 1314, die 28 iunii et modo ad presens abbatissa et moniales Sancte Marie de Virginibus intendant ampliare dictam ecclesiam, quam ampliare non possunt nisi destruat dictum hospicium. Capta fuit pars quod dicta pars revocetur in tantum quod possit fieri unum hospicium ubi et sicut visum et consultum fuit per viros nobiles dominos Marcum Contareno, Stephanum Benedicto et Franciscum Lauredano capita de X, qui personaliter fuerunt apud Sanctam Mariam de Virginibus ad videndum predicta. Et fiat dictum hospicium sive habitaculum de denariis nostri comunis, in quo habitare debeat dicta domina Superancia cum condicionibus, ordinibus, penis, ligaminibus et omnibus aliis in dicta parte contentis». *Consiglio II*, cit., a. 1322, 1 dicembre, n. 366.

²⁴⁰ *Consiglio, III*, cit., a. 1327, 7 gennaio, n. 117.

²⁴¹ *Consiglio II*, cit., a. 1320, 12 novembre, n. 213.

²⁴² Soranza sarebbe potuta risiedere in Palazzo per 15 giorni, per assistere Bellegno, a condizione di non uscirvi mai e ritornando la notte in monastero. Ivi, cit., a. 1321, 4 febbraio, n. 213; a. 1321, 19

almeno due volte²⁴³. Anche quando la sorella Fantina decise di entrare nel monastero *sorum Minorum*, le fu permesso di salutarla, risiedendo una decina di giorni in Palazzo²⁴⁴. Le visite al palazzo si interruppero nel 1328²⁴⁵, alla morte del padre e sino al 1335, anno in cui morì anche Soranza, la sua vita passò tra la prigione e le monache di Santa Maria delle Vergini.

Anche se Soranza non fu l'unica moglie dei congiurati ad essere rinchiusa in un monastero, la sua condizione si distinse più delle altre. Ad alcune donne fu permesso di tornare dall'esilio dopo la morte del marito e in assenza di eredi²⁴⁶. Poterono scegliere la comunità nella quale rimanere rinchiusa e fu loro destinata, non una cella a fianco della chiesa, ma una stanza dentro le mura claustrali; anche se si prestava molta attenzione che non uscissero dal cenobio per nessuna ragione. A Zizabella, moglie di Andriolo Querini fu chiesto di scegliere tra Santa Maria della Celestia e Santa Maria delle Vergini «et non possit exire [...] et si exire, sit in banno perpetuo Veneciarum et omnium terrarum et locorum subiectorum comuni Veneciarum et omnia sua bona confiscentur in comuni Veneciarum»²⁴⁷. Con altre il Consiglio dei Dieci fu decisamente magnanimo, concedendo loro di lasciare il monastero, morto il marito, per risposarsi²⁴⁸.

febbraio, n. 217. Nel 1324 si recava a Palazzo per visitare l'altro fratello, Marino, Ivi, cit., a. 1324, 16 agosto, n. 503.

²⁴³ Ivi, cit., a. 1322, 30 settembre, n. 343. «Quod domina Superancia possit venire et morari in palacio per X dies ut se mederi de morbo apostematis non possendo descendere de hospiciis que tenentur per dominum et suas dominas». Ivi, cit., a. 1323, luglio 27; Ivi, cit., a. 1323, 3 agosto, n. 423.

²⁴⁴ *Consiglio III*, cit., a. 1328, 17 gennaio, n. 219.

²⁴⁵ «Quod domina Superancia filia domini possit adhuc morari in palacio per VII dies occasione infirmitatis domini. Et si [interim obieret] dominus, quod ipsa possit ire ad funus et redire ad domum cum dominabus ... morari per unam diem solum et postmodum ire ad Sanctam Mariam de Virginibus servando ordinem solitum et cetera». Ivi, cit., a. 1328, 30 dicembre, n. 336.

²⁴⁶ Fulin, *Soranza*, cit., pp. 969-971. Inoltre nessun parente dei congiurati poteva ricoprire delle cariche nel Consiglio dei Dieci. Lazzarini, *Aneddoti*, cit. pp. 89-91.

²⁴⁷ *Consiglio III*, cit., a. 1329, 11 gennaio, n. 363.

²⁴⁸ Un esempio è quello di Caterina, moglie del fu Nicola Querini detto Durante, alla quale fu permesso nel febbraio del 1321 di tornare a Venezia a condizione che «antequam veniat Venecias dicat et exprimat in quo monasterio intrare volet». Scelse Santa Maria della Valverde nell'isola di Mazzorbo. Nel luglio dello stesso anno, a causa di una malattia, le fu permesso di soggiornare per un mese a Rialto, per farsi curare. Infine nel maggio del 1322, fu liberata per risposarsi e le fu concesso

Di per sé interessante per il valore politico e simbolico che il governo veneziano volle dare alla punizione inflitta alla figlia del doge e alle altre donne²⁴⁹, la vicenda risulta importante, all'interno della nostra ricerca, per il controllo praticato dalle autorità civili nei confronti dei monasteri, in questo caso femminili. Non si trattava, come a San Matteo o a San Michele di Brondolo, di consacrare una badessa o di far giurare fedeltà all'abate, certo atti fortemente emblematici²⁵⁰. Qui si faceva un passo in avanti: un ente laico, il Consiglio dei Dieci, usava uno spazio sacro, quello monastico, come spazio pubblico a servizio della giustizia comune. E lo utilizzava a suo piacimento e liberamente: non ci fu alcuna richiesta di autorizzazione al vescovo, al patriarca o al pontefice, né si conoscono reazioni in proposito. Il monastero non era dunque al servizio di Dio, ma al servizio di Venezia.

Un particolare potere venne esercitato verso Santa Maria delle Vergini. La sua anomala situazione di godere del giuspatronato del doge, lo rendeva in effetti più facilmente esposto al controllo del governo. Va ricordato che il doge in persona era intervenuto più volte nella vita della comunità femminile, dapprima, attorno al 1270, quando aveva favorito il governo femminile del cenobio, poi chiedendo al pontefice di confermare l'elezione della badessa²⁵¹. Nel momento in cui arrivò Soranza, le monache dovettero rispondere di questa tutela: la custodia dell'*hospicium* venne affidata alla badessa e alla priora che ebbero la responsabilità di assicurarsi che la donna rimanesse rinchiusa. Dunque, se il doge proteggeva il cenobio, i doveri delle religiose erano quelli di obbedire al governo, anche accogliendo ripetutamente la donna tra le mura claustrali.

La punizione di rinchiudere le laiche nei monasteri non fu ristretta alla sola congiura del 1310; ma fu utilizzata anche in seguito, sebbene non diffusamente. Uguale condizione (di beneficiare del giuspatronato dogale) ebbero, come già detto,

di abitare liberamente a Venezia. *Consiglio II*, cit., a. febbraio 1321, n. 215; a. 1321, 1 luglio, n. 236; a. 1322, 27 maggio, n. 297.

²⁴⁹ La scelta di incarcerare le donne nei monasteri non fu casuale, esisteva infatti a Venezia negli stessi anni un carcere *mulierum*, riservato alle donne. G. Scarabello, *Carceri e carcerati a Venezia dal XII al XVIII secolo*, Venezia, 2009, p. 11.

²⁵⁰ Cfr. capitolo V, paragrafo 4.

²⁵¹ Vedere capitolo IV, paragrafo 4.

le monache di Sant'Andrea della Zirada, nel 1346. Ed uguale controllo ebbe su di esso il Consiglio dei Dieci visto che nel 1362 venne qui rinchiusa, per qualche mese, una sorella della dogaresa, condannata per aver ingiuriato il doge²⁵².

Il Consiglio dei Dieci non si fermò qui: in alcuni casi non si limitò a far imprigionare le donne, le costrinse addirittura a monacarsi. Tale sorte toccò specialmente alle figlie o alle nipoti dei congiurati del 1310. Nel 1322, il Consiglio scriveva alla badessa di Santa Maria della Celestia «quod maneat filiam condam Petri Quirino Piçagallo proditoris, monialium dicti monasterii, quod caveat sibi mittere vel recipere litteras, nec ambaxatas a fratre suo nec ab aliquibus aliis proditoribus vel quibuscumque condicionibus», aggiungendo minacciosamente «quod dicta monialis portet se bene. Et si reperitur per aliquod tempus contrarium, procedetur contra eam et dictum monasterium sicut videbitur»²⁵³. È questa un'ulteriore prova della responsabilità delle monache rispetto al comportamento delle condannate, dato che il monastero stesso sarebbe stato punito in caso di disobbedienza. Stessa condanna subirono le figlie di Marco Falier²⁵⁴, figlio a sua volta di Marino Falier, autore del secondo e ultimo tentativo di cospirazione contro Venezia, nel 1355²⁵⁵. Fantina venne monacata, con il nome di Orsa, presso San

²⁵² «Si per ea que dicta et lecta sunt contra donam Iustinianam filiam condam domini Petri Iustiniano sororem domine ducisse occasione verborum et ineptorum dictorum per eam contra personam domini ducis, videtur vobis quod procedatur contra eam». *Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste. Registro V, (1348-1363)*, a cura di F. Zago, (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), Venezia, 1993, a. 1362, 16 marzo, n. 742. «Quod stet in monasterio Sancti Andree de Zirada usque ad festum Ascensionis proximum et si exiret ante terminum iterum recludatur in eo et compleat terminum suum in illo, et ultra hoc stet ibi tribus mensibus et sic continue servetur quotiens ipsa non servaret. Et baniatur, et quod donec domina ducissa fuerit in palacio non possit intrare palacium nec curiam palacii sub pena standi tribus mensibus reclusa in dicto monasterio Sancti Andree totiens quotiens contrafecerit» Ivi, cit., a. 1362, 16 marzo, n. 743.

²⁵³ *Consiglio II*, cit., a. 1322, ottobre-novembre, n. 354.

²⁵⁴ B. Cecchetti, *La moglie di Marino Falier. Aneddoti storici e letterari*, in «Archivio veneto», t. I, n. 41-42, 1871, pp. 364-370.

²⁵⁵ V. Lazzarini, *Marino Faliero: la congiura*, in «Nuovo Archivio Veneto», vol.13, pp. 5-107, 227-374. Una bibliografia sul doge alla voce *Falier, Marino* in DBI, pp. 429-438. Anche la congiura del Falier ispirò un'opera lirica: il *Marin Faliero* di Gaetano Donizetti (prima rappresentazione 1835).

Lorenzo di Castello, mentre a San Zaccaria entrò la sorella Franceschina²⁵⁶, per la quale fu lo stesso Consiglio dei Dieci a pagare le spese per la consacrazione²⁵⁷.

Un secondo motivo per cui le vicende di queste donne sono interessanti riguarda l'atteggiamento mentale che la società dell'epoca manifestava nei confronti dei monasteri e della monacazione. Negli esempi appena accennati, i cenobi sono visti come luoghi di reclusione, di espiazione delle colpe, ma non attraverso la preghiera, bensì per mezzo della clausura e della prigionia. Diventare monaca è, per queste donne, una punizione. È evidente che la monacazione ha qui un valore decisamente negativo. All'inizio del Duecento, erano nate esperienze religiose nelle quali le donne potevano realizzare liberamente le proprie aspirazioni spirituali, non a caso al di fuori dell'ambito monastico. Nel corso del secolo XIII e ancor di più dopo il 1298, l'irrigidirsi dell'atteggiamento verso la monasticizzazione e la clausura femminile – indipendentemente che questa venisse rispettata o meno – comportò una chiusura nella mentalità comune. Il cenobio venne sempre più percepito come luogo di reclusione e separazione. Per le monache la professione monastica significava sempre più un vero e proprio addio al mondo. Non si vuole naturalmente idealizzare un periodo o demonizzarne un altro, né creare rigidi schemi, ma tracciare l'evoluzione di un modo di pensare che divenne sempre più diffuso. Ritengo significativo che, proprio dalla metà del XIII secolo, appaiano sempre più frequenti le figure di reclusi e recluse, che volontariamente si imprigionavano in celle identiche a quella di Soranza²⁵⁸. Il caso più precoce fu quello di Umiliana dei Cerchi,

²⁵⁶ La documentazione riguarda la dote che le due donne dovevano portare ai monasteri. «Quod isti filiabus condam ser Marci Faletro dentur de bonis paternis que pervenerunt in comune isti Fantine, donec monachabitur, ducati XV pro suo victu et expensis et tractetur de monachando eam non possendo expendere pro eam monachando ultra libras quingentas dando ei postea soldos XX grossorum in anno sicut alteri» *Consiglio III*, cit., a. 1356, 23 marzo, n. 395. «Alteri vero scilicet Franceschine monache dentur de dictis bonis soldi XX grossorum pro uno anno elapso et in posterum servetur ei quod habere debet» Ivi, a. 1356, 23 marzo, n. 396. Altri riferimenti delle due donne si trovano Ivi, cit., a. 1358, 21 marzo, n. 552 e Ivi, cit., a. 1361, 16 giugno, n. 700.

²⁵⁷ «Quod isti sorori Francisce olim filie ser Marci Faledro, moniali in monasterio Sancti Zacharie, detur pro expensis consecracionis ipsius illd quod habent alie nobiles moniales in tali casu consecracionis. Fuit ei facta cedula del ducatis LXVI auri». Ivi, cit., a. 1358, 21 marzo, n. 552.

²⁵⁸ I. Heullant-Donat, J. Claustre, E. Lusset, *Introduction. Clastrum et carcer. Por une histoire comparée des «enfermements»*, in *Enfermements. Le cloître e la prison*, a cura di I. Heullant-Donat, J. Claustre, E. Lusset, Parigi, 2011, pp. 24-35, http://www.univ-paris1.fr/fileadmin/Publi_Sorbonne/673_VDP_Enfermements.pdf.

rinchiudasi in una stanza della casa paterna²⁵⁹. Tuttavia, per Umilana e per altre che come lei decisero di praticare la reclusione volontaria²⁶⁰, la cella era il simbolo del sacro, era un luogo protetto dove realizzare un'esperienza mistica e di meditazione. Se i più ritenevano la reclusione un'idea ripugnante e punitiva, per queste donne rappresentava l'eremo, il *desertum* ideale. Nel concetto di reclusione, monastica e "urbana", convivono perciò due aspetti opposti ma concatenati.

