

Collana del Premio Franca Pieroni Bortolotti

**Regione Toscana - Consiglio Regionale
Società Italiana delle Storiche**

Il Premio “Franca Pieroni Bortolotti” è entrato a pieno titolo nelle iniziative istituzionali del Consiglio Regionale, essendo tra i quattro grandi eventi espressamente individuati dalla L.R. 46 del 2015 come capaci di valorizzare al meglio le finalità previste dallo Statuto della Regione Toscana. Questo testimonia la grande importanza del lavoro compiuto da oltre vent’anni dalle istituzioni insieme alla Società Italiana delle Storiche.

Dal momento della sua nascita, nel 1990, il Premio ha contribuito in modo significativo a valorizzare la ricerca storica sulle donne e sulle questioni di genere e, al tempo stesso, ha offerto un’occasione alle giovani e ai giovani studiosi di affermarsi nella ricerca. Questa collana, che accoglie i lavori selezionati dalla giuria, si pone dunque come prezioso strumento per la diffusione e la conoscenza di una parte importante della nostra Storia.

Eugenio Giani
Presidente del Consiglio Regionale

Il Premio Franca Pieroni Bortolotti, istituito nel 1990, è intitolato alla storica fiorentina (1925-1985) pioniera della storia culturale e politica del movimento di emancipazione delle donne in Italia. Questa collana, frutto della collaborazione tra la Società Italiana delle Storiche e il Consiglio regionale della Toscana, accoglie studi di giovani storiche e storici selezionati ogni anno dalla giuria del Premio. Nella preparazione dei testi per la stampa, le autrici e gli autori sono affiancati da una tutor della Società Italiana delle Storiche.

Con la pubblicazione di opere originali e importanti, il Premio Franca Pieroni Bortolotti apre alle nuove generazioni di studiosi di storia delle donne e di genere, in Italia e nel mondo, dall’antichità all’età contemporanea.

Isabelle Chabot
Presidente della Società Italiana delle Storiche

Collana del Premio Franca Pieroni Bortolotti

Consiglio Regionale della Toscana
Società Italiana delle Storiche

Comitato scientifico-editoriale (2012-2014)

Serena Ferente, Daniela Lombardi, Alessandra Pescarolo, Elisabetta Vezzosi

1. Marta Serravalle, *Arte e femminismo a Roma negli anni Settanta*, Roma, Biblink, 2013
2. Chiara Pavone, *Esserci e desiderare. Donne romane nei processi della Giunta di Stato (1799-1800)*, Roma, Biblink, 2013
3. Agnese Maria Cuccia, *Lo scrigno di famiglia. La dote a Torino nel Settecento*, Pisa, Pisa University Press, 2014
4. Martina Starnini, *Follie separate. Genere e internamento manicomiale al San Niccolò di Siena nella seconda metà dell'Ottocento*, Pisa, Pisa University Press, 2014
5. Silvia Carraro, *La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo*, Pisa, Pisa University Press, 2015

SILVIA CARRARO

LA LAGUNA DELLE DONNE
Il monachesimo femminile a Venezia
tra IX e XIV secolo

P S A
UNIVERSITY
PRESS

Carraro, Silvia

La laguna delle donne : il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo /
Silvia Carraro. - Pisa : Pisa university press, 2015. - (Collana del Premio Franca Pieroni
Bortolotti ; 5)

255.9009453 (22.)

1. Monasteri femminili - Venezia - Medioevo 2. Monachesimo - Donne - Venezia -
IX-XIV sec.

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

UPI

UNIVERSITY
PRESS ITALIANE

Membro Coordinamento
University Press Italiane

In copertina

Cristoforo Sabbadino, *Mappa dei canali e della pianificazione urbanistica di Venezia (1557)*,
Archivio di Stato di Venezia, *Savi ed Esecutori alle acque*, Disegni, *Laguna*, n.14

© Copyright 2015 by Pisa University Press srl
Società con socio unico Università di Pisa
Capitale Sociale Euro 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126, Pisa
Tel. + 39 050 2212056 Fax + 39 050 2212945
e-mail: press@unipi.it
<http://www.pisauniversitypress.it>

ISBN 978-88-6741-568-7

impaginazione: 360grafica.it

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@cleareadi.org - Sito web: www.cleareadi.org

Indice

INTRODUZIONE	7
CAPITOLO 1. SULLE TRACCE DEL MONACHESIMO FEMMINILE NELL'ALTO MEDIOEVO	15
1. Luci e ombre. L'origine dei monasteri alto medievali	15
2. Il doge e i monasteri femminili	23
3. Le signore del chiostro	31
4. Vita da monaca	34
5. I luoghi delle donne	41
6. Venti di riforma tra XI e XII secolo	42
7. San Zaccaria: monastero cluniacense, ma non troppo	46
CAPITOLO 2. LE FORME DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA TRA XII E XIII SECOLO	53
1. «Ibi monacha esse debeo»: donne nelle comunità maschili	56
2. Vedove, converse, devote: donne alla ricerca di Dio	64
3. «Oblator et oblatrix cum hilaritate»	71
4. Uomini e donne tra vita religiosa e opere assistenziali	77
CAPITOLO 3. LA LAGUNA NORD, ARCIPELAGO DELLE DONNE	87
1. Chiese e monasteri nelle isole di Ammiana: il racconto delle origini	91
2. Vita religiosa nelle comunità femminili della laguna nord	93
3. Precari equilibri: la trasformazione del XIII secolo	100
4. Ordine e disciplina. Leonardo Donato, un vescovo per le donne	108
5. Processi di istituzionalizzazione. La doppia via	111
6. Monasteri contesi: le donne tra pontefici, vescovi, dogi e l'ordine di Cîteaux	114
7. Una breve parabola	122
CAPITOLO 4. LA NORMA A RIALTO: COMUNITÀ FEMMINILI TRA CHIESA E DUCATO	125
1. Anzitutto la regola: Onorio III e Gregorio IX	126
2. Venezia e il papato: una questione politica	136
3. Azioni religiose e reazioni politiche	141
4. Uniformare la vita religiosa nella seconda metà del XIII secolo	144
5. Verso la <i>Periculoso ac detestabili</i>	147
6. Un monachesimo tra novità e tradizione	151
CAPITOLO 5. RELIGIOSITÀ FEMMINILE E MONASTERI TRA XIII E XIV SECOLO	159
1. Un monachesimo irrequieto	159
2. Una religiosità del "fare": gli ospedali	167
3. Il monastero come rifugio	180
4. Una religiosità dell'intimo: le <i>heremite</i>	186
5. Il monastero come carcere: Soranza Soranzo e le altre	192

Bibliografia	199
Indice dei nomi	229
Indice dei luoghi	255

Introduzione

Lo studio del monachesimo femminile è senza dubbio uno dei filoni storiografici della medievistica italiana che negli ultimi quarant'anni ha attirato grande interesse e che si è ritagliato uno spazio sempre più specifico rispetto al corrispettivo maschile. Appaiono molto lontani i tempi in cui Gregorio Penco – era il 1971 – affermava con rammarico che il campo delle ricerche circa il mondo monastico femminile era in Italia «completamente aperto»¹. Trent'anni dopo, Annalisa Albuzzi poteva addirittura constatare la necessità di una «rassegna delle rassegne» per presentare uno *status questionis* degli studi².

Se fino agli Settanta la tematica era stata analizzata principalmente in una prospettiva additiva, dove la storia delle monache era avvertita quasi come un'appendice all'interno del fenomeno monastico, è da quel momento che, grazie soprattutto – anche se non solo³ – alla diffusione della storia delle

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

² La studiosa raccoglie una ricchissima bibliografia sia di studi italiani, sia internazionali: A. Albuzzi, *Il monachesimo femminile nell'Italia medievale. 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, Vita e Pensiero, 2001, p. 131.

³ Annalisa Albuzzi individua tra i motivi del maggiore interesse al fenomeno monastico in generale e quindi anche alle monache: la discussione e la riflessione storica seguita al Concilio vaticano II, la fondazione di istituzioni quali il Centro benedettino di studi (1968) promotore di numerosi incontri sul monachesimo, l'edizione di importanti strumenti di lavoro come il Dizionario degli istituti di perfezione, la diffusione e l'apporto della storiografia internazionale, in particolare gli studi di Herbert Grundmann sui movimenti religiosi femminili e di Jean Leclercq sulla donna, *ivi*, pp. 134-138; ai quali aggiungerei M. de Fontette,

donne e successivamente della *gender history*, si è cominciato a guardare al monachesimo femminile come a uno spazio privilegiato per l'affermazione economica, politica e sociale delle donne nel periodo medievale e non solo⁴. Eppure è quella del genere una categoria storiografica non sempre ben compresa dagli storici del medioevo, a volte confusa con la storia delle donne alla quale è certamente legata ma non coincidente, a volte addirittura reputata troppo schematica o “poco adatta” all'indagine della società medievale dove altri invece sono ritenuti i fattori caratterizzanti⁵.

Nuove riflessioni ripropongono oggi la questione in ambiti storiografici diversi aprendo ulteriori prospettive all'uso della categoria del genere anche nella storia medievale⁶. È infatti vero, come recentemente ha scritto Didier Lett, che la *gender history*, intesa come lo studio dell'evoluzione dei «sistemi simbolici fondati sulla distinzione uomo/donna», è stata spesso “astoricizzata” estendendo a tutte le epoche gli attuali rapporti esistenti tra i sessi⁷. Ma come funzionano, si chiede lo studioso, i «regimi di genere» (cioè quelle particolari e univoche relazioni tra i sessi in un contesto storico specifico⁸) nel periodo medievale? La questione che egli pone è cosa significhi maschile e femminile, essere uomo o donna e agire come tale applicando categorie proprie dell'epoca o meglio senza applicare categorie che non le appartengono (come per esempio l'attuale distinzione tra sesso, genere e sessualità che il medioevo

Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres Parigi, Vrin, 1967 e più recentemente M. Parisse, *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy, Bonneton, 1983.

⁴ Albuzzi, *Il monachesimo*, pp. 138-139. In particolare gli studi promossi da Gabriella Zarri tra i quali G. Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000; *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia, G. Zarri, Roma – Bari, Laterza, 1994; *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*. Atti del VI convegno del centro studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. Zarri, Negarine di San Pietro in Cariano, Il segno dei Gabrielli, 1997; *I monasteri femminili come centri di cultura tra Rinascimento e Barocco*, a cura di G. Pomata, G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

⁵ Cfr. G. Barone, *Come studiare il monachesimo femminile*, in *Il monachesimo femminile*, cit., pp. 2-4.

⁶ Cfr. le riflessioni nel numero monografico di «Genre&histoire», III (2008) dedicato a *Les médiévistes et l'histoire du genre en Europe*, nel quale tuttavia manca un contributo sulla storiografia di genere in Italia; D. Corsi, *Un itinerario negli studi di storia medievale*, in *A che punto è la storia delle donne in Italia?*, a cura di A. Rossi-Doria, Roma, Viella, 2003, pp. 17-41; G. Zarri, *Storia delle donne e storia religiosa*, in *A che punto*, cit., pp. 81-92; G. Zarri, *Storia delle donne e storia religiosa: un innesto riuscito*, in *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, a cura di G. Calvi, Roma, Viella, 2004, pp. 149-173; R. Rusconi, *La storia religiosa “al femminile” e la vita religiosa delle donne*, in *Innesti*, cit., pp. 175-195; *Il genere nella ricerca storica*, a cura di S. Chemotti, M.C. La Rocca, Padova, Il Poligrafo, 2015.

⁷ D. Lett, *Uomini e donne nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 10.

⁸ Id., *Les régimes de genre dans les sociétés occidentales de l'Antiquité au XVIIIe siècle*, in «Annales HSS», LXVII, 3 (2012), pp. 563-572.

non conosce)⁹. Dider Lett propone insomma di cogliere il dinamico costruirsi di identità e modelli relazionali maschili e femminili usando concetti e strumenti di analisi appartenenti alla cultura medievale.

È dunque con questa prospettiva metodologica, contestualizzando storicamente i rapporti tra uomini e donne (ma anche tra uomini e uomini e tra donne e donne) che si è cercato di studiare il monachesimo femminile. È stato un percorso difficile perché queste relazioni presentano aspetti molteplici a seconda dei diversi livelli di analisi (documentali e/o relazionali)¹⁰ e degli ambiti politici, sociali e religiosi presi man mano in considerazione: possono infatti essere nello stesso contesto storico rapporti paralleli, coincidenti ma anche asimmetrici e divergenti. Mi sembra comunque che il genere sia uno strumento privilegiato per indagare come le donne hanno interagito all'interno di sistemi di potere maschili che spesso le hanno messe in secondo piano ma non necessariamente le hanno escluse, come fu senza dubbio il sistema monastico medievale. Attraverso questa lente si è cercato soprattutto di indagare come le donne promossero i loro interessi personali e/o collettivi e quali furono i margini dell'agire femminile all'interno di tale struttura istituzionale. Venezia, o meglio la laguna e la *civitas Rivoalti* (questo è il nome in uso nel medioevo) è un campo ideale di indagine: per l'elevato numero di comunità monastiche presenti in uno spazio ristretto e forse per questo motivo più facili alle relazioni reciproche e con altri soggetti; per le peculiarità delle istituzioni civili locali – tra le quali la forte e precoce statualità veneziana, la problematicità dei rapporti con le gerarchie ecclesiastiche, l'esclusione delle donne dalla scena politica – che permettono di definire chiaramente gli spazi di azione; infine per la capacità di interazione delle donne nella città lagunare, finora indagata per l'epoca moderna¹¹, ma che trova le sue fondamenta nel periodo medievale.

Presto tuttavia si è posto un problema: la definizione dell'oggetto dell'indagine. A quali forme ci si riferisce quando si parla di monachesimo femminile? Per l'epoca medievale non sempre esse sono coincidenti con quelle maschili, inoltre sono diverse tra alto e basso medioevo. Se per l'alto medioevo italiano il riferimento è, senza particolari incertezze, quello benedettino, per i secoli centrali la questione si complica¹². Si può parlare per questo periodo di monachesimo secondo un'accezione "larga" che comprende tutto il fiorire di magmatiche esperienze religiose intraprese dalle donne¹³, fino a

⁹ Ivi, pp. 10-12.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. i saggi in *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna*, a cura di A. Bellavitis, N.M. Filippini, T. Plebani, Verona, QuiEdit, 2012.

¹² AlbuZZi, *Il monachesimo*, cit., pp. 149-150.

¹³ 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, Il Mulino, 1974.

quelle ispirate dal nuovo modo di vivere il Vangelo introdotto dagli ordini Mendicanti; anche se queste molteplici forme furono presto ricondotte entro il quadro di un monachesimo istituzionale¹⁴. Un ruolo fondamentale nella definizione e nell'organizzazione della varietà dei modi di vita religiosa femminile fu quello svolto dalle autorità ecclesiastiche. Vescovi e soprattutto pontefici cercarono di incanalare le donne verso regole pensate da e per uomini, prospettando loro una spiritualità e di conseguenza una modalità di vita solo in parte rispettosa delle loro richieste e delle loro esigenze.

Un'ulteriore difficoltà deriva dal fatto che le tematiche relative al mondo femminile, monastico e non solo, sono rimaste quasi del tutto estranee agli storici che si sono occupati del medioevo veneziano¹⁵; anzi, 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, continuano tutt'oggi a mancare lavori di ampio respiro che ne indaghino l'aspetto organizzativo e strutturale, così come i modi in cui le inquietudini religiose dei secoli centrali del medioevo ne influenzarono l'attività pastorale e di governo. L'unico tentativo di sintesi è rimasto infatti quello di Daniela Rando, pubblicato alla metà degli anni Novanta del XX secolo nel volume *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*¹⁶; ma che ancora oggi non ha trovato un seguito.

La situazione non migliora se si passa nel dettaglio alle istituzioni monastiche: i contributi più recenti sono circoscritti ad aspetti patrimoniali o concepiti

¹⁴ Nella stessa prospettiva anche 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, Forum, 2002, pp. 167-211.

¹⁵ Con le eccezioni di Linda Guzzetti e Fernanda Sorelli: L. Guzzetti, *Gli investimenti delle donne veneziane nel Medioevo*, in «Archivio Veneto», CXLIII (2012), pp. 41-66; Ead., *Le donne nello spazio urbano della Venezia del Trecento*, in *Donne a Venezia*, a cura di S. Winter, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 1-22; Ead., *Le donne a Venezia nel secolo XIV: uno studio sulla loro presenza nella società e nella famiglia*, in «Studi veneziani», XXXV (1998), pp. 15-88; F. Sorelli, *Diritto, economia, società: condizioni delle donne a Venezia nei secoli XII-XIII*, in «Archivio Veneto», CXLIII (2012), pp. 19-40; Ead., *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, Cierre, 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, Herder, 2005, pp. 613-630.

¹⁶ D. Rando, *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna, Il Mulino, 1994.

in una prospettiva che si amplia allo studio del monachesimo nel Veneto¹⁷. In conclusione, nonostante la pubblicazione, nella collana «Fonti per la storia di Venezia», della documentazione di alcune comunità lagunari, anche femminili, la maggior parte limitata al 1199 – dove spicca però l'assenza di un cenobio della portata di San Zaccaria¹⁸ – e pur in presenza di un discreto numero di ricerche per tesi di laurea che contengono documentazione inedita¹⁹, non hanno fatto seguito a questi lavori altrettanti studi relativi alla storia dei singoli istituti, né sintesi complessive sull'evoluzione del monachesimo locale. Non sorprende dunque che non siano mai state affrontate per i cenobi veneziani in epoca medievale neppure le tematiche legate al monachesimo femminile: dalle molteplici sperimentazioni che coinvolsero il mondo delle donne ai rapporti con le gerarchie ecclesiastiche, ai processi di istituzionalizzazione; e ancora il ruolo attivo svolto da esse nell'intreccio di relazioni con il potere civile e con le istituzioni monastiche. Mancanza ancora più grave, se si pensa all'interesse suscitato invece da questi stessi temi negli studi relativi a periodi storici successivi²⁰.

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»²¹ ai

¹⁷ Tra i titoli più recenti cfr. F. Masè, *Patrimoines immobiliers ecclésiastiques dans la Venise médiévale (XI-XV siècle). Une lecture de la ville*, Roma, École française de Rome, 2006; 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 «Quaderni di storia religiosa», XI (2004), *Chiese e notai (secoli XII-XV)*, pp. 245-259; e i saggi in *Il monachesimo nel Veneto medievale*. Atti del Convegno di studi in occasione del millenario di fondazione dell'abbazia di Santa Maria di Mogliano Veneto. Treviso, 30 novembre 1996, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1998.

¹⁸ Le parte delle carte di Monselice sono edite in G. Tasini, *Le carte monselicensi del monastero di S. Zaccaria di Venezia (1183-1256)*, Roma, Viella, 2009.

¹⁹ I lavori sono citati all'interno del presente lavoro.

²⁰ 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 agli studi più recenti di Gabriella Zarri, Maria Pia Pedani, Jutta Gisela Sperling, Mary Laven e Kate Lowe. Indicativamente: G. Zarri, *Nozze mistiche e nozze sacre*, in Ead., *Recinti*, cit., pp. 346-375; P. Paschini, *I monasteri femminili in Italia nel '500*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Antenore, Padova, 1960, pp. 31-60; M.P. Pedani, *Monasteri di agostiniane a Venezia*, in «Archivio Veneto», CXXV (1985), pp. 37-78; Ead., *L'osservanza imposta: i monasteri conventuali femminili a Venezia nei primi anni del Cinquecento*, in «Archivio Veneto», CXLIV (1995), pp. 113-25; J.G. Sperling, *Convents and the Body Politic in the Late Renaissance Venice*, Chicago-London, The University of Chicago press, 1997; M. Laven, *Monache: vivere in convento nell'età della Controriforma*, Bologna, Il Mulino, 2004; K.J.P. Lowe, *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2004.

²¹ Rando, *Una chiesa*, cit., p. 8.

quali aggiungerei una proiezione internazionale della città soprattutto verso Oriente, questioni dalle quali le donne furono per lo più escluse.

In questo lavoro pur in assenza di ricerche che consentano di delineare compiutamente, come contesto di fondo della vicenda narrata, la vita monastica nel dogado e la sua storia, si è scelto di prendere come punto di avvio il monachesimo “largo”, che comprende esperienze spirituali variegata ed è aperto alle iniziative dei laici, pronto ad accogliere, reinterpretare e infine assimilare il sentire devoto, per arrivare poi come punto di approdo a un monachesimo “stretto”, analizzando i processi di istituzionalizzazione all’interno dei diversi ordini monastici. È questo naturalmente uno dei possibili approcci allo studio del monachesimo femminile, certo non l’unico; ma comunque in grado di cogliere il vissuto religioso di donne e uomini, che influenzò e condizionò le istituzioni stesse, prendendole a volte come punto di riferimento, altre volte imitandole, altre ancora ignorandole. Ecco dunque che ampio spazio è lasciato alle sperimentazioni dei laici e alla presenza e al ruolo delle donne in esse. Converse, oblate, *sorores*, recluse, monache: la terminologia che le fonti usano per designare queste figure, le diverse realtà di vita comunitaria e la loro organizzazione, le singole esperienze, non è definita e lascia ampi margini di ambiguità. Il monachesimo femminile veneziano deve dunque essere studiato in modo elastico, senza porre vincoli 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 entro un quadro normativo il sentire devoto. Vescovi e pontefici si adoperarono sempre più incisivamente nella vita religiosa femminile. Al centro dell’analisi sono le modalità di operare degli uni e delle altre, e soprattutto i modi e gli spazi di azione delle donne all’interno della trasformazione in senso istituzionale delle loro esperienze. Termini del confronto sono inoltre gli ordini religiosi e ancora una volta i rapporti tra uomini e donne. 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. L’analisi perciò si focalizza sull’inserimento dei monasteri femminili nei suddetti ordini e sui rapporti che le comunità instaurarono con gli istituti maschili.

Quello veneziano è un monachesimo femminile collocato senza alcuna incertezza nella cristianità occidentale; uno dei pochi ambiti dove non si può dire che Venezia sia «un altro mondo»²². Certo, ci sono delle specificità se si guarda ai legami tra monasteri e istituzioni civili; ciò che ci si prefigge

²² L’espressione è mutuata da Giorgio Cracco nel volume “*Un altro mondo*”. Venezia nel Medioevo dal secolo XI al secolo XIV, Torino, UTET, 1986.

è di capire se esse dipendessero 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 prodotti dai singoli monasteri, largamente inediti per i secoli XIII e XIV²³. È stato scritto che la documentazione notarile, per la sua natura prevalentemente economica, è «inusuale per chi analizzi fenomeni religiosi» ma «può precisare volontà religiose e, dunque, fornire indicazioni su una religiosità consapevole» pur espressa in azioni giuridiche; essa può illustrare le relazioni col Dio e con le persone e le istituzioni che lo dovrebbero «rappresentare» in questo mondo²⁴. 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 infatti quasi esclusivamente gli archivi dei monasteri delle diocesi di Torcello e di Castello²⁵ anche se con disparità documentarie notevoli (dalle poche unità di alcuni cenobi di Torcello alle migliaia di San Zaccaria) che impediscono a volte di cogliere pienamente la reale portata che tutte le comunità monastiche hanno avuto nelle vicende religiose del dogado. Pur consapevole dei rischi, inevitabilmente su queste diocesi si è concentrata la ricerca.

Ringraziamenti

Vorrei trovare le giuste per parole per poter ringraziare tutti coloro che in vari modi mi hanno aiutata per portare a termine questo lungo percorso, ma non è facile perché le parole non sempre riescono a esprimere tutto il pensiero. Parto quindi dall'inizio, da chi mi ha incoraggiata a provare e pro-

²³ Per il XIII secolo si dispone presso l'Archivio di Stato di Venezia dei registi compilati negli anni Sessanta e Settanta del XX secolo da Luigi Lanfranchi e dai suoi collaboratori. Per il XIV la documentazione è largamente inedita.

²⁴ G.G. Merlo, *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XIII-XIV. Discorso inaugurale*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti del XXVII Convegno storico internazionale*, Todi, 14-17 ottobre 1990, Spoleto, CISAM, 1991, p. 6.

²⁵ Poco o nulla è rimasto degli archivi dei monasteri femminili delle diocesi di Iesolo, Caorle, Cittanova Eracliana. Per quanto riguarda la diocesi di Malamocco e poi Chioggia, la documentazione più antica dei cenobi femminili è andata perduta e si inizia a conservare solo dalla seconda metà del XIV secolo.

vare: Roberto, Umbertina, Giulia e Giuliano; a chi poi mi ha insegnato ad amare l'archivio e a dialogare con i documenti: Anna Rapetti e Antonio Rigon; a chi ho incontrato durante la strada e che mi ha offerto consigli e amicizia: Alessandra Minotto, Maria Clara Rossi, Maria Teresa Brolis, Alessandra Schiavon, Fernanda Sorelli. Una speciale riconoscenza va al disponibile e divertente personale dell'Archivio di Stato di Venezia e soprattutto a colei che con grande pazienza ha ripercorso tutto il volume: Anna Scattigno. Un grande ringraziamento va a coloro che hanno riletto i vari capitoli e ai loro preziosi commenti: Antonio Rigon, Maria Clara Rossi e Isabelle Chabot. Infine vorrei ringraziare la Regione Toscana che promuove con la Società Italiana delle Storiche il premio Franca Pieroni Bortolotti e il cui sostegno ha consentito questa pubblicazione.

Capitolo 1

Sulle tracce del monachesimo femminile nell'alto medioevo

1. Luci e ombre. L'origine dei monasteri alto medievali

Molti monasteri furono fondati, nel periodo alto medievale, da famiglie nobili; una stretta simbiosi, quella tra cenobi e aristocrazia, che rispecchiava l'ampio intreccio che si andava sempre più affermando tra religione, politica e società¹. Alla base di queste fondazioni si possono dunque ritrovare una molteplicità di intenti e di significati: religiosi, perché i monaci o le monache dovevano pregare per l'anima del fondatore e della sua famiglia²; economici perché il cenobio, attraverso l'avvocato (*advocatus*), doveva gestire con cura il patrimonio donato e evitarne la dispersione³; politici perché grazie al successo nelle relazioni che i religiosi o le religiose intrattenevano e avrebbero intrattenuto, si evidenziava il consenso a colui che aveva fondato il monastero e al suo modo di agire⁴. In una prospettiva generale, i cenobi erano centri di aggregazione dinastico-familiare ai quali le grandi

¹ G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, Donzelli, 1994, p. 6.

² G. Tabacco, *Dalla Novalesa a San Michele di Chiusa*, in *Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII)*. Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII congresso storico subalpino. Pinerolo, 6-9 settembre 1964, Torino, Deputazione sub alpina di storia patria, 1966, pp. 482-483.

³ Sergi, *L'aristocrazia*, cit., pp. 8-9.

⁴ Cfr. Tabacco, *Dalla Novalesa*, cit., p. 487; A. Veronese, *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi "statistica"*, in «Benedictina», XXXIV (1987), pp. 389-390.

famiglie riconoscevano un ruolo di promozione della casata e organizzazione del consenso⁵.

Spesso il fondatore dotava la comunità monastica di particolari privilegi di protezione (*defensio*) pur garantendosene il controllo (*dominatio*)⁶. Alla famiglia era frequentemente riservata anche la carica abbatiale o l'elezione della stessa⁷; nel caso di cenobi femminili, poteva essere ricoperta da una figlia, da una sorella o dalla vedova del fondatore, così come molte monache – quelle figlie e sorelle che non si volevano o non si potevano destinare al matrimonio⁸ – appartenevano alla cerchia parentale. È evidente che sin dalla sua creazione il monastero si presentava strettamente legato al successo e alla sopravvivenza della famiglia che l'aveva edificato⁹ – non a caso è chiamato nella storiografia monastero privato o *EigenKloster* – tanto che in occasione dell'estinzione della casata non di rado poteva accadere che anche il cenobio decadesse¹⁰.

Se di molti monasteri femminili fondati nel periodo alto medievale spesso si perdono le tracce, ben diversa fu la sorte di quelli fondati da re o regine¹¹. Questi ultimi erano dotati di estese proprietà e di immunità che garantivano loro un'ampissima giurisdizione sia civile, sia religiosa: per esempio a Gandersheim, comunità della famosa Rosvita¹², la badessa aveva a sua disposizione un esercito, una zecca per coniare le monete e una rappresentanza nell'assemblea imperiale; la sua autorità era tale da essere chiamata *Reichsfuerstinne*, un titolo che dava il diritto di partecipare addirittura alla dieta imperiale¹³. Spesso l'iniziativa di fondare un cenobio partiva da regine

⁵ Sergi, *L'aristocrazia*, cit., p. VIII.

⁶ W. Kurze, *Monasteri e nobiltà nel senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena, Ente provinciale per il turismo di Siena, 1989, p. 34.

⁷ M. Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo femminile e potere politico nell'alto medioevo: il caso di San Salvatore di Brescia*, in *Il monachesimo femminile*, cit., p. 70.

⁸ G. Barone, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede*, cit., p. 63.

⁹ Kurze, *Monasteri*, cit., pp. 33-36; Sergi, *L'aristocrazia*, cit., pp. 8-9.

¹⁰ Barone, *Società*, cit., p. 63.

¹¹ 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, Badia Santa Maria del Monte, 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, Centre d'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 1998, pp. 269-285.

¹² A. Bisanti, *Un ventennio di studi su Rosvita di Gandersheim*, Spoleto, CISAM, 2005.

¹³ 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 *Storia delle donne. Il medioevo*, a cura di Ch. Klapisch-Zuber, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 227-236.

o da imperatrici che frequentemente decidevano di trascorrere la parte finale della propria vita in esso o come badesse o come amministratrici laiche¹⁴. È evidente che una volta entrate come monache o come secolari in queste comunità, esse mantenevano la capacità di esercitare un ampio potere, derivato dal loro ceto sociale, sia sulla vita del cenobio, sia sugli uomini e sulle donne che per esso lavoravano. Si deve tuttavia sottolineare che sulla scelta di fondare un monastero, o di prendersene cura, pesava il fatto che per le donne esso era, e rimase a lungo, l'unica scelta – alternativa alle seconde nozze, o al tornare nella famiglia d'origine – sia in caso di vedovanza, sia nel caso in cui il marito decidesse di ritirarsi in un cenobio; e così valeva anche per regine e imperatrici¹⁵.

In questo contesto, l'esempio più significativo in Italia è quello di San Salvatore di Brescia¹⁶: fondato nel 753 da Ansa e Desiderio – quest'ultimo rappresentante di Astolfo in Toscana e solo dal 757 re dei Longobardi – venne presto dotato di un ampio patrimonio, di preziosi oggetti sacri e, come in molti monasteri privati, la prima badessa fu la figlia dei due fondatori, Anselperga. Dopo che Desiderio salì sul trono, il ruolo della comunità divenne quello di sostenere la stabilità del regno attraverso le preghiere per l'anima della coppia regale, rappresentando un luogo di unità al di sopra delle piccole circoscrizioni diocesane e civili che caratterizzavano il territorio; per di più il monastero era un importante centro di vita economica e culturale dove si era sviluppata una vivace attività produttiva¹⁷. San Salvatore divenne per Desiderio un valido fattore di promozione e un'importante base sulla quale costruire il proprio potere¹⁸.

¹⁴ Gli esempi di regine o imperatrici che fondarono monasteri femminili decidendo di viverci sono moltissimi durante tutti i secoli alto medievali. Un elenco dettagliato si può trovare in V. Musardo Talò, *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2006, pp. 82-84, 137-160.

¹⁵ Cfr. Barone, *Società*, cit., p. 67.

¹⁶ La bibliografia sul monastero è molto ampia, punti di riferimento sono i convegni organizzati da Giancarlo Andenna, le relazioni dei quali sono pubblicate in *Arte, cultura e religione a Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia, Grafo edizioni, 2004; *Culto e storia in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia, Grafo edizioni, 2001 e dello stesso autore G. Andenna, *San Salvatore di Brescia e la scelta religiosa delle donne aristocratiche tra età longobarda ed età franca (VIII-IX secolo)*, in *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, a cura di G. Melville, A. Müller, Münster, LIT-Verlag, 2011, (Vita regularis, Abhandlungen n. 45), pp. 210-233. Cfr. inoltre 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, Basil Blackwell, 1985, pp. 85-102.

¹⁷ Cfr. Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo*, cit., pp. 41-74.

¹⁸ Ivi, p. 62.

Sebbene siano evidenti gli interessi politici ed economici che influenzavano la fondazione di un cenobio, ciò non significava necessariamente che fosse una scelta di sola convenienza, priva di un'ispirazione religiosa. I monasteri rappresentarono per molto tempo un luogo di spiritualità e preghiera; spesso i fondatori erano devoti fedeli e anche le donne che in essi si monacavano non mancavano di vocazione. D'altra parte, durante tutto il medioevo, spiritualità e vita quotidiana, politica e religione, furono strettamente intrecciati: sarebbe quindi difficile, e poco utile alla comprensione del fenomeno monastico non solo femminile, separarne le varie componenti.

Anche nei primi monasteri femminili veneziani di cui si sono conservati i documenti fondativi, si possono individuare come aspetti caratterizzanti quelli appena ricordati; non a caso alcuni storici concordano nel ritenerli *EigenKlöster*, perfettamente assimilabili a quelli sopra descritti¹⁹. San Zaccaria e San Lorenzo – che probabilmente assunsero sin dalle origini la regola di Benedetto²⁰ – 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 all'810). I primi documenti che attestano l'esistenza dei due cenobi sono rispettivamente i testamenti del doge Giustiniano²¹ (databile tra il marzo 828 e l'ottobre 829)²² e quello di Orso vescovo di Olivolo (risalente all'853)²³. È probabile che i due fossero parenti, nonostante ci sia qualche dubbio sull'appartenenza di Orso alla stirpe dei Partecipazio, della quale si ritiene che Giustiniano facesse parte²⁴. Come

¹⁹ Rando, *Una chiesa*, cit., p. 57; M. Pozza, *Per una storia dei monasteri veneziani nei secoli VIII-XII*, in *Il monachesimo nel Veneto*, cit., pp. 28-29.

²⁰ Qualche incertezza c'è sulla prima regola seguita nelle prime fasi di vita del monastero dalle monache di San Zaccaria poiché nel testamento di Giustiniano si parla di regola del Maestro. Cfr. *SS. Ilario e Benedetto e San Gregorio*, a cura di L. Lanfranchi, B. Strina, Venezia, Il Comitato editore, 1965, (Fonti per la storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana), doc. n. 2.

²¹ *Ibidem*.

²² A. Carile, *Venezia e Bisanzio*, in *Le relazioni internazionali nell'alto medioevo*. Settimane di studio della Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 8-12 aprile 2010, Spoleto, CISAM, 2011, pp. 681-683.

²³ *San Lorenzo*, a cura di F. Gaeta, Venezia, Il Comitato editore, 1959, (Fonti per la storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana), doc. n. 1.

²⁴ La tradizione lega il vescovo Orso alla famiglia dei Partecipazio ritenendolo nipote di Giustiniano e figlio di Giovanni. Tuttavia dalla documentazione rimasta non emerge alcun legame parentale; solo nella cronaca del diacono Giovanni si narra che Giustiniano, al ritorno da Costantinopoli, si rifugiò presso la chiesa di San Severo che nel testamento del vescovo appare tra i beni personali del prelado. Daniela Rando ipotizza che Giustiniano, avendo trovato riparo presso San Severo in qualche modo ne avesse potuto disporre. Tuttavia è possibile che nel testamento del vescovo il passo relativo alla chiesa possa essere interpolato; cfr. S. Carraro, *Società e religione nella Venezia medievale. Il monastero di San Lorenzo di Castello*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, a. 2008, pp. 47-55; G. Diacono,

per molti monasteri privati, i fondatori disponevano che le due comunità rimanessero «in vera libertate et privilegio», le esentavano dal pagamento dei tributi pubblici e limitavano la capacità di intervento dell'autorità ecclesiastica locale. Giustiniano infatti vietava al vescovo la possibilità anche in futuro di rivendicare diritti sui beni donati a San Zaccaria, mentre Orso chiedeva all'ordinario una correzione benevola in caso di colpe della sorella, alla quale San Lorenzo era destinato²⁵. Parimenti ai cenobi di Terraferma, entrambi i testatori costituivano per le due comunità un ampissimo patrimonio fatto di terreni, vigne, mulini, riserve di pesca e soprattutto preziosi oggetti per il culto²⁶. In queste disposizioni si è riconosciuta un'idea della beneficenza che aveva come scopo principale la salvezza individuale e familiare, ma anche un tentativo di autopromozione e di pubblicità. In quest'ultimo caso, i monasteri diventavano un simbolo del successo della famiglia dei Partecipazio²⁷, mirante a trasmettere il potere su una base dinastico-familiare²⁸.

È possibile tuttavia cogliere nell'origine di San Lorenzo e San Zaccaria alcune differenze importanti per comprendere il successivo sviluppo delle rispettive comunità. Innanzitutto, Orso garantiva che la sorella Romana disponesse della «potestas dominandi», riconoscendole la funzione di guida non solo spirituale e la possibilità di esercitare la sua autorità in quanto appartenente alla famiglia fondatrice²⁹. Al contrario il doge negava alla moglie Felicità e alla nuora Romana qualsiasi potere su San Zaccaria, assicurando loro, però, di potervi vivere al pari delle altre donne. Egli inoltre concedeva alle monache di eleggere liberamente la propria badessa così come prevedeva la loro regola³⁰. In effetti è stato scritto che Giustiniano, nelle sue ultime volontà, sembra rinunciare ai diritti legati alla fondazione³¹, allonta-

Istoria Veneticorum, a cura di L.A. Berto, Bologna, Zanichelli, 1999, pp. 114-115; Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 58-59 e nota 86.

²⁵ Rispettivamente: *SS. Ilario*, cit., doc. n. 2 e *San Lorenzo*, cit., doc. n. 1.

²⁶ Orso donava alla sorella la 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]». *San Lorenzo*, cit., doc. 1. Giustiniano, nel *breviarium* di ciò che aveva donato a San Zaccaria, oltre a numerose proprietà elencava: «de ornamento suprascripti monasterii, id est crucem aurea maiore, unam [...], calicem argenteos tres, pathena 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»: *SS. Ilario*, cit., doc. n. 2.

²⁷ Rando, *Una chiesa*, cit., p. 59.

²⁸ A. Castagnetti, *Famiglie e affermazione politica*, in *Storia di Venezia, I. Origini – età ducale*, a cura di L. Cracco Ruggini, M. Pavan, G. Cracco, G. Ortalli, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1992, p. 615.

²⁹ Cfr. Rando, *Una chiesa*, cit., p. 58; Pozza, *Per una storia*, cit., p. 29.

³⁰ *SS. Ilario*, cit., doc. n. 2.

³¹ Rando, *Una chiesa*, cit., p. 57.

nando in questo modo il cenobio dall'ambito strettamente familiare e avvicinandolo invece – a differenza degli *EigenKlöster* descritti in precedenza – a una carica politica, quella del doge (e alle rispettive famiglie). Questo doppio legame aveva tuttavia delle conseguenze che già erano messe in evidenza nel testamento: per esempio il doge disponeva dei beni monastici come fossero beni personali visto che espropriava le monache di una parte delle loro proprietà per costruire una basilica che avrebbe ospitato le spoglie di san Marco³². 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, San Zaccaria divenne un punto di riferimento, simbolico e non solo, importantissimo per la vita politica e sociale veneziana; una funzione che si incrinò solo quando la carica dogale subì le prime esautorazioni del potere.

In effetti, riguardo a San Lorenzo, la scarsa documentazione rimasta – il secondo documento a noi pervenuto e neppure conservato nel fondo del monastero è datato 1123³³ – impedisce di coglierne pienamente l'evoluzione e il ruolo svolto all'interno delle vicende religiose lagunari alto medievali. Qualche ipotesi è comunque possibile. A imitazione degli *EigenKlöster*, è probabile che le monache muovessero i loro primi passi in una cerchia familiare, seguendo d'altra parte le volontà del loro fondatore³⁴. Non a caso, nei secoli successivi San Lorenzo riscosse consensi provenienti quasi esclusivamente dall'ambiente veneziano; anzi molte famiglie che fecero donazioni alla comunità appartenevano proprio alla parrocchia di San Severo dove il cenobio era ubicato³⁵; solo dal XIII secolo le religiose ampliarono la loro rete di relazioni, grazie alla formazione di un patrimonio immobiliare che si estendeva verso Padova e Treviso. La differenza con San Zaccaria fu notevole se si pensa che quest'ultimo venne beneficiato già nel

³² *SS. Ilario*, cit., doc. n. 2. Era stato proprio Giustiniano ad accogliere le spoglie di san Marco trafugate da Alessandria. Diacono, *Istoria*, cit., pp. 118-119. Ancora durante il dogado di Sebastiano Ziani (1172-1178) le monache dovettero rinunciare a un orto di loro proprietà per allargare piazza San Marco, che raggiunse così le dimensioni attuali: M. Agazzi, *Platea sancti Marci. I luoghi marciani dall'XI al XIII secolo e la formazione della piazza*, Venezia, Stamperia di Venezia, 1991, pp. 79-83.

³³ *San Giorgio Maggiore*, a cura di L. Lanfranchi, Venezia, Il Comitato editore, 1968, (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana), doc. n. 136. Anche il terzo documento non è conservato nel fondo archivistico del cenobio; ma nel codice diplomatico non è indicata la collocazione: Archivio di Stato di Venezia (ASVE), *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 2124, settembre 1152.

³⁴ Secondo Flaminio Corner la seconda badessa del cenobio sarebbe stata Ancilla, cugina del vescovo e della prima badessa: non esiste tuttavia nessuna conferma documentaria; F. Corner, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae ac in decades distributae*, Venetiis, Typis Jo. Baptistae Pasquali, 1749, vol. XIII post, p. 42.

³⁵ Anche il reclutamento delle monache, per quanto si può intuire, si limitò alle parrocchie intorno a San Lorenzo; Carraro, *Società*, cit., p. 33.

X secolo da grandi notabili provenienti da Verona e Treviso e che ben presto ampliò le sue proprietà anche al di fuori della laguna. Queste caratteristiche, scarsità documentaria e ambito prevalentemente locale, avvicinano tuttavia San Lorenzo agli altri monasteri femminili che popolarono le lagune tra X e XI secolo.

Incertissimi furono i primi passi dell'abbazia benedettina di San Giovanni Evangelista di Torcello, della cui fondazione, a differenza delle precedenti, non rimane alcuna traccia documentaria dando origine a un moltiplicarsi di leggende. Forse fu fondata già nel VII secolo ad opera della famiglia Frauduni, con il consenso del tribuno Aurio e di Mauro vescovo di Torcello³⁶; forse nacque in seguito alla fuga del vescovo di Altino con alcune vergini, causata dall'invasione dei Longobardi³⁷; forse ebbe origine, nei medesimi anni, dall'iniziativa di alcune pie donne che ottennero il consenso del vescovo Paolo e altri nobili³⁸. Tuttavia, non esistono testimonianze certe che possano suffragare alcuna delle ipotesi citate, anche se la vicinanza dell'abbazia alla sede vescovile di Torcello e la sua stretta dipendenza da essa, testimoniata da fonti successive³⁹, potrebbero far pensare a una fondazione voluta dal presule locale. Comunque anche a San Giovanni Evangelista i documenti testimoniano uno sviluppo, nei primi secoli di vita, in ambito lagunare e soltanto dalla fine del XII secolo, al pari di San Lorenzo e delle altre comunità, iniziarono a moltiplicarsi i primi acquisti nella Terraferma⁴⁰.

Per quanto riguarda il monastero di San Servolo, anch'esso benedettino, rimane solo il documento che testimonia come 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 di concedere loro l'isola di San Servolo, ubicata di fronte al centro di Rialto. Come specifica l'atto, il motivo che giustificava tale richiesta era il progressivo impaludamento dell'isola di Metamauco e il conseguente rischio che le monache correvano («maris pericula»)⁴¹. Tuttavia, il pericolo non era forse tanto

³⁶ *Chronicon gradense*, in *Cronache veneziane antichissime*, a cura di G. Monticolo, Roma, Forzani e C. tipografi del Senato, 1890, (Fonti per la storia d'Italia, 9), p. 36.

³⁷ F. Corner, *Ecclesiae Torcellanae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae*, Venetiis, Typis Jo. Baptistae Pasquali, 1749, vol. I, pp. 101-102.

³⁸ A. Dandolo, *Chronica per extensum descripta*, ristampa anastatica, a cura di E. Pastorello, in *Rerum Italicarum Scriptores* (RIS), a cura di A. Muratori, Bologna, Forni, 1978, vol. XII, p. 238.

³⁹ 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 dei Santi Felice e Fortunato di Ammiana e San Giovanni Evangelista: ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, docc. n. 22 e 431.

⁴⁰ *San Giovanni Evangelista di Torcello*, a cura di L. Lanfranchi, Venezia, Il Comitato editore, 1947, (Fonti per la storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi torcellana), docc. n. 23, 57, 60, 98.

⁴¹ Riguardo al monastero dei Santi Leone e Basso non si ha altra notizia: cfr. Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VII, pp. 108-109.

impellente; infatti, le reliquie di san Leone, che davano il nome al vecchio monastero ed erano venerate dalla comunità, raggiunsero le religiose nella nuova sede solo nella prima metà del XIV secolo, ben due secoli dopo⁴². È possibile d'altronde che l'importanza politica ed economica che il centro di Rialto aveva ormai assunto e la conseguente emarginazione delle piccole isole periferiche fossero le ragioni che avevano portato le donne alla decisione di trasferirsi; una scelta infatti che non fu né casuale, né isolata se anche altre comunità, come quella maschile di San Cipriano, percorsero la stessa strada⁴³.

Anche sull'origine dell'ultimo monastero fondato nel periodo alto medievale non ci sono notizie documentarie certe. La tradizione racconta che l'abbazia dei Santi Secondo ed Erasmo fu fondata, nel 1034 dalla famiglia Basso, la quale avrebbe costruito una chiesa e un monastero di monache benedettine nel luogo in cui si trovava un'immagine di sant'Erasmo⁴⁴. Tuttavia il primo documento che ne attesta l'esistenza, una donazione del doge Vitale Falier, parla di una chiesa, non di un monastero, e di «qui in ea habitant», senza specificare se si trattassero di uomini o di donne o di religiose⁴⁵. In ogni modo dieci anni dopo, nel 1099, vi era insediata una comunità femminile⁴⁶. Si potrebbe quindi ipotizzare che essa si fosse formata in questi anni da un gruppo forse misto in origine, su una chiesa già esistente. La creazione del cenobio, un po' più tarda rispetto ai precedenti, presenta evidentemente modalità di fondazione diverse, anche in relazione al luogo dove venne costruito. Il documento del 1099 specificava, infatti, che nell'isola, ubicata nelle paludi a poca distanza da Mestre, c'erano alcune fortificazioni («municiones») che avevano avuto l'originaria funzione di avamposto in difesa della città e che probabilmente grazie alla comunità religiosa trovavano nuova vitalità. Come per il monastero maschile di Sant'Illario, situato nella gronda lagunare e il cui trasferimento dall'isola di San Servolo ai confini del ducato è stato interpretato con la volontà del doge di

⁴² Ivi, pp. 98-100.

⁴³ Alla fine dell'XI secolo, il monastero di San Cipriano si era trasferito dall'isola di Meta-mauco a quella di Murano. Nel 1098 il monastero era stato donato dal doge Vitale I Michiel al cenobio mantovano di San Benedetto di Polirone appartenente all'ordine cluniacense. Cfr. Pozza, *Per una storia*, cit., pp. 33-34; 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, Studium Cattolico Veneziano, 1988, pp. 112-113; G. Mazzucco, *I monasteri benedettini nella laguna di Venezia. Catalogo di mostra*, Venezia, Arsenale, 1983, pp. 34, 93-94; F. Ughelli, *Italia Sacra*, Venetiis, Sebastianum Coleti, 1722, vol. V, coll. 1216-1217.

⁴⁴ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, pp. 1-2.

⁴⁵ SS. *Secondo ed Erasmo*, a cura di E. Malipiero Ucropina, Venezia, Il Comitato editore, 1958, (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana), doc. n. 1, datato 1089.

⁴⁶ Ivi, doc. n. 2.

creare una “testa di ponte” con la Terraferma, allo scopo di controllare un importante incrocio di strade e vie di commercio⁴⁷, è ipotizzabile che San Secondo svolgesse un ruolo di protezione, questa volta tramite le preghiere della comunità (ma forse non solo con quelle), verso il porto di Mestre e i pericoli che potevano provenirne.

L'origine dei più antichi monasteri femminili è dunque avvolta nella nebbia. Le piccole comunità lagunari fecero i loro primi passi in un ambito locale: le loro vicende ricordano quelle delle piccole comunità descritte da Giulia Barone⁴⁸ che esaurito 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

Si è detto che San Zaccaria nasceva con modalità simili a molti altri monasteri privati che in quel medesimo periodo venivano fondati nella Terraferma. Ben presto tuttavia elementi connessi alla stessa origine del cenobio, la capacità delle monache di instaurare un rapporto funzionale con il centro del potere, l'evoluzione politica di Venezia e una concezione della religione di derivazione tardo-antica, secondo la quale il sovrano (il doge nel caso veneziano) aveva una responsabilità specifica nella protezione della Chiesa⁴⁹, lo trasformarono in qualcosa di diverso da un *EigenKloster*. San Zaccaria non si legò a una famiglia, ma a una carica pubblica, quella del doge, e tramite essa alla città stessa, divenendone un potente simbolo religioso.

La sua fondazione infatti seguì di poco un importante evento politico che segnò profondamente la fisionomia del ducato⁵⁰. Nell'810 l'esercito di Pipino, figlio di Carlo Magno, aveva tentato di conquistare le lagune e solo il pronto intervento bizantino, guidato da Paolo, duca di Cefalonia, era riuscito scongiurare l'imminente pericolo. All'interno della città tale congiuntura era stata vissuta in maniera contrastante: alcuni, capeggiati dai dogi Obelerio e Beato, avrebbero preferito che Venezia entrasse nella sfera del regno dei Franchi, altri invece sostenevano il partito filo-bizantino. Con la pace di Aquisgrana (812) si ristabiliva la sovranità bizantina sulle lagune, confermando a Venezia il ruolo di area di confine tra due imperi e due

⁴⁷ SS. *Ilario*, cit., pp. X-XI.

⁴⁸ Barone, *Società*, cit., p. 63.

⁴⁹ Pozza, *Per una storia*, cit., p. 25.

⁵⁰ E. Orlando, *Venezia e il mare nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 15-16.

culture. Proprio questo carattere di cerniera stava però progressivamente accrescendo le spinte autonomistiche veneziane sia all'interno dell'area alto-adriatica, sia nei confronti dei due imperi⁵¹.

Il primo atto che sanzionò questa affermazione di indipendenza fu la decisione da parte dei dogi Agnello e Giustiniano – che avevano appoggiato il partito filo-bizantino e che erano succeduti a Obelerio e Beato, ormai fuggiti dalle lagune – di trasferire definitivamente il centro di potere da Malamocco a *Rivoalto*⁵². Il secondo fu la fondazione proprio a fianco del nuovo palazzo ducale di un monastero femminile: San Zaccaria appunto⁵³. La lunga lista di coloro che parteciparono alla formazione del patrimonio dell'abbazia – nella quale si leggono i nomi di numerosi tribuni, la maggior parte originari di Equilo (l'attuale Iesolo) e Torcello, e delle loro figlie tra le quali si distingue il nome di Agata «Christi famula» figlia del doge Maurizio II⁵⁴ – sanciva, quale segno di approvazione, la politica di pacificazione e l'intraprendenza dei due dogi a seguito di un momento di particolare instabilità all'interno del ducato. Inoltre, come già detto, la fondazione del monastero rispondeva, con la sua forte valenza simbolica, alla necessità di autopromozione della famiglia dei Partecipazio, allo scopo di imprimere all'elezione ducale un carattere dinastico: San Zaccaria divenne pertanto simbolo sacro della riuscita della famiglia e dell'approvazione della linea politica che essa stava conducendo.

Tuttavia il monastero non rappresentò esclusivamente gli interessi di una parte della cittadinanza; in altre occasioni esso divenne punto di riferimento della città tutta e ancora una volta si trattò di un momento decisivo per Venezia. Era l'epoca che vide scontrarsi le famiglie ducali dei Candiano e degli Orseolo, conflitto che culminò nel 976 con il brutale assassinio di Pietro IV Candiano e dei suoi figli⁵⁵. Alla truce vicenda si aggiunse la faida

⁵¹ G. Ortalli, *Il ducato e la "civitas Rivoalti". Tra carolingi, bizantini e sassoni*, in *Storia di Venezia*, I, cit., pp. 727-732.

⁵² Ivi, pp. 733-734.

⁵³ G. Cracco, *I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille*, in *Storia di Venezia*, I, cit., p. 924

⁵⁴ Cfr. *SS. Ilario*, cit., doc. n. 2.

⁵⁵ 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, si ritirò nel monastero di San Michele di Cuxà nei Pirenei, seguendo l'abate Guarino, 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 riscuotendo il consenso del doge Tribuno Menio e di tutti i maggiori veneziani; A. Rigon, *Tradizioni eremitiche nel Veneto medievale*, in *Il monachesimo nel Veneto*, cit., pp. 75-83. G. Tabacco, «*Privilegium amoris*». *Aspetti della spiritualità romualdina*, in Id. *Romualdo di Ravenna*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1968, pp. 1-20. G. Spinelli, *I primi insediamenti monastici lagunari nel contesto della storia politica e religiosa veneziana*, in *Le origini della chiesa di Venezia*, a cura di F. Tonon, Venezia, Studium Cattolico Venezia-

tra i Morosini e i Coloprini, sostenitori rispettivamente dell'una e dell'altra famiglia ducale. Il diacono Giovanni autore dell'*Istoria Veneticorum*, la prima cronaca che racconta la storia di Venezia sin dalle sue "mitiche" origini⁵⁶, ricorda come Domenico Morosini fu vittima di un agguato organizzato da Stefano Coloprini e dai suoi figli nella piazza antistante la cattedrale di San Pietro di Olivolo. Il suo corpo – il diacono descrive intensamente la scena – venne trasportato con un'imbarcazione seminudo dalla lontana cattedrale alla chiesa di San Zaccaria e lì compianto dai suoi cari⁵⁷. La vendetta non si fece attendere, i Morosini aspettarono il momento più adatto per assalire e uccidere i tre figli di Stefano: sorprende che anche i loro corpi fossero sepolti presso San Zaccaria⁵⁸. Evidentemente, il monastero non era appannaggio di singole fazioni legate alla famiglia ducale in carica. In questo frangente, il cenobio appariva come un luogo dove piangere i propri cari in cui vecchi e nuovi equilibri si incontravano: l'antica rivalità non trovava motivi di scontro all'interno delle mura monastiche, dove anzi si ristabilivano la pace e la coesione interna. Così, anni dopo la rivalità tra i Candiano e gli Orseolo, non stupisce incontrare ancora a San Zaccaria, come badessa, Stefania Orseolo e come avvocato, Steno Candiano⁵⁹.

Va sottolineato che le religiose seppero mantenere questa funzione di ricomposizione delle fazioni cittadine nel corso dei secoli. Accadde infatti nel 1172 che Vitale II Michiel, nel tentativo di fuggire a un'insurrezione popolare, corresse fuori dal palazzo ducale cercando riparo presso le monache. Tuttavia, secondo quanto riportato dall'*Historia ducum veneticorum*, i suoi inseguitori riuscirono a ferirlo a morte, e il prete che gli aveva aperto la porta del monastero fece appena in tempo a confessarlo⁶⁰. Fu accusato dell'assassinio del doge Marco Caisolo, la cui sorella qualche anno dopo divenne significativamente badessa di San Zaccaria⁶¹.

Il doge venne sepolto presso le religiose. In effetti, molti suoi predecessori, ben sette con le loro famiglie decisero di farsi inumare nel monaste-

no, 1987, pp. 160-163; Rando, *Una chiesa*, cit., p. 136. Sul doge Orseolo: G. Ortalli, *Quando il doge diventa santo. Fede e politica nell'esperienza di Pietro I Orseolo*, in «Studi veneziani», XLI (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, Antibes, Éditions APDCA, 2002, pp. 349-368.

⁵⁶ Diacono, *Istoria*, cit., pp. 48-59.

⁵⁷ Ivi, pp. 170-171.

⁵⁸ Ivi, pp. 176-177.

⁵⁹ I. Fees, *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia, Centro tedesco di studi veneziani, 1998, pp. 45-48.

⁶⁰ *Historia ducum veneticorum*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, a cura di H. Simonsfeld, Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883, vol. XIV, p. 80.

⁶¹ Fees, *Le monache*, cit., p. 9.

ro⁶². È questo un ulteriore segnale del rapporto instauratosi tra il potere ducale e le monache⁶³. Il cenobio rappresentò, in queste occasioni, il luogo della memoria e della preghiera per le anime dei defunti, in particolare del doge, la più alta carica del dogado. D'altra parte conservare e coltivare il perenne ricordo di colui che, in questi primi secoli, fu il maggiore referente politico e religioso della città presso i laici e il papato⁶⁴, significava di fatto custodire un simbolo pubblico di Venezia stessa. Se 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 quella garantita dalle comunità maschili»⁶⁵, 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.

In origine il rapporto tra i dogi, le monache e la città si venne costruendo principalmente su livelli spirituali e simbolici, ma attorno alla metà del X secolo esso iniziò ad aprirsi anche a piani più materiali legati a interessi economici, politici e di gestione del potere. Era questa l'epoca dei Candiano momento in cui gli orientamenti politici verso la Terraferma e l'Impero divennero pericolosamente concreti⁶⁶. Non a caso, tra X e XI secolo, San Zaccaria ricevette moltissime donazioni specialmente da eminenti personaggi provenienti dalla Terraferma, fedelissimi alleati degli imperatori sassoni⁶⁷. Nel 914, Ingelfredo, conte di Verona, donò a San Zaccaria ampie terre a Monselice⁶⁸, seguito, qualche

⁶² Si tratta di Pietro Tradonico (864), Orso II Partecipazio (882), Pietro Tribuno (911), Tribuno Menio (983), Pietro II Orseolo (1009), Domenico Flabiano (1042), Vitale II Michiel (1172). Ivi, p. 7. Anche Giovanni, figlio di Pietro II Orseolo e coreggente con esso, e la moglie Maria la Greca furono qui sepolti: Diacono, *Istoria*, cit., pp. 210-211.

⁶³ Anche nel monastero di Sant'Ilario vennero seppelliti i corpi dei dogi Candiano (Pietro IV e Vitale), e forse, ma non esistono testimonianze coeve, i dogi Giustiniano e Agnello; la differenza con San Zaccaria è tuttavia evidente sia nel numero di dogi inumati, sia nella varietà delle famiglie dogali coinvolte.

⁶⁴ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 53-54.

⁶⁵ Barone, *Società*, cit., p. 68.

⁶⁶ Cracco, *I testi*, cit., pp. 930-931; A. Castagnetti, *La società veneziana nel Medioevo, II. Le famiglie ducali dei Candiano, Orseolo e Menio e la famiglia comitale vicentino-padovana di Vitale Ugo Candiano (secoli X-XI)*, Verona, Libreria Universitaria Editrice, 1993.

⁶⁷ Ortalli, *Il ducato*, cit., p. 764; A. Castagnetti, *Fra i vassalli: marchesi, conti, 'capitanei', cittadini e rurali (dalla documentazione del Capitolo della Cattedrale di Verona: secoli X-metà XII)*, Verona, Libreria Universitaria Editrice, 1999, pp. 13-18. Sulla conduzione dei beni fondiari di San Zaccaria, in questo periodo, si può vedere: 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. 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 e Pozza, *Per una storia*, cit., pp. 34-38.

⁶⁸ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, pp. 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

anno dopo, da Notkero, vescovo della stessa città⁶⁹. Nel 955, Milone, anch'egli conte di Verona, concesse alle monache il castello di Ronco⁷⁰; Rambaldo, conte di Treviso, nel 1005, donò terre e vigne a Brendole⁷¹. Sembra evidente che il monastero fosse un simbolo del consenso alla politica estera del doge, al quale era ormai indissolubilmente legato, anche agli occhi di chi veneziano non era: non a caso i documenti citati ricordano come il cenobio fosse costruito «prope palatium curtis», «non longe a palatio de Rivoalto».

Terminata l'epoca dei Candiano e dell'azzardato squilibrio verso Occidente, era iniziata per Venezia un'epoca nuova con una logica diversa nell'amministrazione del potere. Pietro II Orseolo come primo atto del suo governo inviò ambascerie agli imperatori bizantini, a Ottone III di Sassonia e persino ai principi saraceni. Nel 992, Basilio II e Costantino VIII avevano emanato un importante crisobollo – documento solenne emanato dalla cancelleria imperiale bizantina – contenente numerosi privilegi a favore dei veneziani. Attorno al 1000 c'era stata poi la spedizione in Dalmazia, coronata dal successo, che aveva valso al doge il titolo di «dux Veneticorum et Dalmaticorum». Finalmente, il ruolo di Venezia si stava affermando con una straordinaria forza su un'ampia scala⁷².

In particolare, i buoni rapporti con l'imperatore sassone, nonostante la caduta di Pietro IV Candiano, non erano venuti meno. Un'ulteriore conferma del ruolo di “rappresentanza” cittadina che le monache erano in grado di garantire venne offerta proprio dalle visite imperiali al cenobio. Dalla narrazione del diacono Giovanni è noto come, nel 1001, Ottone III arrivasse segretamente a Venezia⁷³. L'imperatore, sceso in Italia sino a Ravenna, si era

viene a sapere che anche Idelburga, moglie di Adalberto conte, aveva fatto alcune donazioni alle monache. Ivi, p. 352, datato 9 febbraio 997; *Codice diplomatico padovano dal secolo sesto a tutto l'undicesimo. Preceduto da una dissertazione sulle condizioni della città e del territorio di Padova in que' tempi e da un glossario latino-barbaro e volgare*, a cura di A. Gloria, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1877, docc. n. 26, 29, 77.

⁶⁹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, p. 349. Le proprietà provenivano da una donazione di Ingelfredo. *Codice diplomatico padovano*, cit., doc. n. 34.

⁷⁰ V. Fainelli, *Codice diplomatico veronese*, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1940-1963, vol. II, n. 255, pp. 392-389. A. Castagnetti, *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, Giappichelli Editore, 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 «Studi storici veronesi», VII (1950), *Raccolta monografica di studi storici veronesi*, pp. 7-50.

⁷¹ L'anno successivo Rodoalda vedova di Guangerio conte, con il consenso del vescovo Almerico e del figlio, donava alle monache delle proprietà a Zelarino: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, pp. 363-365.

⁷² Ortalli, *Il ducato*, cit., pp. 774-780.

⁷³ Sulle motivazioni della visita a Venezia si veda: M. Uhlirz, *Venezia nella politica di Ottone III*, in *La Venezia del Mille*, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 31-43; G. Althoff, *Ottone III*, University

recato con un piccolo seguito sino al cenobio di Santa Maria di Pomposa. Ad attenderlo c'era proprio il diacono Giovanni che con un'imbarcazione lo trasportò presso la chiesa di San Servolo, dove incontrò il doge Pietro II Orseolo. Sorprendentemente da qui Ottone, prima di ritirarsi per la notte nel palazzo ducale e prima di visitare San Marco (dove si recò il giorno successivo per assistere alla Messa), andò a San Zaccaria, soffermandosi nella chiesa aperta appositamente per lui dalle monache⁷⁴. La visita di Ottone III non fu un caso isolato; nel 1095, un altro imperatore, Enrico IV – e forse anche Enrico III in occasione di una sua visita in Italia nel 1039⁷⁵ – scendendo in Italia, si fermava a Venezia allo scopo di pregare presso il cenobio⁷⁶, come egli stesso rammenta nel diploma concesso alle monache: «dum ibi causa orationis presentes fuimus»⁷⁷. L'azione, dalla forte carica simbolica, di pregare presso un monastero che non era di fondazione imperiale ma che rappresentava il doge e la città, assumeva allora una particolare valenza: di consapevolezza del prestigio e dell'importanza al contempo religiosa, politica e sociale che San Zaccaria rivestiva e attraverso ciò al riconoscimento dell'accresciuta potenza veneziana.

Espressione del consenso alla politica ducale, luogo della memoria, centro religioso e spirituale conosciuto e venerato anche fuori della laguna, furono dunque i caratteri assunti da San Zaccaria almeno fino alla metà dell'XI secolo. Molto più difficile in ragione della scarsa documentazione conservata, è invece cogliere il rapporto, simbolico o concreto, delle altre comunità femminili con il centro di potere. È comunque possibile fare qualche ipotesi, soprattutto se si pongono a confronto con queste i monasteri maschili. Verso le donne l'atteggiamento dei dogi sembra essere stato di protezione e supporto, come nel caso di Vitale Falier che, nel 1089, donava

Park, The Pennsylvania State University, 2003, pp. 110-112.

⁷⁴ Diacono, *Istoria*, cit., pp. 196-199.

⁷⁵ C. Violante, *Venezia fra Papato e Impero nel secolo XI*, in *La Venezia*, cit., pp. 47-84. *Heinrici III Diplomata*, in *Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum Regum et imperatorum Germaniae, Tomus V*, a cura di H. Bresslau, P. Kehr, Berlino, Berolini, 1931, pp. 74-75, doc. n. 57.

⁷⁶ *Heinrici IV Diplomata*, in *Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum Regum et imperatorum Germaniae, Tomus VI*, a cura di D. von Gladiss, A. Gawlik, Weimar, Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, 1952, vol. II, pp. 600-601, doc. n. 445. 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 infatti rogato a Venezia «in palatio ducis»: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, p. 360.

⁷⁷ 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. Il documento è edito in Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, pp. 359-360.

al nascente monastero dei Santi Secondo ed Erasmo, per lenirne l'estrema povertà, un terreno nella parrocchia di San Giacomo dell'Orio⁷⁸. Un carattere anche più protettivo ebbe l'intervento del doge Ordelauffo Falier in occasione di alcune violenze subite dalla stessa comunità. Nel 1099 il doge intercedeva a favore delle monache contro Bono, potente notabile trevigiano che con il figlio Gualperto aveva distrutto le fortificazioni del cenobio e rapito un prete, chiamato Oderico⁷⁹. Il doge in quell'occasione ottenne per il monastero la donazione di due ampie proprietà presso Treviso. L'atteggiamento caritatevole rimase sempre al centro dell'intervento dogale nei confronti dei cenobi femminili. Ancora, nel settembre 1168, Vitale Michiel si occupava degli introiti dell'abbazia di San Giovanni Evangelista di Torcello, donando le misure utilizzate per il pagamento dei dazi della città di Tebe, conservate presso l'opera di San Marco a Venezia, da usare a piacimento e utilità delle monache⁸⁰.

Anche i monasteri maschili ricevettero donazioni dai dogi, ma le motivazioni che spinsero ad esse furono dettate da interessi economici molto diversi. Come si è appena accennato, 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 maschili⁸¹. Anche il patrimonio di San Zaccaria in Terraferma, certamente più ampio e, come si è visto, cronologicamente anteriore rispetto a quello delle altre comunità, 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. I motivi alla base delle donazioni ai monasteri maschili rispecchiavano dinamiche e opportunità economiche molto differenti; non a caso i confini del loro patrimonio si estesero ben oltre l'ambito lagunare valicando l'Adriatico. Le proprietà monastiche in Romania rappresen-

⁷⁸ *SS. Secondo*, cit., doc. n. 1.

⁷⁹ *Ivi*, doc. n. 2.

⁸⁰ *San Giovanni*, cit., doc. n. 53. Ancora nel 1205, Pietro Ziani, conte d'Arbe e futuro doge, donava a San Servolo e a San Lorenzo alcune proprietà contigue a San Giovanni di Rialto. Archivio di Stato di Venezia (ASVE), *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria dell'U-miltà*, b. 1 perg., maggio 1205.

⁸¹ Tra le più precoci, per un cenobio femminile, fu la donazione dell'ottobre 1177, di Oderico *caveder* da porta San Martino e di altri abitanti di Capodistria della chiesa di San Fabiano e delle sue pertinenze al monastero di San Giovanni Evangelista: *San Giovanni*, cit., doc. n. 62. Anteriore di poco al 1180, fu invece la donazione di Lazzara di Capodistria di un allodio a Capodistria al cenobio dei Santi Secondo ed Erasmo: *SS. Secondo*, 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, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 34 perg., 14 maggio 1280. Sulle proprietà dei monasteri veneziani nell'Istria e nella Dalmazia cfr. E. Orlando, «*Ad profectum patrie*». *La proprietà ecclesiastica veneziana in Romania dopo la IV crociata*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2005, (Nuovi studi storici, LXVIII).

tarono infatti uno strumento privilegiato per rafforzare i rapporti di Venezia con le colonie commerciali Oltremare⁸². I primi nuclei di queste “appendici” veneziane derivarono esclusivamente da donazioni ducali: nel 1090, il doge Vitale Falier donava a Carimanno, abate di San Giorgio Maggiore, terre e case a Costantinopoli⁸³; dal medesimo documento si viene a sapere che, qualche anno prima, la stessa elargizione era stata fatta al cenobio di San Nicolò del Lido⁸⁴. Nel 1145, Pietro Polani beneficiava ancora San Giorgio Maggiore con la chiesa di Santa Maria di Rodosto a Costantinopoli⁸⁵.

Le donazioni aumentarono in seguito alla IV crociata, e ne godettero, con poche eccezioni, le comunità maschili: San Tommaso dei Borgognoni riceveva nel 1217 dal doge Pietro Ziani un cenobio a Candia, nel 1230 da Giacomo Tiepolo la chiesa di San Tommaso e il monastero di Santa Maria *Warangorum* nella stessa isola⁸⁶ 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 cenobi donati⁸⁷ e non va dimenticato che essi erano punti di riferimento fondamentali per quei veneziani che, per motivi legati al commercio, trascorrevano lunghi periodi fuori casa⁸⁸. Le monache non avrebbero potuto inviare le proprie consorelle per gestire chiese così lontane, e naturalmente non avevano a disposizione preti per officiare in esse. Questo fatto rese particolarmente debole la posizione delle religiose soprattutto nel momento in cui l'aumento dei traffici con l'Oriente trasformò i monasteri lì ubicati in luoghi strategici. Le donazioni ai cenobi maschili, a differenza di quelli femminile, offrivano dunque al doge, al governo e ai veneziani la possibilità e la sicurezza di mantenere un saldo controllo sulle redditizie attività commerciali. Conseguenza del diverso atteggiamento fu una maggiore

⁸² Orlando, «*Ad profectum patrie*», cit., p. 17; S. Borsari, *Studi sulle colonie veneziane in Romania nel XIII secolo*, Napoli, Tip. La Buona Stampa, 1966, p. 99. Sulla chiesa latina in Oriente cfr. G. Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, Verona, Casa Editrice Mazziana, 1973, vol. I, pp. 161-231; Id., *La chiesa latina nei domini veneziani del Levante*, in «Studi veneziani», XXVII (1975), pp. 43-93.

⁸³ Il monastero aveva proprietà, oltre che a Venezia e nell'entroterra veneto, a Bologna, Ferrara e Trieste pervenute grazie soprattutto alle donazioni dei rispettivi vescovi. Numerose furono comunque le donazioni da parte di laici. Cfr. *San Giorgio*, cit., docc. n. 57, 61, 66, 68, 72, 75, 76, 77, 81, 94, 106.

⁸⁴ Il documento venne approvato da circa 120 notabili veneziani che apponevano a tergo le loro sottoscrizioni. Ivi, doc. n. 69.

⁸⁵ Ivi, 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.

⁸⁶ I documenti sono editi in Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 227-228 e 234-235.

⁸⁷ Un esempio fu Pietro Gradenigo monaco di San Giorgio Maggiore e priore di San Marco di Costantinopoli: *San Giorgio*, cit., doc. n. 240.

⁸⁸ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 239-240.

predilezione dei veneziani verso i monasteri maschili, che si tradusse, tra XI e XII secolo, in concomitanza alla nascita di nuove comunità maschili, in numerosissime donazioni⁸⁹. Tuttavia non si assistette a un parallelo declino delle comunità femminili; sebbene in un ambito più locale le donne seppero reagire e trovare nuove risorse per ampliare la loro sfera di influenza.

3. Le signore del chiostro

È possibile che la prima testimonianza di una forma di vita religiosa femminile nelle lagune risalga ai primi secoli del Cristianesimo. Un importante ritrovamento presso Concordia, nell'immediato entroterra lagunare, ha portato alla luce un'epigrafe databile al IV-V secolo che ricorda la sepoltura di Faustiana, serva di Cristo⁹⁰. Una seconda lapide, riconducibile a qualche secolo dopo (forse il VII), emerse dagli scavi della fine del XIX secolo fatti presso il monastero dei Santi Ilario e Benedetto, con inciso: «In isto tomolo requiescit Costancia Dei ancilla» (In questa tomba riposa Costanza, ancella di Dio)⁹¹. Tuttavia, più che pensare, a queste date, all'esistenza di monasteri femminili, è invece probabile che le due donne praticassero un'esperienza religiosa entro le mura domestiche come quella sperimentata da tante altre donne nei secoli in questione⁹².

Le prime notizie certe dell'esistenza di comunità monastiche femminili nell'area lagunare risalgono, come si è visto, al IX secolo. A questo punto ci si può chiedere chi fossero queste "signore del chiostro"⁹³ che abitarono i cenobi veneziani e a quali gruppi sociali appartenessero. In uno studio sulle monache di San Zaccaria, Ingmar Fees mette in luce la ricchezza degli elenchi di nomi abbondantemente presenti nell'archivio del monastero dalla fine del XII secolo. Da quell'epoca e per tutto il secolo successivo, la studiosa conclude che la maggior parte delle religiose faceva parte del ceto dirigente veneziano⁹⁴, e gli stessi risultati si sono osservati per San Lorenzo⁹⁵. D'altronde sappiamo che anche e soprattutto nei secoli alto medievali i cenobi femminili ospitavano tra le loro mura donne appartenenti all'aristocrazia⁹⁶; tuttavia per Venezia le conclusioni, per quest'ultimo periodo, sono più incerte. La docu-

⁸⁹ 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.

⁹⁰ «Faustiana famula Christis suam qui sepulturam vivens Christis tabernaculo ac sanctorum memorie commendavit»: G. Cuscito, *La chiesa aquileiese*, in *Storia di Venezia*, I, cit., p. 383.

⁹¹ R. Cessi, *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, Padova, Gregoriana editrice, 1942, p. 198.

⁹² Cfr. Musardo Talò, *Il monachesimo*, cit., pp. 31-50.

⁹³ L'espressione si trova in Rando, *Una chiesa*, cit., p. 58.

⁹⁴ Fees, *Le monache*, cit., pp. 27-28.

⁹⁵ Carraro, *Società*, cit., pp. 24-39.

⁹⁶ Sergi, *L'aristocrazia*, cit., p. 9.

mentazione è molto limitata, pochissimi sono i nomi e i cognomi di monache – nonostante la prassi molto antica a Venezia di indicare il patronimico⁹⁷ – qualche notizia in più si ha solo sulle badesse. Pur tenendo presente i limiti oggettivi delle fonti reperibili, si può tentare comunque qualche ipotesi.

In ragione dello stretto rapporto tra cenobio e carica dogale, non stupisce scoprire che molte badesse di San Zaccaria erano figlie o parenti strette dei dogi: Giovanna figlia di Orso II Partecipazio era stata badessa tra l'878 e 880; Giovanna (badessa nel 973) era la moglie ripudiata di Pietro IV Candiano; tra il 1095 e il 1141 ricoprì la carica abbaziale Maria Falier; anche Vita e Nella Michiel appartenevano a una famiglia ducale al governo nei medesimi anni. Altre badesse provenivano da casate al vertice del potere, come Agnese e Maria Morosini, Maria e Stefania Orseolo, Stella Michiel⁹⁸. D'altra parte controllare la massima carica significava sorvegliare il patrimonio monastico⁹⁹ e vigilare sulla buona condotta di una comunità che aveva un così importante ruolo per il doge e la città. Quanto alle altre religiose, furono probabilmente monache di San Zaccaria Felicità e Romana, rispettivamente, moglie e nuora del fondatore e le donne elencate nell'inventario dei beni donati dal doge: Maria e Stefania figlie di Gatulo da Equilo, Romana e Giovanna figlie di Betegano da Equilo, Agata figlia del doge Maurizio II¹⁰⁰, anzi è plausibile che esse fossero le prime monache di San Zaccaria. Sino alla fine dell'XI secolo, pochi altri sono i nomi noti: nel 1057 Maria, figlia di Leone da Molin¹⁰¹, era monaca a San Zaccaria; lo era anche nel 1059 Nella, figlia di Stefano Morosini e vedova di Giovanni Mammolo¹⁰² e infine tale si dichiarava nel 1091 Vita, vedova di Pietro Longo¹⁰³. Sebbene gli indizi siano estremamente labili, si può constatare che i pochi nomi pervenuti provenivano dall'aristocrazia veneziana – in particolare le badesse dal gruppo al governo della città – confermando che San Zaccaria fu il monastero più ambito e prestigioso della laguna.

Per San Lorenzo è possibile fare qualche considerazione più sicura solo in riferimento a un periodo successivo. In base ai pochi documenti rimasti e alla dimensione locale che il monastero mantenne nei secoli alto medie-

⁹⁷ La prassi del cognome si affermò a Venezia, a differenza della Terraferma, fin dai secoli dell'alto medioevo tanto che Gianfranco Folena lo riconosceva come uno dei casi di continuità del sistema tardo latino: G. Folena, *Gli antichi nomi di persona e la storia civile di Venezia*, in Id., *Culture e lingue nel Veneto medievale*, Padova, Editoriale Programma, 1990, p. 182. Sulla prosopografia veneziana cfr. L.A. Berto, *In Search of the First Venetians. Prosopography of Early Medieval Venice*, Turnhout, Brepols, 2014.

⁹⁸ L'elenco completo delle badesse di San Zaccaria e la relativa documentazione si possono vedere in Fees, *Le monache*, cit., pp. 45-46.

⁹⁹ Bettelli Bergamaschi, *Monachesimo*, cit., p. 70.

¹⁰⁰ SS. *Ilario*, cit., doc. n. 2.

¹⁰¹ ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 136.

¹⁰² *San Giorgio*, cit., doc. n. 18.

¹⁰³ ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 136; *San Giorgio*, cit., doc. n. 18, 21, 73.

vali – la cautela è quindi d'obbligo – si può ipotizzare che restringesse il suo reclutamento a uno spazio più circoscritto, ma ben definito. Sembra infatti che le religiose provenissero principalmente dalla parrocchia di San Severo che dipendeva direttamente dalle monache. I rapporti del monastero con la famiglia ducale appaiono decisamente limitati, a differenza di quanto accadeva a San Zaccaria, nonostante ospitasse anch'esso donne appartenenti ai più alti lignaggi cittadini. Per esempio, alla fine del X secolo, vi fece professione Trionessa Gradenigo che, esecutrice testamentaria del fratello Domenico, per la sua anima donava a San Lorenzo un'acqua (come in Terraferma c'erano appezzamenti di terra, così a Venezia l'acqua veniva parcellizzata)¹⁰⁴. L'antica e prestigiosa famiglia dei Gradenigo¹⁰⁵ pare risiedesse nei pressi del monastero¹⁰⁶ e fosse imparentata con i Candiano: il padre di Trionessa, Buongiovanni Gradenigo, aveva infatti comprato l'acqua dal cognato Vitale Candiano tra il 978 e il 979 quando Vitale era doge¹⁰⁷. Il carattere strettamente "parrocchiale" assunto da San Lorenzo sembrò continuare per tutto il XII secolo: nel 1125 Froiza, figlia di Pietro Staniaro di San Severo¹⁰⁸, era professa al suo interno e nel 1152 lo era anche Penia Malipiero, altra famiglia lì residente¹⁰⁹. Molto poco si sa, invece, riguardo alla più alta carica: oltre a Romana, sorella del vescovo Orso, alla fine del X secolo fu badessa Petronia (della quale però non è noto il cognome)¹¹⁰ ma, fino al 1160¹¹¹, non emerge dalla documentazione altro nome.

Ancora più esigue sono le notizie relative alle religiose che fecero la professione negli altri monasteri della laguna. Tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo Maria, figlia di Truno Pitulo di Costanziaco (piccola isola nella parte nord della laguna), era monaca a San Giovanni Evangelista di Torcello¹¹²;

¹⁰⁴ Il riferimento alla donazione è inserito in un documento molto più tardo prodotto in occasione di una lite per la proprietà di quel tratto di acqua: *San Lorenzo*, cit., doc. n. 12.

¹⁰⁵ Sulla famiglia dei Gradenigo cfr. *Grado, Venezia e i Gradenigo. Catalogo della mostra*, a cura di M. Zorzi, S. Marcon, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 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.

¹⁰⁶ I Gradenigo avevano proprietà anche a San Bartolomeo, San Vidal e Santa Marina: cfr. W. Dorigo, *Venezia romanica. La formazione della città medievale fino all'età gotica*, Sommacampagna, Cierre, 2003, pp. 53-67.

¹⁰⁷ *San Lorenzo*, cit., doc. n. 12.

¹⁰⁸ ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 659.

¹⁰⁹ Ivi, doc. n. 2124. Cfr. Dorigo, *Venezia*, cit., p. 59.

¹¹⁰ 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 «Plancido», tra i documenti presentati al magistrato del Piovego ce n'è uno relativo al suo governo: *San Lorenzo*, cit., doc. n. IX.

¹¹¹ In quell'anno era badessa Sicara Caroso. Ivi, doc. n. 6 e 12.

¹¹² Non è certa la data del documento che potrebbe corrispondere al 994, 1009, 1024: *San Giovanni*, cit., doc. n. 1.

nel 1170 era badessa nella stessa comunità Amabile Keulo di Torcello¹¹³. Vita, figlia di Giovanni Marango, era badessa di San Servolo nel 1110¹¹⁴. È probabile che il bacino di reclutamento delle comunità lagunari, almeno per questi secoli, fosse limitato alle isole più vicine, come parrebbero testimoniare le notizie che si riferiscono a San Giovanni Evangelista. A questo carattere strettamente locale potrebbe fare eccezione solo San Secondo, e non sorprenderebbe, viste le diversità nelle modalità di fondazione. La prima badessa di San Secondo, nel 1099, è Altrude¹¹⁵, un nome di origine germanica affatto diffuso nelle lagune: è possibile perciò che la donna non fosse di origine veneziana ma provenisse da quell'entroterra trevigiano – Mestre infatti dipendeva dalla diocesi di Treviso – verso cui il cenobio si affacciava¹¹⁶.