L'idea del monastero come carcere non è affatto estranea al mondo medievale²⁶¹. Nel 1228, Gregorio IX ricordava che Azzo de' Crescenzi, nobile veronese, era entrato come canonico presso San Giorgio in Braida per riparare le proprie colpe²⁶². Qui si trattava, però, di un chierico condannato da un'autorità ecclesiastica. Era, inoltre, ben presente nei contemporanei l'idea del carcere come segregazione, perciò allontanamento dalla comunità, e punizione per i religiosi. Quasi tutti i monasteri erano dotati di una o più celle dedicate ai monaci o alle monache accusate di gravi mancanze²⁶³ e le molte regole monastiche prevedevano la prigione quale punizione per espiare i peccati più deplorabili.²⁶⁴ Tuttavia, né Soranza né le altre donne erano monache e non si erano macchiate di altre colpe se non quella di essere mogli di traditori. È interessante notare che, in questo caso, fosse un'istituzione civile ad avere l'autorità di condannare dei laici alla reclusione in un cenobio o alla monacazione forzata. L'ingerenza del governo veneziano si era spinta nella vita religiosa delle cenobi femminili tanto da poter imporre la professione di alcune donne e la responsabilità della comunità su di esse. Nella punizione inflitta a Soranza è, dunque, presente un aspetto significativo dell'atteggiamento del governo e della società

²⁵⁹ Benvenuti, *In castro*, cit., pp. 58-98.

²⁶⁰ Sulle recluse si rinvia al paragrafo precedente.

²⁶¹ J. Leclercq, *Le cloître est-il une prison?*, in «Revue d'ascétique et de mystique», 47 (1971), pp. 407-420 ; si veda anche la voce *Carcere e vita religiosa*, a cura di E. Pacho, in DIP, cit., coll. 261-276.

²⁶² G. Biscaro, *Attraverso le carte di San Giorgio in Braida di Verona esistenti nell'Archivio Vaticano*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», XCII, (1933), 2, pp. 1014-1029.

²⁶³ G. Penco, *Monasterium – Carcer*, in «Studia Monastica», 8 (1966), pp. 133-143 ; Heullant-Donat, *Introduction*, cit., pp. 24-35.

²⁶⁴ *Carcere*, cit., coll. 266-271.

veneziana nei confronti dei monasteri femminili: la strumentalizzazione della reclusione come simbolo del potere e del controllo sulle donne.

Conclusioni

«Non laso roba ne danari, nuda vissi a questo tenebroso mondo et nuda die esser apresentada avanti el iusto e grande zudexe creator e redentor nostro mesier Iesu Christo et altro non die portar solido»¹. Le parole proferite nel testamento spirituale di Marina Celsi, badessa e fondatrice del cenobio dei Santi Cosma e Damiano, pronunciate nel 1508, riassumono quell'amore per Cristo e per il Vangelo che caratterizzarono anche l'esperienza cristiana dei secoli precedenti. E proprio a questo magmatico e multiforme desiderio di vita religiosa piena e partecipe che vide, tra il XII e il XIII secolo le donne quali protagoniste, si è attinto a piene mani per studiare il monachesimo femminile veneziano. Si è potuto cogliere un monachesimo aperto alle iniziative dei laici, pronto ad accogliere, reinterpretare ed infine assimilare il sentire devoto. È questa una delle possibili prospettive per studiare il monachesimo femminile, certo non l'unica, ma in grado di cogliere il vissuto religioso che influenzò e condizionò le istituzioni stesse.

Inevitabile fu, tuttavia, il coinvolgimento e l'intreccio con le vicende politiche del dogado che segnarono le relazioni tra cenobi, istituzioni civili e religiose,

¹ ASVE, CRS, *Santi Cosma e Damiano*, b 3, 1 agosto 1508.

soprattutto nel periodo più antico. I monasteri erano istituiti altamente permeabili a ciò che li circondava. Il monachesimo femminile fece la sua comparsa in laguna nel IX secolo e i primi fondatori e promotori ne furono i dogi. In alcune comunità, San Zaccaria soprattutto – a dire il vero, tra i pochi per i quali è stato possibile tracciare le vicende in epoca altomedievale, grazie alla ricca documentazione – proprio i rapporti con il doge, punto di riferimento non solo politico ma anche religioso del dogado almeno sino al XII secolo, furono a lungo caratterizzati da una discreta ingerenza. A San Zaccaria molte badesse e monache appartennero alla famiglia dogale in carica e gli avvocati ne furono i più fidati consiglieri. L'abazia femminile divenne simbolo del consenso alla politica interna del doge ed allo stesso tempo luogo di pacificazione tra opposte fazioni, non solo: come testimoniano le numerose donazioni di conti e vescovi ed il susseguirsi delle visite imperiali, essa fu l'emblema dello sviluppo delle relazioni esterne a Venezia. L'impressione sembra essere dunque quella di un monachesimo simbolo della riuscita del potere e della città stessa. Tuttavia, nel XII secolo, l'insorgere del comune *Veneciarum* con la conseguente diminuzione dell'autorità del doge, il successo del commercio veneziano in Oriente e la crescente importanza assunta in esso dai cenobi maschili, il parallelo affermarsi di forti personalità ecclesiastiche, quale quella del patriarca di Grado, Enrico Dandolo, nonché il maturare di riforme e impulsi religiosi nuovi, portarono ad un punto di rottura che fu segnato dall'assunzione delle consuetudini cluniacensi da parte di San Zaccaria. Il passaggio a Cluny – sulla cui influenza in laguna sarebbe necessario approfondire – determinò una maggiore indipendenza delle monache nella gestione del patrimonio e della stessa vita religiosa.

Il XII secolo vide soprattutto il risveglio spirituale dei laici, e in particolare delle donne, ad una vita cristiana attiva e partecipe: ecco allora il moltiplicarsi di devote, converse, oblate, a volte in età avanzata, come le vedove, a volte di donne sposate in accordo con il marito, altre ancora di giovani affascinate dagli ideali evangelici di povertà e amore verso il prossimo. I cenobi rappresentarono un primo elemento catalizzatore, un universo complesso, duttile e aperto alle variegate esperienze di devozione. All'ombra e ad imitazione delle mura claustrali si realizzò la vocazione ad associarsi, comune a uomini e donne che aspiravano a concretizzare il loro amore per Dio attraverso o una vita contemplativa o un'esistenza dedicata agli

altri, poveri e malati, o entrambe. Se non stupisce che inizialmente fossero le canoniche ad ospitare forme di convivenza mista, sorprende invece la parte svolta dal clero lagunare a sostegno delle sperimentazioni femminili. I preti si posero alla guida, e in alcuni casi ne furono i promotori, di numerose iniziative dove il ruolo e il numero delle donne aumentò progressivamente.

Presto fu urgente la necessità da parte delle autorità ecclesiastiche di definire e di controllare queste incerte comunità. In laguna, in particolare nella diocesi di Torcello, determinante fu il ruolo svolto dal vescovo; Leonardo Donato da un lato promosse, dall'altro incanalò il movimento femminile verso forme che ricalcavano quelle di un monachesimo istituzionalmente inteso. Si trattò di un'esperienza, quella torcellana, in bilico tra novità e tradizione, tra regola, quella benedettina, e innovazione, data la possibilità iniziale di creare comunità miste. Il vescovo trovò la giusta formula per conciliare le esigenze delle donne e quelle della Chiesa. Il risultato fu l'elevato numero di comunità monastiche nate e protette dal prelado.

La necessità di regolare l'esperienza religiosa dei laici fu certamente incentivata dalla curia romana: le disposizioni del IV Concilio Lateranense (1215) avevano imposto a qualsiasi nuova formazione religiosa di seguire una regola approvata. Tuttavia non si trattò unicamente di un processo imposto, la continua necessità di confrontarsi con le autorità ecclesiastiche per far valere i propri diritti, in particolare di proprietà, nei confronti di altre comunità, spinsero sempre più le donne ad integrarsi e uniformarsi ad un monachesimo istituzionalmente e gerarchicamente riconosciuto.

Diverse furono le vicende dei cenobi sorti nel centro rialtino: una storia nella quale i protagonisti furono nuovamente le autorità politiche del dogado. Le differenze sia tra gli stessi monasteri, sia di essi con le altre comunità lagunari lasciano, tuttavia, ampi margini di ambiguità e di interpretazione. Gli intrecci tra potere politico veneziano e curia romana, i rapporti tra doge e pontefice che condizionarono la storia religiosa e monastica veneziana, nel periodo che seguì alla quarta crociata, sono tuttora lontani dall'essere pienamente chiariti e rendono difficile una lettura complessiva. Sono innegabili le novità religiose espresse dalle damianite di Santa Maria *Mater Christi*, così come la loro apertura al di fuori della città, e il fascino esercitato dall'Ordine di San Marco di Mantova attraverso la

fondazione di Santa Maria delle Vergini, riuscitissimo connubio tra un pontefice, Gregorio IX, un doge, Pietro Ziani, ed un'esperienza cristiana tra le più innovative. Una documentazione troppo frammentaria rende però il quadro confuso, lasciando poche tracce del vissuto religioso delle donne che di questo monachesimo furono le interpreti. L'impressione che emerge dai documenti è tuttavia quella di cenobi fondati per rispondere alle esigenze dell'aristocrazia lagunare piuttosto che un monachesimo ispirato quegli ideali di vita cristiana che avevano animato il movimento religioso femminile.

Tuttavia proprio sui cenobi cittadini e su quelli appartenenti ad ordini monastici, anche maschili, dotati di una struttura gerarchica propria, quali i cistercensi, si giocarono i precari equilibri tra Venezia e Roma: un difficile rapporto tra politica e religione, dove l'una e l'altra si intrecciarono inesorabilmente. Santa Maria delle Vergini, Santa Maria *Mater Christi*, e le abazie affiliate a Cîteaux furono fortemente appoggiate dai pontefici che spesso si servirono del priore delle Vergini, fidato uomo di Gregorio, e degli abati cistercensi per riformare e riportare all'obbedienza le comunità più riottose. Più che alle vicende religiose dei singoli cenobi, le preoccupazioni dei politici veneziani si indirizzarono verso problemi riguardanti la lealtà a Venezia, al di sopra di qualsiasi altra autorità. Il giuramento di fedeltà al comune, la consacrazione delle badesse non presso il diocesano responsabile, ma a San Marco, chiesa simbolo del potere dogale, furono i mezzi messi in campo dal governo cittadino. Tuttavia, essi impedirono il concreto inserimento dei monasteri nei rispettivi ordini. Proprio su queste problematiche sarebbe necessario continuare la ricerca per comprendere meglio il monachesimo veneziano.

Il tentativo dei pontefici fu quello di normalizzare le comunità monastiche entro un progetto uniformante che regolasse le diverse anime del movimento religioso femminile, pur rispettandone le peculiarità. La curia provò a smussare gli aspetti potenzialmente più pericolosi per la vita spirituale delle donne, mitigando per esempio la povertà ed imponendo la necessità di un sostentamento autonomo. Le elargizioni di importanti privilegi quali la *Religiosam vitam eligentibus*, elaborata per i cistercensi ma poi estesa a tutti gli ordini monastici, furono tra le strade percorse

per omogeneizzare il mondo femminile. Seppure con lievi differenze, il privilegio conteneva le stesse disposizioni per ciascun monastero al quale fu rivolto.

Atto finale di questo processo fu, però, l'imposizione della clausura. Nel 1298, Bonifacio VIII, con la decretale *Periculoso et detestabili*, non solo ordinava a tutte le monache, indipendentemente dall'ordine monastico, di non uscire dalle mura claustrali, bensì impediva a chiunque di entrare. Al di là delle reali applicazioni che la disposizione ebbe, essa fu il risultato di un lungo processo che aveva visto coinvolti tutti gli ordini religiosi, dai cluniacensi ai cistercensi, che già in anni precedenti avevano emesso provvedimenti sempre più rigorosi che vietavano l'uscita delle donne. Si potrebbe dire che, tra XII e XIII secolo, la stretta clausura "si fece donna" tanto da divenire caratteristica esclusiva del mondo femminile. Fu un percorso articolato che coinvolse non solo gli uomini di Chiesa, ma la stessa società coeva. Nel corso del Duecento e ancor più del Trecento si affermò, infatti, un'idea della clausura intesa come reclusione, non più rifugio volontario per contemplare l'amore per Dio, quanto piuttosto chiusura e separazione dal mondo e dagli uomini. Le vicende delle donne coinvolte nelle congiure di Baimonte Tiepolo (1310) e di Marino Falier (1355) – recluse nei monasteri e a volte costrette a monacarsi – restituiscono il pensiero dei contemporanei riguardo al monachesimo femminile: un monachesimo svuotato dei suoi significati religiosi, chiuso in se stesso e riempito di muri e grate.

Proprio in questo momento di smarrimento le donne ritrovarono nuove forze, nuovi stimoli, nuovi modi di realizzare il sentire devoto. Apparvero allora sulla scena le recluse, le abitatrici, le pizzocchere, un affollato universo che si trovò una volta ancora a confondersi con i monasteri. Sostenuti dal clero locale nacquero altri istituti capaci di rispondere alle paure e alle esigenze della società. Non si trattò, però, di un inesorabile declino spirituale dei cenobi nati in precedenza, anche se non mancarono episodi di malcostume o di aperta ribellione. Da molti di questi monasteri provennero le prime badesse dei più recenti enti. Tuttavia, a differenza di quelle fondate nei primi anni del Duecento, queste comunità riconobbero fin da subito (o poco dopo) – opportunamente guidate – nel monastero, istituzionalmente inteso, una forma di concretizzazione dell'esperienza cristiana. D'altra parte quei meccanismi di controllo

e di regolamentazione degli esperimenti laici iniziati nel Duecento, un secolo dopo erano ormai perfettamente funzionanti.

Molti punti relativi al monachesimo femminile veneziano rimangono ancora da chiarire, approfondire ed affrontare. Penso, con questo lavoro, di offrire un punto di partenza ed interessanti percorsi per intraprendere un viaggio tra le isole della laguna, tra i monasteri che trovarono rifugio in esse e gli ideali delle donne che ad essi, «in questo tenebroso mondo», diedero linfa vitale.

Bibliografia

Fonti inedite:

Archivio di Stato di Venezia:

ASVE, Cancelleria inferiore, Archivio del doge, b 212.

ASVE, Ospedali e luoghi pii diversi, pergamene, b 28.

ASVE, CRS, Sant'Andrea della Zirada, b 1 perg.

b 3, registro n. 9. Case Santa Croce
vicino al monastero. Rio delle
Burchielle (XVII),

b 13,

b 14,

b 16, disegno del monastero XV-XVI.

ASVE, CRS, Sant'Anna, b 1 perg.,

b 2 perg.

ASVE, CRS, Sant'Antonio di Torcello, b 1 perg. (San Cipriano, Sant'Antonio di
Torcello secc. XII-XIII),

b 2 perg. (secc. XIV-XVII),

b 3 perg. (Sant'Antonio di Torcello – bolle,

brevi, ducali; Santi Marco e
Cristina; Santi Apostoli),

b 1 Catastico, Catastico stralato di latino
in volgar, 1578.

ASVE, CRS, Santi Biagio e Cataldo, b 1 fasc. 1, pergamene Trivignan,
b 1 Padova, fasc. VI, Repertorio delle
pergamene attinenti alle possessioni del fondo
del monastero di San Biagio e Cataldo in
Albarea,
b 8 padova, Proc. Case San Nicolò di Piove.

ASVE, CRS, Santa Caterina dei Sacchi, b 21.