4. Vita da monaca

La vita delle religiose all'interno dei monasteri rimane invece avvolta nell'ombra. La documentazione notarile, quella medievale in particolare, non restituisce il vissuto delle comunità, è estranea alla vita liturgica dei cenobi che scandiva sempre uguale le ore del giorno e della notte. Solo in isolate occasioni qualche atto rivela un piccolo frammento della quotidianità monacale: per esempio, quello fatto rogare da Maria, figlia di Leone da Molin, monaca nel monastero di San Zaccaria che, con il permesso della badessa, Maria Orseolo, cedeva a favore del fratello ogni diritto sull'eredità a lei spettante sia dal padre, sia dalla madre¹¹⁷. Secondo la regola di Benedetto, che il monastero seguiva, le monache non avrebbero potuto possedere nulla di personale, neppure se proveniente da lasciti testamentari¹¹⁸; la rinuncia potrebbe dunque indicare la

¹¹³ Ivi, docc. n. 57, 66 e 67. In una cronaca seicentesca, composta da Cornelia Pesaro, badessa di San Giovanni, si racconta che intorno al 1000 arrivò a Venezia il corpo di santa Barbara. La reliquia era stata donata 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 parla 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 nacquero leggende volte a nobilitare le origini dei cenobi; cfr. Mazzucco, *Monasteri*, cit., pp. 46-47.

¹¹⁴ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VII, pp. 108-109.

¹¹⁵ SS. *Secondo*, cit., doc. n. 1.

¹¹⁶ Lorenzo Tomasin sostiene che la diffusione dei nomi germanici nelle donne fosse più ampia rispetto agli uomini, tuttavia le percentuali rispetto al totale rimangono molto basse: L. Tomasin, *Note di antroponomia veneziana medievale (con un testo inedito del primo Trecento)*, in «Studi linguistici italiani», XXVI (2000), pp. 130-148.

¹¹⁷ ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 136, settembre 1057.

¹¹⁸ «Capitolo XXXIII. Se il monaco può avere qualche cosa di proprio. Soprattutto questo vizio si deve estirpare fin dalle radici in monastero. Nessuno osi dare o ricevere alcuna cosa senza ordine dell'abate, né avere qualche cosa di proprio, affatto nulla [...] come a gente

puntuale applicazione della regola nel cenobio. Non a caso il capitolo della regola in questione veniva esplicitamente ricordato da Eugenio III nel 1151, quando pose l'abbazia sotto la protezione papale¹¹⁹. Tuttavia nei secoli successivi non sempre questa disposizione venne rispettata; in molti testamenti si trovano infatti lasciati in denaro per l'uso personale delle monache¹²⁰.

Dal documento di Maria da Molin emerge anche un altro aspetto della vita monastica: l'autorità assoluta esercitata dalla badessa, senza il permesso della quale la donna non avrebbe potuto agire. Non va dimenticato che uno dei compiti principali della badessa era quello di curare la disciplina interna e l'armonia tra le religiose¹²¹. Queste ultime dovevano chiedere il suo consenso per adempiere a qualsiasi azione dentro e fuori dal cenobio, anche nel caso in cui fossero vedove: come fu nel 1140 per Agnese, figlia del fu Pietro Iantani e vedova di Pietro Gradenigo, «nunc autem monacha» (ma ora monaca) a San Zaccaria, che dovette ottenere il permesso di Nella Michiel, badessa in carica, per presentarsi in giudizio davanti al doge Pietro Polani al fine di ricevere la dote promessale dal padre e dal suocero¹²².

Un'altra questione relativa alla vita quotidiana riguarda i rapporti con la famiglia d'origine delle monache. Le religiose, in caso di vacanza del capo famiglia, dovevano dare il loro consenso a donazioni o a vendite fatte dai parenti attingendo dal patrimonio familiare. Nel 1095 Auria vedova di Pietro Marcello da Torcello insieme ai figli, tra i quali Armisenda «devota monacha», vendeva a Giovanni abate dei Santi Felice e Fortunato vigne e campi ad Altino¹²³. Il documento è incompleto, perché la parte inferiore è danneggiata; non è possibile perciò conoscere – oltre alle condizioni della vendita, il notaio e i testimoni – né il ruolo di Armisenda, che probabilmente fu di semplice approvazione, né il monastero in cui era professa.

Alle monache non era vietato neppure essere nominate esecutrici testamentarie – dette nei testamenti *commissarie* o *fideicommissarie* – come nel caso della già nominata Trionessa Gradenigo, monaca di San Lorenzo¹²⁴. Nel dicembre del 1125, Giovenale Staniaro, suddiacono e cappellano di San Marco, insieme ai fratelli Aurio, Dorotea e Froiza, anch'essa professa a San Lorenzo, tutti

cui non è lecito disporre a suo talento nemmeno del proprio corpo o della propria volontà [...]: Gregorio Magno, *Vita di San Benedetto e la Regola*, Roma, Città Nuova, 2002, p. 177.

¹¹⁹ «Prohibemus autem, ut nulla deinceps soror in eodem monasterio admitatur, que proprietatem modis quibuslibet habere presumat»: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 1 perg., settembre 1151.

¹²⁰ Carraro, *Società*, cit., pp. 98-108.

¹²¹ Sulla giurisdizione della badessa cfr. M.T. Guerra Medici, *Sulla giurisdizione temporale e spirituale della abbadessa*, in *Il monachesimo femminile*, cit., pp. 75-86.

¹²² ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 11 perg., dicembre 1140.

¹²³ ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 342, novembre 1095.

¹²⁴ *San Lorenzo*, cit., doc. n. 12.

commissari del padre, per la sua anima e nel rispetto delle sue volontà affrancavano un servo, Dobramiro, concedendogli anche un orto¹²⁵. È probabile che l'incarico di esecutore testamentario fosse piuttosto impegnativo (poteva durare anche per anni) e costringesse le monache a uscire dal cenobio per espletare i vari lasciti o viceversa i numerosi beneficiati si recassero con troppa frequenza presso i monasteri dove risiedevano le esecutrici. Tuttavia solo nel 1242 il doge Giacomo Tiepolo nei suoi statuti, cercava di porre un freno al fenomeno vietando esplicitamente ai monaci e alle monache – ma non ad abati e badesse – di assumere l'incarico di *commissarius* e *commissaria*¹²⁶. Nei documenti citati emerge chiaramente che i legami con la famiglia d'origine rimanevano molto forti, nonostante la monacazione. La vita nel monastero era dunque ben lontana dall'isolare completamente la monaca dalla società e dagli affetti parentali.

Dall'atto di Dorotea e Froiza si può inoltre intuire un ulteriore aspetto della vita delle monache: a differenza delle sottoscrizioni autografe dei fratelli, per Dorotea e Froiza era il notaio a scrivere il loro nome nel documento, quasi certamente perché entrambe non erano in grado di farlo. È significativo come in nessuno dei documenti analizzati, per tutto il lungo periodo considerato, compaia mai la scrittura di una monaca ciò vale anche per la badessa. Una testimonianza, in questo senso, si trova in un documento del 1195, in cui le religiose di San Zaccaria furono invitate a sottoscrivere l'atto; tutte le quarantaquattro donne, nessuna esclusa, apposero una semplice croce¹²⁷. Sembrerebbe che l'istruzione delle monache veneziane non prevedesse alcun rudimento di scrittura, neppure imparare a tracciare il proprio nome. Se ciò era in accordo con la situazione di moltissimi piccoli monasteri in cui, al più, la badessa era la sola a sapere almeno leggere¹²⁸, non si può non notare il contrasto con la preparazione impartita nei grandi monasteri del Nord Europa, soprattutto quelli regi, dove esistevano scuole in cui le monache esercitavano anche la scrittura¹²⁹.

¹²⁵ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 34 perg., dicembre 1125.

¹²⁶ 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 commissarius vel commissaria, si commissariam intromittit et postea professionem fecit, possit eam commissariam administrare de consensu abbatis vel prioris sui, abbatissae vel priorissae 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*, a cura di R. Cessi, in «Memorie del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», XXX (1938), pp. 210-211.

¹²⁷ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 40 perg., 22 dicembre 1195.

¹²⁸ Ancora nel XIV secolo poche erano le donne che sapevano scrivere: L. Guzzetti, *Donne e scrittura a Venezia nel tardo Trecento*, in «Archivio Veneto», CXXX (1999), pp. 5-31. Cfr. i saggi raccolti in L. Miglio, *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma, 2008, pp. 24-26. Sulla scrittura delle monache, ma in epoca più tarda, Ivi, pp. 103-131.

¹²⁹ Sull'istruzione dei monasteri nel nord Europa: S.F. Wemple, *Women in Frankish society. Marriage and the cloister 500 to 900*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1981,

Entrare in una comunità significava, per le famiglie delle religiose, pagare una dote¹³⁰. Per esempio Truno Pitulo di Costanziano, alla fine del X secolo, dava una vigna e un terreno al monastero di San Giovanni Evangelista «pro introitum Marie monacha filie mee»¹³¹. Collaborava al pagamento tutta la famiglia, Truno infatti aveva comprato sia la vigna, sia il terreno dalla suocera Petronia. La dote, che serviva a garantire il mantenimento della professa, naturalmente entrava nel patrimonio del cenobio e sotto il rigido controllo della badessa era a disposizione della comunità; come fu per quella di Auria, badessa di San Servolo che, nel 1127 insieme alle sue monache vendeva a Pietro Enzo di San Moisè una salina che era stata di proprietà del padre¹³². Dai documenti qui citati si può dedurre che in questi secoli la dote di una monaca consisteva principalmente in beni quali terre, vigne, saline o acque, segno che le famiglie veneziane avevano una discreta disponibilità di beni immobili, anche se per lo più concentrati nell'area lagunare.

Nei cenobi femminili veneziani non fu mai presente la carica di “badessa laica”, un ruolo che nelle grandi comunità di fondazione regia di Terraferma venne assunto da regine o imperatrici, con la relativa gestione del patrimonio; questa figura non esisteva neppure a San Zaccaria, nonostante questo ruolo avrebbe potuto essere svolto dalla dogaressa¹³³. Nei cenobi alto medievali, come San Salvatore di Brescia, una parte delle proprietà legata alle necessità quotidiane era governata dalla badessa, una seconda era invece custodita dal monastero a nome della regina, e da essa gestita¹³⁴. Spesso, era solo quest'ultima a governare le proprietà, talvolta ingentissime¹³⁵. Nella

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.: P. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo: scrittrici medievali dal II al XIV secoli*, Milano, Il Saggiatore, 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, Yale University press, 1992, pp. 19-20 e soprattutto D.E. Miner, *Anastaise and her Sisters. Women Artists of the Middle Ages*, Baltimora, Walters Art Gallery, 1974.

¹³⁰ In generale sulle doti cfr. *Dots et douaires dans le haut Moyen Age*, a cura di R. Le Jan, L. Feller, F. Bougard, Roma, École française de Rome, 2002. Per un periodo successivo cfr. S. Chojnacki, *Getting back the Dowry*, in Id., *Women and Men in Renaissance Venice. Twelve Essays on Patrician Society*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University press, 2000, pp. 95-111; Id., *Dowries and Kinsmen*, in Id., *Women*, cit., pp. 132-152; I. Chabot, *Ricchezze femminili e parentela nel Rinascimento. Riflessioni intorno ai contesti veneziani e fiorentini*, in «Quaderni storici», CXVIII (2005), pp. 209-224.

¹³¹ *San Giovanni*, cit., doc. n. 1.

¹³² ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 617.

¹³³ I rapporti tra San Zaccaria e la dogaressa erano sì limitavano ad uno scambio di doni: H.S. Hurlburt, *The Dogaressa of Venice. 1200-1500 Wife and Icon*, New York, Palgrave MacMillan, 2006, pp. 83-89.

¹³⁴ La Rocca, *Monachesimo*, cit., p. 129.

¹³⁵ Guerra Medici, *Sulla giurisdizione*, cit., p. 77. Sui poteri della badessa cfr. S. Shahar, *The Fourth Estate. A History of Women in the Middle Ages*, Londra, Routledge, 1983, pp. 37-43.

città lagunare era invece l'avvocato a occuparsi sia del patrimonio monastico, sia delle eventuali liti scoppiate con altre comunità. Soprattutto tra X e XI secolo, agiva in vece della badessa per le questioni, economiche o giudiziarie, inerenti la Terraferma. A volte operava da solo, altre volte era coadiuvato da uomini di fiducia; nel 995, Domenico avvocato, con il supporto di Pietro Staniaro e Pietro, preti di San Zaccaria, difese il monastero dalle pretese dell'abate di Santa Giustina di Padova sulla cappella di San Tommaso a Monselice¹³⁶. Anche Giovanni Millani¹³⁷ e Steno Candiano¹³⁸, entrambi avvocati di San Zaccaria, agivano allo stesso modo. Bisogna inoltre ricordare che l'avvocato era spesso legato a quelle famiglie che avevano qualche interesse verso il cenobio; esercitava, infatti, uno stretto controllo nei confronti del patrimonio monastico. Non a caso a San Zaccaria era un uomo di fiducia del doge, spesso suo consigliere: già nel 1018 Giovanni diacono, cappellano del doge, e autore della *Istoria Veneticorum*, si era recato sino ad Aquisgrana davanti all'imperatore per perorare le richieste di rinnovo dei numerosi privilegi che il monastero aveva accumulato nel corso di due secoli di vita¹³⁹. Qualche secolo dopo anche Vitale Dandolo, avvocato delle monache era, in quanto giudice, uno stretto collaboratore del doge Vitale II Michiel¹⁴⁰.

Tuttavia, se interpellate, anche le badesse gestivano gli affari della comunità sebbene esclusivamente dall'interno delle mura claustrali. Nei secoli alto medievali, a differenza dei successivi, esse non uscivano dal cenobio, addirittura nel 1124, in seguito alla lite tra le abbazie di Santa Giustina di

¹³⁶ *Codice diplomatico padovano*, cit., 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.

¹³⁷ 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, con Giovanni Millani avvocato: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 20 perg., marzo 1013. Su questi due episodi cfr. A. Rigon, *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa, in Monselice, arte, cultura e storia*, Treviso, Canova, 1994, pp. 212-214.

¹³⁸ 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 Verona: ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 248. Qualche giorno dopo Alberto di Ronco confermava la stessa donazione al solo Steno: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 28 perg., 21 settembre 1083. Cfr. Hagemann, *Contributi*, cit., pp. 5-70; Fainelli, *Codice*, cit., doc. n. 255, pp. 392-398; Castagnetti, *Le due famiglie*, cit., pp. 43-93.

¹³⁹ *Heinrici II et Arduini Diplomata*, in *Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum Regum et imperatorum Germaniae, Tomus III*, a cura di H. Bresslau, H. Bloch, Hannover, Imperialis Bibliopolii Hahniani, 1900-1903, pp. 497-498, doc. n. 388.

¹⁴⁰ Sulla figura di Vitale Dandolo cfr. T.F. Madden, *Doge di Venezia. Enrico Dandolo e la nascita di un impero sul mare*, Milano, Bruno Mondadori, 2009, pp. 57-75.

Padova e di San Zaccaria per la proprietà della chiesa di San Tommaso di Monselice, Benzo abate del cenobio padovano, Ramberto priore e Pietro monaco, si dovettero recare a Venezia «in Rivoalto su[b] porticum case iamdicte abatisse» – abati e badesse disponevano probabilmente di una stanza riservata loro all'interno del complesso monastico – per poter dare esecuzione alla sentenza del duca Adelberio. Sebbene la badessa non fosse esplicitamente nominata, il luogo dove l'atto venne rogato dà sufficienti garanzie della sua presenza. Tra i testimoni c'erano molti nobili quali Giovanni Morosini, Giovanni Centranico, Badovario Bonaldo e Domenico Basedello, ma nessuno di essi sembrò rivestire particolari incarichi a nome del cenobio¹⁴¹; pare però evidente che nonostante la libertà di condurre alcuni negozi, il monastero fosse comunque posto sotto tutela e controllato. Solo 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. Un precoce esempio si ebbe già nel aprile del 1133 quando fu Nella Michiel, con il consenso di Ludovico avvocato e delle altre monache, a concedere in affitto a Viviano di Perdecima, al fratello Adalardo e al cognato Simone, una terra a Corte, nel Padovano, anche se il contratto venne stipulato a Venezia nei pressi della chiesa di San Zaccaria¹⁴².

Un episodio particolarmente sintomatico di questa aumentata “libertà d'azione” accadde nell'aprile del 1148. In quell'occasione Pietro Faustino, prete di San Zaccaria, testimoniava a proposito di un giudizio, svoltosi qualche anno prima, circa una lite tra la badessa Nella Michiel e Leone Bonaldo. I due si contendevano la proprietà di alcuni beni situati nel campo attiguo all'abbazia, vicino alla chiesa di Santa Scolastica. Nella, seguita – a detta di Pietro Faustino e di altri testimoni – da duecento monache, sosteneva i diritti del monastero davanti a Domenico Michiel, doge di Venezia, Domenico Basedello giudice, Pietro Badoer avvocato del monastero e altri «boni homines»¹⁴³. 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. 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» (Io ebbi le carte di questo campo, ma furono bruciate). La giustificazione era spesso usata quando l'appropriazione non era perfettamente “lecita”, anche

¹⁴¹ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 20 perg., 30 dicembre 1124.

¹⁴² *Codice diplomatico padovano*, doc. n. 248; ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 20 perg., 24 aprile 1133.

¹⁴³ Ivi, b. 7 perg., aprile 1148.

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 città¹⁴⁴. Leone, alla domanda del giudice se avesse qualche prova per dimostrare la proprietà del campo, presentava il testamento dei suoi parenti¹⁴⁵. Alla fine si decise per un compromesso. Come riportarono diversi testimoni¹⁴⁶, ciascuna delle due parti mantenne la proprietà che le spettava, in particolare San Zaccaria poteva continuare a utilizzare un ricovero per le barche usato per il carico e lo scarico delle merci¹⁴⁷.

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. Nella Michiel che era probabilmente figlia o sorella del doge in carica, si difende, si giustifica davanti al giudice, forse avrebbe potuto avere a sua disposizione i più influenti e preparati avvocati della città, tuttavia sceglie di parlare in prima persona. Compresa benissimo l'importanza per l'economia del cenobio di una via e di un approdo per le barche e si impegnò personalmente per ottenerli. La partecipazione delle consorelle era significativa di una gestione non esclusivamente personale del monastero, ma di una maggiore consapevolezza comunitaria. Era presente, è pur vero, Pietro Badoer¹⁴⁸, influente avvocato della comunità, che tuttavia sembrò in questa circostanza essere un semplice spettatore, non intervenendo direttamente al dibattito. Non a caso egli 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 invece fondamentali per l'evoluzione della comunità.

¹⁴⁴ L'incendio avvolse anche l'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; Dandolo, *Chronica*, cit., p. 225. È vero tuttavia che mentre l'archivio di San Zaccaria conserva un certo numero di 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. Sulle conseguenze dell'incendio a San Lorenzo cfr. Carraro, *Società*, cit., p. 4 e la bibliografia citata.

¹⁴⁵ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 20 perg., giugno 1148.

¹⁴⁶ Non è chiaro il motivo per cui furono necessarie queste testimonianze. Oltre ai due citati, altri testimoni furono: Alberico di San Zaccaria, che insieme a Pietro Faustino, testimoniò sia riguardo il giudizio appena citato, sia riguardo alla proprietà di una casa nel campo di San Zaccaria che Nella e le monache gli avevano affittato; ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 7 perg., maggio 1148. Altro testimone fu Domenico Balbo di San Provolo; Ivi, maggio 1153.

¹⁴⁷ Ivi, b. 20 perg., giugno 1148.

¹⁴⁸ Cfr. M. Pozza, *I Badoer. Una famiglia veneziana dal X al XIII secolo*, Abano Terme, Francisci Editore, 1982, pp. 20-21.

5. I luoghi delle donne

Nei secoli alto medievali, gli spazi in cui le donne potevano praticare la fede non erano legati esclusivamente al monastero. Le chiese rappresentavano un luogo abituale di devozione e protezione, dove potersi riunire per pregare anche al di fuori delle funzioni liturgiche. All'interno delle chiese veneziane esistevano spazi privati (appartenenti alle famiglie) riservati esclusivamente a loro: erano i «loci ecclesiae ad feminas standum». Si trattava probabilmente di matronei (ma la terminologia non è molto chiara) tuttavia il fatto che vi fossero spazi con il carattere di proprietà privata all'interno della chiesa, ormai destinata alla cura d'anime, rende gli esempi veneziani particolarmente interessanti: da un lato fa sorgere qualche domanda sul reale utilizzo degli spazi privati, dall'altro pone alcuni quesiti sull'esistenza a Venezia di chiese private, di cui questi spazi erano forse "residui"¹⁴⁹. Il primo documento che ne rivela l'esistenza risale al 1086, quando Domenico Caputincollo diede in garanzia a Paolo Salomon di Rialto una casa e le relative pertinenze, «cum omnibus locis de ecclesia Sancti Floriani ad feminas standum ad eandem pertinentibus proprietatem» (con tutti i luoghi della chiesa di San Floriano riservati alle donne appartenenti alla stessa proprietà)¹⁵⁰. In quella commistione di sacro e profano che caratterizzò il medioevo, i "luoghi delle donne" appaiono una proprietà familiare e come tale potevano essere venduti, impegnati, divisi. Lo stesso infatti avvenne nel 1096 quando Icia, figlia del fu Giovanni Paureta e vedova di Domenico Feulo, ipotecava una proprietà del defunto marito, con case, terre, forno e un "luogo per una donna" posto nella chiesa di San Tomà¹⁵¹.

Se finora i documenti cui si è fatto riferimento sono vaghi nell'indicare la posizione dei "luoghi", più precisi furono Bonfilio e Domenico Pepo di San Cassiano che nell'agosto 1116 dividevano una proprietà, specificando che il «locus ad mulieres standum» era posto nella chiesa di San Cassiano, presso la scuola devozionale di San Valentino¹⁵². I "luoghi" sono dunque parti di proprietà composite e ad esse sono legati: dopo gli orti, le vigne, il pozzo e il forno sono elencati i "luoghi delle donne". Appaiono come uno spazio privato della preghiera probabilmente davanti ad altari votivi, come nel caso della chiesa di San Cassiano.

¹⁴⁹ Di questo avviso è Dorigo, *Venezia*, cit., p. 68; Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 66-67.

¹⁵⁰ ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 269; segnalato in Dorigo, *Venezia*, cit., p. 68 nota 91.

¹⁵¹ Ivi, doc. n. 347.

¹⁵² Ivi, doc. n. 523. Ancora nel 1149, 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 alcune terre con case poste vicino al cenobio «et excepta racione quam nos videmur habere de uno loco ad mulieres standum (sic) in ecclesia Sancti Gervasii»: Ivi, doc. n. 2030.

Mi sembra, inoltre, interessante notare il riferimento al culto di san Valentino¹⁵³ e soprattutto alla partecipazione femminile alla pratica devozionale delle scuole, vista la collocazione del “luogo”¹⁵⁴. Altro esempio in tal senso si trova nella *Translatio sancti Stephani* dove, nella lista dei fondatori della scuola che si sarebbe preoccupata del culto del santo, sono nominate tre donne¹⁵⁵. Un recente studio ipotizza che la lista dei devoti di santo Stefano possa essere stata compilata in tempi diversi e in particolare le donne potrebbero essere entrate nella confraternita in un momento successivo¹⁵⁶, ciò porrebbe ancora più in risalto la precocità della componente femminile nella scuola di San Valentino.

Non è facile individuare per questo periodo quali altre forme di vita religiosa adottassero le donne laiche. Solo le vedove, grazie alla capacità di gestire con una discreta libertà il patrimonio derivato dalla dote, hanno lasciato le tracce più consistenti. Tuttavia sui movimenti religiosi femminili che caratterizzarono i secoli centrali del medioevo e dal quale si deve partire per comprendere l'evoluzione del monachesimo lagunare torneremo fra breve. È necessario ora riprendere le fila delle vicende che travolsero la vita del più importante monastero lagunare, San Zaccaria, e che segnarono per le comunità femminili il passaggio dall'alto al pieno medioevo.

6. Venti di riforma tra XI e XII secolo

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 era stato 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 un rinnovato tentativo di trasmissione ereditaria del potere dogale¹⁵⁷; tuttavia gli avvenimenti che seguirono ne causarono il progressivo indebolimento.

¹⁵³ Cfr. i saggi in *San Valentino e il suo culto tra medioevo ed età contemporanea: uno status quaestionis*, a cura di M. Bassetti, E. Menestò, Spoleto, CISAM, 2012.

¹⁵⁴ Sul rapporto tra scuole e donne, per un periodo successivo cfr. A. Esposito, *Donne e confraternite*, in *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di M. Gazzini, Firenze, Firenze University press, 2009, pp. 53-78. F. Ortalli, «Per la salute delle anime e delli corpi». *Scuole piccole a Venezia nel Tardo medioevo*, Venezia, Marsilio, 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*, Costabissara, A. Colla, 2004.

¹⁵⁵ *San Giorgio*, cit., doc. n. CXLIV. L'origine della scuola risalirebbe al 1110, di poco antecedente a quella di San Valentino.

¹⁵⁶ F. Veronese, *Una devozione nata sul mare: la translatio di santo Stefano da Costantinopoli a Venezia*, in «Quaderni di storia religiosa», XV (2008), *Dio, il mare e gli uomini*, pp. 136-148.

¹⁵⁷ I dogi che l'avevano preceduto appartenevano alle famiglie Falier (Vitale tra il 1084 e il 1096, Ordelafo tra il 1102 e il 1118) e Michiel (Vitale I 1096-1102 e Domenico 1118-1130):

Nel 1141, in occasione di un trattato tra Venezia e il comune di Fano, emergono per la prima volta dalla documentazione i «sapientes», che avevano il compito di affiancare il doge nelle decisioni politiche; due anni più tardi appare il «Commune Veneciarum», analogo all'istituzione diffusa in Terraferma ma con numerose differenze da essa¹⁵⁸. Nel 1148, in seguito alla morte del Polani, al nuovo doge Domenico Morosini fu imposto di prestare un giuramento al Comune che limitava alcune sue prerogative¹⁵⁹. Non si trattò solo di una questione politica volta a esautorare il governo del duca allo scopo di aumentare il peso delle famiglie aristocratiche nella vita pubblica; a essere coinvolta fu anche la dimensione del sacro. Il ruolo del doge era stato fino al quel momento di custode della religione patria; tra i suoi compiti figuravano, infatti, quelli di costruire e riparare le chiese, di soccorrere i monasteri in momenti di particolare difficoltà; era il referente privilegiato tra la città e il papa stesso¹⁶⁰. Con l'ascesa del Comune tutto ciò venne fortemente ridimensionato poiché nella *promissio* il doge giurava di non intromettersi in alcun modo nelle questioni ecclesiastiche¹⁶¹. Di fatto, chiese e monasteri furono sottratti progressivamente al suo controllo¹⁶². Fu invece il patriarca di Grado, all'epoca Enrico Dandolo¹⁶³, a divenire sempre più spesso l'interlocutore con Roma.

Nell'XI e ancor più nel XII secolo, si manifestarono a Venezia alcune delle novità religiose che avevano caratterizzato il movimento di riforma che tanto aveva sconvolto i rapporti tra Chiesa e Impero¹⁶⁴. Anche la città lagunare vi si inserì, attraverso quella «spinta all'omologazione» che tendeva a fare proprie esperienze religiose e modelli organizzativi comuni ad altre realtà ecclesiastiche della cristianità occidentale¹⁶⁵. Protagonisti di

A. Castagnetti, *Il primo comune*, in *Storia di Venezia, II. L'età del comune*, a cura di G. Cracco, G. Ortalli, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1995, pp. 81-131; S. Gasparri, *Dagli Orseolo al comune*, in *Storia di Venezia, I*, cit., p. 820.

¹⁵⁸ Cfr. G. Cracco, *L'età del comune*, in *Storia di Venezia, II*, cit., pp. 7-8 e Castagnetti, *Il primo comune*, cit., pp. 81-130.

¹⁵⁹ Castagnetti, *Il primo comune*, cit., p. 88.

¹⁶⁰ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 53-54.

¹⁶¹ Cfr. *Le promissioni del doge di Venezia dalle origini alla fine del Duecento*, a cura di G. Graziato, Venezia, Il Comitato editore, 1986 (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), p. 3.

¹⁶² Cracco, *L'età del comune*, cit., p. 10.

¹⁶³ Sul patriarca cfr. G. Cracco, *Enrico Dandolo*, in *Dizionario Biografico degli italiani* (DBI), Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1925-2007, vol. XXXII, pp. 448-450.

¹⁶⁴ 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, CISAM, 1966 e G. Miccoli, *Chiesa gregoriana: ricerche sulla riforma del secolo XI*, Roma, Herder, 1999.

¹⁶⁵ Rando, *Una chiesa*, cit., p. 192.

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 in ambito religioso si espressero anche in laguna attraverso l'introduzione del monachesimo riformato di Cluny¹⁶⁶, la promozione della vita comune del clero, la concessione dell'esenzione e della protezione apostolica alle canoniche regolari (intese nel senso medievale di comunità di preti che seguivano la regola di Agostino)¹⁶⁷ e ai monasteri, nonché la nomina dei primi cardinali veneziani e l'azione in città dei legati papali¹⁶⁸.

Era questo il periodo di maggior contrasto tra Gregorio VII ed Enrico IV e Venezia decise di schierarsi con il pontefice¹⁶⁹. Alcuni segnali volti a rafforzare questa ritrovata intesa si ebbero anche sul piano religioso; per esempio nel 1098 Vitale I Michiel donava la chiesa di San Cipriano al monastero cluniacense di San Benedetto di Polirone – donato da Matilde di Canossa a Gregorio VII e da quest'ultimo aggregato a Cluny¹⁷⁰. Tra il 1108 e il 1109 la famiglia Badoer offriva al priorato cluniacense de La Charité-sur-Loire, un'altra chiesa veneziana: quella di Santa Croce di Luprio¹⁷¹. Ancora

¹⁶⁶ Sull'introduzione dei cluniacensi nelle lagune cfr. G. Fornasari, *Fondazioni cluniacensi non dipendenti da S. Benedetto di Polirone nelle regioni venete. Un primo sondaggio*, 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, Badia di Santa Maria del Monte, pp. 94-99.

¹⁶⁷ Cfr. R. Grégoire, *La vocazione sacerdotale: i canonici regolari nel Medioevo*, Roma, Studium, 1982; *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Atti della II Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-6 settembre, 1977, Milano, Vita e Pensiero, 1980; C. Egger, *Canonici regolari*, in *Dizionario degli istituti di perfezione* (DIP), 10 voll., Milano, Edizioni Paoline, 1974-2003, vol. II, coll. 46-63.

¹⁶⁸ Cfr. Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 165-205, e Cracco, *L'età del comune*, cit., pp. 9-12.

¹⁶⁹ Ivi, p. 4.

¹⁷⁰ 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. I rapporti tra l'abbazia polironiana e l'aristocrazia veneziana erano iniziati qualche anno prima quando, nel 1089, il primicerio di San Marco vi si era recato in visita. 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. Spinelli, *I monasteri benedettini*, cit., pp. 111-114. Il documento di Naimero si trova in ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, vol. VIII, p. 279, II: il documento non è numerato. Sugli insediamenti di Polirone in area veneta cfr. A. Castagnetti, *Le dipendenze polironiane nella Marca Veronese fra XI e XII secolo*, in *L'Italia nel quadro*, cit., pp. 105-115. Su San Benedetto di Polirone cfr. *Storia di San Benedetto di Polirone*, Bologna, Patron, 1983-2011.

¹⁷¹ Nel 1059, La Charité era stata riformata dall'abate Ugo di Cluny, divenendo uno dei priorati cluniacensi più importanti. Santa Croce rimase giuridicamente legata all'abbazia francese

nel 1121 si istituiva a Venezia la canonica regolare di Santa Maria della Carità, grazie all'appoggio del cardinale Pietro, legato papale¹⁷²; infine tra il 1121 e il 1124 ottenevano l'esenzione papale i monasteri di San Michele di Brondolo, San Giorgio Maggiore e San Nicolò del Lido¹⁷³. Erano tutte azioni che chiaramente si inserivano nel progetto di riforma pensato da Gregorio VII e dalla curia pontificia.

A questo punto però le vicende si complicarono a causa dei dissidi scoppiati tra il patriarca, Enrico Dandolo, il vescovo di Olivolo, 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 suoi beni¹⁷⁴. Enrico aveva infatti una forte personalità ed era un convinto sostenitore delle nuove istanze religiose sostenute dal pontefice, nonché grande difensore della «libertas ecclesiae» – ossia, semplificando, dell'autonomia della Chiesa dall'autorità secolare. Con questo scopo, tra il 1140 e il 1150, favorì la nascita della canonica regolare di San Salvatore¹⁷⁵ e dell'ospedale di San Clemente¹⁷⁶, naturalmente con il pieno consenso papale, ma in aperta rottura con il vescovo, figlio del doge. Giorgio Cracco ha infatti sottolineato la valenza religiosa di tutto ciò «nel senso dell'emergere di un rapporto nuovo, più “evangelico”, tra clero e laicato» e l'impatto 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»¹⁷⁷; da qui si può comprendere la disapprovazione del vescovo e del doge nei confronti del patriarca.

Questi avvenimenti incisero anche sulle comunità religiose femminili: nel 1151, Eugenio III sanciva l'adesione di San Zaccaria alle consuetudini

e forse era ricordata da Pietro il Venerabile come la più lontana dipendenza cluniacense: Rando, *Una chiesa*, cit., p. 168; Spinelli, *I monasteri*, cit., p. 111.

¹⁷² La canonica fu fin da subito protetta dal pontefice e aggregata da Innocenzo II a Santa Maria in Porto di Ravenna. Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VII, pp. 157-161; A. Fabris, *Esperienze di vita comunitaria: i canonici regolari*, in *La chiesa di Venezia*, cit., pp. 76-80.

¹⁷³ Rando, *Una chiesa*, cit., p. 172.

¹⁷⁴ Solo con la morte del Polani e l'elezione a doge di Domenico Morosini, la questione fu pacificata, con il ritorno del patriarca Enrico Dandolo e della sua famiglia a Venezia e la ricostruzione, a spese del Comune, delle case: Rando, *Una chiesa*, cit., p. 176.

¹⁷⁵ Venne fondata nel 1141 da un prete, Bonfilio Zusto, con il consiglio e l'appoggio del patriarca Dandolo; cfr. Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 173-184; Fabris, *Esperienze*, cit., pp. 80-84; Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. III, pp. 243-299.

¹⁷⁶ Secondo Andrea Dandolo la fondazione risalirebbe al 1141, sotto il dogado di Pietro Polani. Su iniziativa di un certo Pietro Gattilezzo detto *Raubatus* il patriarca Enrico Dandolo aveva posto le prime pietre alla fondazione. L'ospedale dipendeva dal patriarca come dimostrano, oltre ai vari doni, l'ordinazione dei chierici da parte del prelado e l'investitura da lui concessa al priore; Fabris, *Esperienze*, cit., pp. 84-85.

¹⁷⁷ Cracco, *L'età del comune*, cit., p. 4.

cluniacensi. Tuttavia parlare di riforma gregoriana e post-gregoriana al femminile risulta, almeno in Italia¹⁷⁸, molto difficile. Le donne, impossibilitate ad accedere al sacerdozio¹⁷⁹ – tema centrale della riforma era proprio il riordino del clero – vennero messe da parte, ridotte a una sorta di immobilismo nel totale disinteresse delle varie forze in campo. Segnale evidente di tale indifferenza fu l'assenza in ambito religioso di figure femminili di spicco: essa rispecchia, come osserva Giulia Barone, la marginalità delle donne nel mondo religioso dell'epoca¹⁸⁰. Le premesse per uomini e donne erano diverse: certamente non vi fu un movimento di canonichesse espresamente votate alla predicazione, né per le donne era possibile esprimersi attraverso quel movimento eremitico che caratterizzò molte esperienze monastiche maschili¹⁸¹. 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.

7. San Zaccaria: monastero cluniacense, ma non troppo

Durante la dura lotta scoppiata tra Alessandro III, Federico Barbarossa e i Comuni italiani¹⁸², Venezia ospitò numerosi esuli provenienti dalla Terraferma¹⁸³. Due di questi erano Marco, priore di Santa Maria di Ispida (ubicata presso Padova)¹⁸⁴, e prete Bonifacio rifugiatisi presso il monastero di San

¹⁷⁸ Diversi sono i risultati per il nord Europa dove anche le donne parteciparono direttamente al dibattito sulla riforma. Interessanti in questo senso sono le considerazioni di S. Vanderputten, *Debating reform in tenth and early eleventh-century female monasticism*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», CXXV (2015), pp. 289-306.

¹⁷⁹ Sul sacerdozio femminile nel medioevo si vedano i saggi dedicati in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, a cura di D. Corsi, Roma, Viella, 2004.

¹⁸⁰ Barone, *Società*, cit., pp. 77-78.

¹⁸¹ Come per esempio certosini e camaldolesi: cfr. *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della settimana internazionale di studio, Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962, Milano, Vita e Pensiero, 1965.

¹⁸² Dal 1159 Venezia si era schierata a fianco di Alessandro III, contro il Barbarossa che in quegli anni controllava saldamente la zona di Piove di Sacco, Monselice. La situazione era grave e confusa, tanto che nel 1162 l'abate del monastero di San Michele 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 riconosciuta: Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 173- 193; Cracco, *Enrico Dandolo*, cit., pp. 448-450.

¹⁸³ Tra i quali i vescovi di Città di Castello, ospitato presso San Salvatore, e di Brescia; Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 167-168.

¹⁸⁴ Sul priore e sulla vicenda cfr. M. Malesani, *Il monastero di Santa Maria di Ispida nel Medioevo (sec. XII-XV), con particolare riguardo alle vicende nel secondo Quattrocento e ai rapporti tra Girolamini e Certosini*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, 1969, pp. 8-12.

Zaccaria. Tuttavia, nel 1164 Marco si lamentava presso Ildebrando, cardinale e legato papale, perché la badessa aveva sottratto beni appartenenti al suo cenobio e tenuto prigioniero Bonifacio¹⁸⁵. La lite si concluse con la rinuncia da parte del priore di ulteriori pretese sui beni e con la liberazione del prete¹⁸⁶. Della vicenda è interessante notare come anche il 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 apertamente ecclesiastici avversi alla causa imperiale. Gli avvenimenti che avevano portato a questo cambiamento erano stati fondamentali per la comunità. Si deve fare, però, qualche passo indietro.

Alla morte di Nella Michiel, avvenuta probabilmente nel 1141, San Zaccaria rimase senza una badessa per ben dieci anni, un fatto che ne sconvolse pesantemente la vita interna. Infatti, nel novembre del 1145, Guelfo di Priolo, ministeriale di palazzo, dichiarava di essersi recato presso le monache con lo scopo di convocarle davanti al doge per un giudizio conclusivo relativo a una lite su una proprietà o per indurle a pagare una multa; ma le monache che lo avevano ricevuto, avevano risposto «quod nichil dicere nec facere poterant quia habatissam non habebant» (che nulla potevano dire né fare perché non avevano la badessa)¹⁸⁷. Sebbene, nel periodo di vacanza, alcune decisioni fossero state prese da Zenda Michiel e Perseda Greco, primicerie, si trattava di questioni di poco conto¹⁸⁸. Nonostante il titolo di primiceria – che non trova altri riscontri nella documentazione – venisse utilizzato per indicare le più autorevoli tra le consorelle, esso evidenzia la precarietà della situazione in cui si trovava il cenobio¹⁸⁹.

In questi anni non compare nella documentazione neppure l'avvocato. È possibile che la sua funzione fosse legata alla badessa più di quanto in realtà traspaia; non era raro, infatti, che ricevesse l'incarico solo dopo l'elezione di quest'ultima, e dunque da essa fosse presumibilmente scelto. Parallelamente, la figura del ministro o ufficiale del monastero assunse una maggiore importanza; era spesso un prete appartenente al clero di San Zaccaria e San Provolo (chiesa parrocchiale dipendente dalle monache), al

¹⁸⁵ La badessa, tramite l'avvocato, Vitale Dandolo, replicava che il priore si era approfittato dell'ospitalità; aveva quindi trattenuto quei beni come risarcimento: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 4 perg., giugno 1164; Ivi, 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 Ispida, a restituirgli quanto trattenuto, compreso il prete Bonifacio: *Codice diplomatico padovano*, doc. n. 847.

¹⁸⁶ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 4 perg., 10 dicembre 1169.

¹⁸⁷ La lite riguardava la proprietà di una casa a San Zulian: Ivi, b. 7 perg., novembre 1145.

¹⁸⁸ Nel febbraio del 1145, si occuparono per esempio di una quietanza a Ottone Falier e suoi figli, per un lascito fatto al monastero dalla defunta moglie e madre: Ivi, b. 2 perg., febbraio 1145.

¹⁸⁹ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 175-176.

quale era affidata l'amministrazione quotidiana delle proprietà fuori Venezia, comprese le relazioni con gli abitanti. In questi anni emerge dalle fonti la figura di Pancrazio, prete di San Zaccaria appunto, il quale già durante gli anni di Nella Michiel aveva svolto incarichi a Monselice¹⁹⁰ ma che nel decennio di assenza della badessa con sempre maggiore frequenza si occupò della gestione economica del cenobio in quel territorio. Per esempio, nel 1148 raggiungeva, in quanto legato dell'abbazia, un accordo con Giovanni Franco, prete di Monselice, per l'affidamento della chiesa di San Tommaso di Monselice¹⁹¹. Anche in seguito all'elezione della nuova badessa continuò a trattare gli affari di San Zaccaria; nel 1169 egli si trovava nella curia di Gerardo, vescovo di Padova, per ricevere l'esenzione, a nome delle monache, dal pagamento delle decime sulle terre di Monselice¹⁹², e molti altri sono gli atti che lo videro protagonista¹⁹³.