ASVE, CRS, Santa Chiara di Venezia, b 1 perg.,
b 2 perg.,
b 3 perg.,
b 4 perg.

ASVE, CRS, Santi Cosma e Damiano, b 1 perg.,
b 3
b 8,
b 8 bis.

ASVE, CRS, Santa Croce, b 1, Catastico. Catastici sive memoriali omnium
privilegiorum instrumentorum

ASVE, CRS, San Daniele, b 2 perg.,
b 12 fasc. 16,
b 15 fasc. I.

ASVE, CRS, Sant'Eufemia di Mazzorbo, b 1 perg. (Sante Vergini, Eufemia, Dorotea,
Tecla, Sant'Angelo di Ammiana)
b 1 Padova,
b 5 fasc. 1 B,
b 12.

ASVE, CRS, San Giovanni Evangelista, b 1 perg.,
b 2 perg.,
b 3 perg.,

b 4 perg.,

b 8 perg.,

b Cartella I.

ASVE, CRS, San Girolamo, b 7 perg., (Sant'Adriano di Costanziaco),

b 8, (Sant'Angelo di Zampenigo).

ASVE, CRS, Santa Giustina, b 1 Padova.

ASVE, CRS, San Gregorio, b 5, Tomus primus membranarum

b 6, 2 A Tomus secundus membranarum, I,

b 6, 2 B Tomus secundus membranarum, II,

b 6, 3 Tomus tertius membranarum,

b 7 Tomus quintus membranarum.

ASVE, CRS, San Lorenzo, b 1 Catastici,

b 5, proc. 2,3,

b 6, proc. 14,

b 7, proc. 19,22,

b 8, proc. Santa Maria Formosa 1, Santa Maria

Formosa e San Lio 1 e 2; Santa Marina 1,

b 12, proc. San Giovanni di Rialto I;

b 18, proc. Moian 1, 2,4,

b 21, proc. 29 diverse;

b 22, proc. diverse 35, 37, 38.

ASVE, CRS, Santa Maria degli Angeli, b 1 perg.,

b 2 perg.,

b 11 A, (San Lorenzo di Ammiana),

b 11 B, (San Lorenzo di Ammiana).

ASVE, CRS, Santa Maria della Carità, b 6 perg.

ASVE, CRS, Santa Maria della Celestia, b 1 perg.,

b 2 perg.,

b Catastico.

ASVE, CRS, Santa Maria della Valverde, b 1 perg.,

ASVE, CRS, Santa Maria delle Vergini, b 1 perg.,

b 2 perg.,

b 7,

b 1 Catastici.

ASVE, CRS, Santa Maria dell'Umiltà, b 1 perg., (San Servolo)

ASVE, CRS, Santa Maria Gloriosa dei Frari, b 111,

b 112 (San Giacomo in Paludo),

b 114.

ASVE, CRS, Santa Marta, b 1 perg.

ASVE, CRS, San Matteo di Mazzorbo, b 1 perg.,

b 2 perg.,

b 3 perg.,

b 7 perg.,

b Cartella I

ASVE, CRS, San Mattia di Murano, b 1 perg.

ASVE, CRS, San Mauro di Burano, b 1 perg.,

b 1 Catastico,

b 8.

ASVE, CRS, San Salvatore, b 21.

ASVE, CRS, San Tommaso dei Borgognoni, b 3 perg.

ASVE, CRS, San Zaccaria, b 1 perg.,

b 2 perg.,

b 3 perg.,

b 4 perg.,

b 5 perg.,

b 6 perg.,

b 7 perg.,

b 8 perg.,

b 9 perg.,

b 10 perg.,

b 11 perg.,

b 12 perg.,

b 13 perg.,

b 16 perg.,

b 17 perg.,
b 20 perg.,
b 28 perg.,
b 29 perg.,
b 30 perg.,
b 31 perg.,
b 33 perg.,
b 34 perg.,
b 35 perg.,
b 36 perg.,
b 37 perg.,
b 40 perg.,
b 1, 1 vol. 1, vol. 2,
b 5,
b 6,
b 76.

ASVE, Archivio notarile, Testamenti, b 571, Gibellino Giorgio.

ASVE, Mensa Patriarcale, b 5,

b 41.

ASVE, CDV, trascrizioni secoli XI-XII, a cura di L. LANFRANCHI, dattiloscritto in 32 volumi presso l'Archivio di Stato di Venezia.

ASVE, CDV, regesti secolo XIII.

Archivio Istituzioni di Ricovero e di Educazione:

AIRE, b Patr 1 C 163.

AIRE, b Patr 1 C 164.

AIRE, b Patr 1 D 10.

AIRE, b Patr 1 D 23.

AIRE, b Patr 1 P 71.

AIRE, b Patr 1 Q 2.

AIRE, b Patr 1 T 5.

Biblioteca Museo Correr:

Bibl. M. C., Cod. Cicogna, n. 3579.

Bibl. M. C., Cod. Cicogna, n. 1005.

Fonti edite:

Antichi testamenti tratti dagli archivi della congregazione di Carità di Venezia per la dispensa delle visite, serie 3^a, a cura di J. BERNARDI, Venezia, 1884, pp. 3-18.

F. ARBITRIO, *Aspetti della società veneziana del secolo XIII (sulla base di 37 testamenti trascritti e pubblicati)*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, rel. G. CRACCO, a.a. 1979-80.

E. BARILE, *Lettere di Innocenzo IV e di Alessandro IV reperite negli archivi padovani. Illustrazione storica*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, rel. PAOLO SAMBIN, a.a. 1969-70.

M.C. BELLATO, *Aspetti della società veneziana del secolo XIII (sulla base di 26 testamenti trascritti e pubblicati)*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, rel. G. CRACCO, a.a. 1976-77.

Benedettini in San Daniele, a cura di E. SANTSCHI, (Fonti della Storia di Venezia, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana), Venezia, 1989.

E. BRANDOLISIO, *Testamenti di donne Venezia nell'anno della peste nera. 1348*, Tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia, rel. REINHOLD C. MULLER, a.a. 2003-2004.

Bullarium Franciscanum, 3 voll., (ristampa anastatica), Assisi, 1983.

P.M. CAMPI, *Dell'Historia ecclesiastica di Piacenza*, lib. XVII, Piacenza, 1651.

A. CAPPELLI, *Cronologia, cronografia, calendario perpetuo*, Milano, 1998⁷.

Cassiere della bolla ducale. Grazie – Novus liber (1299-1305), a cura di E. FAVARO (Comitato per la pubblicazione delle Fonti relative alla Storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), Venezia, 1962.

R. CESSI, *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, Padova, 1942.

E. A. CICOGNA, *Delle Inscrizioni veneziane*, Venezia, 1824.

Codex Publicorum (Codice del Piovego), vol. II, a cura di B. LANFRANCHI STRINA (Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), Venezia, 2006.

Codex Publicorum (Codice del Piovego), vol. I, a cura di B. LANFRANCHI STRINA (Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), Venezia, 1985.

Codice diplomatico padovano (CDPD), 3 voll., a cura di A. GLORIA, Venezia, 1877.

Codice diplomatico veronese (CDVR) (Monumenti storici pubblicati della R. Deputazione di storia patria per le Venezie N.S I e 17), a cura di V. FAINELLI, Venezia, 1940-1963.

Conciliarum Oecumenicorum Decreta, a cura di G. ALBERIGO, P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI, Bologna, 1991.

Consiglio dei dieci. Deliberazioni miste, Registri I-II (1310-1325), a cura di F. ZAGO (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), Venezia, 1962.

Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste. Registri, III-IV (1325-1335), a cura di F. ZAGO, (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), Venezia, 1968.

Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste. Registro V, (1348-1363), a cura di F. ZAGO, (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), Venezia, 1993.

F. CORNER, *Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello tratte dalle chiese veneziane e torcellane*, Padova, 1758.

ID., *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae ac in decades distributae*, 14 voll. , Venezia, 1749.

ID., *Ecclesiae Torcellanae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae*, 3 voll., Venezia, 1749.

Chronicon gradense, in *Cronache veneziane antichissime*, a cura di G. MONTICOLO, Roma, 1890.

- A. DANDULI, *Chronica per extensum descripta*, in L.M. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores (RIS)*, XII [copia anastatica], Bologna, 1978, pp.1-523.
- G. DIACONO, *Istoria Veneticorum*, a cura di L. A. BERTO, Bologna, 1999.
- Domenico prete di San Maurizio: notaio in Venezia (1309-1316)*, a cura di M. F. TIEPOLO, (Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, sez. III, Archivi notarili), Venezia, 1970.
- Fonti Francescane*, Padova, 1980.
- Gli statuti veneziani di Iacopo Tiepolo del 1242 e le loro glosse. Liber statutorum et legum Venetorum illustris domini Iacobi Theupolo, incliti ducis Venetiarum*, a cura di R. CESSI, Venezia, 1938.
- Historia ducum veneticorum*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum (MGH, SS) XIV*, a cura di H. SIMONSFELD, Hannover, 1883 [ristampa, Stuttgart, 1963], pp. 72-97.
- P.F. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum: Italia Pontificia VII. Venetiae et Histria*, 2, Berlino, 1925.
- L. LANFRANCHI, *Documenti dei secoli XI e XII relativi all'episcopato equilense*, in «Atti del Regio Istituto Veneto di Scienze lettere e arti», CIV, 1944-45, pp. 891-915.
- V. LENTINELLO, *Sant'Andrea di Ammiana e S. Adriano di Costanziaco dalle origine all'annessione al monastero agostiniano di San Girolamo di Venezia (1436 e 1551). Con una silloge di 24 documenti inediti dal 1231 al 1551*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Magistero, rel. P. SAMBIN, a.a. 1969-70.
- Les registres de Grégoire IX*, 3 voll., a cura di L. AUVRAY, Parigi, 1890.
- A. MALIPIERO, *Le pergamene del monastero di San Lorenzo di Venezia (fondo Moian 1213-1287)*, tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, Facoltà Lettere e Filosofia, rel. MARCO POZZA, a.a. 2001-2002.
- Monasticon Italiae, IV. Tre Venezie, fasc. II, diocesi di Chioggia*, a cura di G. MAZZUCCO, P.A. PASSOLUNGI, Cesena, 2007.
- Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum regum et imperatorum Germaniae*, T. I (MGH, D, I), a cura di T. SICKEL, Berlino, 1957².
- Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum regum et imperatorum Germaniae*, T. II/II (MGH, D, II/II), a cura di T. SICKEL, Berlino, 1957².

- Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum regum et imperatorum Germaniae*, T. III (MGH, D, III), a cura di H. BRESSLAU, H. BLOCH, Berlino, 1957².
- Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum regum et imperatorum Germaniae*, T. IV (MGH, D, IV), a cura di H. BRESSLAU, Berlino, 1957².
- Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum regum et imperatorum Germaniae*, T. V (MGH, D, V), a cura di H. BRESSLAU, P. KEHR, Berlino, 1957².
- F. MUTINELLI, *Del costume veneziano sino al secolo decimosettimo*, Venezia, 1831.
- M.G. PASTORIO, *San Tommaso dei «Borgognoni» abbazia cistercense in Torcello (dalle origini al XV secolo)*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Magistero, rel. P. SAMBIN, a.a. 1967-68.
- S. PERINI, *Chioggia medievale. Documenti dal secolo XI al XV*, 3 voll., Chioggia, 2006.
- C. PORFIROGENITO, *De administrando imperio*, a cura di G. MORAVCSIK, R.J.H. JENKINS, Dumbarton Oaks, 1966.
- B. DE RAVAGNANI, *Epistola domini Benintendi de Ravagnanis cancellarii venetiarum in commendationem per illustrissimum dominum Andream Dandalum inclitum venetiarum ducem editarum*, in *RIS*, a cura di E. PASTORELLO, vol. 12, pt. I, CIV-CV, Bologna, 1938.
- Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldino*, a cura di G. LEVI, [Fonti per la storia d'Italia, Regesti XIII], Roma, 1899.
- San Benedetto. La regola*, a cura di G. PICASSO, Cinisello Balsamo, 1996.
- San Giorgio Maggiore*, 3 voll., documenti (982-1150), a cura di L. LANFRANCHI (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, diocesi castellana), Venezia, 1968.
- San Giovanni Evangelista di Torcello*, a cura di L. LANFRANCHI (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, diocesi torcellana), Venezia, 1947.
- SS. Ilario e Benedetto e San Gregorio*, a cura di L. LANFRANCHI e B. STRINA, (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, diocesi castellana), Venezia, 1965.
- San Lorenzo*, a cura di F. GAETA, (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, diocesi castellana), Venezia, 1959.

San Lorenzo di Ammiana, a cura di L. LANFRANCHI (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, diocesi torcellana), Venezia, 1947.

Santa Maria Formosa, a cura di M. ROSADA (Fonti per la Storia di Venezia, sez II, Archivi Ecclesiastici, diocesi castellana), Venezia, 1972.

San Maffio di Mazzorbo e Santa Margherita di Torcello, a cura di L. FRIZZERIO, Firenze, 1965.

SS. Secondo ed Erasmo, a cura di E. MALIPIERO UCROPINA (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici, diocesi castellana), Venezia, 1958.

SS. Trinità e San Michele Arcangelo di Brondolo, 2 voll., a cura di B. LANFRANCHI STRINA (Fonti della Storia di Venezia, sez. II, archivi ecclesiastici, diocesi clodiense), Venezia, 1981.

F. SCALABRIN, *San Lorenzo di Venezia. Testamenti del XIII secolo*, tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia, rel. M. POZZA, a.a. 2002-2003.

Statuta capitolorum generalium Ordinis Cistercensis ab anno 1116 ad annum 1786, a cura di J. CANIVEZ, Louvain, 1933.

F. Ughelli, *Italia sacra*, V, Venetiis, 1720.

P. VENERABILIS CLUNIACENSIS ABBAS, *Epistola XXXIII*, in MIGNE, P.L., 189.

Venezia – Senato, Deliberazioni miste. Registro XVII (1335-1339), a cura di F. LEDUC, Venezia, 2007.

M. VIANELLO, *Il monastero benedettino di S. Antonio di Torcello dalle origini al XV secolo*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Magistero, rel. P. SAMBIN, a.a. 1967-68.

L. WADDING, *Annales minorum seu trium Ordinum a sancto Francisco institutorum*, III, Firenze, 1931-1964.

Bibliografia a stampa:

M. AGAZZI, *Platea Sancti Marci. I luoghi marciani dall'XI al XIII secolo e la formazione della piazza*, Venezia, 1991.

M.P. ALBERZONI, *Servus vestrum et ancillarum Christi omnium. Gregorio IX e la vita religiosa femminile*, in *Vita evangelica. Essay in honor of Margaret Carney*, a cura di M.F. CUSATO, J. F. GODET-CALOGERAS, New York, 2006, pp. 145-178.

EAD., *Gli Umiliati. Regole e interventi papali fino alla metà del XIII secolo*, in *Regulae, consuetudines, statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari-Noci- Lecce, 26-27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003)*, a cura di C. ANDENNA, G. MELVILLE, Münster, 2005, pp. 331-337.

EAD., *Chiara e San Damiano tra ordine minoritico e Curia papale*, in «*Clara claris praeclara*». *L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750° anniversario della morte. Atti del Convegno internazionale (Assisi, 20-22 novembre 2003)*, S. Maria degli Angeli, 2004, pp. 27-40.

EAD., “*Dicebant se esse canonicos regulares*” *Monaci o canonici? La controversa identità degli Umiliati*, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a cura di G. ANDENNA, H. HOUBEN, Bari, 2004, pp. 25-47.

EAD., *Papato e nuovi ordini religiosi femminili*, in *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti, Atti del XXV Convegno della Società internazionale degli studi francescani, Assisi, 13-14 febbraio, 1998*, Spoleto, 1998, pp. 207-261.

EAD., «*Sorores minores*» *e autorità ecclesiastica fino al pontificato di Urbano IV*, in *Chiara e la diffusione delle clarisse nel secolo XIII, Atti del Convegno di studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di Santa Chiara d'Assisi (Manduria, 14-15 dicembre 1994)*, a cura di G. ANDENNA, B. VETERE, Galatina, 1998, pp. 165-194.

EAD., *La nascita di un'istituzione. L'Ordine di San Damiano nel XIII secolo*, Milano, 1996.

EAD., *L'ordine di San Damiano in Lombardia*, in «*Rivista di storia della chiesa in Italia*», XLIX, n. 1, 1995, pp.1-42.

EAD., “*Sub eadem clausura*”. *Uomini e donne nelle prime comunità umiliate lombarde*, in *Uomini e donne in comunità*, (Quaderni di storia religiosa), Verona, 1994, pp. 69-110.

EAD., *Francescanesimo a Milano nel Duecento*, Milano, 1991.

- G. ALBINI, *Comunità monastiche femminili con presenze maschili nel cremonese duecentesco*, in *Uomini e donne in comunità*, (Quaderni di storia religiosa), Verona, 1994, pp. 161-170.
- EAD., *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna, 1993.
- A. ALBUZZI, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa?*, a cura di G. ANDENNA, Milano, 2001, pp. 131-189.
- J.J.G. ALEXANDER, *Medieval illuminators and their methods of work*, New Haven and London, 1992.
- C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia. Una congregazione di canonici regolari in Italia settentrionale tra XI e XII secolo*, Berlino, 2007.
- EAD., *Dalla «Religio pauperum dominarum de Valle Spoleti» all'«Ordo Sancti Damiani»*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, a cura di G. MELVILLE, J. OBERSTE, Monaco-Amburgo-Londra, 1999, pp. 429-492.
- G. ANDENNA, *Le monache nella cultura e nella storia europea del primo medioevo*, in *Arte e cultura e religione a santa Giulia*, a cura di G. ANDENNA, Brescia, 2004, pp.17-34.
- ID., *Sanctimonialis cluniacenses. Studi sui monasteri femminili Cluny e sulla loro legislazione in Lombardia (XI-XV)*, Vita regularis n. 20, Monaco 2004.
- ID., *La storiografia di Cluny in Italia nel XX secolo*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa?*, cit., pp. 297-310.
- Aquileia e il suo patriarcato. Atti del convegno internazionale di studio, Udine 21-23 ottobre 1999*, a cura di S. TAVANO, G. BERGAMINI, S. CAVAZZA, Udine, 2000.
- Arbor Ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*, a cura di L. BERTAZZO, D. GALLO, R. MICHETTI, A. TILATTI, Padova, 2011.
- Arcangela Tarabotti a literary nun in baroque Venice*, a cura di E. WEAVER, Ravenna, 2006.
- Arte, cultura e religione a santa Giulia*, a cura di G. ANDENNA, Brescia, 2004.
- Atti del primo congresso italiano di storia ospitaliera. Reggio Emilia 14-17 giugno 1956*, Reggio Emilia, 1957.

Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècle), a cura di P. HEURIET, A. LEGROS, Parigi, 2000.

G. BARONE, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede*, a cura di L. SCARAFFIA, G. ZARRI, Roma-Bari, 1994, pp. 61-113.

M. BARTOLI, *Gregorio IX e il movimento penitenziale*, in *La «supra montem» di Niccolò IV, genesi e diffusione di una Regola*, a cura di R. PAZZELLI, L. TEMPERINI, Roma 1988, pp. 47-60.

A. BARTOLI LANGELI, *Il notaio e il testatore. Rodulfo (Padova, 1238)*, in ID., *Notai. Scrivere documenti nell'Italia medievale*, Roma, 2006, pp. 185-210.

ID., *I penitenti a Spoleto nel Duecento*, in *L'ordine della penitenza di s. Francesco d'Assisi nel secolo XIII. Atti del convegno di studi francescani. Assisi 1972*, Roma, 1973, pp. 303-316.

F. BASADELLA, *Spinalonga: storia e nuove testimonianze sulla Giudecca*, Martellago, 1993.

ID., *Sulle tracce dei Templari. Pellegrini di Terrasanta e ospitalità templare a Venezia nei secoli XII-XIV*, in «Quaderni di cultura giudecchina», 1, 1990, pp. 69-87.

F. BAUDO, D. CALAON, *Brevi cenni sulle vicende dell'insediamento monastico*, in *Archeologia e monasteri nella laguna veneziana: San Giacomo in Paludo*, a cura di S. GELICHI, in *Terzo Convegno Nazionale di Archeologia Medievale*, a cura di P. PEDUTO, R. FIORILLO, Firenze, 2003, pp. 203.

Beghine, Begardi, Beghinaggi, in *DIP*, voce a cura di A. MENS, coll. 1165-1180.

G. BELLAVITIS, *L'arsenale di Venezia: storia di una grande struttura urbana*, Venezia, 2009.

M. BENEDETTI, *I devoti e le devote di Gulghielma*, in *Uomini e donne*, cit., pp. 111-125.

A. BENVENUTI PAPI, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, 1990.

B. BERTOLI, *La soppressione di monasteri e conventi a Venezia dal 1797 al 1810*, in «Archivio Veneto», n. 191, CXXXII, 2001, pp. 93-148; n. 192, CXXXII, 2001, pp. 49-76.

- M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Monachesimo femminile e potere politico nell'alto medioevo: il caso di San Salvatore di Brescia*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi. Atti del VI convegno del "Centro di Studi Farfensi", Santa Vittoria in Mantenano, 21-24 settembre 1995*, a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cariano, 1997, pp.41-74.
- A. BISANTI, *Un ventennio di studi su Rosvita di Ganderfheim*, Spoleto, 2005.
- G. BISCARO, *Attraverso le carte di San Giorgio in Braida di Verona esistenti nell'Archivio Vaticano*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», XCII, 1933, 2, pp. 983-1051.
- M. BOLZONELLA, *L'espansione patrimoniale di enti religiosi e monastici veneziani nel territorio padovano (sec. X – XIV): dinamiche socioeconomiche e riflessi politici*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Padova, Scuola di dottorato in scienze storiche. Indirizzo di storia, rel. S. BORTOLAMI, ciclo XXXIII.
- ID., *Corte, un villaggio della Saccisica nel Medioevo*, in *Corte "bona et optima villa" del Padovano*, a cura di R. ZANATTA, Piove di Sacco, 2007, pp. 45-83.
- A. BONNINI, *Per «divinam inspirationem»: uomini e testamenti nella Venezia dei secc. IX-XII*, in «Studi veneziani», n.s., XLIX, 2005.
- D. BORNSTEIN, *Postfazione. Donne e religione nell'Italia tardomedievale*, in *Mistiche e devote*, cit., pp. 237-261.
- S. BORSARI, *Studi sulle colonie veneziane in Romania nel XIII secolo*, Napoli, 1963.
- S. BORTOLAMI, *Il Brenta medievale nella pianura veneta. Note per una storia politico territoriale*, in *Il Brenta*, a cura di A. BONDESAN, G. CANIATO, D. GASPARINI, F. VALLERANI, M. ZANETTI, Sommacampagna, 2003, pp. 209-233.
- ID., *Monasteri e comuni nel Veneto dei secoli XII-XIII: un bilancio e nuove prospettive di ricerca*, in *Il monachesimo*, cit., pp. 39-74.
- ID., *Chiese, spazi, società nelle Venezia medioevali*, Roma, 1999.
- ID., *Agricoltura*, in *Storia di Venezia, I*, cit., pp. 461-489.
- ID., *"Honor civitatis". Società comunale ed esperienze di governo signorile nella Padova ezzeliniana*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di G. CRACCO, Roma, 1992, pp. 161-239.

ID., "Tra alte domus" e "populares homines": il Comune di Padova e il suo sviluppo prima di Ezzelino, in *Storia e cultura a Padova nell'età di Sant'Antonio*, a cura di I. DANIELE, P. GIOS, P. SAMBIN, Padova, 1985, pp. 3-74.

F. BOUGARD, *Dots et douaire en Italie centro-septentrionale (VIII-XI siècle). Un parcours documentaire*, in *Dots et douaires dans le haut Moyen Age*, a cura di R. LE JAN, L. FELLER, F. BOUGARD, Roma, 2002, pp. 57-95.

C. E. BOYD, *Un convento cistercense nell'Italia medievale: la storia di Rifreddo di Saluzzo, 1220-1300*, Savigliano, Cuneo, 1983.

R. BRENTANO, *Il movimento religioso femminile a Rieti nei secoli XIII-XIV*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV. Atti del Convegno Internazionale di studio sull'ambito delle celebrazioni dell'VIII centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Città di Castello, 27-28-29 ottobre 1982*, a cura di R. RUSCONI, Città di Castello, 1984, pp. 29-65.

ID., *Due chiese: Italia e Inghilterra nel XIII secolo*, Bologna, 1972.

D. BURR, *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after saint Francis*, University Park, 2001.

D. BUSATO, M. ROSSO, P. SFAMENI, *Le conseguenze delle variazioni geografiche avvenute tra il XIII ed il XIV secolo su talune comunità monastiche ubicate in alcune isole della laguna nord di Venezia*, in «Archeomedia. Rivista di archeologia on line», n. 20, 2007, pp. 1-18, (<http://www.auditorium.info/articolo.asp?id=291>).

C. CABY, *Faire du monde un ermitage: Pietro Orseolo, doge et ermite*, in *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans L'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, a cura di M. LAUWERS, Nice, 2002, pp. 349-368.

EAD., *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du Moyen Age*, Roma, 1999.

EAD., *L'espansione cistercense in Italia*, in *Certosini e Cistercensi*, cit., pp. 143-151.

P. CAMMAROSANO, *Nobili e re. L'Italia politica nell'alto medioevo*, Roma-Bari, 2009.

E. CANAL, S. CANAL, *Rilievo archeologico riferito alle strutture dell'insediamento tardo antico e a quelle ospedaliere del secolo XII*, in *San Giacomo*, cit., pp. 33-38.

G. M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino 1993.

- G. CANIATO, *Cenni storici sull'isola di San Giacomo in Paludo*, in *San Giacomo in Paludo. Un'isola da recuperare*, Venezia, 1988, pp. 15-26.
- D. CANZIAN, *L'espansione patrimoniale dei monasteri veneziani in Istria tra XII e XIV secolo*, in *Letteratura, Arte, Cultura tra le due sponde dell'Adriatico*, a cura di G. BALDASSARRI, N. JAKŠIĆ, Ž. NIŽIĆ, Zara 2008, pp. 169-200.
- ID., *Castelli di passo e di fiume*, in *Per terre e per acque. Vie di comunicazione nel Veneto dal Medioevo alla prima età moderna*, a cura di D. GALLO, F. ROSSETTO, Padova, 2003, pp. 165-201.
- O. CAPITANI, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età pre-gregoriana e gregoriana. L'avvio alla restaurazione*, Spoleto, 1966.
- G. CAPPELLETTI, *Storia della chiesa di Venezia dalla sua fondazione sino ai nostri giorni*, voll. 6, Venezia, 1855.
- ID., *Le chiese d'Italia dalla loro origine ai nostri giorni*, voll. 21, Venezia 1853.
- Carcere e vita religiosa*, a cura di E. PACHO, in DIP, coll. 261-276.
- F. CARDINI, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna, 2002.
- G. CARIBONI, *La via migliore: pratiche memoriali e dinamiche istituzionali nelle liber del capitolo dell'abazia cistercense di Lucedio*, Berlino, 2006.
- ID., *Il monachesimo cistercense in Lombardia e in Emilia nel XIII secolo. Un'anomalia giuridico istituzionale*, in *Il monastero di Rifreddo*, cit., pp. 37-56.
- A. CARILE, «*Chronaca Gradensia*» nella storiografia veneziana, in *Grado, nella storia e nell'arte*, Udine, 1980, pp. 111-138.
- M. CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, Milano, 2002.
- G. CARRARO, *I monaci albi di S. Benedetto di Padova*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale. Atti del IV Convegno di Studi Storici sull'Italia benedettina, Abbazia di S. Giacomo Maggiore, Pontida (Bergamo), 3-6 settembre 1995*, a cura di F.G. TROLESE, Cesena, 1998, pp. 403-432.
- ID., *Un 'nuovo' monachesimo: le costituzioni dell'ordo Sancti Benedicti de Padua*, in *Religiones, novae*, cit., pp. 181-205.
- S. CARRARO, *Chi è Giacomo della Stoppa? Un "veneziano" tra laguna e terraferma*, in *Arbor Ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*, a cura di L. BERTAZZO, D. GALLO, R. MICHETTI, A. TILATTI, Padova, 2011, pp. 481-490.

EAD., *Società e religione nella Venezia medievale. Il monastero di San Lorenzo di Castello*, tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, Facoltà Lettere e Filosofia, rel. ANNA MARIA RAPETTI, a.a. 2007-2008.

G. CASAGRANDE, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma, 1995.

CASSIODORO, *Variae*, in *M.G.H., Auctori antiquissimi*, XII, BEROLINI, pp. 378-380.

A. CASTAGNETTI, *Il primo comune*, in *Storia di Venezia. L'età del comune*, vol. II, a cura di G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, 1995, pp. 81-130.

ID., *Famiglie e affermazione politica*, in *Storia di Venezia, I. Origini – età ducale*, a cura di L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, Roma, 1992, pp. 613-644.

ID., *Le dipendenza poloriniane nella Marca Veronese fra XI e XII secolo*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense. Atti del convegno internazionale di storia medievale, Pescia, 26-28 novembre 1981*, a cura di C. VIOLANTE, A. SPICCIANI, G. SPINELLI, Cesena, 1985, pp. 105-115.

ID., *Le due famiglie comitali veronesi: i San Bonifacio e i Gandolfingi – di Palazzo (secoli X – inizio XIII)*, in G. CRACCO, A. CASTAGNETTI, S. COLLODO, *Studi sul medioevo veneto*, Torino, 1981, pp. 43-93.