La documentazione coeva non rivela nulla dei fatti che causarono una così lunga vacanza della badessa. Solo molto più tardi, nel dicembre del 1352, Benintendi Ravagnani, cancelliere ducale, scrivendo al doge Andrea Dandolo, raccontava quanto accaduto quasi due secoli prima. Secondo il cancelliere alla morte della badessa (Nella Michiel) il doge Pietro Polani, come era consuetudine, aveva preteso di eleggerne la nuova. Il patriarca Enrico Dandolo si era opposto fermamente in nome della «libertas ecclesiae», provocando un lungo contrasto tra doge e patriarca. Intervenne, seguendo il racconto Benintendi, il papa che scrisse numerose lettere di avvertimento al doge e ai veneziani, i quali, come si è visto, reagirono esiliando il patriarca e distruggendone le case¹⁹⁴. In effetti, nel gennaio del 1146, due cardinali inviati da Roma si erano recati a Venezia alla presenza di Enrico Dandolo

¹⁹⁰ Cfr. Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, pp. 371-372.

¹⁹¹ 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 fu costretto a 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, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 20 perg., 12 gennaio 1148; *Codice diplomatico padovano*, doc. n. 503; Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, pp. 371-372.

¹⁹² Ivi, p. 378.

¹⁹³ La documentazione sull'attività di Pancrazio è davvero abbondante, moltissimi atti riguardano Monselice dove insieme a Giseltrude 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, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 17 perg., 2 giugno 1170; Ivi, 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. Zanatto, Piove di Sacco, Art&Print, 2007, pp. 45-83.

¹⁹⁴ La lettera è edita in Dandolo, *Chronica per extensum descripta* citato in Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 175-176.

e sebbene non siano noti i motivi della visita è probabile che uno di questi fosse l'*affaire* della badessa di San Zaccaria¹⁹⁵.

La questione trovò una soluzione definitiva solo in seguito alla morte del Polani visto che, nel 1151, veniva finalmente eletta Giseltrude. Nulla traspare dalle fonti sul suo cognome o sulle sue origini, cosicché si è ipotizzato che fosse stata inviata da un altro monastero non veneziano¹⁹⁶, per mettere ordine alla caotica situazione. Certo fu che, con un documento datato 1151, Eugenio III prese San Zaccaria sotto la sua protezione e sancì il passaggio del monastero nell'orbita di Cluny¹⁹⁷. Il papa confermava poi alle monache il possesso delle proprietà nel ducato e nella Terraferma e il divieto a chiunque di perturbare la vita monastica.

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 politiche e religiose erano state molto forti. Il doge rinunciò per sempre alle sue pretese sull'elezione della badessa di San Zaccaria e di fatto le nuove elette non furono più né sue figlie, né sue parenti¹⁹⁸. Dall'altra parte i rapporti tra monache e patriarca divennero sempre più stretti, se l'avvocato del cenobio divenne Vitale Dandolo, fratello di Enrico¹⁹⁹. Il patriarca in questo modo cercava di affermare la sua influenza anche su quelle istituzioni che sinora ne erano rimaste estranee; tuttavia la vittoria fu effimera e alla morte del Dandolo nessun altro patriarca riuscì a controllare la vita religiosa (e non solo quella) dei cenobi. La conseguenza più importante per San Zaccaria fu invece il distacco dalla pesante ingerenza del doge e del suo avvocato. Con Giseltrude infatti, la gestione dei beni di Terraferma passò direttamente nelle mani della badessa al più coadiuvata dalle monache e dai preti.

Le consuetudini cluniacensi prevedevano per le donne una stretta chiusura, nella pratica però ciò avvenne solo per il primo monastero dell'ordine,

¹⁹⁵ Madden, *Doge*, cit., pp. 44-45.

¹⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 45.

¹⁹⁷ «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, conservetur»: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 1 perg., 26 settembre 1151. Daniela Rando sottolinea la difficoltà di datare l'adozione delle consuetudini cluniacensi da parte di San Zaccaria, inserendole in un comune orientamento del ceto dirigente veneziano: Rando, *Una chiesa*, cit., p. 196.

¹⁹⁸ Rimase invece la visita del doge e della famiglia al monastero nel lunedì di Pasqua. 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.

¹⁹⁹ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 7 perg., 31 luglio 1155; *Ivi*, agosto 1170. Sul ruolo di Vitale Dandolo cfr. Madden, *Doge*, cit., pp. 61-85.

quello di Marcigny-sur-Loire²⁰⁰. In Italia, in particolare nella Lombardia studiata da Giancarlo Andenna, le monache parteciparono attivamente all'amministrazione del patrimonio, anche se ciò implicava uscire frequentemente dalle mura claustrali²⁰¹. Allo stesso modo la badessa e le religiose veneziane governarono con ampia autonomia le proprietà, allontanandosi per la prima volta, e sempre più spesso, dai confini lagunari. Appena insediata, Giseltrude si occupò degli affari locali con l'aiuto di Vitale Dandolo; una collaborazione che comunque durò pochissimo²⁰². Nel 1155 si recò a Corte, presso Piove di Sacco, per visitare personalmente le proprietà del monastero e stipulare numerosi contratti²⁰³. Fu presente a Monselice in varie riprese, almeno dal 1162 e fino al 1171²⁰⁴, in alcune occasioni accompagnata anche da altre consorelle²⁰⁵; fino alla sua morte – avvenuta forse nel 1174 – la badessa continuò a gestire in prima persona il patrimonio monastico, dimostrando una straordinaria capacità organizzativa²⁰⁶. Per amministrare gli affari più semplici nelle proprietà lontane, Giseltrude si servì di preti fidati come Pancrazio e Giovanni; nel 1164, compariva nella documentazione il primo converso, Zambono²⁰⁷, e solo qualche anno più tardi risiedeva a Monselice un gruppo di conversi, composto da uomini e donne che si occupavano della casa principale e lavoravano le terre del cenobio²⁰⁸.

²⁰⁰ Marcigny-sur-Loire fu il primo monastero femminile cluniacense. Venne fondato nel 1056 da Ugo abate di Cluny, nelle terre nei pressi del castello del fratello allo scopo di ospitare la madre e le sue sorelle: 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 médiévale», LXXV (1976), p. 258.

²⁰¹ G. Andenna, *Sanctimonialia cluniacenses. Studi sui monasteri femminili Cluny e sulla loro legislazione in Lombardia (XI-XV)*, Monaco, LIT-Verlag, 2004, (Vita regularis, Abhandlungen n. 20), p. 82 e successive.

²⁰² ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 11 perg., agosto 1152; Ivi, b. 4 perg., agosto 1152; Ivi, b. 11 perg., novembre 1153; Ivi, b. 7 perg., luglio 1154. Fu la volta poi di risistemare l'amministrazione dei beni in laguna: Ivi, b. 31 perg., dicembre 1159; Ivi, agosto 1164; Ivi, aprile 1166.

²⁰³ Ivi, b. 17 perg., 22 giugno 1155; Ivi, 23 luglio 1155; Ivi, 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. Bolzonella, *Corte*, cit., pp. 45-83.

²⁰⁴ I contatti con Monselice erano iniziati già dal 1153, dove Giseltrude, ancora da Venezia, stipulava contratti. Sino al 1162 la gestione fu affidata a Pancrazio, finché, nel novembre del 1162, la badessa si recava a Monselice accompagnata da Agistrata e Richelda entrambe monache: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 20 perg., 25 aprile 1153; Ivi, 16 febbraio 1158; Ivi, 15 dicembre 1160; Ivi, 21 novembre 1162.

²⁰⁵ La badessa era presente a Monselice, pare sola, nel 1163 e nel 1171: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 20 perg., 8 ottobre 1163; Ivi, 14 settembre 1171.

²⁰⁶ Rigon, *Le istituzioni*, cit., p. 212; Modzelewski, *Le vicende*, cit., pp. 61-63; Tasini, *I notai*, cit., pp. 246-247.

²⁰⁷ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 20 perg., 15 agosto 1164.

²⁰⁸ Rigon, *Le istituzioni*, cit., p. 212.

Il passaggio alle consuetudini cluniacensi e il conseguente arrivo di una badessa non veneziana sembrarono dunque provocare numerosi cambiamenti nella vita monastica, di cui il segno più evidente fu un maggiore potere di gestione della badessa degli affari del monastero, probabilmente grazie alla protezione e al prestigio che la grande congregazione era in grado di offrire. Eppure, l'adesione di San Zaccaria al monastero borgognone non significò una dipendenza da Cluny e di suoi monaci²⁰⁹; non ci furono rapporti diretti con il suo abate e nel caso di controversie il principale referente del cenobio divenne il pontefice. Non stupisce quindi che nel 1174, in occasione di una nuova lite per la nomina della badessa, a intervenire non furono né il doge, né l'ordinario locale e neppure l'abate di Cluny, ma furono i legati papali a sancire la vittoria di Casota Caisolo²¹⁰. L'adesione alle consuetudini cluniacensi comportò soprattutto la condivisione di una spiritualità e di una liturgia esemplare che contraddistinse il monachesimo cluniacense, e per San Zaccaria, come per i monasteri femminili lombardi studiati da Giancarlo Andenna, significò un rilancio all'interno del panorama spirituale veneziano.

Molte furono però le differenze, come sottolinea lo studioso, con i cenobi d'Oltralpe. Le principali caratteristiche del monachesimo lombardo (qui rilevate anche per Venezia) furono la maggiore indipendenza dall'abbazia di Cluny, vista la grande distanza; la grande autonomia da parte delle monache nel gestire il patrimonio – erano le religiose in persona a stipulare i vari contratti – e il conseguente mancato rispetto della clausura. Tuttavia questi aspetti rendevano la vita monastica «capace di arricchire l'esperienza civile delle donne»: si presentava loro la possibilità di una crescita personale e sociale e ciò rendeva in un certo senso la via del chiostro molto «appetibile»²¹¹. La crisi del Duecento che colpì i monasteri femminili descritti da Andenna, non si verificò a Venezia, dove invece le monache continuarono a far prosperare un vasto patrimonio, a riscuotere l'approvazione e il consenso sia della nobiltà, sia dei gruppi mercantili emergenti e forse a trovare nella vita monastica motivi di soddisfazione. Soprattutto, dalla metà del XII secolo queste condizioni di ricchezza si intrecciarono a un vivace movimento religioso femminile che sfociò nella nascita di molte comunità di donne.

²⁰⁹ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 194-197.

²¹⁰ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 5 perg., marzo 1175.

²¹¹ Andenna, *Sanctimoniales*, cit., pp. 53, 83-113.

Capitolo 2

Le forme dell'esperienza religiosa tra XII e XIII secolo

Tra l'XI e il XII secolo, l'aspirazione dei laici a svolgere una parte attiva nell'ambito religioso divenne sempre più intensa¹. Le modalità con le quali si realizzò furono molteplici, dalla *dedicatio* ai cenobi, all'attuazione di forme di vita comunitaria simili a quelle monastiche, all'imitazione delle pratiche eremitiche, fino alla sperimentazione di nuovi modi di aggregazione, che si avvicinavano alla vita secolare e rispondevano ai bisogni di solidarietà. Ciò che accomunava questa varietà di forme erano la spinta dal basso e il desiderio di dedicarsi a un'esperienza votata a Dio e al servizio del prossimo.

La partecipazione dei laici alla vita religiosa non era tuttavia una novità: già tra X e XI secolo – in un periodo di estrema debolezza del potere centrale e di guerre endemiche tra i piccoli signori locali – guidati dalle autorità ecclesiastiche, avevano dato vita a movimenti come le “Paci di Dio” o “Tregue di Dio”, volti a ripristinare e mantenere la pace pubblica. In questi secoli tuttavia la condizione laicale nella Chiesa era di soggezione al potere

¹ Cfr. *I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII*. Atti della terza settimana internazionale di studio, Mendola, 21-27 agosto 1965, Milano, Vita e Pensiero, 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, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1996. In ambito cistercense cfr. M. Toepfer, *Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens*, Berlino, Duncker & Humblot, 1983. Di ampio respiro gli studi di A. Vauchez, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano, Il Saggiatore, 1989; Id., *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma, Viella, 2003.

ecclesiastico e di inferiorità nei confronti della professione monastica, ritenuta l'unica in grado di consentire il raggiungimento della perfezione nella vita cristiana².

Più gravido di conseguenze fu il periodo della riforma gregoriana³, volta a recuperare la *libertas ecclesiae*, insidiata da un dominio signorile che sottraeva chiese e monasteri all'ordinamento canonico per ridurli a beni personali, e a mettere fine al commercio delle dignità ecclesiastiche, ponendo mano alla riforma del clero attraverso la lotta alla simonia e al concubinaggio. In tale contesto fu rilevante anche il contributo dei laici, in particolare il movimento della pataria milanese⁴. Comunque dalla fine del XI secolo, un po' ovunque in Occidente apparvero movimenti religiosi a larga partecipazione popolare talora guidati da preti o eremiti; ma una volta esaurita la loro funzione all'interno della riforma, la posizione della Chiesa nei loro confronti si irrigidì, non lasciando ulteriori spazi all'azione laicale⁵.

Si assistette allora a una spaccatura. Sebbene ispirati dagli stessi intenti alcuni gruppi radicalizzarono le proprie posizioni e confluirono nell'eresia, come avvenne per i valdesi e i catari⁶; altri invece rimasero fedeli alla Chiesa, per esempio rispondendo ai numerosi appelli per le crociate ma anche intraprendendo un percorso di ricerca ed esaltazione dei poveri e della povertà attraverso la penitenza e/o le opere di carità⁷.

Canoniche regolari e monasteri – che a loro volta, quale esito della riforma gregoriana, stavano iniziando un percorso di rinnovamento indirizzato all'ascesi, all'aspirazione verso l'eremo, all'esaltazione della penitenza e alla ricerca della povertà come aspetto centrale della vita religiosa⁸ – furono i primi a catalizzare l'attenzione di coloro che decisero di convertirsi a uno stile di vita «quasi religioso»⁹. Conversi, oblati, penitenti affollano la documentazio-

² Vauchez, *I laici*, cit., pp. 73-75.

³ Indicativamente: Miccoli, *Chiesa*, cit.; Capitani, *Immunità*, cit.

⁴ Miccoli, *Chiesa*, cit., pp. 101-167; C. Violante, *I laici nel movimento patarino*, in Id., *Studi sulla cristianità medievale. Società istituzioni spiritualità*, a cura di P. Zerbi, Milano, Vita e Pensiero, 1972, pp. 145-246; P. Golinelli, *La Pataria: lotte religiose e sociali nella Milano dopo il Mille*, Milano, Jaca Book, 1984.

⁵ Vauchez, *I laici*, cit., p. 59.

⁶ Sui movimenti ereticali cfr. G.G. Merlo, *Eretici ed eresie*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 39-56.

⁷ Vauchez, *I laici*, cit., pp. 59-60, 64-67.

⁸ Cfr. *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della quarta settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968, Milano, Vita e Pensiero, 1971; 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, Analecta TOR, 1988, pp. 34-35.

⁹ L'espressione è mutuata da Rolandino da Padova che definisce Pesce Paltanieri, frate di San Giacomo di Monselice, «vir sapiens et astutus et quasi religiosa persona»: Rolandino da Padova, *Cronica in factis et circa facta Marchie Trivixane (aa. 1200cc. – 1262)* cit. in A.

ne conservata negli archivi, mettendo in luce un operoso mondo spirituale, che si radunava all'ombra dei monasteri fino a formare veri e propri borghi¹⁰. Significativamente, si è proposto di chiamare «comunità estese» quei gruppi che si legarono più o meno istituzionalmente, più o meno funzionalmente a una comunità monastica, divenendone in questo modo parte integrante¹¹.

Non mancarono poi esperimenti di vita religiosa originali, spesso privi di una regola, almeno nelle fasi iniziali, che si concretizzarono nella fondazione di ospedali per l'accoglienza di infermi e pellegrini oppure nella creazione di innovativi gruppi di preghiera. Il modello organizzativo era in prevalenza quello comunitario (ma non esclusivamente); tuttavia esso si realizzò spesso in forme miste, dove uomini e donne condividevano l'esperienza religiosa, magari vivendo fianco a fianco ma in edifici separati o ciascuno nelle proprie abitazioni¹².

Colpisce soprattutto la considerevole presenza femminile¹³: furono infatti le donne che, rispetto ai secoli precedenti quando la professione monastica sembrava essere l'unica scelta possibile, ebbero modo di esprimersi in forme di vita religiosa che permettevano di mantenere lo stato laicale. È stata infatti sottolineata l'importanza per le donne dello stato «quasi religioso» in quanto in esso vi trovarono ciò che per loro era inaccessibile nella gerarchia, nelle

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, Herder, 2005, p. 555; A. Rigon, *San Giacomo di Monselice nel Medioevo (sec. XII-XV). Ospedale, monastero, collegiata*, Padova, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 1972, p. 65.

¹⁰ Per esempio l'esperienza degli uomini e delle donne che si erano riuniti intorno ai cenobi appartenenti all'*ordo Sancti Benedicti de Padua*, in particolare a quello di Santa Maria di Porciglia e che formarono un piccolo borgo nelle aree confinanti con il cenobio; cfr. A. Rigon, *I laici nella chiesa padovana del Duecento. Conversi, oblati, penitenti*, in *Contributi alla storia della Chiesa padovana nell'età medievale*, Padova, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 1979, pp. 11-81; 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», XVII-XVIII (1980), pp. 51-73.

¹¹ G.G. Merlo, *Uomini e donne in comunità 'estese'. Indagini su realtà piemontesi tra XII e XIII secolo*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 9-27.

¹² D. Rando, «*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, Il Segnalibro, 1987, pp. 47-56.

¹³ Cfr. Grundmann, *Movimenti*, cit.; *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, Perugia-Scandicci, Regione Umbria – La nuova Italia, 1984; *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. Bornstein, R. Rusconi, Napoli, Liguori, 1992; M. Sensi, *Mulieres in ecclesia. Storie di monache e bizzocche*, 2 voll., Spoleto, CISAM, 2010; A. Benvenuti, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990.

scuole e nelle università: un ampio e vario mondo nel quale realizzare se stesse e quei valori spirituali e religiosi condivisi dall'intera società¹⁴.

1. «Ibi monacha esse debeo»: donne nelle comunità maschili

La presenza di laici che vivevano nei monasteri era una consuetudine nota fin dall'alto medioevo. Spesso 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 della comunità cercavano sicurezza e protezione, forse anche una comoda sistemazione per la vecchiaia, senza dimenticare tuttavia le motivazioni religiose che li spingevano a scegliere il chiostro come ultima tappa della loro esistenza¹⁵. Eppure fu soprattutto dal XII secolo che si moltiplicarono nella documentazione le testimonianze di uomini e donne che cercavano di realizzare una vita religiosa più aderente ai valori evangelici anche attraverso atti di dedizione o conversione¹⁶. Infatti in una società in forte crescita sia demografica sia economica come quella dei secoli XII e XIII non sorprende che, rispetto all'ambiente per lo più aristocratico del periodo alto medievale, fossero sempre più ampi i gruppi sociali che sentivano l'esigenza di imitare la vita claustrale pur rimanendo nel secolo. Proprio le comunità monastiche ne furono a lungo un punto di riferimento privilegiato: in effetti il modello di vita dei monaci rimaneva il più alto esempio, anzi il principale, di esperienza religiosa che uomini e donne avessero a disposizione¹⁷; dunque avvicinarsi ai cenobi e al modo di vivere lì praticato fu il primo passo verso la realizzazione di quell'ideale di perfezione cristiana al quale anche i laici ormai ambivano.

A Venezia, come altrove, si trattò innanzitutto di «scambio tra 'materiale' e 'immateriale'», dove a prima vista l'interesse economico sembrò prevalere su quello religioso: alla donazione di beni mobili o immobili si contrappo-

¹⁴ Scrive Kaspar Elm: «Le donne trovarono nello stato semireligioso ciò che era per loro difficilmente o per niente raggiungibile nella gerarchia o presso le università e le scuole: ossia la sensibilizzazione per i valori spirituali e religiosi, l'affinamento della propria coscienza, l'incremento della considerazione, l'accesso nel mondo ecclesiastico e della fede predominato dagli uomini, e l'attiva partecipazione all'incremento del livello culturale e sociale, sia nella città sia nella campagna, sia nell'ambito pubblico sia in quello privato»: 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, LIT-Verlag, 2005 (*Vita regularis, Abhandlungen n. 25*), p. 410.

¹⁵ Sergi, *L'aristocrazia*, cit., pp. 9-14.

¹⁶ Merlo, *Uomini*, cit., p. 9.

¹⁷ Vauchez, *I laici*, cit., p. 147.

se il mantenimento materiale del donatore e (ma non sempre) la promessa della salvezza dell'anima. Così appariva, nel 1116, per Veneria, vedova di Giovanni Formisino da Pellestrina, che stipulò la prima «oblationis cartula» ricordata nella documentazione lagunare. La donna donò per la propria anima e per quella dei parenti terre, case e orti ubicati a Pellestrina (pur mantenendone l'usufrutto) al priore di San Cipriano di Murano, Rodolfo, mentre quest'ultimo si obbligò a fornirle fino alla morte i cereali per il suo sostentamento e a destinare ogni anno – su richiesta di Veneria – una focaccia, un pollo e il vino alla chiesa di Santa Lucia¹⁸. Sebbene altro non si dica del rapporto tra la donna e il cenobio, la scelta di San Cipriano era significativa anche di un orientamento religioso di Veneria, condiviso da molti altri veneziani dell'epoca. San Cipriano nel 1098 era entrato infatti nell'orbita cluniacense¹⁹, poiché donato dal doge Vitale I Michiel al monastero di San Benedetto di Polirone. Nonostante l'influenza di Cluny avesse solo marginalmente toccato la laguna veneta²⁰, lo spirito di riforma monastica²¹ da esso ispirato sembrò lasciare un forte segno anche grazie al fascino di una spiritualità esemplare e di una ricchissima liturgia²². San Cipriano fu oggetto di numerose donazioni sia da parte della popolazione, sia delle autorità pubbliche²³, divenendo in breve tra le più potenti comunità vene-

¹⁸ ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 524. È probabilmente questa la prima notizia relativa alla chiesa di Santa Lucia a Venezia. Diversamente secondo Flaminio Corner la prima attestazione della sua esistenza risalirebbe al 1280 quando vi furono trasportate le reliquie della martire (arrivate a Venezia nel 1204 e fino ad allora conservate presso il cenobio maschile di San Giorgio Maggiore); F. Corner, *Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello tratte dalle chiese veneziane e torcellane*, Padova, Nella stamperia del Seminario Appresso Giovanni Manfrè, 1758, p. 251.

¹⁹ Pozza, *Per una storia*, cit., pp. 33-34; Spinelli, *I monasteri benedettini*, cit., pp. 112-113; Mazzucco, *I monasteri*, cit., pp. 34, 93-94; Ughelli, *Italia Sacra*, cit., vol. V, coll. 1216-1217. Sui conversi a Cluny cfr. 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*, Münster, LIT-Verlag, 2010 (Vita regularis, Abhandlungen n. 43), pp. 381-404; J. Dubois, *L'institution des convers au XII^e siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs*, in *I laici*, cit., pp. 192-196.

²⁰ In una lettera Pietro il Venerabile con orgoglio affermava che i monasteri cluniacensi si estendevano «usque ad mare Veneticum»: Pietro il Venerabile, *Epistola XXXIII* cit. in Rando, *Una chiesa*, cit., p. 168.

²¹ 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*, cit., p. 29.

²² Non esistono studi specifici sulla diffusione cluniacense nelle lagune, rimangono validi 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. Sull'abbazia di Cluny la bibliografia è amplissima cfr. G.M. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 21-27.

²³ Spinelli, *I monasteri*, cit., pp. 112-113.

ziane. Potremmo perciò interpretare l'oblazione di Veneria come un segnale "dell'impatto religioso" che il monachesimo cluniacense stava imprimendo anche nel contesto lagunare.

Il legame economico tuttavia si complicava quando al consueto scambio si aggiungeva nell'atto notarile un ulteriore legame di genere diverso tra cenobio e donatore, certamente formalizzato²⁴ ma non sempre istituzionalizzato. In questo senso un interessante documento – notevole anche per il fatto di riguardare la vita religiosa di una liberta, una schiava liberata – fatto rogare da Drasca chiarisce la complessità appena accennata. Nel 1135 la donna, che aveva raggiunto una discreta ricchezza, offrì alcune saline all'abbazia di San Michele di Brondolo per la sua anima, per quella della sua ex-padrone, Itia Contarini, per la figlia e per il marito defunto di quest'ultima: e fin qui, a parte lo stretto legame che unisce la liberta con la famiglia di Itia, non si rileva nulla di speciale. Tuttavia, poco dopo si precisano le clausole di questa donazione: nell'eventualità in cui Drasca fosse morta prima del marito – e solo da questo accenno si è informati che Drasca era sposata e agiva liberamente senza la necessità del consenso del coniuge – ella doveva essere sepolta a San Michele; nell'ipotesi invece in cui il marito fosse defunto per primo la donna doveva essere accettata nel monastero²⁵. L'aver donato i propri beni al cenobio le garantiva dunque la possibilità di farsi seppellire in esso e soprattutto le spalancava le porte della comunità monastica che a loro volta si aprivano non solo ai monaci ma anche alle donne. Un'altra condizione prevedeva inoltre che in caso di malattia o infermità i religiosi avrebbero dovuto assisterla; in definitiva in questa circostanza l'entrata nel monastero assicurava un modo sicuro per trascorrere una vecchiaia serena e garantirsi un tranquillo passaggio all'aldilà²⁶.

Le conversioni dei fedeli erano più numerose in quelle comunità che più di altre, per il severo stile di vita e la rigorosa pratica liturgica, ispiravano una maggiore certezza nel rapporto con il divino²⁷. Non a caso, tra la fine dell'XI e la metà del XII secolo, le grandi fondazioni maschili monastiche e canonicali ebbero un enorme successo in laguna, come dimostrano le numerose donazioni da parte dei veneziani (motivate anche dai vantag-

²⁴ Merlo, *Uomini*, cit., pp. 9-10.

²⁵ «Tamen statutum est inter nos quod donec ego vixero in hoc mundo totam fruem ipsarum casarum et salinarum habere debeo. Et si infirmitas michi supervenerit si necesse michi fuerit, vos debetis michi adiutorium tribuere. Similiter si maritus meus supervixerit michi et ego obiero, tunc debeam illuc iacere. Et si predictus vir meus obierit ante me, post obitum illius ad predictum monasterium venire debeam»: *SS. Trinità e San Michele Arcangelo di Brondolo*, a cura di B. Lanfranchi Strina, Venezia, Il Comitato editore, 1981, (Fonti della Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi clodiense), vol. II, doc. n. 84.

²⁶ Merlo, *Uomini*, cit., p. 14.

²⁷ Sergi, *L'aristocrazia*, cit., pp. 78-79; Vauchez, *I laici*, cit., p. 147.

gi economici già accennati) e non solo²⁸, divenendo centri di irradiazione spirituale e di attrazione per molti fedeli. Nonostante le donne preferissero con maggiore frequenza la *dedicatio* a favore di comunità femminili, sino ai primi anni del XIII secolo non era raro incontrare «monache» – così sono indicate nella documentazione – anche in quelle maschili. Negli antichissimi cenobi dei Santi Ilario e Benedetto e di San Giorgio Maggiore, nei più recenti San Nicolò del Lido²⁹ e San Daniele³⁰, nella canonica regolare di San Salvatore, accanto alle conversioni di uomini, la presenza femminile si fece sempre più numerosa. Nessuna di queste comunità era però nata come comunità doppia, dove uomini e donne avrebbero potuto vivere a stretto contatto: come dunque interpretare la funzione e lo *status* delle donne al loro interno?

Innanzitutto sono necessarie alcune precisazioni cronologiche e terminologiche: i notai continuarono a qualificarle «monache» almeno sino alle soglie del XIII secolo, mentre solo dalla fine del XII secolo compaiono nella documentazione le converse. 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 proprio patrimonio – con il termine «monacha» si intendeva forse evidenziare una scelta di vita operata dalle donne, a imitazione delle monache professe, che si esplicava con la decisione di vivere “al fianco” di un cenobio³¹. Si è di fronte a una «monacha» in senso largo, appartenente alla comunità monastica, ma i modi di questa appartenenza non sono né riconoscibili, né individuabili istituzionalmente. I contemporanei ebbero difficoltà nel definire un fenomeno che era nuovo e che si andava diffondendo; utilizzarono perciò i termini che conoscevano, nonostante il loro significato fosse diverso da ciò che descrivevano³².

²⁸ Cfr. Spinelli, *I monasteri*, cit., p. 109 e nota 3; per i canonici regolari cfr. Fabris, *Esperienze*, cit., p. 75.

²⁹ Il monastero benedettino di San Nicolò del Lido venne fondato nel 1053 dalla volontà congiunta del doge Domenico Contarini, del vescovo di Castello, Domenico Contarini (omonimo del doge) 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, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XII, pp. 1-130; Id., *Notizie storiche*, cit., pp. 50-60.

³⁰ Nel 1138, il doge Pietro Polani donò a Manfredo, abate di San Benigno di Fruttuaria, la chiesa di San Daniele per edificarvi un cenobio dedicato al santo. Sull'origine e sulle vicende di San Daniele cfr. Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, pp. 161-204; Id., *Notizie storiche*, cit., pp. 100-106. Sulla congregazione di Fruttuaria cfr. A. Lucioni, *L'abbazia di S. Benigno, l'episcopato, il papato e la formazione della rete monastica fruttuariense nel secolo XI*, in *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale*. Atti dell'VIII convegno di studi storici sull'Italia benedettina, San Benigno Canavese (Torino), 28 settembre – 1 ottobre 2006, a cura di A. Lucioni, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2010, pp. 237-308.

³¹ D. Fonseca, *I conversi nelle comunità canonicali*, in *I laici*, cit., p. 291.

³² Cfr. Rigon, *Quasi religiosa*, cit., pp. 555-556.

È molto difficile ricostruire i mutamenti nel comportamento e nei modi di vita che la decisione di divenire «monacha» comportava; i documenti sono per la loro natura, in questo senso, avari di informazioni. Come per Veneria e Drasca, l'esistenza di queste donne emerge anzitutto nell'atto di donare i loro beni, o parte di essi, a una comunità per la salvezza dell'anima dei parenti o della propria, ma anche per il sostentamento e la tutela della propria vita. L'unica spia dunque che può far pensare a una possibile vocazione religiosa, rimane quell'appellativo, «monacha», che le contraddistingue. Tuttavia questa non è una situazione ambigua o contraddittoria, diversamente da come potrebbe apparire; per l'uomo medievale infatti interessi materiali e dimensione religiosa sono indissolubilmente intrecciati e come tali vanno dunque considerati.

Indeterminatezza istituzionale e incertezza nel linguaggio caratterizzano anche l'esperienza di Altimia, vedova di Pietro Foscari di San Fantin che nel luglio del 1160, per l'anima dei parenti, offriva alcune saline a Sottomarina all'abate di San Nicolò, «et ideo quia ibi monacha esse debeo» (perché lì devo essere monaca)³³. Allo stesso modo Bona, vedova di Stefano di Tino, «monacha et conversa» di Sant'Ilario offriva al monastero la sua casa ubicata nella parrocchia di San Gregorio, nella quale la donna continuava a risiedere³⁴. Nonostante la precisazione terminologica – Bona è sia «monacha»³⁵ sia conversa – non è specificata la posizione della donna nei confronti del cenobio. A differenza delle donne studiate da Grado Merlo, che si dedicavano alle abbazie cistercensi di Lucedio, Casanova e San Giovanni di Rivalta, per le quali lo studioso individua uno *status* perfettamente funzionale e integrato rispetto ai monaci e ai conversi, tanto da esservi equiparate nei conseguenti benefici religiosi³⁶, a Venezia le relazioni tra donne e monasteri maschili sembrano rimanere sempre molto vaghe, al più legate a rapporti di reciproca utilità. Dopotutto non è detto che a queste donne interessasse stabilire un legame più forte e definito; e forse continuarono ad agire come fattori decisivi motivazione religiosa e desiderio di protezione, materiale e spirituale.

Emerge tuttavia dai documenti un aspetto interessante: nonostante la possibilità di gestire liberamente il proprio patrimonio personale – soprat-

³³ ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 2403.

³⁴ *SS. Ilario*, cit., doc. n. 33.

³⁵ Un'altra donna, nel medesimo anno, era «monacha» a Sant'Ilario, ma troppo poco si sa di lei. Si trattava di Todolenda, cognata di Veldeleda, e destinataria di un lascito di 40 soldi. Nel ricco testamento di Veldeleda, vedova di Domenico Badoer da San Pantaleon, vennero beneficiate anche Zebilina, sorella della donna e monaca a San Zaccaria, e un'altra Todolenda, monaca a San Lorenzo: ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 2553; *Codice diplomatico padovano*, cit., doc., n. 869.

³⁶ Merlo, *Uomini*, cit., pp. 12-13.

tutto per le donne rimaste vedove – era necessario, prima di divenire «monacha», concludere la maggior parte degli affari terreni. Impegnarsi in una nuova vita implicava infatti 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 interpretare l'ordine dato, nel novembre del 1173, dal patriarca di Grado ai monaci di San Daniele di non accogliere («recipere») tra loro Dimota, cognata di Teonata, finché non avesse corrisposto a quest'ultima il lascito fattole da Angelo da Molin, vescovo di Torcello e fratello della stessa Dimota³⁷. Cinque anni più tardi, la donna aveva assolto al pagamento dei lasciti anche se, ormai «monacha» a San Daniele, continuava a svolgere il suo compito di *commissaria*³⁸. Il vescovo si era affidato alle capacità della sorella per gestire con magnanimità il denaro destinato alla propria salvezza eterna; segnali della fiducia e della competenza di amministrare le questioni terrene e non³⁹. Tuttavia Dimota aveva scelto di entrare nel monastero di San Daniele solo in tarda età e dopo la morte di due mariti⁴⁰; è quindi probabile che tra le motivazioni che la spingevano a scegliere il cenobio la più rilevante fosse ancora una volta la ricerca di un comodo rifugio per la vecchiaia.

In realtà, solo un documento – è dunque necessaria una certa cautela nel trarne considerazioni più generali – apre uno squarcio di luce nella vita religiosa della donna che ne è l'oggetto e sui suoi rapporti con la comunità monastica. Il documento fa emergere chiaramente le conseguenze che la dedizione implicava. Il 27 aprile 1237, nella chiesa del cenobio, Benincasa, abate di San Giorgio Maggiore riceveva «in filiam et sororem dicti monasterii» Domenica, figlia del fu Giovanni, «et eam investivit de omnibus orationibus, ieiuniis, elemosinis, psalmodiis ac de omnibus beneficiis fratrum loci predicti» (e la investiva di tutte le preghiere, i digiuni, le elemosine, i salmi cantati e di tutti i benefici dei frati del luogo predetto)⁴¹. L'abate dun-

³⁷ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 34 perg., novembre 1173.

³⁸ Con il consenso di tutti i monaci – visto che abate e priore erano assenti – e di Teonata, Dimota 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 stesso: Ivi, b. 34 perg., febbraio 1178.

³⁹ Anche se basato su documentazione successiva, 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, J.B. Metzler, 1998, p. 123.

⁴⁰ Aveva sposato in prime nozze Pietro Auretolo, dal quale aveva avuto un figlio, Calandro, poi si era risposata con Giovanni Grauzo da Burano: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 34 perg., luglio 1151.

⁴¹ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Giorgio Maggiore*, b. 115 proc. 144, 27 aprile 1237.

que l'accoglieva nella famiglia monastica – della quale diveniva non a caso una figlia – e la investiva degli stessi benefici religiosi degli altri confratelli⁴². In cambio Domenica donava la propria casa con tutti i suppellettili e alcune vigne a Trieste e soprattutto «promisit eidem abbati obedientiam et reverentiam humiliter et devote» (promise all'abate obbedienza e riverenza umilmente e devotamente). Il documento prosegue descrivendo il rigido stile di vita che la donna avrebbe dovuto condurre; Domenica avrebbe dovuto rispettare la castità, osservare ogni anno a Pasqua il digiuno dalla festa di Santa Croce a meno che non fosse malata e astenersi dal mangiare carne, che le era vietata, ad eccezione sempre delle occorrenze di malattie. A questo punto l'abate riconsegnava i beni donati nelle mani di Domenica che a sua volta prometteva di conservarli in nome del monastero e dei monaci. La donna avrebbe dunque continuato a vivere nella sua casa a Trieste ma la distanza dal cenobio non le avrebbe impedito di godere dei benefici derivanti dalla dedizione. La comunità monastica diventava in questo senso una comunità "estesa" che si proiettava dalle mura claustrali fin nelle lontane località di Terraferma che erano aree d'influenza del monastero, includendo nel proprio spazio le case private dei fedeli e si apriva a quelle pie donne che desideravano farsene partecipi⁴³. In quanto «subdita et devota», Domenica doveva con deferenza accogliere in qualsiasi momento la visita dell'abate o del suo nunzio.

Probabilmente anche le altre donne⁴⁴ che si dedicavano al grande e ricco cenobio veneziano avevano garantito di conformarsi a simili condizioni di vita. Come per esempio Similiana, vedova di Orio Dauro da Torcello, che nel 1204, con il permesso di Marco Zorzi, abate di San Giorgio Maggiore, riceveva dalla sorella Porforofila, pure «monacha» a San Giorgio, cento lire «pro quibus etiam in suprascripto monasterio intravi[t] et in sorore suscepta

⁴² Cfr. Merlo, *Uomini*, cit., pp. 11-13.

⁴³ Ivi, p. 13.

⁴⁴ Nel marzo del 1177, Michele Polo della parrocchia di San Canzian testimoniava che Lamandina, moglie di Marino da Canal, prima di entrare come «monacha» a San Giorgio Maggiore, aveva consegnato due carte *cautionis* a Domenico Polo di San Gervasio: *San Giorgio*, cit., doc. n. 379. Un altro esempio che conferma il favore incontrato dalle donne nel cenobio di San Giorgio Maggiore è quello di Rosanea, che «nunc vero monacha Sancti Georgii» vendeva, nel marzo del 1182, a Baiamonte Caisolo alcune case in pietra a Torcello, appartenenti ai suoi genitori e donate dal defunto fratello, Giovanni Marcello: ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 3480. Le presenze femminili a San Giorgio Maggiore erano probabilmente così numerose che l'erudito veneziano Giuseppe Cappelletti lo confuse con un monastero doppio cfr. G. Cappelletti, *Storia della chiesa di Venezia dalla sua fondazione sino ai nostri giorni*, Venezia, Tipografia armena di San Lazzaro, 1849, vol. IV, p. 227. Considerazioni simili su Cremona sono in G. Albini, *Comunità monastiche femminili con presenze maschili nel Cremonese duecentesco*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 161-176.

fui[t]» (grazie alle quali entrò nel detto monastero e venne ammessa come sorella)⁴⁵. L'accoglienza da parte della famiglia monastica favorì anche la ricomposizione della famiglia naturale di Similiana⁴⁶: San Giorgio permise alle due sorelle di riunirsi sotto lo stesso tetto e così di proteggersi e confortarsi a vicenda⁴⁷. Il figlio di Similiana era molto probabilmente partito per la crociata – il documento è datato giugno 1204 – lasciando la madre sola e indifesa; al ritorno, si dice nel documento, avrebbe dovuto restituire a Porforofila il denaro ricevuto in prestito da Similiana. Condizioni di emarginazione, di solitudine aggravate dalle frequenti assenze dei mariti e dei figli per dedicarsi ai commerci o come per Similiana, per combattere in guerra, ebbero certamente un'influenza rilevante nello spingere molte donne a ricercare nel monastero una forma di protezione e di sostegno; a conferma, ancora una volta dell'intreccio tra motivazioni spirituali e bisogni materiali che caratterizzò in questi secoli le loro scelte di vita.

Nonostante le incertezze istituzionali e la molteplicità di forme e motivazioni, dalla maggior parte dei documenti emerge un particolare fondamentale delle relazioni che si stabilirono tra «monache» e cenobi, anche se appare testimoniato più dalla documentazione che riguarda i monasteri femminili: l'imprescindibile consenso dell'abate o della badessa – o in loro assenza dell'intera comunità – per amministrare le proprietà personali e concludere affari. Era questa una spia di un rapporto di dipendenza; l'obbedienza all'autorità superiore era uno dei cambiamenti richiesti a chi decideva di intraprendere una vita religiosa, Domenica, si è visto, doveva adeguare il proprio stile di vita a quello dei monaci, anche nella soggezione⁴⁸. Tuttavia, la necessità di chiedere il permesso era soprattutto un segnale dell'appartenenza delle donne alla comunità monastica, realizzatasi per il bene della comunità attraverso la rinuncia delle proprietà private e la condivisione dei propri averi con una piena unità di spirito e di opere⁴⁹.

⁴⁵ La donna dava in pegno una vigna a Torcello: Cappelletti, *Storia*, cit., vol. IV, p. 227.