B. CECCHETTI, *Documenti riguardanti fra Pietruccio di Assisi e lo spedale della Pietà*, in «Ateneo Veneto» n. 30, 1885, pp. 141-147.

ID., *La moglie di Marino Falier. Aneddoti storici e letterari*, in «Archivio veneto», t. I, n. 41-42, 1871, pp. 364-370.

R. CESSI, *Venezia nel Duecento: tra Oriente e Occidente*, Venezia, 1985.

ID., *Storia della Repubblica di Venezia*, I, Milano, 1981.

ID., *Venezia ducale I: Duca e popolo*, Venezia, 1963.

J. CHATILLON, *Le mouvement canonical au moyen age. Reforme de l'église, spiritualité et culture*, a cura di P. SICARD, Parigi, 1992.

Chiara e la diffusione delle clarisse nel secolo XIII, Atti del Convegno di studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di Santa Chiara d'Assisi (Manduria, 14-15 dicembre 1994), a cura di G. ANDENNA, B. VETERE, Galatina, 1998.

Chiaravalle. Arte e storia di un'abbazia cistercense, a cura di P. TOMEA, Milano, 1992.

Chiesa società e Stato a Venezia. Miscellanea di studi in onore di Silvio Tramontin nel suo 75° anno di età, a cura di B. BERTOLI, Venezia, 1994.

- Chiese e monasteri nel territorio veronese*, a cura di G. BORELLI, Verona, 1981.
- S. CHOJNACKI, *Getting back the dowry: Venice, c. 1360-1530*, in *Time, space and women's lives in early modern Europe*, a cura di A. J. SCHUTTE, T. J. KUEHN, S. SEIDEL MENCHI, Kirksville, 2001, pp. 77-96.
- ID., *La formazione della nobiltà dopo la Serrata*, in *Storia di Venezia, III*, cit., pp. 641-715.
- «Clara claris praeclara». *L'esperienza cristiana e la memoria di Chiara d'Assisi in occasione del 750° anniversario della morte. Atti del Convegno internazionale (Assisi, 20-22 novembre 2003)*, S. Maria degli Angeli, 2004.
- E. CONCINA, *L'arsenale della Repubblica di Venezia*, Milano, 1984.
- G. CONSTABLE, *Famuli and conversi at Cluny. A note on statute 24 of Peter the Venerable*, in ID., *The abbey of Cluny. A collection of essays to mark the eleventh-hundredth anniversary of its foundation*, (Vita regularis, n. 43), Berlino 2010, pp. 381-404.
- D. COTTICA, P. SFAMENI, D. BUSATO, *Alla scoperta di Costanziano. Un progetto interdisciplinare per lo studio di un gruppo di isole dalla storia millenaria nella Laguna Nord di Venezia*, in «Nautilus», giugno-luglio 2009, pp. 41-43.
- G. CRACCO, *Tra Venezia e Terraferma. Per la storia del Veneto regione del mondo*, Roma, 2009.
- ID., *Enrico Dandolo*, voce in *Dizionario biografico degli italiani*, pp. 448-450.
- ID., *L'età del comune*, in *Storia di Venezia, II, L'età del comune*, a cura di L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, Roma, 1992, pp. 1-30.
- ID., *Dalla misericordia della chiesa alla misericordia del principe*, in *La carità a Milano nei secoli XII- XV: atti del convegno di studi, Milano, 6-7, novembre 1987*, a cura di M.P. ALBERZONI, O. GRASSO, Milano, 1989, pp. 31-46.
- ID., *Chiesa e istituzioni civili nel secolo della quarta crociata*, in *La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. TONON, Venezia, 1988, pp. 11-30.
- ID., *Mercanti in crisi: realtà economiche e riflessi emotivi nella Venezia del tardo Duecento*, in *Studi sul medioevo veneto*, a cura di G. CRACCO, A. CASTAGNETTI, S. COLLODO, Torino, 1981, pp. 7-24.
- G. CRACCO, A. CASTAGNETTI, S. COLLODO, *Studi sul medioevo veneto*, Torino, 1981.

- E. CROUZET-PAVAN, *La mort lente de Torcello. Histoire d'une cité disparue*, Parigi, 1995 (trad. it.: EAD., *Torcello. Storia di una città scomparsa*, Roma, 2001).
- EAD., *Les monastères sentinelles. Note sur la géographie sacrée vénitienne*, in *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècle)*, a cura di P. HEURIET, A. LEGROS, Parigi, 2000, pp. 157-164.
- EAD., «*Sopra le acque salse*». *Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Age*, Roma, 1992.
- Culto e storia in Santa Giulia*, a cura di G. ANDENNA, Brescia, 2001.
- G. CUSCITO, *La chiesa aquiliense*, in *Storia di Venezia. Origini – età ducale*, a cura di L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, Roma, 1992, pp. 367-408.
- J. DALARUN, *Robert d'Abrissel et les femmes*, «*Annales ESC*», 39, 1984, pp. 1140-1160.
- M. D'ALATRI, *Contrasti tra penitenti francescani ed autorità ecclesiastica nel Trecento*, in *I frati penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento*, a cura di M. D'ALATRI, Roma, 1977, pp. 101-110.
- F. DAL PINO, *Gli ordini mendicanti e la carità*, in *La carità a Milano*, cit., pp. 79-110.
- C. DELCORNO, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze, 1975.
- M. DE MIN, *Edilizia altomedievale e medievale nel territorio lagunare*, in «*Tra due elementi sospesa*». *Venezia, costruzione di un paesaggio urbano*, Venezia, 2000, pp. 99-133.
- EAD., *Lo scavo archeologico nella chiesa di San Lorenzo di a Venezia*, in *Studi di archeologia della X regio in ricordo di M. Tombolani*, a cura di B. M. SCARFI, Roma, 1994, pp. 495-508.
- EAD., *Venezia. Rinvenimenti medievali nella chiesa di san Lorenzo. Note preliminari*, in «*Venezia arti*», n. 4, 1990, pp. 159-165.
- F. DE PAULA MARTINEZ DE LA ROSA, *La conjuración de Venecia. Año del 1310*.
- G. DE SANDRE GASPARINI, M. ROSSI, *Monachesimo femminile inquieto. Esempi veronesi duecenteschi*, in «*Ubi neque aerugo neque tinea demolitur*». *Studi in onore di Luigi Pellegrini per i suoi settanta anni*, a cura di M. G. DEL FUOCO, Napoli, 2006, pp. 191-211.

- G. DE SANDRE GASPARINI, *Gli Umiliati nel Veneto nei primi decenni del Duecento: note di confronto*, in *Un monastero alle porte della città. Atti del convegno per i 650 anni dell'abazia di Viboldone*, Milano, 1999, pp. 181-194.
- EAD., *La pietà laicale*, in *Storia di Venezia II. L'età del comune*, a cura di G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, 1995, pp. 929-961.
- EAD., *Itinerari duecenteschi di comunità religiose di "frates et sorores" nel territorio veronese*, in *Uomini e donne in comunità*, (Quaderni di storia religiosa), Verona, 1994.
- EAD., *La pietà oltre il muro. Lebbrosi e lebbrosari nel medioevo*, in «Storia e dossier», a. VIII, n. 72, 1993, pp. 40-45.
- EAD., *Introduzione a le Carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, a cura di A. ROSSI SACCOMANI, Padova, 1989, pp. V-XXX.
- EAD., *L'assistenza ai lebbrosi nel movimento religioso dei primi decenni del Duecento veronese: uomini e fatti*, in *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G.G. MERLO, Torino, 1987, pp. 85-121.
- EAD., *Lebbrosi e lebbrosari tra misericordia e assistenza nei secoli XII e XIII*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XIII-XIV*, a cura di R. RUSCONI, Città di Castello, 1984, pp. 392-414.
- EAD., *Aspetti di vita religiosa, sociale ed economica di chiese e monasteri nei secoli XIII-XV*, in *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, a cura di G. BORELLI, Verona, 1981, pp. 133-194.
- Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, a cura di G. MELVILLE, J. OBERSTE, Monaco-Amburgo-Londra, 1999.
- Difesa della sanità, secoli XIII-XIX. Catalogo*, Venezia, 1979.
- Dio, il mare e gli uomini*, (Quaderni di storia religiosa), Caselle di Sommacampagna, 2008.
- Domanda e consumi. Livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII)*, a cura di V. BARBAGLI BAGNOLI, Firenze, 1978.
- Donne a Venezia*, a cura di S. WINTER, Roma-Venezia, 2004.
- Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, a cura di K. ELM, M. PARISSÉ, Berlino, 1992.

W. DORIGO, *Venezia romanica. La formazione della città medioevale fino all'età gotica*, Sommacampagna, 2003.

ID., *Venezia origini. Fondamenti, ipotesi e metodi*, Milano, 1983.

Dots et douaires dans le haut Moyen Age, a cura di R. LE JAN, L. FELLER. F. BOUGARD, Roma, 2002.

Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio. Atti del Convegno internazionale, Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000, a cura di G. ANDENNA, Milano, 2001.

P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo. Scritti medievali dal II al XIV secc.*, Milano, 1986.

J. DUBOIS, *L'institution des convers au XII^e siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs*, in *I laici nella «societas»*, cit., pp. 183-261.

G. DUBY, M. PERROT, *Storia delle donne. Il medioevo*, a cura di C. KLAPISCH-ZUBER, Roma-Bari, 1990.

K. ELM, *Vita regularis sine regula. Significato, collocazione giuridica e autocoscienza dello stato semireligioso nel Medioevo*, in *Regulae, consuetudines, statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari-Noci- Lecce, 26-27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003)*, a cura di C. ANDENNA, G. MELVILLE, Münster, 2005, pp. 407-421.

ID., *Questioni e risultati della recente ricerca sui cistercensi*, in *I cistercensi nel Mezzogiorno medievale. Atti del Convegno internazionale di studio del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux (Martiano-Latiano-Lecce, 25-27 febbraio 1991)*, a cura di H. HOUBEN, B. VETERE, Galatina, 1994, pp. 7-31.

S. ELM, *Formen des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Asketen in östlichen Mittelmeerraum während des vierten Jahrhunderts nach Christus*, in *Doppelklöster*, cit., pp. 13-24.

Eremites de France et d'Italie, a cura di A. Vauchez, Roma, 2003.

Eremitismo nel francescanesimo medievale. Atti del XVII convegno internazionale di studi francescani (Assisi, 12-14 ottobre 1989), Napoli, 1991.

Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII, a cura di G.G. MERLO, Torino, 1987.

A. ESPOSITO, *Donne e confraternite*, in *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di M. GAZZINI, Firenze, 2009, pp.53-78.

Este, Beatrice d', regina d'Ungheria, in DBI, pp. 330-331.

A. FABRIS, *Esperienze di vita comunitaria: i canonici regolari*, in *La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. TONON, Venezia, 1988, pp.73-108.

Falier, Marino, in DBI, pp. 429-438.

G. FASOLI, *Nascita di un mito*, in *Scritti di storia medievale*, a cura di F. BOCCHI, A. CARILE, A.I. PINI, Bologna, 1974, pp. 445-472.

G. FEDALTO, *La chiesa latina nei domini veneziani del Levante*, in «Studi veneziani», n. 27, 1975, pp. 43-93.

Fedeli in chiesa, (Quaderni di Storia religiosa), Caselle di Sommacampagna, 1999.

ID., *La Chiesa latina in Oriente*, Verona, 1973.

I. FEES, *Ricchezza e potenza nella Venezia medievale: la famiglia Ziani*, Roma, 2006.

EAD., *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia, 1998.

Felix olim Lombardie. Studi di storia padana dedicati dagli allievi a Giuseppe Martini, Milano, 1978.

L. FERSUOCH, *San Leonardo in Fossa Mala e altre fondazioni medievali lagunari. Restituzione territoriale, storica e archeologica. Presentazione di Wladimiro Dorigo*, Roma, 1995.

Franca da Vitalta, in DBI, a cura di C. Bruschi, pp. 558-590.

G. FRIGERIO, *Punti di luce nel deserto: santa Radegonda e il ruolo dei monasteri femminili nel Medioevo*, Milano, 1995.

G. FOLENA, *Gli antichi nomi di persona e la storia civile di Venezia*, in ID., *Culture e lingue nel Veneto medievale*, Padova, 1990, pp. 445-484.

ID., *Culture e lingue nel Veneto medievale*, Padova, 1990.

- C. D. FONSECA, *I conversi nelle comunità canonicali*, in *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internazionale di studio: Mendola, 21-27 agosto 1965*, Milano, 1968, pp. 183-261.
- M. DE FONTETTE, *Religionum diversitatem et la suppression des ordres mendians, in 1274 Année charnière mutations et continuités (Lyon-Paris, 30 septembre -5 octobre 1974)*, Parigi, 1977, pp. 221-229.
- ID., *Les Mendians supprimés au II^e concile de Lyon (1274). Frères Sachets et frères Pies*, in *Les Mendians en pays d'Oc au XIII siècle (Cahiers de Fanjeaux, 8)*. Tolosa, 1973, pp. 198-216.
- G. FORZATTI GOLIA, *Monasteri femminili a Pavia nell'alto medioevo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X) : atti del VII Convegno di Studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola, 10-13 settembre 2003*, a cura di G. SPINELLI, Cesena, 2006, pp. 295-320.
- R. FULIN, *Soranza Soranzo e le sue compagne*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», XXXIV, (1876), pp. 965-983.
- D. GALLO, D. CANZIAN, *Cistercensi e Certosini nell'Italia nord-orientale*, in *Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, a cura di R. COMBA E G.G. MERLO, Cuneo, 2000, pp. 443-473.
- G. GARDONI, «*Domus seu religio*». *Contributo allo studio della congregazione dei canonici di San Marco nella Mantova comunale*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», n.1, 2005, pp. 13-39.
- ID., «*Pro fide et libertate Ecclesiae immolatus*». *Guoidotto da Correggio vescovo di Mantova*, in *Il difficile mestiere di vescovo*, Caselle di Sommacampagna, 2000, pp. 131-188.
- S. GASPARRI, *Dagli Orseolo al comune*, in *Storia di Venezia, II*, cit., pp. 791-827.
- M. GAZZINI, *Uomini e donne nella realtà ospedaliera monzese dei secoli XII-XIV*, in *Uomini e donne in comunità*, (Quaderni di storia religiosa), Verona, 1994, pp. 127-144.
- G. GELTEN, *La prison urbaine: pratiques civiques, discours religieux et enjeu social*, in *Enfermements. Le cloître e la prison*, a cura di I. HEULLANT-DONAT, J. CLAUSTRE, E. LUSSET, Parigi, 2011, pp. 321-330,

http://uva.academia.edu/GuyGeltner/Papers/753307/La_prison_urbaine-Pratiques_civiques_discours_religieux_et_enjeu_social.