⁴⁶ Cfr. G. De Sandre Gasparini, *Itinerari duecenteschi di comunità religiose di «fratres et sorores» nel territorio veronese*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, p. 196; Rigon, *Quasi religiosa*, cit., pp. 571-572.

⁴⁷ La monacazione o la dedizione di componenti della stessa famiglia nel medesimo monastero era un fenomeno noto fin dalle origini del monachesimo stesso: cfr. M.C. Giorda, *Strategie generative della famiglia monastica. Tecniche di separazione e mantenimento dei legami nell'Egitto tardo-antico*, in *Figli d'elezione. Adozione e affidamento dall'età antica all'età moderna*, a cura di M.C. Rossi, M. Garbellotti, M. Pellegrini, Roma, Carocci editore, 2014, pp. 101-125.

⁴⁸ J. Leclercq, *Comment vivaient les frères convers*, in *I laici*, cit., p. 160.

⁴⁹ 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*, cit., p. 346.

2. Vedove, converse, devote: donne alla ricerca di Dio

Se finora si sono considerate le dedichazioni delle «monache» alle comunità maschili, molto scarsi sono i documenti che attestano la presenza di «monaci» in quelle femminili. Anche in questo caso non si tratta di monaci professi: a Venezia non è infatti attestata la consuetudine di affidare a una piccola comunità di monaci né la gestione del patrimonio monastico, né tantomeno la *cura monialium*⁵⁰. Ad assolvere tali funzioni erano stati nel periodo alto medievale gli avvocati mentre dal XII secolo subentrarono a questi ultimi i preti, pagati dalle religiose, tra i quali si è già incontrato Pancrazio, prete di San Zaccaria⁵¹. Nel corso del XIII secolo furono invece i conversi, la cui presenza è ben documentata, ad amministrare le proprietà nella Terraferma, occupandosi degli affitti, delle vendite e della supervisione dei lavori, in ragione di una clausura sempre più stretta che le monache erano tenute a osservare e – aspetto non secondario – della gratuità del servizio prestato. Furono inoltre i conversi, soprattutto se originari di Venezia, a difendere i diritti delle monache davanti ai tribunali locali⁵².

Non stupisce quindi che solo Benincasa, definito «presbiter et monachus» di San Giovanni Evangelista di Torcello, e Giovanni Grasso che si sottoscrisse «monachus et conversus»⁵³, appaiano nella documentazione gli unici due uomini a “vantare” il titolo di «monachus» in un monastero femminile. Tuttavia le testimonianze che li riguardano rimandano esclusivamente alla gestione delle proprietà monastiche. Le considerazioni possibili sono davvero molto poche: la difficoltà da parte dei notai di definire queste esperienze – già notata per le donne – si riscontra anche per gli uomini e le differenze fra conversi e «monaci» negli incarichi affidati loro, appaiono quasi inesistenti.

Ben più numerosi sono i documenti che testimoniano le dedichazioni di donne ai cenobi femminili: Albigunda, Calandria, Gisla, Maria sono solo alcune tra le tante che vi entrarono come «monache» (non nel senso di pro-

⁵⁰ P. Racinet, *Les moniales dans l'ordre de Cluny d'après les exemples de Marcigny, Huy, Nossage et Le Rosay*, 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, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 202-205.

⁵¹ Le religiose di San Lorenzo facevano affidamento su Prosdocimo, prete di San Lorenzo e San Severo: Carraro, *Società*, cit., p. 71. A San Secondo agivano prete Martino e prete Giovanni: *SS. Secondo*, cit., docc. n. 11, 16, 17, 55.

⁵² *Frater* Negro era converso del monastero di San Lorenzo per il quale svolgeva numerosi incarichi nelle proprietà del cenobio a Piove di Sacco, ma lo difendeva anche davanti ai Giudici del Piovego durante una lite tra San Lorenzo, San Nicolò del Lido e Santa Croce: cfr. Carraro, *Società*, cit., pp. 41, 101.

⁵³ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santi Cosma e Damiano*, b. 1 perg., dicembre 1202; Ivi, 27 marzo 1202.

fesse ma di devote)⁵⁴. Dalla fine del XII secolo, le esperienze femminili sembrarono divenire oltre che più numerose anche maggiormente diversificate nei rapporti con le comunità monastiche. Di fatto, sempre più spesso i notai distinsero tra «monache» e converse: mentre le prime, continuarono a essere vedove, legate ai cenobi in maniera poco definita e con la facoltà di agire nel secolo (sebbene con il permesso della badessa), le seconde sembrarono realizzare una scelta religiosa radicale e soprattutto erano perfettamente integrate nella vita claustrale.

La presenza di donne, che alla morte del marito potevano decidere di entrare in un cenobio, non è tuttavia una peculiarità veneziana⁵⁵: anche in uno studio sui monasteri femminili della Francia occidentale, si nota la forte presenza di vedove che sceglievano la vita religiosa. Le proporzioni in alcuni casi erano davvero notevoli; secondo uno studio di Jean Verdon nel monastero di Marcigny-sur-Loire, la prima comunità cluniacense femminile, la percentuale di questa componente sull'intero gruppo di religiose arrivava addirittura alla metà. La spiegazione di questa tendenza è stata data osservando che un discreto numero di donne appartenevano a un ceto sociale inferiore e per questo motivo, alla morte del marito, erano bisognose di maggiore protezione⁵⁶.

Se questa necessità di protezione, come già detto, può essere riscontrata anche tra le vedove veneziane, ciò non significa fosse l'unico motivo che le spinse a entrare in una comunità monastica; in realtà esse già vivevano in un particolare stato semireligioso dal momento che prendevano i voti vedovili dal vescovo in persona⁵⁷. Soprattutto a differenza delle donne francesi non era affatto scontato che il loro ceto sociale fosse inferiore rispetto alle

⁵⁴ Per esempio tale fu 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 appartenuta alla chiesa di Santa Maria di Malamocco: ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 2360. Nel 1160, Stefano Giustinian faceva quietanza a Calandria, vedova di Enrico Bonaldo e «monacha» a San Zaccaria, della dimissoria lasciatogli dallo stesso Enrico: Ivi, doc. n. 2401. Gisla, vedova di Pietro Marcello e «monacha» a San Zaccaria, nel 1165, donava terre e vigne al cenobio stesso; Maria, vedova di Graziano Contarini e «monacha» a San Zaccaria, 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 una terra a Roncalitri di proprietà della figlia, Giacomina: Ivi, docc. n. 2251 e 3080.

⁵⁵ Sulla posizione delle vedove nei monasteri cfr. M. Parisse, *Des veuves au monastère, in Veuves et veuvage dans le haut Moyen-Age*. Table ronde organisée à Göttingen par la Mission Historique Française en Allemagne, a cura di M. Parisse, Parigi, Picard, 1993, pp. 255-274.

⁵⁶ Verdon, *Les moniales*, cit., p. 251.

⁵⁷ Simili erano i voti espressi dalle vedove che si convertivano nei monasteri di Fontevrault: M.M. Wilkinson, *The juridical position of conversae in the late eleventh and early twelfth centuries: the nuns of Fontevrault and Marcigny*, in *Les religieuses*, cit., pp. 714-715. Sulla professione vedovile cfr. R. Metz, *Vedova*, in DIP, vol. IX, coll. 1777-1789.

monache professe. Per esempio, Benedetta Barozzi, vedova di Giacomo Gradenigo e sorella del patriarca di Grado, Angelo Barozzi, apparteneva all'alta aristocrazia veneziana e dal suo ricchissimo testamento⁵⁸ si desume avesse piena facoltà di vivere grazie ai suoi beni personali, indipendentemente dalla scelta religiosa. Nel 1221, aveva assunto gli abiti vedovili davanti a Marco Nicola, vescovo di Castello⁵⁹ e qualche anno dopo risiedeva nell'abbazia di San Giovanni Evangelista, dove era già monaca la figlia Elisabetta⁶⁰. Certo la presenza di una figlia o di una sorella professe influì sulla scelta del monastero dove diventare «monacha»; e come già visto a San Giorgio Maggiore, all'interno della famiglia monastica spesso si ricomposero nuclei parentali e affettivi.

Si deve però sottolineare che la scelta di entrare in un cenobio non fu 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 claustrali⁶¹. Infatti prendere i voti vedovili⁶² – clausola molto spesso vincolante nei testamenti maschili per divenire «domna et domina»⁶³ – implicava rispettare l'assoluta castità, un impegno non dissimile da quello delle devote e converse. Inoltre, la cerimonia di vestizione delle vedove non a caso era chiamata «sacramentum»⁶⁴, termine che forse implicava un significato religioso.

L'importanza del rito e l'attenzione delle autorità ecclesiastiche, anche non veneziane, per le vedove furono tali che nel 1221, in occasione di una visita a Venezia, il legato pontificio Ugo da Ostia in persona – che divenne qualche anno dopo papa con il nome di Gregorio IX – aveva consacrato Nicoletta, vedova del conte di Ossero⁶⁵. Il rispetto dei voti doveva essere ovviamente rigoroso e il comportamento delle vedove decoroso: pena la

⁵⁸ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Giovanni Evangelista*, Cartella 1, dicembre 1233.

⁵⁹ Era consuetudine a Venezia che i voti vedovili venissero presi trascorso un anno dalla morte del marito: Ivi, 26 settembre 1267; Ivi, 28 settembre 1267.

⁶⁰ Ivi, 22 novembre 1232.

⁶¹ Metz, *Vedova*, cit., col. 1786.

⁶² Sorelli, *Diritto, economia*, cit., pp. 25-26.

⁶³ Cfr. A. Bonnini, *Per «divinam inspirationem»: uomini e testamenti nella Venezia dei secc. IX-XII*, in «Studi veneziani», XLIX (2005), pp. 34-39; Guzzetti, *Le donne a Venezia*, cit., pp. 15-88.

⁶⁴ È il termine usato nel testamento di Giacomo della Stoppa; cfr. 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, Centro Studi Antoniani, 2011, p. 483 nota 12. A Milano le vedove erano indicate «veste velamen sancte religionis indutae», nonostante abitassero nelle proprie case: C. Violante, *Per lo studio dei prestiti dissimulati in territorio milanese (secoli X-XI)*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, Milano, Giuffrè, 1962, vol. I, pp. 681-685.

⁶⁵ M. Bartoli, *Gregorio IX e il movimento penitenziale*, in *La «supra montem»*, cit., p. 51.

scomunica⁶⁶. Non è detto, tuttavia, che tutte le vedove, una volta presi i voti, dovessero necessariamente risiedere in un cenobio; non fu questa una scelta né obbligata, né scontata e ciò valse non solo per le nobildonne come Benedetta e Nicoletta, ma anche per le vedove di piccoli mercanti. Spesso queste donne continuarono o portarono a termine le lucrose attività del marito: come infatti fece Casota, vedova di Tommaso Agadi di San Canzian che, dopo aver preso nel novembre del 1227 le «vestes viduitatis» dalle mani dell'arciprete di Castello (essendo il vescovo assente)⁶⁷, ricevette nel dicembre un compenso di lire 400 di denari veneziani per l'investimento fatto dal marito per commerciare ovunque sino in Puglia⁶⁸. Altre invece prima di entrare nei cenobi seguirono un percorso religioso all'interno delle mura domestiche – pratica nota fin dalle origini del monachesimo⁶⁹ – guidate magari da qualche prete, come rivela la presenza di oggetti sacri custoditi nelle abitazioni e noti grazie ai testamenti da esse rogati⁷⁰ o intrapresero lunghi cammini per visitare i luoghi santi. Così fece, per esempio, nel marzo 1213 Riconfilia, vedova di Daniotto Contarini, che dettò le sue ultime volontà davanti a Domenico Soave prete di San Giovanni Evangelista, perché in procinto di recarsi in pellegrinaggio a Roma⁷¹. Inoltre, le vedove veneziane

⁶⁶ 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. Poco dopo, aveva tradito il marito con Manfredo, *miles* di Treviso, e rubato una grande quantità di denaro dalla casa di quest'ultimo. Era intervenuto allora Onorio III che, volendo ripristinare il giuramento, tramite il vescovo di Chioggia, aveva imposto 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 di Enrico, Manfredo aveva abbandonato Nicoletta e si era ricongiunto con la prima moglie. La donna era invece tornata a Venezia «ibique in seculari habitu vitam ducens inhonestam et penitus dissolutam»: *Les registres de Grégoire IX. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican*, a cura di L. Auvray, Parigi, Ernest Thorin Éditeur, 1890, vol. I, n. 4251, 29 marzo 1238.

⁶⁷ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 36 perg., novembre 1227.

⁶⁸ Ivi, dicembre 1227; Sorelli, *Condizioni*, cit. p. 32. Sulle possibilità delle donne veneziane di condurre affari al posto del marito cfr. Guzzetti, *Le donne nello spazio*, cit., p. 13; Ead., *Douries in fourteenth-century Venice*, in «Renaissance studies», XVI (2002), pp. 472-473; Ead., *Gli investimenti*, cit. pp. 41-66.

⁶⁹ Già le opere di sant'Ambrogio testimoniano la diffusione di tale pratica; anche nelle lettere di Gregorio Magno ci sono numerosi indizi: M. Carpinello, *Gregorio Magno e la tradizione monastica femminile*, in *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*. Atti del simposio internazionale Gregorio Magno 604-2004. Roma, 10-12 marzo 2004, a cura di G.I. Gargano, Negarine di San Pietro in Cairano, Il segno dei Gabrielli, 2005, pp. 139-151.

⁷⁰ Cfr. F. Sorelli, *Oggetti, libri, momenti domestici di devozione. Appunti per Venezia (secoli XII-XV)*, in «Quaderni di storia religiosa», VIII (2001), *Religione domestica*, pp. 56-59.

⁷¹ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Lorenzo*, b. 21, proc. diverse 29, marzo 1213. Sui pellegrinaggi delle donne si rinvia ai saggi dedicati al medioevo in *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, a cura di M.L. Silvestre, A. Valerio, Roma, Laterza, 1999.

continuarono ad avere pieni diritti sui beni extra-dotati e li acquisivano sui beni derivanti dalla restituzione della dote⁷², avevano, dunque, la possibilità e i mezzi per continuare, a volte con una certa tranquillità, a vivere nel secolo. È probabile insomma che, oltre agli interessi materiali sempre presenti, le «monache» fossero spinte verso la via monastica da una vocazione religiosa sincera e spontanea, sebbene la loro posizione nei confronti dei cenobi femminili non fosse dissimile rispetto a quella delle comunità maschili.

Ben diverso appare invece lo *status* delle converse. La scelta religiosa di queste donne era più radicale e comportava una vera e propria svolta nella loro esistenza. La vita della conversa, al pari della vedova, iniziava con una cerimonia di vestizione: Maria, moglie di Manfredo da Monselice, in una sera del 1179 presso la chiesa di San Tommaso di Monselice – come racconta un testimone del rito – si era offerta nelle mani di Pancrazio, prete di San Zaccaria, che l’aveva accolta come conversa del cenobio. La donna aveva giurato di rispettare un’assoluta castità e sul suo capo il prete aveva posto un pallio d’altare per sigillare la promessa. A questo punto Maria si era recata dalla cittadina presso Padova a Venezia nel monastero dove la badessa con tutte le monache l’aveva accolta «in osculo pacis» (con il bacio della pace) e di persona le aveva consegnato le nuove vesti da indossare. Iniziò così per Maria l’anno di prova – potremmo paragonare questo periodo al noviziato delle monache – nel quale la donna sperimentò una vita umile e devota a servizio degli altri e con gli altri⁷³. La conversa sceglieva di condurre un’esistenza votata al sacrificio e alla preghiera⁷⁴, nella quale la condivisione del lavoro, della *domus* e del cibo⁷⁵ con i confratelli sottolinea la comunanza non solo di ideali cristiani, bensì di uno stile di vita modesto e morigerato.

Non furono questi gli unici aspetti che caratterizzarono la vita delle converse nelle comunità femminili. Esse eseguivano piccoli lavori per il monastero, ma non si trattava semplicemente di serve; alcune infatti svolsero incarichi di un certa responsabilità, collaborando con la badessa e le altre monache alla gestione del patrimonio monastico. Notevoli furono, per esempio, i com-

⁷² 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-dotati che erano gestiti invece dalla donna. Morto il marito la vedova entrava in possesso anche dei beni dotati, ritrovandosi a volte a gestire un patrimonio di una certa importanza: Guzzetti, *Le donne*, cit., pp. 10-11, 14.

⁷³ *Nuovi documenti padovani dei secoli XI-XII*, a cura di P. Sambin, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1955, doc. n. 63.

⁷⁴ Cfr. Leclercq, *Comment*, cit., pp. 150-174.

⁷⁵ Dominegelda testimoniava che «quando venerunt Veneciis quod diximus ut ipsi facerent festum pascale nobiscum; ipsi renuerunt; tamen nos misimus eis farinam et carnem, pullos et ova ut fratribus nostris»: *Nuovi documenti*, cit., doc. n. 63.

piti affidati dalla badessa di San Giovanni Evangelista di Torcello alla conversa Sidiana che, nel novembre del 1208, si spinse fino a Piove di Sacco per ricevere la rinuncia di Primera, vedova di Paganino, a ogni diritto riguardante alcune donazioni⁷⁶. Negli anni successivi Sidiana continuò ad affiancare le religiose nella stipula di numerosi contratti, recandosi personalmente nelle località di Terraferma o accompagnandovi la badessa⁷⁷. Nel capitolo del cenobio tenutosi nel 1218 compare addirittura come terza, dopo la badessa e una monaca appartenente alla prestigiosa famiglia dei Barbo⁷⁸. L'adesione di Sidiana alla vita religiosa si realizzava anche attraverso il servizio alla comunità nelle attività economiche. Alcune converse non si limitavano invero ad attività umili e modeste, bensì erano coinvolte in quelle più importanti e cruciali per la prosperità dell'abbazia. Scegliendo di convertirsi a un monastero, queste donne potevano concretizzare un'esperienza cristiana in modi molto diversi, difficilmente generalizzabili. I cenobi promossero questa eterogeneità e furono in grado di valorizzare al meglio questa variegata richiesta, anche mettendo a frutto e potenziando le capacità dei singoli individui, sia che essi fossero uomini o donne.

Diversamente dalle «monache» e dalle converse dei cenobi maschili che non partecipavano in alcun modo alle decisioni relative alla comunità, nei monasteri femminili le converse, come Sidiana erano elencate nei documenti redatti durante le riunioni del capitolo. A queste ultime esse prendevano parte a pieno titolo durante le vendite più importanti, come era accaduto a San Zaccaria in occasione della cessione della grande proprietà di Ronco al Comune di Verona; infatti, oltre alle monache professe e alle novizie, anche le converse apponevano la loro sottoscrizione nel documento di compravendita⁷⁹. Parimenti, a San Servolo la badessa concludeva una permuta dopo aver ricevuto il consenso di monache e converse⁸⁰. Erano presenti anche

⁷⁶ Nel 1203, Ottaviano Querini, Maria e Dalmantina Barozzi donavano a Amabile Keulo, badessa di San Giovanni Evangelista e procuratrice dello stesso, alcune terre a Vallonga, acquistate da Paganino da Vallonga: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Giovanni Evangelista di Torcello*, b. 2 perg., 30 aprile 1203; Ivi, 5 novembre 1208.

⁷⁷ 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 Evangelista di Torcello. 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 monache. Le stesse, nel maggio, raggiungevano Piove di Sacco per acquistare 20 campi a Vigorovea, da Patavino di Misoto, spendendo ben 566 lire: Ivi, maggio 1211. Infine, nel 1212, accompagnò la badessa Agnese a Piove di Sacco per la stipula di una permuta: Ivi, 6 maggio 1212.

⁷⁸ Ivi, 22 aprile 1218.

⁷⁹ Cfr. Fees, *Le monache*, cit., pp. 17-18.

⁸⁰ «Et ipsa domina Maria predicti monasterii abatissa, presentibus et consentientibus sorores eius monace (sic) ipsius monasterii, silicet (sic) domina Agatheia, et domina Maria Dondi, et

alle riunioni dove si prendevano decisioni sull'intera comunità o su singole monache. Per esempio, a Santa Margherita di Torcello, religiose e converse avevano acconsentito che il loro procuratore si appellasse al legato pontificio per far fronte alle accuse rivolte loro dall'ordinario locale⁸¹; qualche anno più tardi le stesse donne approvavano che la dote di Maria Gradalon, monaca professa, data prima di entrare nel cenobio le fosse restituita⁸².

La partecipazione o meno delle converse alle decisioni riguardanti il monastero cambiava a seconda dell'ordine di appartenenza, per esempio, come afferma Anna Rapetti, per i cenobi cistercensi «esse non avevano nessuna possibilità di intervenire a negozi giuridici sanzionati dalla presenza notarile»⁸³. Tuttavia a Venezia anche questo ostacolo sembrava superato visto che Santa Margherita di Torcello seguiva proprio le consuetudini cistercensi. 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 familiari⁸⁴. Il ruolo delle converse all'interno dei cenobi femminili lagunari ha dunque un riconoscimento preciso: non si limitavano a condividere i benefici religiosi o a svolgere i lavori più gravosi, bensì erano pienamente integrate nella comunità. È chiaro quindi che la conversione implicava un notevole impegno e un cambiamento radicale, tanto che le converse sembrano essere, in questi esempi, delle "quasi-monache".

Non si può però generalizzare; non è sempre possibile distinguere all'interno degli elenchi monastici 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 nelle più importanti. A San Zaccaria, per esempio, si richiese il loro consenso solo in occasione della vendita veronese⁸⁵. Infine, non tutti i monasteri le fecero partecipi allo stesso modo nelle scelte comunitarie⁸⁶: insomma la loro posizione istituzionale sembrerebbe

domina 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, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria dell'Umiltà*, b. 1 perg., 8 settembre 1228.

⁸¹ Oltre alla badessa approvavano Maria Tiepolo priora, Beatrice, Maria da Equilo, Filippa, Onorata, Maria Montenarò, Maria da Equilo, Agnese, Regina, Maria Gradalon, Lunardina, Guidota, Marchisina Querini, Agnese Francesca, Agnese Bobizo, Maria Bugaro, Dandola Foscarini monache e Pace, Flora, Corradina et Mariota converse: Ivi, b. 1 perg., 31 maggio 1256.

⁸² Ivi, b. 2 perg., 15 giugno 1270. Nel 1280 monache e converse accoglievano nel cenobio Maria da Canal come abitatrice. Ivi, 6 maggio 1280.

⁸³ A. Rapetti, *Monachesimo medievale. Uomini, donne e istituzioni*, Venezia, Marsilio, 2005, p. 106.

⁸⁴ Cfr. Guzzetti, *Le donne*, cit., pp. 11-18.

⁸⁵ Cfr. gli elenchi pubblicati da Fees, *Le monache*, cit., pp. 22-25.

⁸⁶ Nei capitoli di molti cenobi (San Lorenzo di Ammiana, Sant'Angelo di Ammiana, Santi Secondo ed Erasmo, San Lorenzo, Santa Maria delle Vergini, Santa Maria della Celestia e altri)

variare da cenobio a cenobio (e al loro interno da situazione a situazione), forse indipendentemente dalla regola e dalle consuetudini osservate⁸⁷.

3. «Oblator et oblatrix cum hilaritate»

Molto spesso i cenobi accoglievano le dedichezioni, non solo di uomini o donne sole, come le vedove, ma anche di coppie sposate o di interi gruppi familiari⁸⁸. Maria, conversa di San Zaccaria, per esempio aveva condiviso con il marito Manfredo la scelta religiosa, benché questa avesse comportato la separazione tra i due⁸⁹. La vocazione religiosa si allargava al di fuori delle intenzioni del singolo individuo, aprendosi a un desiderio collettivo di vita devota. Ancora una volta, a Venezia furono i monasteri i primi a incanalare le istanze dei fedeli, proponendo loro tipologie di vita alternative e molteplici, tali da soddisfare a domande e esigenze diversificate.

Manfredo e Maria decisero (o forse furono obbligati) di proseguire la loro esperienza cristiana in luoghi differenti, la donna a Venezia, presso l'abbazia, il marito nella *domus* monastica (una grande proprietà in cui vivevano molti dipendenti e alcuni conversi del cenobio) a Monselice⁹⁰. 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*⁹¹. Altri realizzavano il loro progetto religioso all'interno delle proprie abitazioni, magari conducendo una piccola proprietà per conto del monastero⁹². Così fu per esempio, nel maggio del 1134, per Paganino da Padova e la moglie Flocida, «oblator et oblatrix ipsius monasterii», che offrirono i loro beni a Piove di Sacco, al priore di San Cipriano di Murano⁹³. Anche Ugo da Casale e la moglie Palma donarono alcune terre presso Ferrara all'abate Pegolotto, allo scopo di entrare come oblato nel monastero benedettino di San Giorgio di Fossone⁹⁴. Se a volte alcuni devoti continuarono a condurre la proprietà che

non sembra siano presenti le converse.

⁸⁷ 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.

⁸⁸ Cfr. Rigon, *Quasi religiosa*, cit., pp. 571-572.

⁸⁹ *Nuovi documenti*, cit., doc. 63.

⁹⁰ Rigon, *Le istituzioni*, cit., p. 212; Modzelewski, *Le vicende*, cit., pp. 61-63; Tasini, *I notai*, cit., pp. 246-247.

⁹¹ *Nuovi documenti*, cit., doc. 63.

⁹² Cfr. Merlo, *Uomini*, cit., pp. 16-18.

⁹³ ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 789.

⁹⁴ Ivi, *Regesti, San Michele di Brondolo*, 7 ottobre 1235. Poche sono le notizie su questo monastero che era ubicato nella parte sud della laguna veneziana. I primi documenti risalgono alla fine del XI secolo: *S. Giorgio di Fossone*, a cura di B. Strina, Venezia, Il Comitato editore, 1957, (Fonti della Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi clodiense), pp. VII-XVIII.

loro stessi avevano dato al cenobio, altri poterono amministrarne una già posseduta dalla comunità monastica o goderne l'usufrutto: come accadde a Carlo Cavalcalupo e alla moglie Alticara, conversi del monastero di San Daniele, ai quali era stata concessa dai monaci, per il resto della loro vita, la decima di sei mansi (appezzamenti di terra) a Mogliano⁹⁵. L'atto era stato rogato nel chiostro di San Daniele dove forse – ma il documento non lo conferma – la coppia abitava. È comunque significativo che, nonostante fossero originari della Terraferma, avessero come riferimento il cenobio veneziano, presso il quale si recavano con una certa familiarità. Anche la comunità di conversi di Monselice si radunava nell'abbazia di San Zaccaria almeno in occasione della celebrazione delle più importanti feste liturgiche, come la Pasqua⁹⁶. I rapporti tra conversi, monaci o monache erano, dunque, continuamente ravvivati dai viaggi che i devoti facevano a Venezia, 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 presiedevano alle conversioni dei fedeli⁹⁷. In definitiva, le dediazioni significavano sia l'allargamento della fraternità monastica, sia l'estensione dell'area d'influenza della stessa nelle aree di residenza degli oblati⁹⁸.

Il caso dei coniugi era, tuttavia, complicato dalla vedovanza di uno dei due: la documentazione piemontese, studiata da Grado Merlo, mette bene in luce questo problema, risolto frequentemente con il trasferimento nel monastero del coniuge rimasto solo e la promessa di mantenimento da parte del superiore, oppure con una conversione ancora più profonda, che implicava ulteriori gradi di rinuncia⁹⁹. Almeno un voto era comunque molto spesso presente nel momento della dedicazione al cenobio: la maggior parte delle coppie sposate prometteva infatti di vivere in castità, nonostante la convivenza; castità che poteva essere parziale, vale a dire limitata a certi periodi dell'anno, oppure totale¹⁰⁰.

⁹⁵ La decima dei mansi lavorati da Oderico Cavrollino sarebbe ritornata al monastero solo dopo la morte di entrambi: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Daniele*, b. 2 perg., 26 febbraio 1212. Altri esempi simili in Merlo, *Uomini*, cit., pp. 16-18.

⁹⁶ *Nuovi documenti*, cit., doc. n. 63.

⁹⁷ Su San Zaccaria cfr. Tasini, *I notai*, cit., pp. 246-247. Su San Lorenzo cfr. Carraro, *Società*, cit., p. 52. Frequentemente accadeva anche nei monasteri di Terraferma: Rapetti, *Monachissimo*, cit., pp. 104-108.

⁹⁸ Merlo, *Uomini*, cit., p. 13.

⁹⁹ Particolarmente minuzioso il documento di dedicazione di Ugo Richelme e della moglie Maria, che arriva a prevedere che avvenga «divortium sive parimentum» tra i due: ivi, pp. 10-19.

¹⁰⁰ Merlo, *Uomini*, cit., pp. 15, 17. Così fecero per esempio, Bartolomeo e Giacomina prima di essere accettati come conversi nell'abbazia di San Lorenzo: Carraro, *Società*, cit., p. 198.

Un interessante documento pone anche alcune questioni relative alla solennità e alla reversibilità (la possibilità di tornare al secolo) del voto pronunciato dai conversi¹⁰¹. Nel settembre 1219, Giovanni, prete di Ferrara, annullava il matrimonio tra Margherita e Parisio poiché quest'ultimo, quando il matrimonio era stato contratto, era converso del monastero di San Daniele e anzi ancora, nel momento del giudizio, lo era¹⁰². La questione non riguardava la castità, come forse si potrebbe pensare, poiché Parisio aveva conosciuto carnalmente la donna e tale atto non aveva avuto nessuna conseguenza, ma esclusivamente lo *status* dell'uomo che non poteva (e/o forse non voleva) cambiare la sua condizione.

Le dedizioni dei coniugi si diversificavano a seconda della "profondità" della conversione. Essa poteva quindi avvenire in tappe e momenti diversi a seconda delle situazioni che la coppia viveva; tuttavia quest'evoluzione, spesso maturata nel vissuto personale, rimane molto difficile da cogliere nella documentazione. C'è tuttavia una vicenda che getta qualche spiraglio di luce su questo indefinito universo, permettendo inoltre di comprendere l'ambiente in cui era nata l'idea di dedizione. Si tratta delle conversioni di Enrighino dei Tadi e della moglie Alessandrina alla comunità fruttuariense di San Daniele; padovano lui, veneziana lei, forse una Barbo. Come hanno messo in luce gli studi di Marco Bolzonella, tra la metà del XII secolo e il primo trentennio del XIII i rapporti tra la nobiltà padovana e i cenobi lagunari divennero sempre più stretti¹⁰³. 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 nelle comunità lagunari preziose alleate a cui vendere ampie porzioni di proprietà, in cambio di denaro liquido¹⁰⁴. Tuttavia, alcune famiglie non si fermarono a vincoli di semplice natura creditizia e finanziaria¹⁰⁵, bensì instaurarono con gli istituti veneziani una fitta maglia di relazioni sociali e

¹⁰¹ Cfr. Elm, *Vita*, cit., p. 412.

¹⁰² La donna chiedeva che il matrimonio fosse confermato in quanto Parisio l'aveva illusa e l'aveva conosciuta carnalmente, Parisio invece ribadiva l'invalidità della cerimonia perché converso di San Daniele: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Daniele*, b. 2 perg., 7 settembre 1219.

¹⁰³ 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, 2011.

¹⁰⁴ G. Rippe, *Padoue et son contado (X^e-XIII^e)*, Roma, École française de Rome, 2003, pp. 583-626; Bortolami, *Agricoltura*, 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*. Convegno internazionale di studi, Padova-Monselice, 1-4 ottobre 1981, a cura di I. Daniele, P. Gios, P. Sambin, Padova, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 1985, pp. 34-43.

¹⁰⁵ Bolzonella, *L'espansione*, cit., p. 171.

religiose¹⁰⁶. 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 secolo¹⁰⁷. Durante il periodo più cruento del dominio ezzeliniano, essi furono colpiti pesantemente¹⁰⁸ ed è facile comprendere perché alcuni trovarono “quasi naturalmente” rifugio a Venezia¹⁰⁹. Enrigino e Alessandrina arrivarono nella città lagunare almeno dall’ottobre del 1241, avendo maturato «propositum famulandi Altissimo Ihesu Christo, morantur apud ecclesiam beati Danielis in vita sua» (il proposito di servire l’altissimo Gesù Cristo, abitando sino alla morte presso la chiesa del beato Daniele). Nell’occasione Enrigino, con il consenso della moglie, donò al priore Ogerio centocinquanta lire e la metà di due mansi siti nel Bosco di Sacco di circa sessantaquattro campi, riservandosene l’usufrutto a vita¹¹⁰. La donazione ovviamente prevedeva una controparte: davanti all’altare di San Daniele priore e monaci si impegnarono a dare loro una casa presso la curia della chiesa¹¹¹, nella quale la coppia avrebbe potuto risiedere per il tempo desiderato e promisero di fornire loro il necessario per vivere. Sino a qui nulla sembra distinguere questo documento da casi analoghi, anche non veneziani¹¹²; se non che l’atto continuava specificando che sarebbe stato portato loro cibo «tantum quantum dabit duabus personis conversis ipsius monasterii mulieribus» (tanto quanto si dava a due donne converse del monastero); infine, in caso di morte di uno dei due, il cibo sarebbe stato pari a quello dato «pro una femina»¹¹³.

¹⁰⁶ I rapporti tra le casate padovane e l’aristocrazia veneziana non si limitarono ai contatti con le sole comunità religiose. Nel 1124, Giovanni dei Tadi 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, cfr. Bolzonella, *L’espansione*, cit., pp. 173-174, nota 622.

¹⁰⁷ La collaborazione divenne stretta negli anni successivi in occasione di donazioni e vendite, e si intensificò ulteriormente quando alcuni membri della famiglia furono nominati rappresentanti legali dei cenobi di San Cipriano di Murano, Sant’Andrea del Lido e San Michele di Brondolo: cfr. Bolzonella, *L’espansione*, cit., pp. 171-178. Altre notizie sulla famiglia Tadi si trovano in Rippe, *Padoue*, cit., pp. 630-632, 874-877, 996, su Enrigino dei Tadi p. 236 e nota 472.

¹⁰⁸ Pagano e Tado furono imprigionati, mentre Almerico, nell’aprile del 1242, fu torturato e ucciso, cfr. S. Bortolami, “*Honor civitatis*”. *Società comunale ed esperienze di governo signorile nella Padova ezzeliniana*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di G. Cracco, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1992, p. 244.

¹⁰⁹ Bernardo di Arloto dei Tadi ebbe un sicuro rifugio presso il cenobio di Sant’Andrea del Lido al quale era già legato dal 1231: Bolzonella, *L’espansione*, cit., p. 176.

¹¹⁰ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Daniele*, b. 15 fasc. 1, 9 ottobre 1241.

¹¹¹ Qualche accenno alla vicenda di Enrigino, relativo alla casa veneziana, si trova anche in Masè, *Patrimoine*, cit., pp. 96-97 e 111. Un documento di poco più tardo descrive la casa loro affidata: a due piani, con corte e portico: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Daniele*, b. 15 fasc. 1, 2 febbraio 1244.

¹¹² Per esempio nella vicina Padova, uomini e donne radunati intorno al cenobio di Santa Maria di Porciglia, promettevano all’abate di vivere nelle case a fianco del monastero: Rigon, *I laici*, cit., pp. 25-31.

¹¹³ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Daniele*, b. 15 fasc. 1, 21 ottobre 1241.

Il legame con la comunità fruttuariense si basava dunque sulla vicinanza fisica alla chiesa e sui pasti. È possibile che, nonostante i due non avessero pronunciato alcun voto, il loro stile di vita si fosse adeguato a una forma più povera e umile, attraverso probabilmente qualche riduzione del cibo. Inoltre, il riferimento al cibo distribuito alle devote fa dedurre che ci fossero differenze tra uomini e donne rispetto alla quantità e forse alla qualità¹¹⁴ del cibo che ricevevano.

Presto il cambiamento di abitudini non soddisfece più il desiderio di vita religiosa della coppia, che maturò la decisione di fare un passo ulteriore. Nell'agosto del 1248, Enrigino e Alessandrina giurarono di vivere per sempre in castità; ma Enrigino non si fermò a questa promessa e, con il consenso della moglie «obtulit, reddidit et dedicavit se et suo monasterio Sancti Danieli». Poste le mani giunte su quelle di Ogerio e promessa obbedienza alla regola di Benedetto e al priore, egli venne accettato come converso¹¹⁵. 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 Alessandrina, ormai vedova, restituì alcuni diritti spettanti al vescovo di Padova, in quell'anno Giovanni Forzatè¹¹⁶, 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 coniugi¹¹⁷.

Tuttavia, nel 1244, qualche anno prima di prendere i voti¹¹⁸, 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 delle *religiones novae*¹¹⁹. In effetti, la coppia

¹¹⁴ È possibile, ma difficilmente dimostrabile, che gli uomini in ragione di un carico di lavoro maggiore ricevessero razioni di cibo più abbondanti, probabilmente con maggiori percentuali di grassi e proteine.

¹¹⁵ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Daniele*, b. 15 fasc. 1, 13 agosto 1248.

¹¹⁶ Sulla figura di Giovanni Forzatè cfr. L. Pamato, *Giovanni Forzatè*, in DBI, vol. XLIX, pp. 270-271.

¹¹⁷ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Daniele*, b. 15 fasc. 1, 12 luglio 1259.

¹¹⁸ Ivi, 31 agosto 1244.

¹¹⁹ 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 «Le Venezie francescane», II (1985), *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due e Trecento*. Atti del Convegno nazionale di studi francescani, Padova 28-30 settembre 1984, pp. 105-119. Il testamento di Buffone è edito in A. Bartoli Langeli, *Il notaio e il testatore. Rodulfo (Padova, 1238)*, in Id., *Notai. Scrivere documenti nell'Italia medievale*, Roma,

era molto vicina al mondo dei frati Minori e attenta ai bisogni degli istituti assistenziali. Vennero, infatti, largamente beneficiati i conventi di Venezia, di Padova e di Chioggia, nonché le *sorores minores*; un entusiasmo che coinvolse più componenti della famiglia dei Tadi visto che un Enrigino dei Tadi (omonimo del testatore) era rammentato nel testamento quale frate «ordinis Minororum (sic)»¹²⁰. Certamente i due coniugi erano aperti anche a quegli esperimenti religiosi che avevano caratterizzato la Chiesa padovana: ricordarono infatti il cenobio di San Benedetto¹²¹, 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 infatti a San Daniele. Tuttavia la coppia dimostrò una particolare sensibilità anche verso tutti gli istituti ospedalieri cittadini e gli infermi di Santa Maria dei Crociferi di Venezia¹²². Non tralasciarono, infine, quelle persone la cui esperienza religiosa era forse stata per loro esemplare; donarono, 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

Viella, 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, Gruppo Culturale Civis, 1983, pp. 8-40.

¹²⁰ Unica eccezione fu una donazione al cenobio di San Giovanni Evangelista di Torcello dove, tuttavia, era monaca Maria, sorella di Alessandrina.

¹²¹ L'ordo *Sancti Benedicti de Padua* era stato fondato da Giordano Forzatè nella prima metà del XIII secolo. Era un originale esperimento che attirò presto l'attenzione dei cittadini padovani e delle donne in particolare vista la possibilità di formare monasteri doppi: cfr. G. Carraro, *Un 'nuovo' monachesimo: le costituzioni dell'ordo Sancti Benedicti de Padua*, in «Quaderni di storia religiosa», II (1995), *Religiones novae*, 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.B. Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1998, pp. 403-432; A. Rigon, *Ricerche sull'ordo Sancti Benedicti de Padua nel XIII secolo*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», II (1975), pp. 511-535.

¹²² I Crociferi appaiono nella documentazione nel secolo XII nell'ambito della fioritura di fondazioni caritativo-ospedaliera tipica di quel secolo. La loro iniziativa fu approvata tra il 1160 e il 1170 da Alessandro III che confermava inoltre la forma di vita fatta da questi laici, prendendoli sotto la sua protezione. Incerta è l'origine dell'ordine come incerte sono le origini del cenobio veneziano: cfr. G.P. Pacini, *Fra poveri e viandanti ai margini della città: il 'nuovo' ordine ospitaliero dei Crociferi fra secolo XII e XIII*, «Quaderni di storia religiosa», II (1995), *Religiones novae*, 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», L (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, Il Poligrafo, 2002, pp. 155-172.

testamento del doge Ranieri Zeno. Insoddisfatta della vita contemplativa a San Lorenzo, si era trasferita presso i Crociferi, forse nella speranza di una vita più aderente alle sue aspettative¹²³.

«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 Murano¹²⁴. L'espressione, che evoca il lessico di Francesco d'Assisi¹²⁵, richiama la gioscosità e la spontaneità con cui i due coniugi decisero di dedicarsi alla vita religiosa. 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, devoti 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 facilmente adattabili e aperti sia alle esperienze più semplici sia ai cambiamenti più radicali.

4. Uomini e donne tra vita religiosa e opere assistenziali

Emergono chiari, dalla documentazione sinora analizzata, i legami esistenti tra laici e grandi abbazie veneziane e la forza di attrazione della spiritualità monastica nei confronti di coloro che per vari motivi decisero di unirsi alla *familia* dei monaci. Tuttavia questa stretta simbiosi non impedì di sperimentare, tra i secoli XII e XIII, forme di vita religiosa nuove a fianco dei cenobi e da questi supportate, oppure guidate da preti, o completamente indipendenti. Si trattò in alcuni casi di uomini e donne riuniti dal carisma di figure emblematiche, in altri ancora fu la pratica della carità¹²⁶ e dell'assistenza a guidare l'azione e l'aggregazione in fraternità. Spesso queste originali esperienze furono realizzate in comunità miste sulle quali agì prepotentemente l'ideale della Chiesa primitiva che, almeno entro certi limiti, non conosceva distinzioni né gerarchiche né di genere, giustificando così la compresenza di uomini e donne¹²⁷. Queste esperienze si trasformarono in alcuni casi in veri e propri monasteri doppi, dove monaci e monache vivevano in edifici separati, ma in un unico complesso. Non si deve tuttavia dimenticare che la formazio-

¹²³ Il testamento è edito in: *Antichi testamenti tratti dagli archivi della congregazione di Carità di Venezia per la dispensa delle visite. Terza serie*, a cura di J. Bernardi, Venezia, Tip. M.S. fra compositori impressori-tipografi, 1884, pp. 3-18.

¹²⁴ ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 789.

¹²⁵ L'espressione richiama a sua volta la lettera di Paolo ai Filippesi 4, 4: «Rallegratevi nel Signore sempre; ve lo ripeto ancora rallegratevi». La segnalazione è di Maria Teresa Brolis che ringrazio.

¹²⁶ Per un inquadramento generale del problema cfr. *La conversione*, cit.

¹²⁷ Rigon, *Monasteri*, cit., p. 222; Gregoire, *La vocazione*, cit., pp. 142-143.

ne di questi gruppi rispondeva anche e soprattutto all'esigenza di pressanti, seppure non uniformi, movimenti religiosi femminili che insistevano sempre più sulle gerarchie ecclesiastiche per vedere riconosciuta una propria identità¹²⁸. Le comunità miste, in questa circostanza, furono un'efficace soluzione per le necessità di assistenza materiale oltre che spirituale di queste donne¹²⁹.

Prive di una regola, almeno nelle fasi iniziali, queste aggregazioni si caratterizzarono per la spontaneità e la fluidità, che le fece a volte scomparire nel giro di pochi anni. Altre volte invece le pressioni esercitate dalla Chiesa, che nel XIII secolo premeva per l'istituzionalizzazione delle molteplici esperienze dei laici, portò alla loro evoluzione in monasteri, per lo più femminili¹³⁰. Tuttavia, proprio per il carattere magmatico delle origini, la documentazione spesso dà conto solo di quest'ultima fase di regolarizzazione perciò non è sempre facile individuare la presenza di comunità doppie. Inoltre la frammentarietà e la natura delle testimonianze – si tratta di pochi documenti che registrano atti di tipo economico – rendono ancora più complessa la lettura dei percorsi religiosi e istituzionali di tali iniziative, che d'altra parte non furono né univoci, né facilmente definibili.

In quali forme le comunità di uomini e donne si realizzarono a Venezia, quali i motivi di ispirazione e quali gli esiti di queste sperimentazioni? Una particolare attenzione va posta poi al ruolo che in esse svolsero le donne – in ragione, come appena accennato, della trasformazione di molte comunità in cenobi femminili – certamente partecipi delle attività quotidiane di preghiera, dell'accoglienza e della cura dei malati. Ci si chiede se ebbero al loro interno anche capacità decisionali o gestionali (e in quale misura) e quali furono le eventuali differenze con la componente maschile della comunità. Si tratta insomma di cogliere il grado di inserimento delle donne in queste iniziative e di capire se attraverso di esse trovarono un modo di esprimere le loro aspirazioni religiose.

Un caso esemplare è la vicenda degli uomini e delle donne dei Santi Biagio e Cataldo, una chiesa ubicata nell'isola della Giudecca. Nel 1188 il patriarca di Grado aveva inviato al vescovo di Castello, Marco Nicola, la richiesta del priore Filippo e di coloro «qui in hospitali posito supra canali Dorsoduri die noctuque Domino deserviunt» (che nell'ospedale posto sul canale di Dorsoduro servono Dio notte e giorno), di benedire la chiesa, da poco edificata, per potervi cele-

¹²⁸ Vauchez, *Esperienze*, cit., pp. 114-115; in generale Grundmann, *Movimenti*, cit., pp. 169-192.

¹²⁹ Rigon, *Monasteri*, cit., pp. 221-222.

¹³⁰ Cfr. Rigon, *San Giacomo*, cit.; Albini, *Comunità*, cit.; M. Gazzini, *Uomini e donne nella realtà ospedaliera monzese dei secoli XII-XIV*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 128-129; G. De Sandre Gasparini, M.C. 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, Liguori, 2006, pp. 191-196.

brare gli uffici¹³¹. Si intuisce che una piccola comunità, guidata da un priore, avesse fondato un ospedale, probabilmente per accogliere infermi e pellegrini, come molte altre iniziative sorte negli stessi anni. L'azione caritatevole si accompagnava a una pratica religiosa, poiché il gruppo era impegnato a servire Dio giorno e notte. D'altra parte è noto che l'ospedale medievale era caratterizzato da un'ampia polifunzionalità; accoglieva, donava, curava poveri, infermi, pellegrini ma rappresentava soprattutto un esperimento di vita religiosa per gli uomini e le donne che vi dedicavano la propria vita¹³². Ai Santi Biagio e Cataldo l'aspetto religioso sembrò nel tempo prevalere: nella documentazione successiva, per identificare il tipo di esperienza vissuta, all'uso del termine "ospedale" si alternarono quelli di *ecclesia* e di monastero¹³³.

Soprattutto la comunità era aperta alle donne: nel 1202, Benedetto Scutario e la moglie Riconfilia con il figlio vendevano una terra a «domina» Mariota de Solario, «monache seu converse» del monastero e dell'ospedale di San Biagio, a nome del priore Filippo¹³⁴. La presenza femminile, per quanto sporadica, parrebbe avere in questo documento una pari capacità e autorità rispetto agli uomini: Mariota anzi risulta essere l'unica ad agire per conto del monastero, oltre al priore. Incerto, come incerta è la definizione di San Biagio, è lo *status* della donna, monaca o conversa, laica o religiosa? Tale indeterminatezza tuttavia non stupisce. Analoghe esperienze erano state in realtà intraprese anche al di fuori delle lagune con percorsi simili non solo sul piano spirituale ma anche su quello istituzionale; nella documentazione dell'ospedale, poi monastero di San Giacomo di Monselice si ritrovano gli stessi intenti al contempo caritatevoli e religiosi, la stessa ambiguità nel linguaggio, la stessa partecipazione di uomini e donne, infine la trasformazione in cenobio femminile¹³⁵.

Infatti, nonostante la documentazione di San Biagio sia avara di informazioni relativamente ai modi di vita praticati dalla comunità, essi dovettero essere alquanto innovativi se attrassero donne dell'importanza di Giuliana di Collalto¹³⁶ – venerata poi come beata – che ne divenne la prima bades-

¹³¹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XVI pars prior, pp. 454-455.

¹³² 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, L.S. Olschki, 1978, p. 154.

¹³³ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santi Biagio e Cataldo*, b. 8 Padova, 12 agosto 1203; Ivi, 6 settembre 1206; Ivi, b. 1 Padova, 25 luglio 1207; Ivi, 8 gennaio 1213.

¹³⁴ Ivi, 23 gennaio 1202.

¹³⁵ Cfr. Rigon, *San Giacomo*, cit.

¹³⁶ P.A. Passolunghi, *Sulla beata Giuliana di Collalto*, in «Archivio Veneto», CLIV (2000), pp. 103-111; G. Musolino, *La beata Giuliana di Collalto. Chiesa e monastero di San Biagio e Cataldo*, Venezia, ITE, 1962; M. Zanoner, *La beata Giuliana di Collalto (1262); un problema agiografico aperto*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, 1987, p. 73.

sa¹³⁷. Nata forse nel 1186 dalla nobile famiglia trevigiana dei Collalto, sin da piccola aveva manifestato il desiderio di dedicarsi alla vita religiosa; ritirata-si in un monastero sul monte Gemola, nei colli Euganei, divenne discepola prediletta di Beatrice I d'Este, fondatrice della comunità¹³⁸. Qui Giuliana probabilmente entrò in contatto con la vivace cerchia religiosa che gravitava sul cenobio euganeo¹³⁹. Secondo la tradizione, giunse a Venezia tra il 1222 e il 1226, quando priore di San Biagio era Azzone¹⁴⁰. Mancano testimonianze al riguardo, mentre appare certo dalla documentazione che ancora nel 1246 San Biagio aveva un priore: a lui e al monastero Armeleda, moglie di Pietro Caglario di Sant'Eufemia, nel dettare in quell'anno le sue ultime volontà lasciò infatti un manso¹⁴¹. Solo nel 1253 compare per la prima volta nella documentazione Giuliana che in qualità di badessa ricevette una terra nel trevigiano¹⁴². È possibile dunque che fosse arrivata a Venezia prima del 1253, forse proprio negli stessi anni indicati dalla tradizione, e che qui fosse vissuta per un lungo periodo nella comunità di San Biagio come conversa o laica, affascinata dall'esperienza che vi si conduceva.

Non conosciamo molto del passaggio da comunità mista, ancora esistente nel 1246, a cenobio femminile: è probabile, nonostante la documentazione non ne conservi traccia, che la componente femminile fosse aumentata di numero, magari attratta proprio dal carisma di Giuliana, al punto da staccarsi o da prevalere su quella maschile. Fu questo in ogni modo un in-

¹³⁷ Secondo una tradizione l'ospedale venne abbandonato e solo grazie all'arrivo della beata Giuliana che con il permesso del Senato veneziano fondò la comunità benedettina, l'ospizio si trasformò definitivamente in monastero femminile: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XVI pars prior, pp. 455-456.

¹³⁸ Beatrice era nata alla fine del XII secolo da Azzo II d'Este e Sofia di Savoia. Aveva trascorso una felice infanzia nella corte estense di Calaone, centro di vita cortese e poesia trobadorica, presto rattristata dalla morte dei genitori e del fratello prediletto. Nel 1220 maturò l'idea di allontanarsi dal mondo ritirandosi nel monastero di Santa Margherita di Salarola e in seguito sul monte Gemola, dove sui resti di alcuni edifici abbandonati costruì un monastero attirando con il suo esempio l'attenzione di molte altre nobildonne: 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, Antenore, 1984, pp. 61-87.

¹³⁹ Beatrice fu consigliata da alcuni tra i più interessanti e influenti uomini religiosi dell'epoca: Giordano Forzate, fondatore dell'*Ordo sancti Benedicti de Padua*, Alberto, priore di San Giovanni Evangelista di Montericco e Alberto, priore del monastero di Santo Spirito di Verona dell'ordine di San Marco di Mantova: cfr. Rigon, *La santa*, cit., p. 65.

¹⁴⁰ Azzone fu priore di San Biagio almeno dall'agosto del 1211 al giugno del 1237: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Biagio e Cataldo*, b. 1 Padova, 4 agosto 1211; Ivi, 15 giugno 1237.

¹⁴¹ Ivi, b. 1, 3 maggio 1246.

¹⁴² Ivi, b. 1, 8 maggio 1253. Nello stesso anno Pietro Caglario esecutore testamentario della moglie consegna a Giuliana un bosco detto Cappella a Trivignano: Ivi, b. 1, 22 giugno 1253.

dirizzo comune ad altre esperienze miste anche in laguna. Sebbene meno documentato, un percorso simile ebbe l'ospedale di San Leonardo in Fossalama: dipese in un primo tempo dall'abbazia di Sant'Ilario e fu governato da un priore¹⁴³, poi nel corso del XIII secolo divenne una comunità femminile. Nel 1285 vi si trovava infatti una «soror Agnes» che rilasciava una quietanza di pagamento relativa a un lascito testamentario e due anni dopo una «soror Floredisa» era procuratrice di quello che era chiamato ormai monastero¹⁴⁴.

Non tutte le esperienze miste di carattere assistenziale si trasformarono tuttavia in cenobi e di alcune conserviamo solo qualche traccia che tuttavia testimonia il desiderio di carità e accoglienza dei bisognosi che le animò. Si trattò infatti di una vera rivoluzione della carità nella quale i volti dei poveri e dei malati rappresentarono il volto del Cristo sofferente che la pratica dell'assistenza fece per l'appunto avvicinare¹⁴⁵. Come fu forse nelle intenzioni di alcuni uomini e donne di Murano che nel novembre del 1220 donarono a Corrado, suddiacono veronese, una terra per costruirvi una chiesa dedicata a san Mattia e «pro hospitali faciendo ad refugium et salutem infirmorum et pauperum» (per costruire un ospedale come rifugio e per la salute di infermi e poveri)¹⁴⁶. Il gruppo era alquanto eterogeneo: un prete, alcuni uomini, e soprattutto vedove e donne nubili¹⁴⁷. L'iniziativa coinvolse perciò un'ampia parte della società che evidentemente condivideva con il prelado le motivazioni religiose e pratiche che l'animavano. Presto a Corrado si unirono alcune donne, come testimonia nel 1224 una donazione da parte di Serafino Lambardo da Murano ad Andrusiana «monache Sancti Mathie» di una terra nella stessa Murano¹⁴⁸. Il documento conferma, ancora una volta, il carattere religioso dell'iniziativa (Andrusiana è chiamata infatti monaca) e soprattutto l'interesse e la piena accessibilità del mondo femminile a queste esperienze.

¹⁴³ Non si conoscono le origini dell'ospedale ma nel 1178 è attestato, come priore di San Leonardo, Giovanni Strambo. Ancora nel maggio del 1204 è documentato un priore di nome Angelo. Negli stessi anni a poca distanza da San Leonardo è documentata la presenza di altri due ospedali dipendenti da Sant'Ilario: San Marco in Boccalama e San Leone *de Buca Fluminis*; cfr. L. Fersuoch, *San Leonardo in Fossa Mala e altre fondazioni medievali lagunari. Restituzione territoriale, storica e archeologica. Presentazione di Wladimiro Dorigo*, Roma, Jouvence, 1995, p. 28.

¹⁴⁴ Ivi, p. 29.

¹⁴⁵ A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, p. 132; M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 125-138.

¹⁴⁶ Il documento è edito in Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. III, pp. 123-125.

¹⁴⁷ 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 di San Salvatore di Murano e Basilio di San Matteo di Murano.

¹⁴⁸ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. III, p. 126.

Ma quali donne partecipavano a queste proposte? A quali gruppi sociali appartenevano? I nomi in realtà sono pochi ma qualche considerazione è comunque possibile. Certamente le nobildonne come Giuliana di Collalto (e Beatrice d'Este) ne erano attratte, ma furono soprattutto donne come Mariota e Andrusiana appartenenti ai ceti medi che trovarono nelle comunità miste un modo per accedere a una pratica religiosa che in altri contesti era forse negata. A differenza delle dedicazioni nei grandi monasteri, che comportavano uno scambio materiale a volte molto oneroso (dunque la necessità di disporre di qualche proprietà), in queste iniziative tale aspetto pare venire meno: sembrano comunità aperte a tutti i gruppi sociali e dove uomini e donne agiscono con pari dignità. Il progetto di Corrado e Andrusiana non ebbe tuttavia un seguito, chiesa e ospedale furono infatti presto abbandonati e donati nel 1243 dal vescovo di Torcello, Stefano Natali, a due monaci camaldolesi, Giovanni e Gerardo¹⁴⁹.

Sebbene fosse soprattutto nell'esperienza assistenziale che uomini e donne condividevano una vita religiosa comune, esistevano molte altre iniziative che attiravano, per la loro peculiarità, l'attenzione dei fedeli. Era infatti questa un'epoca di forte intensità spirituale e di generale innovazione, ispirata da molteplici influssi e da *religiones* diverse¹⁵⁰. Nella vita religiosa si potevano trovare nuove possibilità di incontro e di coinvolgimento, basate su un vincolo di fratellanza che superava ogni distinzione di *ordines*¹⁵¹. Così fu per l'originalissima esperienza di prete Pietro, «inclusus», nella chiesa di San Pietro di Casacalba, situata nell'omonima isola di fronte a Torcello¹⁵². Era stato monaco a San Giorgio Maggiore, ma forse insoddisfatto della vita cenobitica, aveva deciso di uscirne per condurre un'esistenza solitaria come recluso presso la piccola isola¹⁵³. Esperienze eremitiche non erano certo sconosciute nelle lagune: già ai tempi di Pietro I Orseolo (928-987) era segnalata la presenza di

¹⁴⁹ Nel 1243 il vescovo di Torcello, Stefano Natali, poteva dunque affidare la chiesa di San Mattia a due monaci camaldolesi, Giovanni e Gerardo: *ivi*, p. 127. Sulle vicende del monastero camaldolese cfr. C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du moyen âge*, Roma, École française de Rome, 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, Giorgio Deganello Editore, 2002, in particolare per il periodo medievale si veda il saggio di Giuseppe Vedovato alle pagine 11-41. In generale sul monachesimo camaldolese, oltre al lavoro di Cécile Caby, cfr. G. Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1994.

¹⁵⁰ De Sandre Gasparini, *Itinerari*, p. 208.

¹⁵¹ A. Rigon, *Monasteri doppi e problemi di vita religiosa femminile a Padova nel Due e Trecento* in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, cit., p. 225.

¹⁵² I primi documenti sulla chiesa risalgono al 1170; cfr. Fabris, *Esperienze*, cit., p. 104 nota 98.

¹⁵³ Cfr. ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Giorgio Maggiore*, b. 53 proc. 87, senza data.

eremiti nelle sperdute isole¹⁵⁴, tuttavia la vicenda di Pietro si arricchì presto di nuovi elementi. Dapprima appaiono nella documentazione le donazioni dei fedeli: Domenico Marcuni e Autiliana, fratello e sorella, che nell'ottobre del 1200 gli donarono una terra sita nell'isola di Casacalba¹⁵⁵, e Fiore Basilio, vedova di Ottone di Santo Stefano da Murano, che gli offrì una terra confinante con la precedente¹⁵⁶. Poi si unì a Pietro un gruppetto di fedeli in cui prevalse la componente femminile: nel 1202 infatti Amabile Keulo, badessa di San Giovanni di Torcello, era in lite con Deodata, definita «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»¹⁵⁷. Tuttavia una volta raggiunto l'accordo, la stessa Deodata con il consenso di Pietro ministro del luogo e delle consorelle riconsegnò inaspettatamente alla badessa la terra che le era stata appena destinata¹⁵⁸.

Si apprende quindi che in pochi anni si era riunito, attorno alla chiesa, un gruppo di donne – del quale non conosciamo il numero e l'identità delle componenti – guidato spiritualmente e materialmente da un prete-monaco eremita. Esperienze simili non furono in realtà così rare come dimostra il caso analogo di un prete recluso in una cella a fianco della chiesa veronese di Santa Lucia che ispirava una piccola *domus* femminile¹⁵⁹; colpisce tuttavia, nel caso veneziano, il ruolo svolto da Deodata, che aveva assunto all'interno della comunità una funzione di preminenza testimoniata dalla capacità di agire anche a nome del ministro e delle altre *sorores*. La sua autorità non aveva lasciato indifferenti neppure i notai che l'avevano definita «domina», allo stesso modo di Mariota de Solario e al pari della badessa Amabile; l'uso del termine rispondeva dunque a un riconoscimento dell'autorevolezza della donna.

All'esperienza di Pietro e delle sue donne non erano rimasti indifferenti neppure il prestigioso monastero femminile di San Giovanni Evangelista, che in questo frangente si dimostrava aperto ai fermenti religiosi dell'epoca, e Domenico Soave, un prete-notaio che aveva rogato i primi documenti di donazione e che fu presente alla fondazione di molte altre originali iniziative religiose in laguna¹⁶⁰. Non a caso nella comunità di Casacalba si pra-

¹⁵⁴ Rigon, *Esperienze eremitiche*, cit., p. 75.

¹⁵⁵ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Giovanni Evangelista*, b. 2 perg., 2 ottobre 1200.

¹⁵⁶ Ivi, b. 8 perg., 22 settembre 1200 – 21 settembre 1201 (la pergamena piuttosto lacerata non riporta né l'anno, né il mese che sono desunti dall'indizione).

¹⁵⁷ Ivi, b. 2 perg., maggio 1202.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ De Sandre Gasparini, *Itinerari*, cit., p. 193.

¹⁶⁰ 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,

ticava uno stile di vita povero, come fa intuire la restituzione della terra da parte di Deodata alla badessa di San Giovanni Evangelista e la successiva consegna a Burano da Burano di una casa situata a Torcello, a causa di un debito contratto in comune con il monastero di San Giovanni Evangelista e non pagato¹⁶¹. Sono questi forse segnali del consenso e della diffusione nella laguna veneziana di quell'ideale di povertà vissuta (non solo assistita) che tanto stava affascinando uomini e donne dell'epoca, anche in anni che precedettero all'arrivo delle *religiones novae*.

Nulla di più si può sapere dei modi di vita, della eventuale presenza di uomini, della regola seguita da questa primitiva aggregazione che aveva scelto la preghiera e la povertà come mezzi di realizzazione del proprio intento religioso; una precarietà e una debolezza che furono fatali per il gruppo femminile. Solo qualche decennio dopo è documentata la trasformazione in comunità maschile, ormai assimilata alla regola di Agostino e alle consuetudini cistercensi seguite a Sant'Andrea del Lido¹⁶². Nel 1277, Tommasina Venier, nel dettare le sue ultime volontà, lasciava qualche soldo ad Anastasio, priore di San Pietro di Casacalba, e ai suoi *fratres*: delle donne ormai non c'era più alcuna traccia¹⁶³.

In un clima di aperture alla sperimentazione dei laici e successive chiusure nei confronti delle aggregazioni miste si inserì infine la fondazione, intorno al 1219, dell'unica istituzione doppia nella laguna: Santa Maria delle

era stato il notaio di Sant'Andrea del Lido: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XII, pp. 155-156. Era stato anche, 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 perg., 32 perg., 36 perg.). Riuscì a realizzare una discreta carriera divenendo dapprima pievano di San Giovanni Evangelista e poi vescovo di Agia nell'isola di Creta: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 7 perg., 10 agosto 1211; ASVE, *Codice diplomatico veneziano, San Giorgio Maggiore, Regesti*, maggio 1217.

¹⁶¹ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 1 perg., 30 gennaio 1205.

¹⁶² Risale al 1233, la decisione di Gregorio IX di dare ai *fratres* di San Pietro di Casacalba la stessa regola e le stesse consuetudini del cenobio di Sant'Andrea del Lido; *Les registres*, cit., vol. I, n. 1326, 25 maggio 1233. Il cenobio di Sant'Andrea del Lido venne fondato nel 1199 da Domenico Franco con l'approvazione del vescovo di Castello, Marco Nicola, che con il consenso del cardinale Ugo da Ostia, in quell'anno, benediceva la chiesa. Era guidato da un priore. Il successo di Sant'Andrea dovette essere immediato poiché il vescovo 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 *fratres* e/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*, cit., vol. XII, pp. 135-140, 156-157; G. De Sandre Gasparini, *La pietà laicale*, in *Storia di Venezia II*, p. 938.

¹⁶³ L'evoluzione della comunità è documentabile solo dopo molti secoli. Esisteva ancora nel 1414 come dipendenza del priorato di Sant'Andrea del Lido; il cenobio venne affidato in commenda e nel 1595 fu annesso alla Mensa capitolare della chiesa di Torcello: Fabris, *Esperienze*, cit., p. 104, nota 98.

Vergini, appartenente all'ordine dei canonici di San Marco di Mantova. La congregazione mantovana nacque alla fine del XII secolo su iniziativa di un prete, Alberto Spinola, e di un gruppo di chierici e laici, sia uomini che donne, animati dal modello di vita apostolica, dall'esercizio della carità e dall'evangelizzazione. Nel 1207, ottenne l'approvazione del pontefice che attribuì loro la regola canonica di Santa Maria in Porto, pur mantenendo alcuni tratti peculiari, tra i quali la convivenza tra *fratres* e *sorores* seppure in edifici distinti¹⁶⁴. L'arrivo a Venezia dei canonici mantovani fu favorito sia dalle autorità civili, sia da quelle ecclesiastiche, in particolare da Gregorio IX che inviò alcuni *fratres* da altre comunità per dirigere quella veneziana.

Se sulle vicende di Santa Maria delle Vergini torneremo più diffusamente in seguito, qui rimane da osservare che in realtà nulla sappiamo delle donne in questa prima fase sia perché la maggior parte della documentazione è andata irrimediabilmente perduta, sia soprattutto perché, a differenza delle comunità miste precedentemente analizzate in cui le donne partecipavano al pari degli uomini alla gestione economica, l'amministrazione di Santa Maria delle Vergini venne affidata esclusivamente alla componente maschile e dunque gli attori nei documenti sono sempre gli uomini. In generale è stata notata la scarsa presenza di donne con compiti di amministrazione nei monasteri doppi¹⁶⁵. Da un confronto con le comunità di San Biagio e di San Pietro di Casacalba si potrebbe dedurre allora che finché l'esperienza comunitaria rimaneva in una fase di sperimentazione non regolata, la capacità d'azione femminile si equiparava a quella maschile (come dimostrano le vicende di Mariota e Deodata), viceversa nel momento dell'istituzionalizzazione mista la seconda componente prevaleva. Naturalmente ci furono eccezioni note, come il monastero di Fontevrault fondato da Roberto d'Arbrissel nel 1101 e governato da una badessa¹⁶⁶, e meno note come il

¹⁶⁴ Sull'ordine di San Marco cfr. 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», LIX (2005), pp. 13-39; D. Romagnoli, *La Domus religionis veteris di Parma: costituzione del dossier*, in «Quaderni di storia religiosa», II (1995), *Religionis novae*, 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, Banca Popolare di Verona, 1981, pp. 133-194; G. De Sandre Gasparini, *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 Rigon, *Penitenti e laici*, cit., pp. 51-73.

¹⁶⁵ M. Parisse, *Recherches sur les formes de symbiose des religieux au Moyen Âge. Introduction*, in *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religion im Mittelalter*, a cura di K. Elm, M. Parisse, Berlino, Duncker & Humblot, 1992, p. 10.

¹⁶⁶ M. Parisse, *Fontevraud, monastère double*, in *Doppelklöster*, cit., pp. 135-148; J. Dalarun, *Robert d'Arbrissel et les femmes*, in «Annales ESC», XXXIX (1984), pp. 1140-1160; G. Oury, *Notre Dame de Fontevrault*, in DIP, vol. IV, coll. 127-129.

monastero di San Giorgio di Redona in area bergamasca¹⁶⁷; tuttavia proprio le tensioni derivanti da una cattiva gestione maschile dell'economia della canonica di Santa Maria delle Vergini portarono alla rottura tra donne e uomini e all'allontanamento di questi ultimi, a pochi anni dalla fondazione.

Dalle vicende descritte emerge il sostanziale fallimento delle esperienze miste veneziane accelerato, come in altri contesti non lagunari, dai contrasti tra gli stessi gruppi maschili e femminili e forse dalla rilassatezza dei costumi¹⁶⁸. D'altra parte su queste comunità pesò la diffidenza di una parte delle autorità ecclesiastiche, che videro la coesistenza di uomini e donne con molto sospetto e per questo cercarono di separarli, inquadrandoli in schemi riconosciuti e quindi facilmente controllabili. Altre furono invece le iniziative femminili che riscossero maggiore successo in laguna e su queste è necessario ora concentrare l'attenzione.

¹⁶⁷ Anche in questo caso il monastero era governato da una badessa: cfr. M.T. Brolis, *Il governo femminile nelle comunità doppie: San Giorgio di Redona*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 177-190.

¹⁶⁸ Rigon, *Monasteri*, cit., pp. 230-231.

Capitolo 3

La laguna nord, arcipelago delle donne

Le isole ubicate nella parte nord della laguna di Venezia (che per comodità viene chiamata laguna nord) che formavano la diocesi di Torcello, erano state, fin dall'alto medioevo, centri di vitale importanza per l'economia locale¹. Alcune di esse vennero nominate nel *pactum Lotharii* dell'840 (un accordo politico e commerciale tra il doge Pietro Tradonico e l'imperatore Lotario I)²; meno di un secolo dopo, l'imperatore bizantino Costantino Porfirogenito le ricordava nel suo *De administrando imperio*, anzi l'insediamento di Torcello era qui ricordato come *emporion mega* (un grande centro di commerci)³. Molte furono inoltre le chiese costruite sui piccoli arcipelaghi che diedero vita nel corso dei secoli a una fitta rete di pievane⁴.

Tuttavia, già dal XII secolo, si fecero sentire in tutta la laguna nord gli effetti di un lento declino demografico ed economico⁵, ma anche geomor-

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

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

³ La situazione descritta dall'imperatore bizantino nel X secolo è costruita quasi sicuramente sulla base di documenti più antichi risultando pertanto anacronistica. Rimane comunque una testimonianza dell'importanza che la laguna di Torcello aveva avuto; C. Porfirogenito, *De Administrando Imperio*, a cura di G. Moravcsik, R.J.H. Jenkins, Washington, Dumbarton Oaks, 1966, pp. 118-119.

⁴ In particolare ad Ammiana e Costanziaco; cfr. Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 87-92.

⁵ Significativo è lo studio di Élisabeth Crouzet-Pavan, dedicato alla decadenza di Torcello, che descrive, tra il XIV e il XVI secolo, le difficoltà di queste isole: É. Crouzet-Pavan, *Torcello. Storia di una città scomparsa*, Roma, Jouvence, 2001.

fologico, provocato in gran parte dall'innalzamento del livello del mare⁶. Molte famiglie si trasferirono allora dalle piccole isole al centro di Rialto, il cui mercato offriva la possibilità di un maggior profitto e migliori affari⁷; altre avevano comunque scelto di rimanere, come è testimoniato dalla documentazione delle comunità monastiche⁸ che erano di recente sorte in quelle isole. Migrazioni e micro-clima furono tra le peculiarità di questo tratto di laguna che ne condizionarono l'evoluzione storica e naturalmente le vicende religiose.

Il dato interessante che emerge in questo contesto è che dalla fine del XII secolo la diocesi di Torcello si popolò di un folto numero di cenobi, la maggior parte femminili, che occuparono progressivamente il posto delle vecchie pievi e delle loro cappelle⁹. Secondo Élisabeth Crouzet-Pavan la

⁶ Secondo alcuni studiosi tale mutamento si verificò in un periodo molto lungo a causa sia dell'innalzamento del livello del medio mare, sia dell'apporto di depositi dai fiumi, sia dell'intervento umano. Secondo altri il cambiamento fu così repentino da non permettere agli abitanti di arginare il fenomeno. Recenti indagini archeologiche ipotizzano invece che la mancata manutenzione delle isole fosse all'origine del progressivo abbandono; cfr. L. Lanfranchi, G.G. Zille, *Il territorio del ducato veneziano dall'VIII al XII secolo*, in *Storia di Venezia, II, Dalle origine del ducato alla IV crociata*, Venezia, Centro internazionale delle arti e del costume, 1958, pp. 6-27; W. Dorigo, *Fra il dolce e il salso: origini e sviluppi della civiltà lagunare*, in *La laguna di Venezia*, a cura di G. Caniato, E. Turri, M. Zanetti, Verona, Cierre, 1995, pp. 166-168; C. Moine, *I monasteri femminili della laguna nord di Venezia dall'XI al XIV secolo*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, 2008, pp. 227-231; Ead., *Chiostri tra le acque: i monasteri femminili della Laguna nord di Venezia nel Basso Medioevo*, Borgo S. Lorenzo, All'insegna del Giglio, 2013.

⁷ Nel 1150 Giovanni Sisinnulo da Ammiana e Domenico Sisinnulo della parrocchia di Santa Trinità testimoniano sull'affidamento di una somma di denaro appartenente a Gonzo da Molin, fatto a Costantinopoli da Domenico Succugullo a Giovanni Bembo, con la facoltà di commerciare per terra, ma non per mare. Nel 1179, Giovanni si era trasferito da Ammiana a Rialto, nella parrocchia di San Giovanni Crisostomo. In quest'occasione faceva quietanza a 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, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 34 perg., settembre 1150; Ivi, aprile 1179; Ivi, agosto 1157; Ivi, marzo 1168; marzo 1174; Ivi, b. 35 perg., luglio 1190.

⁸ Numerosi esempi si trovano nel fondo di San Lorenzo di Ammiana. Per esempio, in occasione di una lite con l'abate dei Santi Felice e Fortunato di Ammiana la badessa chiamò a testimoniare numerosi abitanti delle isole. Altri documenti emergono da una sentenza relativa ai confini di alcune acque pronunciata dai Giudici del Piovego magistratura nata alla fine del XIII secolo al fine di stabilire mediante sentenza la condizione giuridica di specchi d'acqua, paludi e barene dell'intera laguna (e che con questo scopo raccolse numerosi documenti di epoche precedenti); cfr. *San Lorenzo di Ammiana*, a cura di L. Lanfranchi, Venezia, Il Comitato editore, 1947, (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi torcellana), docc. n. 72, 75, 80, 81, 84, 87.

⁹ San Lorenzo di Ammiana, Sant'Angelo di Ammiana, San Marco di Ammiana, Santi Apostoli di Ammiana, Sant'Adriano di Costanziano, San Matteo di Costanziano, Santi Giovanni e Paolo

fondazione dei monasteri è un segnale del declino demografico delle isole e del conseguente allontanamento del clero secolare dalle chiese parrocchiali. Le donne andarono insomma a occupare spazi lasciati vuoti da altri¹⁰. Questa ipotesi tuttavia non spiega il carattere prevalentemente femminile delle nuove comunità. Non è chiaro perché proprio le 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, consapevole delle difficoltà di gestione e amministrazione, ne affidasse la cura a sparuti gruppi di poche *mulieres*. È pur vero che una piccola isola abbandonata avrebbe potuto ben rappresentare quel *desertum* cui aspirava da sempre il monachesimo; ma per le monache, ancor più che per i monaci, pesavano sulla scelta del luogo in cui fondare un nuovo cenobio 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.

Secondo Giovanni Spinelli, la comparsa di un così cospicuo numero di monasteri femminili andrebbe inserito in un contesto più ampio, quello che vide tra XII e XIII secolo il moltiplicarsi delle iniziative spirituali dei laici. Le donne in questo periodo iniziarono ad assumere un ruolo sociale autonomo anche nel campo religioso, preferendo a un monachesimo come quello alto medievale, che si sviluppava attorno alla vita claustrale, un monachesimo animato piuttosto dal desiderio di una vita devota e comunitaria da condurre in piccoli gruppi¹¹. Per quanto questo fenomeno fosse comune a molte parti d'Europa¹², per le lagune veneziane resta ancora da spiegare

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 tutti benedettini e Santa Maria degli Angeli di Murano, che seguiva la regola di Agostino, erano cenobi femminili che si sommarono al già citato San Giovanni Evangelista. Tra la fine del XIII e l'inizio del XIV si aggiunsero le abbazie benedettine di Santa Maria della Valverde a Mazzorbo e di San Nicolò della Cavana nell'omonima isola. San Pietro di Casacalva solo in origine era una comunità femminile. Oltre al monastero benedettino maschile dei Santi Felice e Fortunato di Ammiana – di fondazione alto medievale e trasferitosi, già nel X secolo, ad Ammiana da Santo Stefano di Altino – vennero fondate le canoniche regolari di Santa Maria della Galliata, 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 genere, né l'ordine della comunità. Non è esclusa, inoltre, la presenza di altri piccoli cenobi dei quali, allo stato attuale degli studi, sfugge anche il nome. Cfr. Spinelli, *I monasteri*, cit., p. 116 e note 3, 4; R. Morozzo della Rocca, *Per la storia delle chiese e dei monasteri di Venezia*, in «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato veneziano», IV (1962), pp. 39-41.

¹⁰ Crouzet-Pavan, *Torcello*, cit., p. 104.

¹¹ Spinelli, *I monasteri*, cit., pp. 122-124.

¹² Anche in altre regioni italiane tra XII e XIII aumentarono notevolmente il numero di monasteri femminili cfr. V. Polonio, *Un'età d'oro della spiritualità femminile a Genova: devozio-*

perché, almeno sino alla metà del XIII secolo, solo nella diocesi di Torcello si sia in presenza di una così alta concentrazione di cenobi femminili. Si può notare infatti nell'intera laguna un notevole squilibrio tra il numero di comunità femminili più o meno regolari insediatesi a nord, rispetto a quelle fondate nella laguna sud e nella zona centrale dove si trova Rialto.

Per chiarire meglio il fenomeno in questi punti ancora oscuri, si devono allora prendere in considerazione altri aspetti che rendono il quadro più vivace e intricato: chi furono i protagonisti/le protagoniste delle fondazioni, quanti/quante vi aderirono, quali furono le difficoltà iniziali e come vennero risolte, in quali modi si caratterizzarono le nuove comunità. In questa prospettiva, particolarmente interessante è l'analisi della documentazione prodotta nei monasteri fondati nell'arcipelago di Ammiana¹³. Quest'ultimo era formato dall'isola di Ammiana, dove si trovavano le cappelle di San Marco, Sant'Angelo e dei Santi Apostoli; quella di Ammianella, sede della cappella di Sant'Andrea, e l'isola di Castrazio, dove era ubicata la chiesa madre di San Lorenzo¹⁴. Infine, un canale separava l'antico monastero benedettino (maschile) dei Santi Felice e Fortunato dalle altre chiese¹⁵. È in queste

ne laica e monachesimo cistercense, in *Storia monastica ligure e pavese. Studi e documenti*, Cesena, Badia di Santa Maria in Monte, 1982, pp. 301-404; Tilatti, *Monachesimi femminili*, cit., pp. 167-211; E. Occhipinti, *Il monachesimo femminile benedettino nell'Italia nord-occidentale (secc. XI-XIII)*, in *Il monachesimo femminile*, cit., pp. 121-133; Barone, *Società*, cit., pp. 76-97. In Europa cfr. B.L. Venarde, *Women's Monasticism and Medieval Society. Nunneries in France and England 890-1215*, Ithaca, Cornell University press, 1999; P.D. Johnson, *Equal in Monastic Profession. Religious Women in Medieval France*, Chicago, University of Chicago press, 1993 e Musardo Talò, *Il monachesimo*, cit., pp. 245-318.

¹³ Cfr. 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», XX (2007), pp. 1-18, <http://www.auditorium.info/davide-busato-mario-rosso-paola-sfameni-le-conseguenze-delle-variazioni-geografiche-avvenute-tra-il-xiii-ed-il-xv-secolo-su-talune-comunita-monastiche-ubicate-in-alcune-isole-della-laguna-nord-di-v-2/>.

¹⁴ 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 e che le parrocchie veneziane nacquero per esigenze di *cura animarum*. Daniela Rando sostiene, invece, che tale binomio non fosse sconosciuto neppure a Rialto, dove la chiesa madre era la cattedrale di San Pietro. Secondo la studiosa, esso esisteva a Murano, a Malamocco e ad Ammiana. *Santa Maria Formosa*, a cura di M. Rosada, Venezia, Il Comitato editore, 1972, (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana), pp. XVIII-XX, nota 2; Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 87-92; Carraro, *Società*, cit., pp. 60-64.

¹⁵ Cfr. Busato, Rosso, Sfameni, *Le conseguenze*, cit., p. 2; sulla localizzazione attuale Moine, *I monasteri*, cit., pp. 53-57. Attorno alla fine del IX secolo, in conseguenza delle invasioni ungarie, i monaci di Santo Stefano di Altino, antico monastero benedettino la cui origine risale almeno al secolo precedente, si trasferirono presso una loro dipendenza nelle isole di Ammiana dando vita al cenobio dei Santi Felice e Fortunato: cfr. Pozza, *Per una storia*, cit., pp. 23-25; Mazzucco, *Monasteri*, pp. 43-45; Spinelli, *I primi insediamenti*, pp. 159-160.

isolette che sorsero nel giro di pochi anni numerose comunità dal carattere sperimentale come i primi documenti testimoniano; il loro sviluppo seguì, invece, vie diverse e più tradizionali.

1. Chiese e monasteri nelle isole di Ammiana: il racconto delle origini

Nel 1185, Leonardo Donato, vescovo di Torcello, concesse a Berta e Agnese la chiesa di San Lorenzo di Ammiana per vivere «monasticam vitam» secondo la regola di Benedetto. Affidò alle due donne tutte le proprietà della chiesa, nonché la parte delle decime di competenza del clero e ogni diritto («honore et iure») che era spettato a San Lorenzo e al suo pievano. Stabili inoltre che da esse dipendessero le cappelle di Ammiana (Santi Apostoli, Sant'Angelo, San Marco e Sant'Andrea) assoggettate già da lungo tempo a San Lorenzo, e tutte le dipendenze e le persone che in quel luogo abitavano e servivano Dio¹⁶. Il vescovo si riservò, tuttavia, alcuni diritti, in particolare quello di eleggere «abbatissam vel prelatam» del nuovo cenobio¹⁷. Con ogni probabilità, cercava di mantenere uno stretto controllo su Berta e Agnese: qualche anno più tardi, infatti, fu necessario il suo consenso per affittare a Marco Dedo di San Geremia alcune acque per la pesca¹⁸.