C. GENNARO, *Il francescanesimo femminile nel XIII secolo*, in «Rivista di storia della chiesa», n. 25, 1989, pp. 259-284.

ID., *Chiara, Agnese e le prime consorelle: dalle «pauperes dominae» di San Damiano alle clarisse*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Assisi, 1980, pp. 167-191.

F. GONZAGA, *De origine seraphicae religionis franciscanae*, Roma, 1587.

Grado, Venezia e i Gradenigo. Catalogo della mostra, Mariano del Friuli, 2001.

R. GRÉGOIRE, *La vocazione sacerdotale: i canonici regolari nel Medioevo*, Roma 1982.

P. GRILLO, *Desiderio di autonomia e ricerche di protezione: le monache di Rifreddo fra Saluzzo, Staffarda e Roma nel XIII secolo*, in *Il monastero di Rifreddo e il monachesimo cistercense femminile nell'Italia occidentale (secoli XII-XIV). Atti del convegno: Staffarda – Rifreddo sabato 18 e domenica 19 maggio 1999*, a cura di R. COMBA, Cuneo, 1999, pp. 76-87.

ID., *Una tutela diversificata: i rapporti di Staffarda con i monasteri di Rifreddo, Pogliola, Rivalta Piemonte e Santa Maria di Sala*, in *L'abbazia di Staffarda e l'irradiazione cistercense nel Piemonte meridionale*, a cura di R. COMBA, G.G. MERLO, Cuneo, 1999, pp. 146-148.

H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna, 1980.

M.T. GUERRA MEDICI, *Sulla giurisdizione temporale e spirituale della abbadessa*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'Alto medioevo al secolo XVII, a confronto con l'oggi*, a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cairano, 1997, pp. 75-86.

Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans L'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle), a cura di M. LAUWERS, Nice, 2002.

G. GULLINO, *Quando la terraferma volle conquistare Venezia: la congiura di Baiamonte Tiepolo*, in «Archivio Veneto», serie V, n. 209, 2010, pp. 5-11.

ID., *Una famiglia nella storia: i Gradenigo*, in *Grado, Venezia e i Gradenigo. Catalogo della mostra*, Mariano del Friuli, 2001, pp. 131- 154.

L. GUZZETTI, *Le donne nello spazio urbano della Venezia del Trecento*, in *Donne a Venezia*, a cura di S. WINTER, Roma-Venezia, 2004, pp. 1-22.

EAD., *Venezianische Vermächtnisse. Die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente*, Stuttgart-Weimar, 1998.

EAD., *Le donne a Venezia nel secolo XIV: uno studio sulla loro presenza nella società e nella famiglia*, in «Studi veneziani», n. s. XXXV, 1998, pp. 15-88.

W. HAGEMANN, *Contributi per la storia delle relazioni fra Verona e Venezia dal sec. XI al sec. XIII*, in *Raccolta monografica di studi storici veronesi*, 7, 1959, pp. 7-50.

I. HEULLANT-DONAT, J. CLAUSTRE, E. LUSSET, *Introduction. Clastrum et carcer. Pour une histoire comparée des «enfermements»*, in *Enfermements. Le cloître e la prison*, a cura di I. HEULLANT-DONAT, J. CLAUSTRE, E. LUSSET, Parigi, 2011, pp. 15-35, http://www.univparis1.fr/fileadmin/Publi_Sorbonne/673_VDP_Enfermements.pdf

H. S. HURLBURT, *The dogaressa of Venice. 1200-1500 wife and icon*, New York, 2006.

N. HUYGHEBAERT, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI et XII siècles dans la province ecclésiastiques de Reims*, in *I laici nella societas*, cit., pp. 346-389.

I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internazionale di studio: Mendola, 21-27 agosto 1965, Milano, 1968.

I miracoli di Antonio il Pellegrino da Padova, 1267-1270: per André Vauchez, a cura di D. GALLO, Padova, 2003.

Il monachesimo benedettino in Friuli in età patriarcale, Atti del convegno internazionale di studi Udine-Rosazzo, 18-20 novembre 1999, a cura di C. SCALON, Udine, 2002.

Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X): atti del VII Convegno di Studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola, 10-13 settembre 2003, a cura di G. SPINELLI, Cesena, 2006.

Il monachesimo femminile in Italia dall'Alto medioevo al secolo XVII, a confronto con l'oggi, a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cairano, 1997.

Il monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata: atti del Convegno di studi promosso dall'Abbazia benedettina barese di Santa Scolastica: Bari, 3-5 dicembre 2005, a cura di C. D. FONSECA, Bari, 2008.

Il monachesimo nel Veneto medievale: atti del Convegno di Studi in occasione del Millenario di Fondazione dell'Abbazia di S. Maria di Mogliano Veneto (Treviso), 30 novembre 1996, a cura di F. G. B. TROLESE, Cesena, 1998.

Il monastero di Rifreddo e il monachesimo cistercense femminile nell'Italia occidentale (secoli XII-XIV). Atti del convegno: Staffarda – Rifreddo sabato 18 e domenica 19 maggio 1999, a cura di R. COMBA, Cuneo, 1999.

Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale, a cura di M. D'ALATRI, Roma, 1980.

Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV, Atti del Convegno internazionale di studio nell'ambito delle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Città di Castello, 27-29 ottobre 1982, a cura di R. RUSCONI, Firenze-Perugia, 1984.

Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti, Atti del XXV Convegno della Società internazionale degli studi francescani, Assisi, 13-14 febbraio, 1998, Spoleto, 1998.

I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel Veneto medievale. Atti del convegno, Monselice, 28 maggio 2000, a cura di A. RIGON, Padova, 2002.

I preti nel Medioevo, (Quaderni di storia religiosa), Verona, 1997.

Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215), Atti della II Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-6 settembre 1977), Milano, 1980.

G. JENAL, *Doppelklöster und monastische Gesetzgebung im Italien des frühen und hohen Mittelalters*, in *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, a cura di K. ELM, M. PARISSÉ, Berlino, 1992 cit., pp. 25-55.

P. D. JOHNSON, *Equal in monastic profession. Religious women in medieval France*, Chicago-Londra, 1991.

- L'abbazia di Lucedio e l'ordine cistercense nell'Italia occidentale nei secoli XII e XIII. Atti del terzo congresso storico vercellese (Vercelli, 24-26 ottobre, 1997)*, Vercelli, 1999.
- L'abbazia di Staffarda e l'irradiazione cistercense nel Piemonte meridionale*, a cura di R. COMBA, G.G. MERLO, Cuneo, 1999.
- La carità a Milano nei secoli XII- XV: atti del convegno di studi, Milano, 6-7, novembre 1987*, a cura di M.P. ALBERZONI, O. GRASSO, Milano, 1989.
- La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. TONON, Venezia, 1988.
- La congiura imperfetta di Baiamonte Tiepolo*, a cura di N. VANZAN MARCHINI, Caselle di Sommacampagna, 2011.
- La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XIII-XIV. Atti del XVII Convegno storico internazionale*, a cura di R. RUSCONI, Città di Castello, 1984.
- R. LAMBERTINI, A. TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, 1989.
- La memoria della salute. Venezia e il suo ospedale dal XVI al XX secolo*, a cura di N. E. VANZAN MARCHINI, Venezia 1985.
- L. LANFRANCHI, G.G. ZILLE, *Il territorio del ducato veneziano dall'VIII al XII secolo*, in *Storia di Venezia, II. Dalle origini del Ducato alla quarta crociata*, Venezia, 1958, pp. 1-65.
- La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della settimana di studio (Mendola, settembre 1959)*, Milano, 1962.
- M.C. LA ROCCA, *Monachesimo femminile e poteri delle regine tra VIII e IX secolo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X) : atti del VII Convegno di Studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola, 10-13 settembre 2003*, a cura di G. SPINELLI, Cesena, 2006, pp. 119-143.
- EAD., *La reine et ses liens avec les monastères dans le royaume d'Italie*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e aux environs de 920)*, a cura di R. LE JAN, Villeneuve d'Ascq, 1998, pp. 269-284.
- M. LAVEN, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, Bologna, 2004.
- V. LAZZARINI, *Possessi e feudi veneziani nel ferrarese*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, Roma, 1958, pp. 213-232.

- ID., *Marino Faliero: la congiura*, in «Nuovo Archivio Veneto», vol.13, 1897, pp. 5-107, 227-374.
- ID., *Aneddoti della congiura Querini-Tiepolo*, in «Nuovo Archivio Veneto» t. 10, 1895, pp. 81-96.
- Le origini della chiesa di Venezia*, a cura di F. TONON, Venezia, 1987.
- L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII, Atti della settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre, 1977)*, Milano, 1980.
- J. LECLERQ, *Le cloître est-il une prison?*, in «Revue d'ascétique et de mystique», 47 (1971), pp. 407-420.
- ID., *Comment vivaient les frères convers*, in *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della terza settimana internazionale di studio: Mendola, 21-27 agosto 1965*, Milano, 1968, pp. 152-176.
- ID., *Clausura*, in *DIP*, II, coll. 1166-1174.
- ID., *Monachesimo*, in *DIP*, V, coll. 1671-1742.
- L.J. LEKAI, *I cistercensi. Ideali e realtà*, Pavia, 1989.
- R. LE JAN, *Aux origines du douaire médiéval (VI^e-X^e siècle)*, in *Veuves et veuvages dans le haut Moyen-Age: Table ronde organisée à Göttingen par la Mission Historique Française en Allemagne*, a cura di M. PARISSÉ, Parigi, 1993, pp. 107-122.
- Les Mendians en pays d'Oc au XIII siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 8). Tolosa, 1973.
- Les Mouvances laïques des ordres religieux. Actes du Troisième Colloque International du C.E.R.C.O.R. en collaboration avec le Centre International d'Études Romanes, Tournus, 17-20 Juin, 1992*, Saint-Etienne, 1996.
- Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du Deuxième Colloque International du C.E.R.C.O.R. Poitiers, 29 Septembre – 2 Octobre 1988*, Saint-Etienne, 1994.
- Letteratura, Arte, Cultura tra le due sponde dell'Adriatico*, a cura di G. BALDASSARRI, N. JAKŠIĆ, Ž. NIŽIĆ, Zara 2008.
- L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense. Atti del convegno internazionale di storia medievale, Pescia, 26-28 novembre 1981*, a cura di C. VIOLANTE, A. SPICCIANI, G. SPINELLI, Cesena, 1985.
- L'ordine della penitenza di s. Francesco d'Assisi nel secolo XIII. Atti del convegno di studi francescani. Assisi 1972*, Roma, 1973.

K.J.P. LOWE, *Nuns' chronicles and convent culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge, 2003.

M. MACCARRONE, *Le costituzioni del IV Concilio lateranense sui religiosi*, in *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. LAMBERTINI, Roma, 1995, pp. 1-45.

ID., *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215). Atti della settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre, 1977)*, Milano, 1980, pp. 49-132.

ID., *Studi su Innocenzo III*, Padova, 1972.

T. F. MADDEN, *Doge di Venezia. Enrico Dandolo e la nascita di un impero sul mare*, Milano, 2009.

Margini di libertà: testamenti femminili nel medioevo, *Atti del convegno internazionale (Verona, 23-25 ottobre 2008)*, a cura di M. C. ROSSI, Caselle di Sommacampagna, 2010.

E. MAHAIRA ODONI, *Venetian Colonialism in the Aegean: Sifnos in the Thirteenth Century*, in «Center for European Studies Working Paper Series», n. 144, 2007, pp. 2-34.

T. MANGIONE, *Rifreddo e le sue monache: provenienza ed estrazione sociale*, in *Il monastero di Rifreddo e il monachesimo cistercense femminile nell'Italia occidentale (secoli XII-XIV). Atti del convegno: Staffarda – Rifreddo sabato 18 e domenica 19 maggio 1999*, a cura di R. COMBA, Cuneo, 1999, pp. 97-126.

P. MARANGON, *Il pensiero ereticale nella Marca Trevigiana e a Venezia dal 1200 al 1350*, Abano Terme, 1984.

E. MAKOWSKI, "A pernicious sort of women". *Quasi-religious women and canon lawyers in the later middle ages*, Washington D.C., 2005.

EAD., *Canon law and cloistered women. Periculoso and its commentators, 1298-1545*, Washington, 1997.

M. MALESANI, *Il monastero di s. Maria di Ispida nel Medioevo (sec. XII-XV), con particolare riguardo alle vicende nel secondo Quattrocento e ai rapporti tra Girolamini e Certosini*, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Magistero, rel. P. SAMBIN, a.a. 1968-69.

- F. MASE, *Patrimoine immobiliers ecclésiastiques dans la Venise médiévale (XI-XV siècle). Une lecture de la ville*, Roma, 2006.
- G. MAZZUCCO, *Monasteri benedettini nella laguna veneziana*, Venezia, 1983.
- Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a cura di G. ANDENNA, H. HOUBEN, Bari, 2004.
- G.G. MERLO, *Nel nome di San Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo agli inizi del XVI secolo*, Padova, 2003.
- ID., *L'identità cistercense nei documenti pubblici e privati dei secoli XII e XIII*, in *L'abbazia di Lucedio e l'ordine cistercense nell'Italia occidentale nei secoli XII e XIII. Atti del terzo congresso storico vercellese (Vercelli, 24-26 ottobre, 1997)*, Vercelli, 1999, pp. 25-43.
- ID., *Uomini e donne in comunità 'estese'. Indagini su realtà piemontesi tra XII e XIII secolo*, in *Uomini e donne in comunità*, (Quaderni di storia religiosa), Verona, 1994.
- ID., *Esperienze religiose e opere assistenziali in un'area da ponte tra XII e XIII secolo*, in *Esperienze e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G. G. MERLO, Torino, 1987, pp. 11-42.
- ID., *Tra «vecchio» e «nuovo» monachesimo (metà XII - metà XIII)*, in «Studi storici», a. 28, n. 2, 1987, pp. 447-469.
- ID., *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Discorso inaugurale*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XIII-XIV. Atti del XVII Convegno storico internazionale*, Todi, 1984, pp. 5-32.
- G.G. MEERSSEMAN, *“Ordo fraternitatis”. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Roma, 1977.
- ID., *Dossier de l'Ordre de la pénitence au XIII siècle*, Friburgo, 1982².
- R. Metz, *Vedova, vedove*, in *DIP*, coll. 1777-1789.
- G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana: ricerche sulla riforma del secolo XI*, Roma, 1999.
- L. MIGLIO, *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma, 2008.
- EAD., *Donne e cultura nel medioevo*, in EAD., *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma, 2008, pp. 24-26.
- EAD., *Lettere dal monastero. Scrittura e cultura scritta nei conventi femminili toscani del '400*, in EAD., *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma, 2008, pp. 103-131.

1274 Année charnière mutations et continuités (Lyon-Paris, 30 septembre -5 octobre 1974), Parigi, 1977.

D. MINER, *Anastaise and her sisters. Women artists of the middle ages*, Baltimora, 1974.

Miscellanea in onore di Roberto Cessi, Roma, 1958.