Dieci anni più tardi anche la chiesa di Sant'Angelo di Ammiana venne concessa a due donne, Berta e Benvenuta. Leonardo Donato si avvale, in quest'occasione, del consenso di Agnese e Engelmota «sorores Sancti Laurentii»¹⁹. A Berta, che molto probabilmente era la stessa fondatrice di San Lorenzo, venne affidata la guida della nuova comunità nella quale doveva essere «prelata et domina». Tuttavia, non era possibile alle due donne né eleggere la prelata, né ricevere «vel fratrem vel sororem» senza il consenso del vescovo di Torcello. Inoltre, Leonardo Donato assegnò per il sostentamento del nascente cenobio ventiquattro soldi che gli uomini di Ammiana erano soliti pagare per la pesca nelle acque della chiesa San Lorenzo e alcune acque appartenenti a quest'ultima; infine esentò Berta e Benvenuta dal pagamento di qualsiasi censo nei confronti di San Lorenzo. Il documento

¹⁶ «Quapropter nos quidem Leonardus Donatus [...] concedimus vobis Agneti et Berte ecclesiam Sancti Laurentii de Amianis et vobis aggregandis et vobis et eis per tempora successuris secundum regulam beati Benedicti in eadem ecclesiam viventibus perpetuo habendam, tenendam et possidendam, cum aquis, terris, piscationibus, aucellationibus suis, et cum omni honore et iure [...] quod tam ipsa ecclesia Sancti Laurentii quam etiam plebanum ipsius ecclesiae quondam habuisse noscuntur, tam super capellis de Amianis [...] quam etiam super omnibus locis et personis ibidem Deo servientibus et commorantibus»: *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 71.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, doc. n. 74.

¹⁹ Ivi, doc. n. 78.

specificava però che le acque, alla loro morte, sarebbero dovute ritornare al legittimo proprietario (cioè San Lorenzo).

Verosimilmente la comunità era composta dalle sole Berta e Benvenuta come si evince da un'interessante clausola: se alla loro morte non fossero rimaste altre consorelle, la chiesa di Sant'Angelo sarebbe dovuta tornare con ogni sua proprietà a San Lorenzo poiché, specifica ulteriormente il documento, Sant'Angelo ne era una cappella²⁰. Diversamente, se alcune *sorores* fossero rimaste nella chiesa dopo la loro morte, queste avrebbero pagato ogni anno al vescovo una tassa di dieci pesci e una libbra di olio alla chiesa di San Lorenzo, ristabilendo in questo modo la dipendenza con quest'ultima.

Nel 1205 Engelmota, ormai badessa di San Lorenzo, ricevette la promessa di Agnese, «monacha» di San Marco di Ammiana, del pagamento del censo (due libbre di olio e una di cera) in occasione della festa di san Lorenzo; Agnese garantì inoltre a Leonardo Donato il pagamento della solita tassa annuale di dieci pesci e tre libbre di vino puro per la festa di san Marco²¹. Anche in questo caso sia l'elezione della prelata, sia l'accoglimento di nuovi confratelli e consorelle furono sottoposti al consenso del vescovo. Similmente a Sant'Angelo si ripeteva la clausola che prevedeva il ritorno della cappella alla chiesa-madre, nel caso, morta Agnese, non fossero rimaste altre *sorores*; altrimenti la vita della comunità sarebbe proseguita nel rispetto dei diritti del vescovo e di San Lorenzo.

Ben presto tuttavia il nuovo cenobio cercò di svincolandosi dalla pesante dipendenza. Nel 1221 Margherita e Maria, badesse rispettivamente di San Lorenzo e di San Marco, promisero di accettare la sentenza emessa da Stefano, vescovo di Torcello, e Pietro Pino, canonico di San Marco, relativa alla «receptione et procuratione» che le donne di San Marco dovevano fare nei confronti di quelle di San Lorenzo. La questione verteva inoltre sul censo da pagare alla chiesa madre e su una terra di San Lorenzo posta vicino a San Marco²². Non si conoscono gli esiti della vicenda, né che cosa implicasse la "procura" di un monastero nei confronti dell'altro, aspetti che neppure la documentazione successiva aiuta a chiarire.

L'atto in questione fu rogato nella chiesa dei Santi Apostoli di Ammiana, ultima cappella dipendente da San Lorenzo, che in quegli anni, analogamente alle altre, si stava trasformando in monastero femminile. Nonostante non

²⁰ «Post mortem autem vestram si non remanserint ibi alique sorores, tunc ipsa ecclesia Sancti Angeli cum omnibus suis habentiis et pertinentiis et cum libris, scilicet matitunali et regula et aliis quos vobiscum portastis vel de cetero aquiretis libere et absolute cum omni integritate revertantur in iamdicta ecclesia Sancti Laurentii cuius capella est prefata ecclesia Sancti Angeli». Ivi, doc. n. 78.

²¹ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria degli Angeli*, b. 11 A, giugno 1205.

²² Ivi, b. 11 B, 17 febbraio 1221.

si conservi alcun documento che ne sancisca la fondazione, questa era già avvenuta nel 1226, quando Margherita badessa dei Santi Apostoli con le sue monache prometteva alla comunità di San Lorenzo di pagare una libbra di olio, come censo²³. A questa data la comunità aveva già una badessa e una struttura monastica ben definita, elementi che fanno pensare a una fondazione non troppo recente. Nulla invece si intuisce riguardo ai rapporti con il vescovo, ma è verosimile che le monache dei Santi Apostoli avessero contratto nei suoi confronti i medesimi obblighi degli altri monasteri. Si ribadiva piuttosto, attraverso il pagamento del censo, la dipendenza da San Lorenzo.

2. Vita religiosa nelle comunità femminili della laguna nord

I documenti evidenziano alcuni aspetti significativi circa la vita religiosa femminile e l'origine dei monasteri. Il confronto con gli altri cenobi sorti negli stessi anni nella laguna nord è un punto di partenza interessante per capire le motivazioni di uno sviluppo così ampio delle aggregazioni femminili e la grande varietà di situazioni che caratterizzò quest'area. Innanzitutto, la documentazione di Ammiana mostra un momento preciso della loro esistenza: la formazione della comunità monastica. Non è possibile invece conoscere come queste donne avessero vissuto in precedenza, se fossero state, in qualche forma, già legate alla chiesa o se avessero sperimentato la vocazione in altro luogo, magari nelle proprie abitazioni. In ogni modo, il vescovo aveva concesso a Berta e Agnese di aggregarsi («conced[it] [eis] aggregandis»)²⁴; esse appaiono desiderose di riunirsi in preghiera mentre non sembrano manifestare quella volontà di assistenza o accoglienza che stava caratterizzando altre comunità religiose lagunari e non solo²⁵. D'altra parte le isole di Ammiana, che si collocavano in una zona alquanto remota, erano ben lontane sia dagli itinerari dei pellegrini che numerosi arrivavano alla ricerca di un passaggio verso la Terrasanta, sia dai luoghi frequentati dai più bisognosi che preferivano riunirsi nei maggiori centri abitati dove era più facile ottenere le elemosine: apparivano perciò l'ambiente più adatto a praticare una vita ritirata in piccolissime comunità.

È probabile che Berta e Agnese, sino al quel momento, avessero condotto esperienze simili ma in luoghi distinti, differenziandosi ancora una volta da quelle iniziative nelle quali si intraprendeva la pratica cenobitica solo dopo un percorso di vita associata, ma non legata a un intento monastico; inoltre, prima di stabilirsi a San Lorenzo, non avevano avuto alcun rapporto

²³ Ivi, 13 maggio 1226.

²⁴ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 71.

²⁵ Cfr. i saggi di Grado Giovanni Merlo, Giuseppina de Sandre Gasparini e Daniela Rando in *Esperienze*, cit.

con le comunità maschili sorte nelle vicine isole. Era questo invece il caso delle donne che vivevano presso il cenobio cistercense di San Tommaso dei Borgognoni di Torcello. Sebbene i cistercensi fossero arrivati in laguna, attorno al 1200²⁶, quando il rigore e la novità delle fasi iniziali stavano già scemando, i veneziani furono affascinati e inevitabilmente attratti dal loro stile di vita. La comunità di San Tommaso richiamò infatti in breve l'interesse di alcune donne che andarono ad abitare in una «domus» comune nei pressi del cenobio, pur rimanendo nel secolo²⁷. Si trattava di un piccolo gruppo di «mulieres» – così sono chiamate a volte nei documenti²⁸ – che dipendevano almeno spiritualmente dai monaci, con i quali avevano rapporti assidui. Forme di vita simili erano note anche fuori del dogado: per esempio a Padova una piccola comunità di laici e in particolare di donne si era riunita intorno al monastero doppio di Santa Maria di Porciglia, promettendo di obbedire al suo priore e di vivere vicino al cenobio, creando così un piccolo borgo di fedeli tutto femminile²⁹. Diversamente le donne di Ammiana, nonostante la vicinanza al grande monastero benedettino dei Santi Felice e Fortunato e all'originale comunità di Sant'Andrea di Ammiana³⁰ – tra l'altro cappella dipendente da San Lorenzo – non furono mai attratte dalle esperienze maschili né instaurarono con queste alcun legame di dipendenza né materiale, né spirituale.

Le vicende delle *mulieres* di San Tommaso portarono però a esiti inaspettati: la troppa vicinanza («nimia vicinitate») tra le donne e i monaci generò infatti scandali. Accusate dal Capitolo generale dell'ordine di Cîteaux di «denigrare ordinis honestatem», fu imposto loro di trasferirsi in un

²⁶ Corner, *Notizie*, cit., pp. 575-582.

²⁷ *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cistercensis ab anno 1116 ad annum 1786*, a cura di J.M. Canivez, Louvain, Bureaux de la Revue, 1933, vol. II, a. 1234, n. 51, p. 138.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Rigon, *I laici*, cit., pp. 20-34.

³⁰ La chiesa di Sant'Andrea di Ammianella fu affidata, nel 1185, dal pievano di San Lorenzo di Ammiana, 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 i confini delle diocesi di Torcello e Castello. Il successo fu considerevole tanto che, nel 1231, il numero dei *fratres* era tale da renderne impossibile il sostentamento. Gregorio IX abolì quindi la norma e i *fratres* spesero ben 15.000 lire per acquistare proprietà tra Padova, Treviso, Concordia e Aquileia. Tuttavia già alla fine del XIII secolo si fece sentire una crisi di vocazione tale che Bonifacio VIII incaricò il vescovo di Torcello di intervenire. Alla metà del XV secolo, ormai abbandonata, la chiesa fu annessa al monastero femminile di San Girolamo. Cfr. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. III, pp. 325-327, 341-344; Moine, *I monasteri*, cit., pp. 40-41; 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, Università degli Studi di Padova, 1970.

luogo più lontano³¹: dapprima fu scelta la chiesa di Santa Margherita di Torcello³² poi, risultando quest'ultima ancora troppo vicina al cenobio, fu ordinato loro di spostarsi in San Giacomo in Paludo³³, un antico ospedale abbandonato³⁴.

In realtà all'origine di queste misure ci fu probabilmente la resistenza da parte dell'ordine cistercense a prendersi cura delle donne sia rifiutandosi di aggregarle all'ordine, sia negando loro, una volta accolte la *cura monialium*³⁵. Fu forse il timore che le *mulieres* chiedessero di entrare nell'ordine a spingere i monaci ad allontanarle il più possibile. Ciò nonostante, una volta arrivate a Santa Margherita, esse trovarono un luogo ideale per continuare un'esperienza religiosa libera da legami e da qualsiasi regola. Non tutte infatti accettarono di spostarsi a San Giacomo: rimase un piccolo gruppo di donne guidato da Agnese, vedova di Pietro Longo, le quali si dichiararono abitanti («domine existentes apud ecclesie»)³⁶ – dunque né monache, né consorelle – della chiesa (non, si badi bene, del monastero) di Santa Margherita.

Non a caso una caratteristica che ebbero in comune con le comunità di Ammiana fu l'assenza almeno nelle fasi iniziali di una regola con unica eccezione di San Lorenzo che sin dalle origini seguì quella di Benedetto. Nei documenti di fondazione degli altri cenobi il riferimento alla regola, e dunque l'accento sulla vita monastica, andò via via sfumando: nell'atto relativo a Sant'Angelo si faceva un breve accenno a una incerta regola che le *sorores* avrebbero portato con sé – senza però specificarne l'autore – mentre in quello di San Marco non vi era più alcuna indicazione al riguardo. Come si è già visto, la mancanza di un ordinamento istituzionale era in realtà un

³¹ *Statuta*, cit., vol. II, a. 1234, n. 51, p. 138.

³² *Statuta*, cit., vol. II, a. 1235, n. 26, p. 148.

³³ «Postmodum dicte matrone de mandato ipsius capituli ad monasterium Sancti Iacobi de Palude Torcellane diocesis ad eosdem abbatem et conventum provida fuerint deliberatione translate»: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, Cartella 1 perg., 11 agosto 1246.

³⁴ Fondato nell'omonima isola probabilmente intorno al 1146 da Giovanni Tron da Mazzorbo, compare per la prima volta nella documentazione nel 1153 in un testamento e poi nel 1183 nella determinazione dei confini per un affitto. Di certo fu sottoposto alla giurisdizione del vescovo, come conferma la bolla di Urbano III inviata a Leonardo Donato, vescovo di Torcello. 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, All'Insegna del Giglio, 2003, p. 247; G. Caniato, *Cenni storici sull'isola di San Giacomo in Paludo*, in *San Giacomo in Paludo. Un'isola da recuperare*, Venezia, Zonta International Venezia Area, 1988, pp. 15-26.

³⁵ Grundmann, *Movimenti*, cit., pp. 196-198.

³⁶ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 1 perg., 27 giugno 1241.

tratto presente in molte iniziative che sorgevano nell'Europa dei secoli XII e XIII, le quali pur traendo ispirazione dal modello monastico-comunitario, se ne distinguevano per una maggiore apertura verso i modi di vita dei laici. Tuttavia, sulle donne pesava un'ulteriore assenza. Pochissime e scarsamente praticate erano le regole femminili: la più nota era quella di Cesario di Arles elaborata tra il 512 e il 534, ma fu presto abbandonata; nessuna regola era scritta da una donna: la prima in questo senso fu la *forma vitae* di Chiara d'Assisi, approvata nel 1253. Di fatto le regole seguite nei monasteri femminili, come quelle di Benedetto o Agostino, erano state scritte esclusivamente per gli uomini ed era quasi impossibile per le donne seguirle rigorosamente. Era questa una problematica dibattuta, come dimostra la ben nota lettera di Eloisa – una tra le donne più erudite del XII secolo, suo malgrado costretta a divenire monaca – indirizzata ad Abelardo, nella quale lo pregava di elaborare una regola, dedicata al monastero del Paracletto, che rimuovesse tutte quelle norme, lucidamente elencate, che non potevano essere praticate dalle monache³⁷. La richiesta, pur provenendo da un'esperienza per molti aspetti eccezionale come quella di Eloisa, era al tempo stesso un forte segnale di un diffuso malessere del mondo femminile, che con sempre maggiore forza premeva sulle gerarchie ecclesiastiche per affermare una propria identità nella vita religiosa, con modalità adeguate alle proprie esigenze.

Tornando ai cenobi di Ammiana, forse proprio a causa della mancanza di una regola monastica negli atti relativi a Sant'Angelo e a San Marco, a differenza di quello di San Lorenzo³⁸, non si parlava di una badessa a capo della chiesa, ma di una "prelata". Berta, secondo il vescovo di Torcello, avrebbe dovuto essere «prelata et domina»³⁹. Ancora più significativa è la documentazione della comunità di Santa Margherita di Torcello, in cui Agnese Longo venne definita esplicitamente «domna et domina» della chiesa: espressione che ricorda quella usata nei testamenti dei mariti veneziani nei confronti delle mogli. La condizione di «domna et domina» permetteva alle vedove di vivere con i beni del coniuge, mantenendo così unito il patrimonio familiare, ed essere *domina* della casa; ma, controparte non secondaria, la vedova, alla quale era fatto obbligo di non risposarsi, rinunciava ai beni dotali che rimanevano all'interno della famiglia. Questo istituto di origine romana

³⁷ L. Georgianna, *Any Corner of Heaven: Heloise's Critique of Monasticism*, in «Mediaeval Studies», XLIX (1987), pp. 221-256; cfr. *Listening to Heloise: the Voice of a Twelfth-century Woman*, a cura B. Wheeler, Basingstoke, MacMillan, 2000. La lettera è edita in Abelardo, Eloisa, *Lettere*, a cura di N. Cappelletti Truci, Torino, Einaudi, 1982, pp. 229-237.

³⁸ A San Lorenzo si parla infatti di «abbatissa vel prelata»; *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 71.

³⁹ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 78.

coinvolgeva aspetti sia patrimoniali sia personali poiché spettava al marito dare l'opportunità alla moglie di vivere esercitando tutti i diritti⁴⁰. Analogamente Berta e Agnese Longo erano dunque “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 gestire, amministrare, decidere sulle proprietà ecclesiastiche e sulle persone che in esse agivano, come ricorda esplicitamente il documento di San Lorenzo⁴¹.

Va sottolineato un aspetto interessante relativo all'utilizzo del termine prelata, che pare legato alla chiesa più che alla comunità monastica; si era infatti prelata *ecclesie*, non prelata *monasterii*. Tuttavia, cosa significhi, concretamente per una donna essere a capo di una chiesa è quanto mai incerto. Si trattò semplicemente di 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. È vero che, nonostante l'assenza di quest'ultimo, ad Ammiana rimanevano altri preti ma sul loro ruolo la documentazione è equivoca. Ripetute volte Gabriele Baiesso, prete di Ammiana, e Marino Iubano chierico – da notare che non è mai specificata la chiesa di riferimento – testimoniarono in difesa del patrimonio di San Lorenzo; ma non è affatto scontato che i due fossero a servizio delle monache visto che mai agirono come loro delegati⁴². Ancora meno esplicita è la funzione della prelata in quei pochissimi contesti esterni a Venezia nei quali se ne è riscontrato l'utilizzo. Secondo Giuseppe Gardoni era un titolo onorifico, che gratificava quella donna che più di altre rappresentava un nuovo gruppo religioso; come ipotizza per Clara, anch'essa chiamata prelata della chiesa di Santa Maria *de Cretario* di Mantova appartenente all'ordine dei canonici di San Marco⁴³.

Il termine “prelata” compare anche in altri documenti relativi alla fondazione di comunità femminili lagunari, sempre in relazione alla carica principale: nel caso di Santa Maria degli Angeli di Murano si parla infatti di «priorissa vel prelata»⁴⁴, dove il termine «priorissa» è legato alla regola di Agostino seguita dalle monache. Ancora una volta, non è chiaro che com-

⁴⁰ Corner, *Ecclesie Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 354-356. Per garantirsi questo privilegio, la vedova non doveva risposarsi; Bonnini, *Per «divinam inspirationem*, cit., pp. 34-39.

⁴¹ *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 71.

⁴² Ivi, docc. n. 72, 73, 75, 76, 80, 81, 84, 85, 86.

⁴³ Gardoni, «*Domus seu religio*», cit., p. 26.

⁴⁴ Le monache seguivano la regola di Agostino. Il documento, datato marzo 1188, è edito in Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, p. 262.

piti spettassero a quest'ultima e se vi fossero delle reali differenze rispetto alla badessa, comunque al pari della badessa anche la «priorissa» sembrava legata a una struttura monastica già formata e organizzata⁴⁵.

Sembra infine chiaro che la prelata era connessa alla prima generazione di donne che formavano la nuova comunità⁴⁶. In effetti, nei primi anni di vita dei cenobi era utilizzato in prevalenza questo termine, che solo in seguito veniva sostituito con quello di badessa. È il caso della comunità di San Mauro di Burano (poi monastero benedettino), 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 di una proprietà con alcune case a Burano, vicina al monastero stesso⁴⁷; ma già nel 1241 Imigle ne era divenuta «abbatissa»⁴⁸. Se in altri ambienti già istituzionalizzati, come quello cistercense, il cenobio poteva essere guidato da un abate o da una badessa solo a determinate condizioni come la presenza di almeno dodici monaci/monache, dei libri liturgici e di specifici edifici monastici⁴⁹, è forse possibile pensare che anche nella laguna l'incremento numerico e lo sviluppo in senso monastico delle piccole comunità fossero stati fattori determinanti per la sostituzione del termine «prelata» con quello di «badessa».

Un altro elemento peculiare che emerge dalla documentazione di Ammiana è il rapporto di dipendenza tra la chiesa pievana e le cappelle, che

⁴⁵ Nel monastero di Cantù si parla invece di «maior et preposita»: Andenna, *Sanctimoniales*, cit., p. 79. Il termine *preposita* era usato sin dalle origini come sostitutivo di *abbadessa*: Guerra Medici, *Sulla giurisdizione*, cit., p. 75.

⁴⁶ Se fosse verificata tale ipotesi, sarebbe possibile risalire al periodo di fondazione di alcuni monasteri le cui origini sono alquanto dubbie, come Sant'Adriano di Costanziaco. Secondo la tradizione sarebbe stato fondato nella prima metà del XII secolo da Anna Michiel, moglie di Niccolò Giustinian monaco di San Nicolò del Lido, uscita con quest'ultimo dal chiostro per «salvare dall'estinzione» la stirpe dei Giustinian. Sia Anna, sia Niccolò ritornarono alla vita religiosa, dopo aver procreato numerosi eredi. Cfr. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. III, pp. 345-347. Tuttavia nella documentazione la chiesa compare solo dal 1213, beneficiata da Riconfilia Contarini. Inoltre, da una sentenza del Piovego, la chiesa sembra dipendere (nel 1226) dalla canonica di Sant'Andrea di Ammiana. Nel 1235 Giovanni Dandolo lasciava a Sant'Adriano una porzione di una casa che, nel 1255, Sidiana prelata del cenobio acquisiva. Potrebbe quindi essere ragionevole l'ipotesi che il cenobio fosse stato fondato intorno alla metà del XIII secolo. ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Lorenzo*, b. 21 diverse 29, marzo 1213; Ivi, *San Girolamo*, b. 7 perg., 6 maggio 1255 (il testamento copiato all'interno del documento è datato 8 luglio 1235).

⁴⁷ Ivi, *San Mauro di Burano*, b. 8, aprile 1218.

⁴⁸ 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, *Corporazioni religiose soppresse, San Mauro di Burano*, b. 8, settembre 1241.

⁴⁹ 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, Electa, 1992, pp. 50-51.

si mantenne anche dopo la fondazione dei cenobi, come dimostrano i censi dovuti a San Lorenzo da tutte le altre comunità. Se e come si manifestasse questa subordinazione, oltre al pagamento della tassa, rimane però poco chiaro. Non si trattava di un legame istituzionale poiché l'elezione della badessa e l'accettazione delle nuove consorelle e dei nuovi confratelli erano strettamente legate al consenso e alla volontà del vescovo di Torcello. In più, le piccole comunità cercarono ben presto di rendersi indipendenti dalla chiesa madre, come ricorda la lite tra San Marco e San Lorenzo.

È probabile comunque che tale dipendenza andasse, almeno nei primi anni, oltre il semplice censo. Nella lite appena accennata tra gli oggetti del contendere c'era la procura che le donne di San Marco dovevano fare nei confronti di San Lorenzo⁵⁰; inoltre Agnese, monaca di San Marco, chiamava Engelmota, badessa di San Lorenzo, «domina mea», riconoscendone esplicitamente l'autorità. Analogamente il documento di fondazione di Sant'Angelo sembra ambiguo: nel concedere la chiesa il vescovo aveva chiesto dapprima il consenso alle *sorores* di San Lorenzo (segno dunque di una qualche dipendenza tra i due), per poi esentare, senza alcuna approvazione, le donne di Sant'Angelo da qualsiasi corresponsione nei confronti dello stesso San Lorenzo (di fatto aggirando il vincolo). È dunque intuibile che inizialmente le donne di Ammiana avessero creato una rete monastica interdipendente; tuttavia, l'assenza di un'ampia documentazione dei primi anni di vita delle comunità impedisce di coglierne le modalità. Per di più, 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 diversi⁵¹.

Questa micro-rete monastica si era creata probabilmente poiché le donne che avevano dato vita all'esperienza religiosa di San Lorenzo avevano fondato anche le altre comunità. Nonostante i nomi di Berta e Agnese fossero molto 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 quest'ultimo. La prima, Berta, venne scelta a capo della comunità di Sant'Angelo fin dalla sua origine⁵²; mentre Agnese dichiarava, come appena visto, di essere già una monaca, nel momento della fondazione di San Marco⁵³.

⁵⁰ «Receptione et procuratione»: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria degli Angeli*, b. 11 B, 17 febbraio 1221.

⁵¹ 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.

⁵² *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 78.

⁵³ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria degli Angeli*, b. 11 A, giugno 1205.

Infine in modo analogo potrebbe essere stato fondato il cenobio dei Santi Apostoli: in effetti, nel 1221, in occasione della lite tra i monasteri di San Marco e di San Lorenzo, la badessa di quest'ultimo era Margherita⁵⁴. Cinque anni più tardi Margherita, badessa dei Santi Apostoli, forse la stessa donna qui trasferitasi, prometteva di pagare il censo a San Lorenzo. L'atto non specifica il nome della superiora di San Lorenzo, carica che probabilmente in quell'anno era vacante⁵⁵. Lo spostamento di Margherita – se così fu – rivela le inquietudini spirituali e la difficoltà di adattarsi a una vita regolare che forse nell'abbazia madre era maggiormente praticata. Va comunque sottolineata questa facilità delle donne di muoversi, sebbene entro brevi spazi: essa è un altro aspetto particolare dei monasteri di Ammiana rispetto a un monachesimo regolato che imponeva, invece, la *stabilitas loci* per i monaci e soprattutto per le monache.

3. Precari equilibri: la trasformazione del XIII secolo

Le comunità di Ammiana erano in origine formate da piccolissimi gruppi di donne: due a San Lorenzo e Sant'Angelo, addirittura una sola a San Marco. Così almeno fa pensare l'ormai nota clausola relativa alla morte delle fondatrici. Nonostante un numero così ridotto, sembra tuttavia difficile pensare che esse aspirassero a un'esperienza eremitica che certo non era sconosciuta nelle lagune ma era del tutto inedita per le donne. Inoltre nei documenti di Sant'Angelo e San Marco è evidenziata la possibilità «vel fratres vel sorores recipere» (di ricevere fratelli e sorelle). Non si trattava quindi, per quanto limitata a poche persone, di esperienze individuali, anzi era incentivata l'accettazione di altri devoti. Emerge poi chiaramente che l'opportunità di entrare nella comunità monastica non era preclusa neppure agli uomini. La guida però era affidata alle donne, come indicano le disposizioni relative all'elezione della sola badessa o della prelata, ma non di un corrispettivo maschile, e quelle relative alla "sopravvivenza" delle sole *sorores*; clausole nelle quali i *fratres* non erano evidentemente nominati. Forse queste norme, unite alla presenza nel medesimo arcipelago delle comunità maschili di Sant'Andrea di Ammiana e dei Santi Felice e Fortunato, resero meno attraente per gli uomini la partecipazione all'iniziativa delle comunità in questione: a conferma di ciò nella documentazione non si è trovata alcuna traccia di *fratres*⁵⁶.

⁵⁴ Ivi, b. 11 B, 17 febbraio 1221.

⁵⁵ Ivi, 13 maggio 1226.

⁵⁶ Solo, nel 1252 nella documentazione di San Lorenzo di Ammiana si trova un converso Leonardo: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria degli Angeli*, b. 11 B, 29 luglio 1252. Comunità simili a quelle lagunari, dove si concepiva la partecipazione di uomini

Pochissimo si può dire invece sull'origine sociale e sullo *status* delle donne nominate nella documentazione poiché non appaiono mai i cognomi. Forse erano donne nubili, vista l'assenza del patronimico o di ulteriori specificazioni sulla loro condizione, indicazioni invece sempre presenti per le vedove e le coniugate. Agnese, Berta, Benvenuta, Engelmota, Maria e Margherita erano donne intraprendenti e forse con una certa istruzione: Berta, nel trasferirsi nella chiesa di Sant'Angelo, aveva condotto con sé i libri («matitunali et regula et aliis») e si era riservata la possibilità di acquistarne degli altri. Anche Agnese aveva portato alcuni volumi di sua proprietà che sarebbero tuttavia passati a San Lorenzo, nel caso in cui la donna fosse morta senza un seguito. Inoltre, ella donava una biblioteca (uno scaffale per contenere i volumi) a Engelmota, come ricompensa per le spese sostenute per la sistemazione di una vigna.

Oltre a confermare una buona disponibilità economica, è possibile pensare che l'attenzione verso i libri denotasse in queste donne anche "un'istruzione spirituale", o una qualche formazione 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 personali. Eppure possedevano un'effettiva capacità di lettura, come dimostra una testimonianza del novembre del 1267 quando Maria, badessa del monastero benedettino di Sant'Angelo di Torcello⁵⁷, talmente malata agli occhi da renderle difficile e penoso leggere «in libro omnem literam», si era recata in pellegrinaggio presso la tomba del beato Antonio Pellegrino (nel cenobio Santa Maria di Porciglia presso Padova) per chiedere la guarigione⁵⁸. Accompagnata da due monache, Margherita e Perera, e con loro ospitata nel monastero padovano, Maria riceveva dopo tre giorni la grazia in modo che non solo la vista le fu subito restituita «verum eciam liberius legeret et videret acutius quam vidiset ab annis decem» (ma fu anche più libera di prima di leggere e vedeva più acutamente di quanto non vedesse a

e donne, si trovano anche a Cremona, anche qui si trattava di fondazioni prevalentemente femminili dove erano accettati anche gli uomini: cfr. Albini, *Comunità*, cit., pp. 161-175.

⁵⁷ Il monastero era noto anche con il nome 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. La prima attestazione per ora individuata risale al 1243: si tratta di un lascito di Obizzo speciale: ASVE, *Corti di palazzo, Giudici del proprio*, Cartella grande perg. 1, 3 gennaio 1243. Il secondo documento risale invece al 1251, quando Domenico Zio, diacono e canonico di Torcello, donava a Maria, badessa di Sant'Angelo, tre sue proprietà vicine al cenobio: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Girolamo*, b. 8, 20 ottobre 1251. Cfr. M. Vecchi, *Chiese e monasteri medievali scomparsi della laguna superiore di Venezia. Notizie storico-artistiche*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1983, p. 27; Ead., *Torcello, nuove ricerche*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1982, p. 17.

⁵⁸ *I miracoli di Antonio il Pellegrino da Padova, 1267-1270: per André Vauchez*, a cura di D. Gallo, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 150-151.

dieci anni)⁵⁹. Il fatto che le monache sapessero leggere, anche se non scrivevano, induce a pensare a una buona levatura sociale; sarebbe difficile pensare che donne di umili origini potessero aver ricevuto una tale istruzione⁶⁰.

Non si può parlare, tuttavia, di ceti aristocratici quali quelli che governavano all'epoca la città; è più probabile si trattasse di donne che provenivano dalla piccola nobiltà, forse originarie delle stesse isole. Questa ipotesi può essere accolta se si confrontano queste notizie con i cognomi e la provenienza delle donne che diedero vita agli altri monasteri nella diocesi di Torcello: in particolare Santa Maria degli Angeli di Murano, San Mauro di Burano, San Matteo di Costanziano e Santa Margherita di Torcello, per i quali sono noti i nomi delle fondatrici⁶¹. Il primo era stato creato nel 1187 da Giacomina *de Boncis*, appartenente a una famiglia poco nota ma originaria di Murano⁶², che aveva ricevuto in dono da Ginevra Gradenigo una terra a Murano per la costruzione del monastero⁶³. Nel 1214, Calandria e Maria di Santa Margherita di Venezia ottenevano dal vescovo la chiesa di San Mauro di Burano; è probabile che l'origine delle due donne – delle quali non è indicato il cognome – fosse, anche in questo caso, piuttosto modesta poiché provenivano da una parrocchia cittadina allora poco abitata e circondata da paludi⁶⁴. Maria da Canal e Richelda Zancarolo, promotrici del cenobio di San Matteo insieme a Maria da Zara⁶⁵, provenivano invece da famiglie che si stavano arricchendo in quegli anni ma che erano ancora ben lontane dai vertici del potere⁶⁶. Infine, Agnese vedova di Pietro Longo, appartenente a una nota famiglia di mercanti non certo aristocratica⁶⁷, era stata la fondatrice del monastero Santa Margherita di Torcello⁶⁸.

⁵⁹ La badessa aveva portato come ex-voto due occhi d'argento. *Ibidem*.

⁶⁰ Guzzetti, *Donne*, cit., pp. 5-7.

⁶¹ Il primo seguiva la regola di Agostino, gli altri quella di Benedetto.

⁶² Giacomina era figlia di Antonio di Santa Maria di Murano, anche i suoi parenti erano originari dell'arcipelago torcellano, come attestano due atti di San Lorenzo sottoscritti da Calimon e Antolino *de Boncis*: *San Lorenzo di Ammiana*, cit., docc. n. 72, 73, 93. Ancora nel 1244, Pietro *de Boncis* era pievano della chiesa di San Pietro di Mazzorbo: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 1 perg., 9 marzo 1244.

⁶³ «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 [...]». Ginevra era l'ereditaria universale del defunto Marino Gradenigo di Sant'Angelo: Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. II, pp. 261-262.

⁶⁴ Ivi, pp. 14-15; Dorigo, *Venezia*, cit., vol. II, p. 928.

⁶⁵ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 316-317.

⁶⁶ Fees, *Le monache*, cit., p. 31; G. Cracco, *Società e stato nel medioevo veneziano: secoli XI - XIV*, Firenze, L.S. Olschki, 1967, pp. 75, 116.

⁶⁷ Ivi, p. 115.

⁶⁸ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 1 perg., marzo 1239; Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 351-356.

L'origine sociale sembra dunque alquanto varia, ma mai legata ai gruppi dirigenti, con l'unica eccezione di Ginevra Gradenigo che però ricoprì il ruolo di benefattrice più che di fondatrice: le donne appartenevano alle famiglie emergenti della nobiltà che si stava affermando nel XIII secolo, ai ceti medi o alle famiglie mercantili. Per analogia si potrebbe pensare che anche le donne di Ammiana provenissero dai medesimi gruppi sociali. Se così fosse si potrebbe ipotizzare, similmente a quanto accadeva nel resto d'Europa, che la fondazione dei monasteri nella laguna nord rispondesse all'esigenza di un allargamento della vita religiosa a ceti sociali più ampi, ma con modalità diverse da quelle strettamente monastiche (ipotesi che potrebbe essere ulteriormente rafforzata dallo studio dell'appartenenza sociale degli uomini che fondarono analoghe comunità maschili in laguna)⁶⁹. Alla base della loro creazione c'era il comune desiderio di vivere l'esperienza cristiana in maniera più attiva e partecipe, senza altri fini. Non a caso queste comunità sembrano estranee, almeno nei primi anni di vita, al controllo della nobiltà veneziana. Infatti, a differenza dei cenobi alto medievali e di quelli privati spesso creati dalla volontà di nobili famiglie per monacare le proprie parenti o per dedicare se stessi, una volta diventati vedovi o vedove, i monasteri lagunari furono tutti fondati esclusivamente da donne, che certo non miravano ad ottenere nessuna "comoda" sistemazione. Se tale fosse stato il loro obiettivo forse con maggiore facilità sarebbero entrate come monache o converse o devote nei grandi monasteri femminili già esistenti – o come si è visto anche maschili – dato anche l'esiguo numero iniziale di coloro che diedero vita alle comunità (in realtà forse trenta o quaranta donne). Si trattò allora di una scelta di vita ben ponderata.

Per di più, in alcune comunità un ruolo determinante ebbero le vedove: per esempio Agnese, vedova di Pietro Longo, lottò a lungo per vedere affermati i suoi diritti contro i monaci di San Tommaso e per costruire con le proprie mani gli edifici del suo monastero⁷⁰. Anche Endrebona Dolfin, vedova di Pietro Michiel⁷¹ influente avvocato di San Zaccaria⁷² – dove forse la donna avrebbe potuto trovare un sicuro rifugio – e «ministra» della comunità di San Matteo di Costanziaco, dovette scontrarsi duramente con i monaci

⁶⁹ Spinelli, *I primi insediamenti*, cit., pp. 122-124.

⁷⁰ Durante la lite con San Tommaso, Filippo, muratore di Torcello testimoniò che Agnese Longo abitava e dirigeva personalmente i lavori di costruzione del cenobio, al quale egli stesso partecipava. Non era l'unico che aveva collaborato alla costruzione del cenobio; anche Filocara Torello di Torcello «portavit de lapidibus pro ipsis laboreris edificandis». Infine Stefano di Torcello «laboravit cum magistris ibidem laborantibus ferendo lapides et alia que necessaria erant pro laborerio prefati monasterii»; Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 354-355.

⁷¹ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 1 perg., 31 maggio 1235.

⁷² Ivi, *San Zaccaria*, b. 12 perg., 20 settembre 1203.

di San Tommaso⁷³. Si devono sottolineare ancora una volta la libertà delle vedove di poter decidere la propria sorte e il loro ruolo nel promuovere attivamente molte iniziative religiose femminili. Insomma, i modi in cui vennero create le comunità e le ragioni dalle quali dipese la straordinaria fioritura monastica della laguna nord coincisero sostanzialmente con quelle che stavano alla base dei movimenti religiosi dei secoli XII e XIII⁷⁴.

Si trattava tuttavia di equilibri precari: si potrebbe infatti concludere che il numero esiguo di sodali, le incertezze nell'affidare alle donne la gestione di una chiesa e infine la novità dell'esperimento giustificassero i dubbi sulla tenuta nel medio e nel lungo periodo dei nuovi cenobi. Così potremmo anche spiegare la disposizione presente nei cenobi di Ammiana che prevedeva alla morte delle componenti del nucleo originario la possibilità che nessun'altra donna si fosse unita a loro e ne avesse proseguito l'esperienza religiosa. A dispetto delle perplessità iniziali le comunità delle piccole isole della laguna nord ebbero invece un discreto successo, non solo beneficiarono del favore di molti veneziani che con i loro testamenti ne sostennero lo sviluppo, ma anche il numero delle monache crebbe rapidamente⁷⁵.

Bisogna ricordare che il XIII secolo fu un periodo di straordinario sviluppo dei commerci veneziani oltremare⁷⁶ e conseguentemente del repentino arricchimento di molte famiglie; inoltre si iniziarono a realizzare i primi passi verso la conquista della Terraferma. Proprio nel corso del XIII, e ancora nel XIV secolo, le casate emergenti premettero per entrare nella stretta cerchia di coloro che governavano la città, generando conflitti politici che, pur non arrivando mai ad aperti scontri, culminarono nel 1297 con la serrata del Maggior Consiglio (un provvedimento sulla portata del quale gli storici ancora discutono, che consentiva un accesso limitato alle cariche del Maggior Consiglio)⁷⁷. È allora possibile che le ragioni della crescita numerica delle religiose nei

⁷³ Nel 1232, insieme a Maria detta Contessa, Endrebona aveva chiesto l'intervento di Gregorio IX per entrare nell'ordine cistercense, ingresso duramente ostacolato dai monaci di San Tommaso; Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 317-319.

⁷⁴ Cfr. Grundmann, *Movimenti*, cit., pp. 169-192.

⁷⁵ 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, 1977, pp. 45-46.

⁷⁶ G. Rösch, *Il «gran guadagno»*, in *Storia di Venezia, II*, cit., pp. 233-259.

⁷⁷ Si discute se la Serrata rappresentò un momento di chiusura dell'aristocrazia veneziana al governo della città o di apertura a un numero maggiore ma determinato di nuove famiglie. Da ultimo di veda Gerhard Rösch che propone la presenza di entrambe le motivazioni ma con una diversa cronologia: G. Rösch, *The Serrata of the Great Council and Venetian Society, 1286-1323*, in *Venice Reconsidered. The History and Civilization of an Italian City-State, 1297-1797*, a cura di J.J. Martin, D. Romano, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2000, pp. 67-88. Cfr. S. Chojnacki, *La formazione della nobiltà dopo la Serrata*, in *Storia di Venezia, III. La formazione dello stato patrizio*, a cura di G. Arnaldi, G. Cracco, A. Tenenti, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1997, pp. 641-725.

cenobi della diocesi di Torcello si diversificassero, al di là delle motivazioni religiose, per assumere significati politici ed economici ben più tradizionali.

Nel 1252 a San Lorenzo di Ammiana erano professe diciassette monache⁷⁸, nel 1302 erano sedici⁷⁹; nel 1222 a Sant'Angelo c'erano otto monache⁸⁰, nel 1228 erano salite a ventuno⁸¹, nel 1274 erano di poco scese a diciotto⁸²; e numeri analoghi si possono riscontrare per i cenobi dei Santi Apostoli⁸³ e di San Marco⁸⁴. Sebbene le cifre fossero inferiori rispetto a quelle di San Zaccaria e San Lorenzo, ubicati a Rialto⁸⁵, esse erano allineate sia con alcuni monasteri di Terraferma⁸⁶, sia con i cenobi della diocesi di Torcello fondati negli stessi anni⁸⁷, a sottolineare la discreta capacità di reclutamento delle comunità di Ammiana.

⁷⁸ Su diciassette professe si conosce il cognome di cinque: Giacomina Goro badessa, Giacomina Trevisan, Agnese Venier, Agnese Orio, Cecilia Falier: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria degli Angeli*, b. 11 B, 29 luglio 1252.

⁷⁹ Beatrice Tonisto badessa, Maria Signolo priora, Margherita Trevisan, Ginevra Corner, Marchesina Corner, Caterina Nanni, Donata Tinto, Giovanna Trevisan, Maria Venier, Francesca Contarini, Maria Bettino, Nicolotta Calbo, Marina Trevisan, Isabella di Venali, Regina Venier, Antonina Trevisan: Ivi, 13 marzo 1302.

⁸⁰ Ivi, *Sant'Eufemia*, b. 1 perg., 25 febbraio 1222.