K. MODZELEWSKI, *Le vicende della «pars dominica» nei beni fondiari del monastero di San Zaccaria di Venezia (sec. X-XIV)*, in «Bollettino dell'istituto di storia della società e dello stato veneziano», IV, 1962, pp. 42-79; V 1963-64, pp. 15-63.

M. MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, Bari, 1982.

P.G. MOLMENTI, *La storia di Venezia nella vita privata*, Bergamo, 1927.

C. MOINE, *I monasteri femminili della laguna nord di Venezia dall'XI al XIV secolo*, tesi di laurea specialistica, Università Ca' Foscari di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia, rel. S. GELICHI, aa. 2007-2008.

Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII Convegno internazionale. Assisi, 11-13 ottobre 1979, Assisi, 1980.

E. MUIR, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma, 1984.

V. MUSARDO TALÒ, *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Cinisello Balsamo, 2006.

G. MUSOLINO, *La beata Giuliana di Collalto. Chiesa e monastero di San Biagio e Cataldo*, Venezia, 1962.

E. NASALLI ROCCA, *I monasteri cistercensi di Piacenza*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», X, 1956, pp. 271-274.

Nuovi documenti padovani dei secoli XI-XII, a cura di P. SAMBIN, Venezia, 1955.

Nuovi studi ezzeliniani, a cura di G. CRACCO, Roma, 1992.

E. OCCHIPINTI, *Il monachesimo femminile benedettino nell'Italia nord-occidentale (secc. XI-XIII)*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'Alto medioevo al secolo XVII, a confronto con l'oggi*, a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cairano, 1997, pp. 121-133.

EAD., *Clausura a Milano alla fine del XIII secolo: il caso del monastero di Santa Margherita*, in *Felix olim Lombardie. Studi di storia padana dedicati dagli allievi a Giuseppe Martini*, Milano, 1978, pp. 197-212.

E. ORLANDO, «*Ad profectum patrie*». *La proprietà ecclesiastica veneziana in Romània dopo la IV crociata*, (Nuovi studi storici, LXVIII), Roma, 2005.

F. ORTALLI, «*Per la salute delle anime e delli corpi*». *Scuole piccole a Venezia nel Tardo medioevo*, Venezia, 2001.

G. ORTALLI, *Il procedimento per gratiam e gli ambienti ecclesiastici nella Venezia del primo Trecento. Tra amministrazione, politica e carità*, in *Chiesa società e Stato a Venezia. Miscellanea di studi in onore di Silvio Tramontin nel suo 75° anno di età*, a cura di B. BERTOLI, Venezia, 1994, pp. 75-100.

ID., *Quando il doge diventa santo. Fede e politica nell'esperienza di Pietro I Orseolo*, in «*Studi veneziani*», 41, 2001, pp. 15-48.

ID., *Scuole e maestri tra Medioevo e Rinascimento. Il caso veneziano*, Bologna, 1996.

ID., *Il ducato e la «civitas Rivoalti» tra carolingi, bizantini e sassoni*, in *Storia di Venezia, I. Origini – età ducale*, a cura di L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, Roma, 1992, pp. 725-790.

G.P. PACINI, *I Crociferi e le comunità ospedaliere lungo le vie dei pellegrinaggi nel Veneto medievale secoli XII-XIV*, in *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel Veneto medievale. Atti del convegno, Monselice, 28 maggio 2000*, a cura di A. RIGON, Padova, 2002, pp. 155-172.

ID., *L'ordine ospitaliero dei Crociferi attraverso il cod. ms. 474 della biblioteca comunale di Treviso. Contributo alla storia dell'ordine fino alla soppressione del 1656*, in «*Rivista di storia della chiesa in Italia*», vol. 50, 1996, pp. 399-434.

ID., *Fra poveri e viandanti ai margini della città: il 'nuovo' ordine ospitaliero dei Crociferi fra secolo XII e XIII*, in *Religiones novae*, a cura di G. DE SANDRE GASPARINI, Verona, 1995, pp. 57-85.

L. PAMATO, «*De dominabus mundanis in istis nostris coeli*». *La matricola femminile dei battuti di San Giovanni evangelista di Venezia (sec. XIV)*, in «*Annali di studi religiosi*», n. 2, 2001, pp. 439-501.

- M. PARISSÉ, *Des veuves au monastère*, in *Veuves et veuvages dans le haut Moyen-Age: Table ronde organisée à Göttingen par la Mission Historique Française en Allemagne*, a cura di M. PARISSÉ, Parigi, 1993, pp. 255-274.
- ID., *Fontevraud, monastère double*, in *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, a cura di K. ELM, M. PARISSÉ, Berlino, 1992, pp. 135-148.
- ID., *Recherches sur les formes de symbiose des religieux au Moyen Âge. Introduction*, in *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, a cura di K. ELM, M. PARISSÉ, Berlino, 1992, pp. 9-12.
- P. PASCHINI, *I monasteri femminili in Italia nel '500*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova, 1960, pp. 31-60.
- E. PÁSZTOR, *I papi del Duecento e Trecento di fronte alla vita religiosa femminile*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV, Atti del Convegno internazionale di studio nell'ambito delle celebrazioni per l'VIII centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Città di Castello, 27-29 ottobre 1982*, a cura di R. RUSCONI, Firenze-Perugia, 1984, pp. 31-65.
- M.P. PEDANI, *L'osservanza imposta: i monasteri conventuali femminili a Venezia nei primi anni del Cinquecento*, in «Archivio veneto», s. V, vol. CXXVI, 1995, pp. 113-25.
- ID., *Monasteri di agostiniane a Venezia*, in «Archivio Veneto», s. V, vol. CXXV, 1985, pp. 37-78.
- F. PELLATON, *La veuve et ses droits de la Basse-Antiquité au haut Moyen Age*, in *Veuves et veuvages dans le haut Moyen-Age: Table ronde organisée à Göttingen par la Mission Historique Française en Allemagne*, a cura di M. PARISSÉ, Parigi, 1993, pp. 51-97.
- L. PELLEGRINI, *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma, 1984.
- M. PELLEGRINI, *Una città in chiesa. Laici e prassi liturgica a Siena nel primo Duecento*, in *Fedeli in chiesa*, (Quaderni di Storia religiosa), Caselle di Sommacampagna, 1999, pp. 23-84.
- G. PENCO, *Storia del monachesimo o storia dei monasteri?*, in «Benedictina», 33, 1986, fasc. 2, pp. 519-525.

- ID., *Dove va la storiografia monastica italiana?*, in «Studia monastica», 13, 1971, pp. 405-429.
- ID., *Monasterium – Carcer*, in «Studia Monastica», 8 (1966), pp. 133-143.
- Per terre e per acque. Vie di comunicazione nel Veneto dal Medioevo alla prima età moderna*, a cura di D. GALLO, F. ROSSETTO, Padova, 2003.
- P. PIATTI, *Il movimento femminile agostiniano nel medioevo. Momenti di storia dell'ordine eremitano*, Roma, 2007.
- V. POLONIO, *Un'età d'oro della spiritualità femminile a Genova: devozione laica e monachesimo cistercense*, in *Storia monastica ligure e pavese. Studi e documenti*, Cesena, 1982, pp. 301-404.
- M. POZZA, *Per una storia dei monasteri veneziani nei secoli VIII-XII*, in *Il monachesimo nel Veneto medievale. Atti del Convegno di studi in occasione del Millenario di fondazione dell'Abazia di Santa Maria di Mogliano Veneto, 30 novembre 1996*, a cura di F.G.B. TROLESE, Cesena, 1998, pp. 17-38.
- ID., *I proprietari fondiari in terraferma*, in *Storia di Venezia, II, L'età del comune*, a cura di G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, 1995, pp. 661-680.
- ID., *I Badoer. Una famiglia veneziana dal X al XIII secolo*, Abano Terme, 1982.
- P. PRETO, *Baiamonte Tiepolo: traditore della patria o eroe e martire della libertà?*, in *Continuità e discontinuità nella storia politica, economica e religiosa. Studi in onore di Aldo Stella*, a cura di P. PECORARI E G. SILVANO, Vicenza, 1993, pp. 217-264.
- Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova, 1960.
- J. PROU, MONACHE DELLA CONGREGAZIONE DI SOLESMES, *La clausura delle monache: prospettive di vita religiosa*, Città del Vaticano, 1998.
- P. RACINET, *Les moniales dans l'ordre de Cluny d'après les exemples de Marcigny, Huy, Nossage et Le Rosay*, in *Les religieuses*, cit., pp. 197-218.
- A.M. RAPETTI, *I cistercensi a Follina tra conservazione e innovazione*, in *Arbor Ramosa*, cit., pp. 405-414.
- EAD., *Monachesimo medievale. Uomini, donne e istituzioni*, Venezia, 2005.
- EAD., *La formazione di una comunità cistercense. Istituzioni e strutture organizzative di Chiaravalle della Colomba tra XII e XIII secolo*, Roma, 1999.

- D. RANDO, *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna, 1994.
- EAD., *Dall'età del particolarismo al comune (secoli XI-metà XIII)*, in *Storia di Treviso, II Il Medioevo*, a cura di D. RANDO, G. M. VARANINI, Venezia, 1991, pp. 41-102.
- EAD., *Le strutture della chiesa locale*, in *Storia di Venezia, I*, cit., pp. 645-672.
- EAD., *Aspetti dell'organizzazione della cura d'anime a Venezia nei secoli XI-XII*, in *La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. TONON, Venezia, 1988, pp. 53-72.
- EAD., "Laicus religiosus" tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'ospedale di Ognissanti in Treviso (sec. XIII), in *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G.G. MERLO, Torino, 1987, pp. 45-84.
- E. RAVA, *Eremiti in città. Il fenomeno della reclusione urbana femminile nell'età comunale: «il caso di Pisa»*, in «Revue Mabillon», n.s., t. 21, 2010, pp. 139-162.
- EAD., *Le testatrici e le recluse: il fenomeno della reclusione urbana nei testamenti delle donne pisane (secoli XIII-XIV)*, in *Margini di libertà: testamenti femminili nel medioevo*, Atti del convegno internazionale (Verona, 23-25 ottobre 2008), a cura di M. C. ROSSI, Caselle di Sommacampagna, 2010, pp. 311-332.
- Regulae, consuetudines, statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari-Noci- Lecce, 26-27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003)*, a cura di C. ANDENNA, G. MELVILLE, Münster, 2005.
- Religiones novae*, a cura di G. DE SANDRE GASPARINI, Verona, 1995.
- A. RENÉ, *Sainte Radegonde*, Parigi, 1918.
- B. RICCOBONI, *Life and death in a venetian convent, the chronicle and necrology of Corpus Domini, 1395-1436*, a cura di D. BORNSTEIN, Chicago-London, 2000.
- A. RIGON, *Quasi religiosa persona. Alle origini del monastero padovano di Santa Maria della Riviera*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. ROSSI, G. M. VARANINI, Roma, 2005, pp. 555-574.

ID., *Présence cistercienne dans le Veneto médiéval*, in *Unanimité et diversité cisterciennes – Filiations, réseaux, relectures du XII au XVII siècle*, Actes du quatrième colloque international du CERCOR (Dijon, 23-25 septembre 1998), Saint Étienne, 2000, pp. 595-610.

ID., *Tradizioni eremitiche nel Veneto medievale*, in *Il monachesimo nel Veneto medievale: atti del Convegno di Studi in occasione del Millenario di Fondazione dell'Abbazia di S. Maria di Mogliano Veneto (Treviso), 30 novembre 1996*, a cura di F. G. B. TROLESE, Cesena, 1998, pp. 75-83.

ID., *I problemi religiosi*, in *Storia di Venezia III. La formazione dello stato patrizio*, a cura di G. ARNALDI, G. CRACCO, A. TENENTI, Roma, 1997, pp. 933-956.

ID., *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa*, in *Monselice. Storia, cultura e arte di un centro minore del Veneto*, a cura di A. RIGON, Monselice, 1994, pp. 211-235.

ID. *Monasteri doppi e problemi di vita religiosa femminile a Padova nel Due e Trecento*, in *Uomini e donne*, cit., pp. 221-253.

ID., *Religione e politica al tempo dei da Romano. Giordano Forzatè e la tradizione agiografica antiezzeliniana*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di G. CRACCO, Roma, 1992, pp. 389-414.

ID., *Dalla regola di S. Agostino alla regola di Niccolò IV*, in *La «supra montem» di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una regola*, a cura di R. PAZZELLI, L. TEMPERINI, Roma 1988, pp. 25-46.

ID., *I vescovi veneziani nella svolta pastorale dei secoli XII e XIII*, in *La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. TONON, Venezia, 1988, pp. 31-51.

ID., *Ricerche sull'eremitismo nel Padovano durante il XIII secolo*, in *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G.G. MERLO, Torino, 1987, pp. 125-142.

ID., *Influssi francescani nei testamenti padovani del Due-Trecento*, in *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due e Trecento. Atti del Convegno nazionale di studi francescani, Padova 28-30 settembre 1984*, in «Le Venezie francescane», n.s. 2, 1985, pp. 105-119.

ID., *I testamenti come atti di religiosità pauperistica*, in *La conversione alla povertà*, cit., pp. 397-405.

- ID., *La santa nobile. Beatrice d'Este (+1226) e il suo primo biografo*, in *Viridarium floridum. Studi di storia veneta offerta dagli allievi a Paolo Sambin*, a cura di M.C. BILLANOVICH, G. CRACCO, A. RIGON, Padova, 1984, pp. 61-87.
- ID., *Francescanesimo e società a Padova nel Duecento*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. CRACCO, Trento, 1983, pp. 8-40.
- ID., *I penitenti di San Francesco a Padova nel XIV e XV secolo*, in *Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale*, a cura di M. D'ALATRI, Roma, 1980, pp. 285-310.
- ID., *Penitenti e laici devoti fra mondo monastico canonico e ordini mendicanti: qualche esempio in area veneta e mantovana*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.17-18, 1980, pp. 51-73.
- ID., *I laici nella chiesa padovana del Duecento. Conversi, oblati, penitenti*, in *Contributi alla storia della Chiesa padovana nell'età medievale*, n. 1, Padova, 1979, pp. 11- 81.
- ID., *Le elezioni vescovili nel processo di sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche a Padova tra XII e XIII secolo*, in «MEFRM», n.1, 1977, pp. 371-409.
- ID., *Ricerche sull'ordo Sancti Benedicti de Padua nel XIII secolo*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», n. 2, 1975, pp. 511-535.
- ID., *San Giacomo di Monselice nel Medioevo (sec. XII-XV). Ospedale, monastero, collegiata*, (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana), Padova, 1972.
- D. ROMAGNOLI, *La Domus religionis veteris di Parma: costituzione del dossier*, in *Religiones Novae*, (Quaderni di storia religiosa), Verona, 1995, pp. 87-105.
- D. ROMANO, *Patrizi e popolani. La società veneziana nel Trecento*, Bologna, 1993.
- ID., *Gender and urban geography of Renaissance Venice*, in «Journal of social history» 23, 1989, 2, pp. 339-353.
- C. ROMERI, *Le clarisse nel territorio della minoritica provincia veneta: collana di notizie*, in *Il secondo ordine francescano nelle Venezie*, «Le Venezie francescane», n. 20, 1954, pp. 7-143.
- Rotte mediterranee e baluardi di sanità*, a cura di N.E. VANZAN MARCHINI, Ginevra – Milano, 2004.
- G. RÖSCH, *Il «gran guadagno»*, in *Storia di Venezia, II*, cit., pp. 233-259.

ID., *Der venezianische Adel, bis zur Schließung des Großen Rats, zur Genese einer Führungsschicht*, Sigmaringer, 1989.

F. ROSSI, *Quasi una dinastia: i Gradenigo tra XIII e XIV secolo*, in *Grado, Venezia e i Gradenigo. Catalogo della mostra*, Mariano del Friuli, 2001, pp. 155-187.

M.C. ROSSI, *Gregorio IX, i frati e le chiese locali*, in *Gregorio IX e gli ordini mendicanti*, «Franciscana», XII, 2011, pp. 261-292.

R. RUSCONI, *Pietà, povertà e potere. Donne e religione nell'Umbria tardomedievale*, in *Mistiche e devote*, cit., pp. 11-24.

ID., *L'espansione del Francescanesimo femminile nel secolo XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII Convegno internazionale. Assisi, 11-13 ottobre 1979*, Assisi, 1980, pp. 263-313.

Sainted women in the Dark Ages, a cura di J. A. MC NAMARA, J.E.HALBORG, E.G. WHATLEY, Durham-Londra, 1982.

E. SALA, *La clausura nel monastero femminile fruttuariense di San Pietro di Caronno. Una testimonianza della diffusione della decretale Periculoso nel contado milanese*, in «Benedictina», 55, I, 2008, pp. 131- 149.

P. SAMBIN, *Studi di storia ecclesiastica medievale*, Venezia, 1954.

San Giacomo in Paludo. Un'isola da recuperare, Venezia, 1988.

L. SBRIZIOLO, *Per la storia delle confraternite veneziane: dalle deliberazioni miste (1310-1476) del Consiglio dei dieci. La Scuola dei Battuti*, in *Miscellanea Gilles Meesermann, II*, Padova, 1970, pp. 715-763.

G. SCARABELLO, *Carceri e carcerati a Venezia dal XII al XVIII secolo*, Venezia, 2009.

J. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Église et le clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, 1978, Parigi.

Scritti di storia medievale, a cura di F. BOCCHI, A. CARILE, A.I. PINI, Bologna, 1974

F. SEMI, *Gli ospizi di Venezia*, Venezia, 1983.

M. SENSI, *Storie di Bizzocche: tra Umbria e Marche*, Roma, 1995.

G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, 1994.

S. SHAHAR, *The Fourth estate. A history of women in the Middle Ages*, Londra, 1983.

F. SORELLI, *Capacità giuridiche e disponibilità economiche delle donne a Venezia. Dai testamenti femminili medievali*, in *Margini di libertà. Testamenti femminili nel Medioevo*, a cura di M.C. Rossi, Caselle di Sommacampagna, 2010, pp.183-204,

EAD., *Vita religiosa delle donne nel medioevo veneziano: indicazioni dalle fonti dei secoli XII-XIV*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M.C. ROSSI, G.M. VARANINI, Roma, 2005, pp. 613-630.

EAD., *Il clero secolare a Venezia. Note per i secoli XII e XIII*, in *I preti nel Medioevo*, (Quaderni di storia religiosa), Verona, 1997, pp. 27-45.

EAD., *Gli ordini mendicanti*, in *Storia di Venezia II. L'età del comune*, a cura di G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, 1995, pp. 905-927.

EAD., *I nuovi ordini religiosi. Note sull'insediamento degli ordini mendicanti*, in *La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. TONON, Venezia, 1988, pp. 135-152.

EAD., *L'atteggiamento del governo veneziano verso gli ordini mendicanti. Dalle deliberazioni del Maggior Consiglio (secoli XIII-XIV)*, in *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due-Trecento*, «Le Venezie francescane- nuova serie», n. 1/2, II, 1985, pp. 37-42.

J. G. SPERLING, *Convents and the body politic in the late Renaissance Venice*, Chicago-London, 1997.

G. SPINELLI, *I monasteri benedettini fra il 1000 ed il 1300*, in *La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. TONON, Venezia, 1988.

ID., *I primi insediamenti monastici lagunari nel contesto della storia politico e religiosa veneziana*, in *Le origini della chiesa di Venezia*, a cura di F. TONON, Venezia, 1987, pp. 151-166.

ID., *Insediamenti monastici nel territorio dell'antica diocesi di Iesolo*, in *Studi Jesolani* (Antichità Altoadriatiche XXVII), Udine, 1985, pp. 147-161.

F. STEFANUTTI, *Gli ospedali veneziani nella storia e nell'arte*, in *Atti del primo congresso italiano di storia ospitaliera. Reggio Emilia 14-17 giugno, 1956*, Reggio Emilia, 1957, pp. 702-713.

Storia di San Benedetto di Polirone. Le origini (961-1125), a cura di P. GOLINELLI, Bologna, 1998.

Storia di Venezia, II, Venezia, 1958.

Storia di Venezia, I. Origini – età ducale, a cura di L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, Roma, 1992.

Storia di Venezia II. L'età del comune, a cura di G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, 1995.

Storia di Venezia III. La formazione dello stato patrizio, a cura G. ARNALDI, G. CRACCO, A. TENENTI, Roma, 1997.

A. STROICK, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, in «Archivium Franciscanum historicum» XXIV, 1931, pp. 33-62.

Studi di archeologia della X regio in ricordo di M. Tombolani, a cura di B. M. SCARFI, Roma, 1994.

Studi su Innocenzo III, a cura di R. LAMBERTINI, Roma, 1995.

G. TABACCO, *Romualdo di Ravenna*, Torino, 1968.

ID., «*Privilegium amoris*». *Aspetti della spiritualità romualdina*, in ID., *Romualdo di Ravenna*, Torino, 1968, pp. 1-20.

M. TAGLIABUE, *Gli abati di Chiaravalle nel Medioevo (1155-1465)*, in *Chiaravalle. Arte e storia di un'abbazia cistercense*, a cura di P. TOMEA, Milano, 1992, pp. 50-91.

ID., *Per la storia del monachesimo in Italia*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», n. 42, 1988, pp. 157-173.

K. TAKADA, *Aspetti della vita parentale della nobiltà veneziana nel Duecento. L'esempio della famiglia Viaro del ramo di San Maurizio*, in «Archivio Veneto», n. 180, s.V, 1995, pp. 5-29.

G. TASINI, *Le carte monselicensi del monastero di San Zaccaria di Venezia: 1183-1256*, Roma, 2009.

ID., *Monselice e il monastero di San Zaccaria di Venezia*, in *Monselice nei secoli*, a cura di A. RIGON, Monselice, 2009, pp. 189-200.

ID., *I notai e le badesse. La gestione delle proprietà del monastero di San Zaccaria di Venezia in territorio di Monselice (secoli XII-XIII)*, in *Chiese e notai (secoli XII-XV)*, Caselle di Sommacampagna, 2001, pp. 245-259.

Terzo Convegno Nazionale di Archeologia Medievale, a cura di P. PEDUTO, R. FIORILLO, Firenze, 2003.

- M. F. TIEPOLO, *Avanti l'istituzione del magistrato*, in *Difesa della sanità*, cit., pp. 15-27.
- A. TILATTI, *Monachesimi femminili in Friuli nel duecento*, in *Il monachesimo benedettino in Friuli in età patriarcale*, Atti del convegno internazionale di studi Udine-Rosazzo, 18-20 novembre 1999, a cura di C. SCALON, Udine, 2002, pp. 167-211.
- ID., *Sinodi diocesane e concili provinciali in Italia nord-orientale fra Due e Trecento. Qualche riflessione*, in «MEFRM», n. 1, 2000, pp. 273-304.
- ID., *Donne e uomini nella cattedrale di Padova nel Duecento*, in *Fedeli in chiesa*, (Quaderni di storia religiosa), Caselle di Sommacampagna, 1999, pp. 85-116.
- Time, space and women's lives in early modern Europe*, a cura di A. J. SCHUTTE, T. J. KUEHN, S. SEIDEL MENCHI, Kirksville, 2001.
- M. TOEPFER, *Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens*, Berlino, 1983.
- L. TOMASIN, *Note di antroponomia veneziana medievale (con un testo inedito del primo Trecento)*, in «Studi linguistici italiani», XXVI, 2000, pp. 130-148.
- Torcello. Alle origini di Venezia tra Occidente e Oriente*, a cura di G. CAPUTO, G. GENTILI, Venezia, 2009.
- «Tra due elementi sospesa». *Venezia, costruzione di un paesaggio urbano*, Venezia, 2000.
- Tre monasteri scomparsi a Venezia, sestiere di Castello (San Daniele, Sant'Anna, Santa Maria delle Vergini)*, a cura di O. Battiston, Martellago, 1981.
- U. TUCCI, *I servizi marittimi veneziani per il pellegrinaggio in Terrasanta nel Medioevo, Prolusioni*, Venezia, 1991, pp. 7-10, 13.
- A. TUMMINELLO, *Il monastero di Santa Maria delle Vergini tra continuità e riforma (secc. XIV e XV)*, tesi di laurea specialistica, Università Ca' Foscari di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia, rel.: G. VIAN, a.a. 2009-2010.
- Unanimité et diversité cisterciennes – Filiations, reseaux, relectures du XII au XVII siècle*, Actes du quatrième colloque international du CERCOR (Dijon, 23-25 septembre 1998), Saint Étienne, 2000.

Un monastero alle porte della città. Atti del convegno per i 650 anni dell'abazia di Viboldone, Milano, 1999.

Un piccolo regno teocratico nel cuore di Venezia: il monastero di San Lorenzo, a cura di O. BATTISTON, Venezia, 1993.

Uomini e donne in comunità, (Quaderni di storia religiosa), Verona, 1994.

A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano, 2006.

ID., *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano, 1989.

ID., *Assistance et charité en Occident (XIII-XV siècles)*, in *Domanda e consumi. Livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII)*, a cura di V. BARBAGLI BAGNOLI, Firenze, 1978, pp. 151-162.

M. VECCHI, *Chiese e monasteri medievali scomparsi della laguna superiore di Venezia. Ricerche storico-archeologiche*, Roma, 1983.

EAD., *Torcello, ricerche e contributi*, Roma, 1979.

EAD., *Torcello: chiese e monasteri scomparsi, fonti inedite*, in «Rivista di archeologia», II, 1978, pp. 106-108.

G. VEDOVATO, E. BARBIERI, G. MAZZUCCO, *Eremiti, monasteri, monaci camaldolesi a Murano e nella laguna veneta. In memoria del beato Daniele d'Ungrispach*, Padova, 2002.

G. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena, 1994.

J. VERDON, *Les moniales dans le France de l'Ouest aux XI^e et XII^e siècles. Étude d'histoire sociale*, in «Cahiers de civilisation médiéval», n. 75, 1976, pp. 247-264.

A. VERONESE, *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi "statistica"*, in «Benedectina», n. 34, fasc.2, 1987 pp. 335-416.

F. VERONESE, *Una devozione nata sul mare: la translatio di santo Stefano da Costantinopoli a Venezia*, in *Dio, il mare e gli uomini*, (Quaderni di storia religiosa), Caselle di Sommacampagna, 2008, pp. 136-148.

Veuves et veuvages dans le haut Moyen-Age: Table ronde organisée à Göttingen par la Mission Historique Française en Allemagne, a cura di M. PARISSÉ, Parigi, 1993.

G. VIO, *Le scuole piccole nella Venezia dei dogi. Note d'archivio per la storia delle confraternite veneziane*, Venezia, 2004.

C. VIOLANTE, *Per lo studio dei prestiti dissimulati in territorio milanese (secoli X-XI)*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, vol. I, Milano, 1962, pp. 643-735.

Vita evangelica. Essay in honor of Margaret Carney, a cura di M.F. CUSATO, J. F. GODET-CALOGERAS, New York, 2006.

G. VOLTOLINA, *Itinerari cistercensi nella laguna veneta*, in «Ateneo Veneto», n. 35, 1997, pp. 57-88.

P. VUILLEMIN, *L'espace urbain vénétien: un enjeu entre chapitres paroissiaux et ordres mendiants (XIII^e-XV^e siècles)*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», gennaio-giugno 2009, pp. 49-71.

A. K. WARREN, *Anchorites and their Patrons in medieval England*, London, 1985.

S. F. WEMPLE, *Le donne tra la fine del V e la fine del X secolo*, in G. DUBY, M. PERROT, *Storia delle donne. Il medioevo*, a cura di C. KLAPISCH-ZUBER, Roma-Bari, 1990, pp. 207-250

EAD., *S. Salvatore/S. Giulia: a case study in the endowment and patronage of a major female monastery in northern Italy*, in *Women of the medieval world. Essays in honor of John H. Mundy*, a cura di J. KIRSHNER, S. F. WEMPLE, Oxford-New York, 1985, pp. 85-102.

EAD., *Women in Frankish society. Marriage and the cloister 500 to 900*, Philadelphia, 1981.

Women of the medieval world. Essays in honor of John H. Mundy, a cura di J. KIRSHNER, S. F. WEMPLE, Oxford-New York, 1985.

M. M. WILKINSON, *The juridical position of conversae in the late eleventh and early twelfth centuries: the nuns of Fontevraud and Marcigny*, in *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du Deuxième Colloque International du C.E.R.C.O.R. Poitiers, 29 Septembre – 2 Octobre 1988*, Saint-Etienne, 1994, pp. 713-730.

M. ZANONER, *La beata Giuliana di Collato (1262); un problema agiografico aperto*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova. Facoltà Lettere e Filosofia, rel. G. CRACCO, a.a. 1986-87.

L. ZARNCKE, *Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei franziskanischen Orden des heiligen Franz*, Leipzig-Berlin, 1930.

G. ZARRI, *Nozze mistiche e nozze sacre*, in EAD., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, 2000, pp. 251-388.

P. ZERBI, "Vecchio" e "nuovo" monachesimo alla metà del XII secolo. *Discorso di apertura*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215), Atti della settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto -3 settembre 1977)*, Milano, 1980, pp. 3-24.

G. ZORDAN, *L'ordinamento giuridico veneziano. Lezioni di storia del diritto veneziano*, Padova, 1980.

“Da dove devo cominciare?”
chiese il coniglio bianco al re
“Incomincia dal principio
e vai avanti fino alla fine”.
L. Carrol, *Alice nel paese delle meraviglie*