⁸¹ Il documento indica i cognomi o la provenienza solo di alcune monache: Maria Feriol, Maria Civran, Angeleria di San Polo, Maria Lombardo, Giacomina di San Leone, Maria della Santa Trinità, Maria di San Martino: Ivi, 28 febbraio 1228.

⁸² Le monache con indicato il cognome o la provenienza sono: Ota Bellegno badessa, Maria Abra, Maria Veronese, Maria da Monte: Ivi, 1 novembre 1274.

⁸³ La prima lista completa risale al 1300. Marchesina Costantino badessa, Maria Falier priora, Maria Sico, Caterina da Canal, Regina Vido, Maria Berengo, Beriola Vidal, Besina Bon, Ailise Segogolo, Marchesina Grazian, Caterina Paulin, Grazia Belon, Agnese Dedo, Sofia Bianco: Ivi, *Sant'Antonio di Torcello*, b. 3 perg., 13 ottobre 1300.

⁸⁴ Donata Magno badessa, Costanza Narivo, Cecilia Narivo, Beatrice Viglani, Margherita Barastro, Cecilia Zane, Tommasina di Lifipi, Caterina Mureglo, Nicolotta Caroso, Agnese Badoer, Benada Rosso, Mattia Mauro, Beriola Barastro: Ivi, b. 2 perg., 27 giugno 1305.

⁸⁵ A San Zaccaria il numero delle monache negli stessi anni oscillava tra trentuno e sessantaquattro monache: cfr. Fees, *Le monache*, cit. pp. 16-24. A San Lorenzo le monache professe a metà Duecento erano trentasei, a metà Trecento settantanove: cfr. Carraro, *Società*, cit., pp. 24-35.

⁸⁶ Cfr. i numeri proposti da T. Mangione, *Fra sviluppi e fallimenti: monasteri femminili certosini e cistercensi nel XIII secolo*, in *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*. Atti del convegno, Cuneo – Chiusa Pesio – Rocca de' Baldi, giovedì 23 – domenica 26 settembre 1999, a cura di R. Comba, G.G. Merlo, Cuneo, Società per gli Studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 2000, pp. 234-235; Ead., *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, Società per gli Studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 1999, pp. 97-101; C. Sereno, *Il monastero cistercense femminile di San Michele di Ivrea, Relazioni sociali, spazi di autonomia e limiti di azione nella documentazione inedita dei secoli XIII-XIV*, Torino, Deputazione sub alpina di storia patria, 2009, p. 135.

⁸⁷ Per esempio nel 1245 a Santa Margherita di Torcello si trovavano nove monache, nel 1256 erano sedici monache e quattro converse, nel 1280 sedici monache: ASVE, *Corporazioni*

Sempre restando al tema dell'origine sociale delle monache la documentazione evidenzia anche una significativa continuità nel tempo: la maggior parte delle donne che si monacarono nei decenni successivi alla fondazione dei cenobi provenivano, come le fondatrici, dai ceti meno abbienti. Barastro, Calbo, Corner, Feriol, Tonisto erano alcune famiglie che appartenevano a un gruppo emergente che cercava di affermarsi con sempre maggiore insistenza sulla scena politica locale⁸⁸. Unica eccezione fu quella San Lorenzo di Ammiana dove si trovavano monache provenienti dalle famiglie Venier, Trevisan e Contarini, anche se non è possibile determinare a quale ramo familiare appartenessero. Tuttavia, anche ipotizzando che si trassasse della discendenza più nobile, la presenza dei ceti aristocratici era in percentuale molto inferiore rispetto a quella dei cenobi di fondazione alto medievale⁸⁹. Inoltre, a differenza di questi ultimi dove l'origine delle religiose era quasi esclusivamente veneziana, i monasteri di Ammiana riuscirono a reclutare anche donne originarie dell'entroterra⁹⁰, dimostrando un'area d'influenza e una capacità di attrazione non indifferenti.

Se si può interpretare ciò come un ulteriore segno del favore che le donne di Ammiana avevano riscosso nel corso degli anni e di una volontà di condivisione dei loro ideali e dei modi di vita, non si può tuttavia escludere che molte, veneziane e non, si monacassero in queste comunità perché non trovavano ospitalità presso i ricchi ed esclusivi cenobi cittadini, sia perché disponevano di doti meno cospicue e perché avevano un'origine più umile, sia come già accennato per motivazioni di convenienza politica ed economica. Gli studi storici di ambito veneziano non hanno approfondito il ruolo svolto dalle istituzioni ecclesiastiche nelle vicende politiche del dogado⁹¹, ma la loro presenza svolse una funzione altrettanto importante rispetto a quelle civili nel concorrere a costruire la base del potere: gli sviluppi delle comunità femminili ne sono una prova. L'ampia partecipazione dei ceti

religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo, b. 1 perg., 26 novembre 1245; Ivi, 31 maggio 1256; Ivi, b. 2 perg., 6 maggio 1280. A Santa Maria degli Angeli di Murano nel 1250 si trovavano tredici monache: Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. II, p. 263. A San Matteo di Costanziano nel 1236 c'erano sedici monache professe, nel 1296 erano diciotto: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 1 perg., 20 settembre 1236; Ivi, b. 3 perg., 17 giugno 1296.

⁸⁸ Cfr. Cracco, *Società*, cit., pp. 40, 116.

⁸⁹ Il 70% delle monache di San Zaccaria apparteneva alla nobiltà, mentre a San Lorenzo la percentuale saliva al 79%: Fees, *Le monache*, cit., pp. 41-43; Carraro, *Società*, cit., p. 39.

⁹⁰ Benvenuta da Saonara, Sofia di Olderico da Sant'Elena sul Sile, Maria Veronese, Maria da Monte erano monache a Sant'Angelo di Ammiana: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Eufemia*, b. 1 perg., 1 febbraio 1228; Ivi, 17 marzo 1253; Ivi, 1 novembre 1274. Cecilia di Bailardo da Padova, Agnesina di Zagano da Ferrara erano monache a San Marco di Ammiana: Ivi, *Sant'Antonio di Torcello*, b. 3 perg., 27 aprile 1325.

⁹¹ Unica eccezione è il lavoro di Daniela Rando che tuttavia si ferma alle soglie del XIII secolo.

emergenti alla vita dei cenobi della laguna nord nella seconda metà del XIII secolo si potrebbe infatti connettere alla rivendicazione di un peso politico che essi contendevano ai gruppi di governo, anche se non in aperta opposizione. I monasteri erano ancora luoghi dove si stringevano e si ampliavano reti di alleanze e in cui si determinava o si rafforzava lo *status* delle famiglie nella società; il controllo dei cenobi non era dunque una questione secondaria né sul piano sociale, né su quello politico.

L'interesse dei ceti medi aveva d'altra parte anche un risvolto economico: infatti la ricchezza derivante dai commerci era sempre più investita nella Terraferma piuttosto che in altre imprese mercantili. Nel tentativo di frenare queste tendenze il governo veneziano aveva emanato alcuni provvedimenti che impedivano l'acquisto di proprietà al di fuori dei confini del ducato⁹². I monasteri, liberi invece di investire nella Terraferma, furono presto un efficace strumento per aggirare i divieti e reinvestire i capitali, grazie al controllo della carica abbaziale e magari anche dell'ufficio di procuratore del cenobio⁹³. L'esempio più evidente in tal senso fu quello della comunità benedettina di Sant'Antonio di Torcello⁹⁴, controllata nella seconda metà del XIII secolo dalla ricca ed emergente famiglia dei Loredan⁹⁵: almeno dal 1277 Agnese Loredan era badessa del monastero e sin da subito incaricò il fratello Giovanni come procuratore⁹⁶. Nonostante la badessa mantenesse un'ampia autonomia nella gestione del cenobio agendo più volte di propria iniziativa, non esercitò mai personalmente la sua autorità al di fuori della laguna: di fatto era Giovanni che si occupava degli affari in Terraferma, in particolare a Treviso dove la famiglia aveva evidentemente qualche interesse⁹⁷. La collaborazione tra fratello e sorella durò fino alla morte di Giovanni. A sostituirlo fu

⁹² M. Pozza, *I proprietari fondiari in terraferma*, in *Storia di Venezia, II*, cit., pp. 667-676.

⁹³ Enrico Morosini fu, per esempio, eletto procuratore dalle monache di Sant'Angelo di Ammiana, per effettuare acquisti a Piove di Sacco: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Eufemia*, b. 1 perg., 25 febbraio 1225. Enrico era stato, qualche anno prima, avvocato anche dell'abbazia di San Michele di Brondolo; Ivi, 17 giugno 1218.

⁹⁴ Nel 1246 le monache di San Cipriano di Mestre, il cui monastero era stato danneggiato da Ezzelino da Romano, avevano chiesto e ottenuto di potersi trasferire nella chiesa abbandonata di Sant'Antonio di Torcello: Corner, *Notizie*, cit., pp. 585-586; M. Vianello, *Il monastero benedettino di S. Antonio di Torcello dalle origini al XV secolo*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, 1968, pp. 11-22.

⁹⁵ Cracco, *Società*, cit., p. 116.

⁹⁶ Vianello, *Il monastero*, cit., doc. n. 21.

⁹⁷ Ivi, docc. n. 23, 25, 35, 36. Una situazione analoga si era verificata nel monastero di San Lorenzo di Ammiana dove nel 1231 era badessa Giacomina Goro, ma la stipula di alcuni contratti relativi alla Terraferma veniva fatta presso la casa di Pietro Goro a San Cassiano, molto probabilmente un parente della donna: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria degli Angeli*, b. 11 B, 14 gennaio 1231. Nella seconda metà del Duecento anche San Matteo di Costanziano instaurò un proficuo rapporto con la famiglia Viaro, i componenti della quale ne divennero procuratori: K. Takada, *Aspetti della vita parentale della nobiltà veneziana nel*

richiamato Andrea Zeno, che già in precedenza aveva collaborato con loro⁹⁸; il controllo dei Loredan sul cenobio si mantenne tuttavia a lungo grazie alla monacazione di numerose donne della casata⁹⁹. Alla morte di Agnese divenne badessa per un brevissimo periodo una donna della famiglia Morosini e poco dopo venne eletta alla stessa carica Maria Zeno figlia di Andrea, successivamente la comunità fu guidata da un'altra Loredan, Regina¹⁰⁰.

Insomma, se furono soprattutto motivazioni religiose quelle che dettero origine alle comunità della laguna, il loro accrescimento e la loro continuità nel tempo risposero a più esigenze, che certamente coinvolgevano oltre all'ambito religioso anche quello sociale, politico ed economico.

4. Ordine e disciplina. Leonardo Donato, un vescovo per le donne

Un ruolo fondamentale nel promuovere il movimento religioso femminile ebbe il vescovo di Torcello; dai documenti sembra emergere come ipotesi plausibile che l'idea di affidare le chiese alle donne provenisse esplicitamente da lui. Leonardo Donato era stato eletto vescovo della diocesi qualche anno prima della pace di Venezia del 1177¹⁰¹; in quell'occasione aveva sottoscritto un importante diploma di Federico Barbarossa a favore del monastero di San Giorgio Maggiore¹⁰². Soprattutto, era stato egli stesso beneficiario di un altro diploma imperiale che estendeva la sua diocesi anche all'antica Altino¹⁰³.

La dispersione dell'archivio della curia di Torcello ha reso molto difficile la ricostruzione della politica intrapresa dal presule; nonostante ciò qualche considerazione è pure possibile. In seguito alla partecipazione al Concilio lateranense III (1179)¹⁰⁴, Leonardo Donato si avvicinò sempre più alla linea politica filopapale seguita dal patriarca di Grado, Enrico Dandolo¹⁰⁵. Non a

Duecento. L'esempio della famiglia Viaro del ramo di San Maurizio, in «Archivio Veneto», CLXXX (1995), pp. 5-29.

⁹⁸ Vianello, *Il monastero*, cit., doc. n. 21. Andrea Zeno agì in un primo momento sotto lo stretto controllo dei Loredan. Testimoni di un atto furono infatti, Pietro e Marco figli di Marchesino Loredan: Ivi, doc. n. 38. Anche Caterina, figlia di Marco, era monaca a Sant'Antonio: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Antonio di Torcello*, b. 2 perg., 24 marzo 1319.

⁹⁹ Nel 1292 oltre alla badessa Agnese, erano monache a Sant'Antonio altre quattro donne provenienti dalla famiglia Loredan e nel 1297 erano salite a sei: Vianello, *Il monastero*, cit., doc. n. 40, 44.

¹⁰⁰ Nel 1360, Regina Loredan era diventata badessa: Ivi, pp. 44.

¹⁰¹ Il suo predecessore giurava fedeltà a Enrico Dandolo, patriarca di Grado, nel dicembre del 1172: Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 69-70.

¹⁰² *San Giorgio*, cit., doc. n. 381.

¹⁰³ Il documento è edito in G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*, Venezia, Nello stabilimento nazionale dell'editore Giuseppe Antonelli, 1844-1870, vol. IX, pp. 559-561.

¹⁰⁴ La notizia è riportata in Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, p. 24.

¹⁰⁵ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 184-193.

caso ricevette diversi incarichi dai pontefici come nel 1183 quando Lucio III lo delegava, assieme a Ildebrando, priore di Santa Maria della Carità¹⁰⁶, a risolvere la delicata questione sorta tra la parrocchia di San Bartolomeo e la nuova canonica di San Salvatore¹⁰⁷. Nel 1186 ottenne amplissimi privilegi da Urbano III¹⁰⁸ e continuò la sua attività di delegato papale in numerosi negozi. In particolare il 1189 fu un anno impegnativo per il vescovo di Torcello 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'ultima¹⁰⁹. Contemporaneamente intervenne anche nella contesa sorta tra la contessa Agnese, figlia del doge Vitale II Michiel, e la badessa di San Zaccaria, Casota Caisolo, decidendo a favore di quest'ultima¹¹⁰. Per questo monastero Leonardo Donato doveva nutrire una certa predilezione, se dovette difendersi – e lo fece con molta fermezza – dalle accuse di parzialità rivoltegli da Marco, economo del monastero di San Michele di Brondolo, in lite appunto con San Zaccaria. Il vescovo infatti ribadì in quell'occasione che nel suo operato egli seguiva il mandato apostolico¹¹¹. Ancora nel 1191 era delegato a dirimere una controversia sorta tra il vescovo Aldigero e i canonici di Capodistria contro il cenobio di San Giorgio Maggiore¹¹².

Come si è già notato, l'iniziativa di Leonardo Donato nei confronti delle donne è emersa soprattutto dagli atti relativi ai monasteri di Ammiana; analogamente il vescovo aveva sostenuto la nascita di Santa Maria degli Angeli di Murano, ma quest'ultimo caso presentava alcune differenze. Si è già visto che nel 1187, Ginevra Gradenigo donava una terra a Murano, per sostenere un gruppo di donne guidate da Giacomina *de Boncis*: nel marzo dell'anno successivo il vescovo dava il permesso a quest'ultima di edificare il cenobio, specificando «ut obtinuisti a sede apostolica expresse» (che ottenesti espressamente dalla sede apostolica). Prima di richiedere il consenso del presule, Giacomina

¹⁰⁶ La canonica regolare di Santa Maria della Carità era stata fondata nel 1121 da Marco Zulian e confermata da Callisto II, seguì le consuetudini di Santa Maria in Porto almeno dal 1134 e confluitò all'inizio del XV secolo nella congregazione di Santa Maria di Fregona di Lucca: Fabris, *Esperienze*, cit., pp. 76-80; Corner, *Notizie*, cit., pp. 445-450.

¹⁰⁷ Corner, *Ecclisiae Venetae*, cit., vol. XVII, pp. 107-111. La decisione dei due delegati papali fu rettificata dal papa nel 1185. Sulle difficoltà iniziali di San Salvatore cfr. Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 176-181.

¹⁰⁸ Cappelletti, *Le chiese*, cit., vol. IX, pp. 596-597.

¹⁰⁹ Ivi, p. 563.

¹¹⁰ Il vescovo, in contumacia di Agnese, attribuiva alla badessa la proprietà esclusiva di numerose saline a Chioggia, che le due donne possedevano «pro indiviso»: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 12 perg., 20 settembre 1189; Ivi, 1 ottobre 1189.

¹¹¹ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 31 perg., 1 novembre 1191. L'esito della lite non è noto.

¹¹² Cappelletti, *Le chiese*, cit., vol. IX, pp. 561-562.

si era rivolta dunque alla curia romana, il che fa pensare che le donne da lei guidate avessero già intrapreso un'esperienza di vita comunitaria di un certo peso e sentissero la necessità di chiedere, come era accaduto ad altri gruppi (tra i quali si possono ricordare i valdesi, gli umiliati, gli stessi frati minori), il diretto intervento del pontefice per approvare la loro scelta. D'altra parte occorre tenere presenti le forti tensioni provocate in questi anni dall'ostile atteggiamento della Chiesa nei confronti delle proposte religiose dei laici: nel 1184, trasferitosi a Verona – si potrebbe anche pensare che Giacomina si fosse rivolta a lui proprio in quest'occasione – Lucio III aveva emanato la decretale *Ad abolendam*, nella quale condannava fermamente come eretiche anche molte iniziative laiche¹¹³. Non sappiamo se anche gli altri monasteri della diocesi avessero chiesto l'autorizzazione papale: probabilmente la maggiore precarietà delle comunità di Ammiana, non la rendeva essenziale.

Il vescovo accolse comunque con favore le disposizioni papali. Si trattò forse dei primi passi di quell'inquadramento istituzionale dei movimenti religiosi femminili che caratterizzò gli anni successivi, soprattutto quando al soglio pontificio salirono Innocenzo III e Gregorio IX¹¹⁴; il presule andava verso questa direzione. Leonardo Donato colse l'importanza e la dimensione dei movimenti femminili ai quali cercò di dare una forma. Tuttavia ascoltò anche le richieste che provennero dalle donne, cercando di venire incontro alle loro esigenze: sebbene la sua visione della vita religiosa fosse quella comunitaria, approvò la possibilità di accettare uomini devoti (*fratres*) e l'elezione della prelata al posto della badessa. Soprattutto nei documenti di fondazione dei monasteri della laguna il vescovo fece progressivamente sparire il riferimento alla regola, poco adatta al tipo di vita che le donne volevano sperimentare e forse troppo rigida da seguire: solo San Lorenzo e Santa Maria degli Angeli, non a caso le due fondazioni più antiche approvate dal presule, ne seguirono una riconosciuta. Di fatto il vescovo di Torcello anticipò i dettami della curia papale – formalizzati solo nel 1215 con il Concilio lateranense IV – e precorse l'azione di molti altri presuli di Terraferma che solo dopo questa data operarono in tal senso¹¹⁵.

L'intento di Leonardo Donato di attrarre le donne nella sua diocesi venendo incontro alle loro richieste non era privo di risvolti di carattere eco-

¹¹³ Cfr. G.G. Merlo, *Lucio III*, in DBI, vol. LIVI, pp. 361-364.

¹¹⁴ E. Pásztor, *I papi del Duecento e Trecento di fronte alla vita religiosa femminile*, in *Il movimento religioso*, cit., 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, CISAM, 1998, pp. 207-261. Sulla scarsa attenzione del papato al mondo femminile prima di questa data cfr. Venarde, *Women's Monasticism*, cit., p. 84.

¹¹⁵ Tilatti, *Monachesimi*, cit., pp. 5-6; Benvenuti, *In castro poenitentiae*, cit., pp. 531-588, 593-634.

nomico. Lo spopolamento dell'area lagunare e l'allontanamento del clero sollevavano un problema di "sopravvivenza" delle stesse chiese: quelle abbandonate e non più ripopolate cadevano infatti in rovina¹¹⁶, provocando perdite anche nei cespiti dello stesso vescovo. La sua politica di apertura aveva dunque una duplice motivazione: di impedire la scomparsa di molte chiese favorendo un gran numero di aggregazioni e di mettere ordine nel contempo a queste variegate esperienze di vita religiosa.

È indubbio, comunque, che il vescovo di Torcello cercasse di controllare strettamente le comunità; al pari dei monasteri di Ammiana, nel ratificare le disposizioni papali a Santa Maria degli Angeli egli si garantì numerose prerogative, vari censi e la conferma dell'elezione della priora¹¹⁷. Inoltre tentò di mantenere alta la sorveglianza anche nei confronti dei monasteri di origine alto medievale come San Giovanni Evangelista. Nel periodo durante il quale Leonardo Donato resse la diocesi le monache dovettero fare ricorso al suo consenso per portare a termine qualsiasi negozio in laguna¹¹⁸, a differenza degli anni precedenti e successivi, quando normalmente agivano e agiranno senza alcuna autorizzazione. Va notato, inoltre, che pochissime comunità della diocesi di Torcello ottennero la protezione papale, con le sole eccezioni dei monasteri cistercensi di San Matteo e Santa Margherita e quello benedettino di Sant'Antonio; tutti gli altri cenobi rimasero, fino alla loro soppressione, un *affaire* del vescovo di Torcello.

5. Processi di istituzionalizzazione. La doppia via

Alla morte di Leonardo Donato seguirono, nel giro di pochi anni, tre vescovi, sino all'elezione nel 1216 di Stefano Natali¹¹⁹. Non a caso, il ritmo delle fondazioni monastiche femminili subì un calo. Nel periodo compreso tra il 1200 e il 1216 fu fondato con certezza il solo monastero di San Mauro di Burano, le cui modalità di fondazione rispecchiarono quelle delle comunità precedenti, ma con qualche differenza. Scomparvero infatti alcune clausole che avevano sancito il controllo del vescovo sui monasteri di Ammiana¹²⁰: i primi passi della nuova

¹¹⁶ Cfr. Busato, Rosso, Sfameni, *Le conseguenze*, cit., p. 7.

¹¹⁷ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. II, p. 262.

¹¹⁸ *San Giovanni*, 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 fundamenta e delle saline. Parimenti le donne di San Lorenzo di Ammiana avevano bisogno del suo assenso per affittare alcune acque a Marco Dedo: *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 74.

¹¹⁹ Cappelletti, *Le chiese*, cit., vol. IX, pp. 561-564, 574-575.

¹²⁰ Era il maggio del 1214 e le donne di San Mauro avrebbero dovuto semplicemente «observare bonam religionem» senza seguire alcuna regola e avrebbero potuto, con piena libertà, ricevere «fratres et sorores», senza l'ingerenza del vescovo: Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. II, pp. 14-15.

comunità di San Mauro sembrarono fatti in totale autonomia. Forse la precarietà che in questi anni “tormentava” la carica vescovile di Torcello aveva allentato lo stretto controllo che Leonardo Donato aveva tentato di promuovere.

Nel 1229 venne fondato il monastero di San Matteo di Costanziaco¹²¹ nel quale, nonostante si ritrovi una prassi ormai nota, si colgono evidenti i segni del cambiamento nell’approccio delle autorità ecclesiastiche alla vita religiosa femminile. Le tre donne (Maria da Canal, Richelda Zancarolo e Maria da Zara) dovettero pagare un pesante censo a Stefano Natali, che in aggiunta le obbligò ogni tre anni a “invitare” il vescovo per offrirgli un pranzo («refectionem»). Inoltre la badessa o la prelata (l’uso del termine comunque persisteva) avrebbe dovuto «facere obedientiam manualem» al presule del tempo, clausola che causò non pochi problemi alle monache. A differenza dei monasteri precedenti, la nuova comunità avrebbe osservato fin da subito la regola di Benedetto, e si sarebbero potute accettare esclusivamente le «sorores»; sparì definitivamente la possibilità di accogliere gli uomini¹²².

Il fascino esercitato dalle esperienze della laguna nord evidentemente non si era esaurito, ma era cambiato il contesto in cui le nuove comunità si erano inserite. Nel 1215, il Concilio lateranense IV – al quale parteciparono il patriarca di Grado, i vescovi di Castello, Caorle e Chioggia, ma non quello di Torcello¹²³ perché in quell’anno la sede era vacante – vietò di fondare nuovi ordini religiosi e obbligò qualsiasi nuova fondazione a seguire una regola già approvata (sostanzialmente quelle di Benedetto e Agostino). Anche se il canone in questione non fu scritto appositamente per le donne, le conseguenze furono quelle di organizzare progressivamente in modo uniforme un gran numero di iniziative femminili anche molto diverse e il documento di San Matteo ben risponde a questa tendenza. La separazione tra uomini e donne e la chiusura per le donne furono tra gli obiettivi che la politica papale cercò di conseguire nel corso del XIII secolo, anche se l’applicazione di queste norme ebbe diffusione e livelli di realizzazione molto eterogenei.

L’imposizione dall’alto delle forme di vita e di aggregazione religiosa condizionò senza dubbio anche lo sviluppo dei monasteri della diocesi di Torcello. Tuttavia, non si trattò esclusivamente di un processo dall’alto verso il basso. La continua esigenza di rapportarsi con le gerarchie ecclesiastiche costrinse nel tempo le donne a trovare forme di adattamento entro un monachesimo regolare attraverso la creazione di una struttura comunitaria riconoscibile e articolata. Nel maggio del 1196 Leonardo, abate dei Santi Fe-

¹²¹ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 1 perg., febbraio 1229. Flaminio Corner data la nascita del cenobio al 1218, leggendo erroneamente l’anno: Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, p. 316.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ A. Luchaire, *Un document retrouvé*, in «Journal de Savants», III (1905), p. 563.

lice e Fortunato, e Engelmota, badessa di San Lorenzo, si trovarono davanti al vescovo di Torcello¹²⁴. Era questa la prima volta, dopo undici anni dalla fondazione di San Lorenzo, in cui appariva nella documentazione la carica di badessa; sino a quel momento l'abbazia era stata guidata, "alla pari", dalle due fondatrici o da poche *sorores*¹²⁵. La mancanza di una carica istituzionale (la badessa o la priora) giuridicamente riconosciuta poteva infatti portare alla perdita, nonostante le giuste ragioni, dei diritti sulle proprietà oggetto della contesa o dell'intera causa. Così accadde infatti nel 1229 quando Corrado, monaco di Santa Maria del Pero, consegnò una lettera di Tommaso, giudice delegato dal papa, nelle mani di Todeschina monaca di San Lorenzo, poiché la badessa era malata¹²⁶; la mancanza della badessa e di una sua rappresentante in sede di giudizio comportò la condanna delle monache a restituire tutti i beni¹²⁷. Non a caso, qualche anno dopo, nella documentazione appariva per la prima volta la priora¹²⁸ la cui funzione principale era proprio quella di sostituire la badessa in caso di assenza. Ancora più esplicito fu il caso di Santa Margherita di Torcello. Il procuratore delle donne era stato costretto ad appellarsi contro una sentenza a loro sfavorevole emessa dall'abate di San Michele di Brondolo. Non era stato possibile al messo dell'abate consegnare la convocazione al giudizio poiché non c'era alcuna badessa, ministra, monaca (la comunità non era infatti ancora un monastero) che poteva riceverla¹²⁹. Puntualmente nel 1243, in occasione di un'altra lite, appariva nella documentazione Agnese, «ministra» del cenobio.

L'esistenza di una "rappresentante" stava diventando un mezzo indispensabile per dialogare con la gerarchia ecclesiastica e per far valere le proprie ragioni, ma questo naturalmente comportava una trasformazione in senso istituzionale anche di quelle esperienze religiose che almeno nelle fasi iniziali ne erano prive. Non fu tuttavia unicamente un ordine imposto dalle autorità ecclesiastiche come spesso si afferma, bensì un modo delle donne di adattarsi a un sistema condizionato, questo sì, dall'alto: se il risultato era il medesimo, le procedure per raggiungerlo erano profondamente differenti.

¹²⁴ In quell'occasione promisero al vescovo di accettare la sentenza relativa a una lite tra i due cenobi: *San Lorenzo di Ammiana*, cit., doc. n. 80.

¹²⁵ Ivi, docc. n. 74, 78.

¹²⁶ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria degli Angeli*, b. 11 B, 9 luglio 1229.

¹²⁷ Ivi, 20 dicembre 1230.

¹²⁸ Ivi, 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. Come già visto, in quell'occasione, l'attività del monastero era stata paralizzata: ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, docc. n. 2481, 2485.

¹²⁹ Le donne erano in lite con l'abbazia di San Tommaso dei Borgognoni di Torcello per la dipendenza del monastero di Santa Margherita e di una vigna: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 1 perg., 27 giugno 1241.

Nell'originalità della sua esperienza religiosa, Francesco d'Assisi si trovò di fronte a tensioni non troppo dissimili (come per esempio la trasformazione della *fraternitas* in *ordo* o la stesura della regola) e in maniera analoga per quanto sofferta percorse la via dell'obbedienza alla Chiesa. Le donne delle lagune non si potevano sottrarre a quello che era ormai un sentire comune, che comportò un rapido inquadramento entro gli schemi di un monachesimo normato. Un percorso diverso fecero tuttavia le monache cistercensi, complicato come vedremo dall'intervento di ulteriori attori.

6. Monasteri contesi: le donne tra pontefici, vescovi, dogi e l'ordine di Cîteaux

Come noto, il monachesimo cistercense incontrò molti ostacoli prima di insediarsi nell'area veneta¹³⁰; la sua comparsa fu infatti tarda rispetto ad altre aree dell'Italia settentrionale¹³¹, concentrata intorno agli anni Trenta del XIII secolo¹³². La resistenza e la vitalità delle grandi abbazie extra-regionali¹³³, che mantennero saldamente il controllo in ampie zone del Veneto, e l'influenza politica dell'impero nella regione¹³⁴, ben più forte rispetto all'Italia

¹³⁰ A. Rigon, *Présence cistercienne dans le Veneto médiéval*, in *Unanimité et diversité cisterciennes – Filiations, reseaux, relectures du XII au XVII siècle*. Actes du quatrième colloque international du C.E.R.C.O.R., Dijon, 23-25 septembre 1998, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2000, pp. 595-610; D. Canzian, D. Gallo, *Cistercensi e Certosini nell'Italia nord-orientale*, in *Certosini*, cit., pp. 443-462; A. Rapetti, *I cistercensi a Follina tra conservazione e innovazione*, in *Arbor Ramosa*, cit., pp. 405-414; S. Bortolami, *Monasteri e comuni nel Veneto dei secoli XII-XIII: un bilancio e nuove prospettive di ricerca*, in *Il monachesimo nel Veneto*, cit., pp. 39-74.

¹³¹ La bibliografia sui cistercensi in Italia è vastissima. Indicativamente cfr. *L'abbazia di Staffarda e l'irradiazione cistercense nel Piemonte meridionale*, a cura di R. Comba, G.G. Merlo, Cuneo, Società per gli Studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 1999; *Il monastero di Rifreddo*, cit.; *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, Società storica vercellese, 1999; C.E. Boyd, *Un convento cistercense nell'Italia medioevale: la storia di Rifreddo di Saluzzo, 1220-1300*, Savigliano, L'Artistica Editrice, 1983.

¹³² 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 aggregato 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 Mazzorbo. Appare infondata invece la notizia che vorrebbe l'arrivo in area veneta dei monaci cistercensi nel 1138, grazie a Enrico Dandolo, patriarca di Grado, che ne avrebbe promosso l'ingresso nel monastero di San Giorgio in Pineto, presso Iesolo: cfr. Pozza, *Per una storia*, cit., p. 23 e note relative.

¹³³ Cfr. Bortolami, *Monasteri*, cit., pp. 44-52.

¹³⁴ Rigon, *Présence*, cit., p. 596.

nord-occidentale, sono alcune delle motivazioni proposte dagli studiosi per spiegare questo ritardo e le medesime furono forse la causa dell'incapacità di creare quelle reti di dipendenze e quei sistemi territoriali¹³⁵, tipici invece del monachesimo di Cîteaux al di fuori della regione. Studi recenti dimostrano tuttavia come i monaci furono in grado di "adattarsi" alla situazione locale stringendo fitti rapporti con i gruppi sociali più dinamici¹³⁶ e soprattutto influenzando sul piano religioso alcune originali esperienze, come quella padovana dell'*ordo Sancti Benedicti de Padua*¹³⁷ o quella veneziana di Sant'Andrea del Lido che a diversi livelli ne assunsero gli usi.

A Venezia l'assenza degli ostacoli che avevano ritardato l'insediamento dei monasteri cistercensi nella Terraferma ne favorì invece la diffusione; in particolare delle comunità femminili, che trovarono nelle isole della laguna nord un "accogliente" rifugio¹³⁸. Tuttavia anche a Venezia l'impressione è quella di abbazie «autocefale», indipendenti l'una dall'altra, con uno scarso radicamento nel territorio¹³⁹. Cosa impedì allora ai monasteri veneziani di integrarsi entro un monachesimo cistercense che pur ebbe una sua definita identità, basata sul Capitolo generale e sulle relazioni strette tra abbazie?

Secondo Kaspar Elm le forme di aggregazione del monachesimo femminile cistercense non si estesero mai oltre il singolo monastero. Per le donne l'ordine di Cîteaux non aveva previsto alcuna organizzazione, né una sistematica *cura monialium*, riducendo alla sola volontà delle monache di essere e di vivere come cistercensi: era questo l'unico modo, secondo lo studioso, in cui esprimere la loro appartenenza all'ordine¹⁴⁰. Per di più nel 1220 il Capitolo generale aveva espresso assoluto divieto di accettare nuovi monasteri femminili¹⁴¹. Tuttavia più che il desiderio delle donne di entrare nell'ordine, fu la volontà dei pontefici, in particolare Gregorio IX e Innocenzo IV, che nell'intento di regolare le iniziative delle laiche ne favorì

¹³⁵ Rapetti, *I cistercensi*, cit., p. 413 e Rigon, *Présence*, cit., p. 600.

¹³⁶ Rapetti, *I cistercensi*, cit., p. 414.

¹³⁷ Rigon, *Présence*, cit., pp. 601-610. 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: Carraro, *Un 'nuovo' monachesimo*, cit., pp. 181-205; Id., *I monaci albi*, cit., pp. 403-432.

¹³⁸ Cfr. G. Voltolina, *Itinerari cistercensi nella laguna veneta*, in «Ateneo Veneto», XXXV (1997), pp. 57-88.

¹³⁹ L'espressione è usata da Dario Canzian in riferimento ai monasteri cistercensi femminili lagunari: Canzian, *Cistercensi*, cit., p. 445.

¹⁴⁰ 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 Clairvaux, Martiano-Latiano-Lecce, 25-27 febbraio 1991, a cura di H. Houben, B. Vetere, Galatina, Congedo Editore, 1994, p. 24.

¹⁴¹ L.J. Lekai, *I cistercensi. Ideali e realtà*, Pavia, Certosa di Pavia, 1989, pp. 419-437.

e ne impose l'aggregazione¹⁴². Nacquero così numerosi contenziosi che interessarono anche i cenobi veneziani. Eppure non furono i problemi interni all'ordine gli unici motivi del parziale insuccesso – non tanto numerico quanto piuttosto istituzionale – dei cistercensi in laguna; altri fattori dipendenti dalla peculiare situazione politica locale giocarono a sfavore del loro pieno inserimento e proprio le liti tra cenobi maschili e femminili permisero di fare luce su questo complicato intreccio.

Furono soprattutto i monaci di San Tommaso di Torcello che dapprima si opposero alla richiesta delle donne di San Matteo di Costanziano di seguire le costituzioni cistercensi, appellandosi alla breve distanza tra i due cenobi¹⁴³ e costringendo Maria detta Contessa, Endrebona e Maria da Zara a rivolgersi con successo a Gregorio IX¹⁴⁴. Poco dopo fu la volta delle monache di Santa Margherita di Torcello la cui aggregazione all'ordine, osteggiata dai monaci, fu invece favorita da un inaspettato intervento. I religiosi di San Tommaso avevano infatti trovato un facile alleato nel Capitolo generale dell'ordine che aveva inviato l'abate di Rosières allo scopo di ottenere l'allontanamento delle donne dalla chiesa¹⁴⁵. La missione era riuscita solo a metà poiché alcune donne erano rimaste a Santa Margherita e nel giugno del 1240 ricorsero ancora una volta all'aiuto di Gregorio IX¹⁴⁶. A questo punto sentenze e appelli si susseguirono fino al dicembre del 1243, quando Innocenzo IV delegava la questione al vescovo di Chioggia, che a sua volta la delegava a Tommaso Arimundo, canonico di San Marco¹⁴⁷. Nel frattempo anche il Capitolo generale si era attivato nel 1242 per pacificare i due contendenti, ma da un esame degli statuti risulta che non era stato l'unico: il doge di Venezia in persona aveva scritto alcune lettere, consegnate all'abate di Rosières, indirizzate agli abati riuniti nel Capitolo generale¹⁴⁸. Non se ne conosce il contenuto, né a che

¹⁴² Grundmann, *Movimenti*, cit., p. 197; C. Caby, *L'espansione cistercense in Italia*, in *Certosini e Cistercensi*, cit., pp. 143-151.

¹⁴³ Secondo le costituzioni di Cîteaux due monasteri non potevano distare meno di una lega l'uno dall'altro.

¹⁴⁴ Nel febbraio del 1232, Gregorio IX affidava al priore dei frati Predicatori e al ministro dei Minori di Venezia l'incarico di verificare la distanza tra i due cenobi. L'autorizzazione alla costruzione del monastero arrivò ben presto così come la conferma della sentenza da parte del pontefice: Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 317-319.

¹⁴⁵ L'abate di Rosières si era recato «personaliter ad locum Sanctae Margaretae [...] et ipsum locum quia nimis vicinus est abbatae Sancti Thomae facia[t] penitus expirare»: *Statuta*, cit., a. 1239 n. 52.

¹⁴⁶ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, Cartella 1 perg., 11 agosto 1246.

¹⁴⁷ Dapprima i monaci di San Tommaso si appellarono alla sentenza sfavorevole emessa dal vescovo di Castello, poi nuovamente le donne di Santa Margherita sfavorite dalla nuova sentenza si appellarono a Innocenzo IV: Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 351-352.

¹⁴⁸ «Causa abbatiss Sancti Thomae et sororum Sanctae Margaritae committitur abbatibus de Rose-riis in plenitudine potestatis pacificanda vel iudicanda, qui assumpto secum quolibet abbate

titolo il doge fosse intervenuto nella vicenda; possiamo, però, ipotizzare che egli agisse proprio in risposta a una richiesta d'aiuto delle donne.

Si è insomma di fronte a un complicato conflitto di interessi, da un lato i monaci che non tolleravano una presenza femminile troppo vicina, dall'altro il papa che spingeva verso una regolarizzazione delle comunità femminili (in particolare quelle dipendenti da lui), poi il doge che forse riconosceva entro certi limiti l'autorità del Capitolo ma del quale non ne gradiva l'ingerenza e perciò si faceva garante della comunità femminile lagunare. Infine c'erano le donne, che pur di raggiungere il loro scopo non avevano esitato a schierare tutte le possibili alleanze in campo.

Nella lite la parola finale fu quella del legato papale Tommaso Arimundo, anche se, significativamente, egli era un canonico di San Marco. Era questo un buon compromesso tra pontefice e doge, ma certamente rappresentò una sconfitta per il Capitolo degli abati che non si intromise ulteriormente nella vita delle monache di Santa Margherita¹⁴⁹. Queste ultime nel 1244 vennero prese sotto la protezione papale e iniziarono, su "consiglio" del pontefice, a seguire le consuetudini cistercensi¹⁵⁰. Le due comunità di San Matteo e di Santa Margherita furono dunque fortemente sostenute da Gregorio IX prima e Innocenzo IV poi. Entrambi le posero sotto la loro protezione e, almeno nelle intenzioni, sotto il loro diretto controllo; anche a discapito dell'autorità dei monaci cistercensi, che d'altra parte non furono mai propensi ad accettarle¹⁵¹. L'azione dei pontefici aveva l'intento, oltre che di regolare la vita religiosa femminile, di affermare la possibilità di un intervento diretto su una realtà lagunare che sfuggiva alla loro influenza: controllare un monastero significava infatti entrare in contatto con la società della quale quel cenobio era espressione. Non a caso i papi avevano più volte incaricato gli abati cistercensi veneziani di riformare e tutelare i cenobi locali¹⁵². D'altra parte erano questi anni di accesi contrasti tra Fe-

reportet litteras ducis Venetiarum cum litteris capituli generalis, et quid inde»: *Statuta*, cit. a. 1242, n. 49.

¹⁴⁹ Non si è riusciti a rintracciare la sentenza di Tommaso della quale quindi non conosciamo i termini, anche se furono certamente favorevoli alle monache. Difficile fu invece farli 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. Ancora nel 1256 Alessandro IV affidava lo stesso compito al priore di Santa Maria delle Vergini: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 7 perg., 11 febbraio 1253. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 356-357.

¹⁵⁰ Ivi, pp. 358-359.

¹⁵¹ Grundmann, *Movimenti*, cit., pp. 174-176.

¹⁵² L'abate di San Michele di Brondolo era stato incaricato di indagare sulle donne di Santa Margherita e di riformare i monaci di Sant'Andrea del Lido. Venne nominato da Alessandro IV tutore dei beni di Santa Maria delle Vergini: Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, p. 351; *Les registres*, cit., doc. n. 4391; E. Barile, *Lettere di Innocenzo IV e di Alessandro IV re-*

derico II – e il suo alleato Ezzelino da Romano – e Innocenzo IV, i quali cercavano entrambi di assicurarsi, chi in un modo chi nell'altro, l'appoggio veneziano¹⁵³; è probabile che la difesa dei monasteri della laguna rientrasse proprio nelle politiche messe in atto dal pontefice per garantirsi tale alleanza. Il sostegno del papa ai cenobi femminili e l'intromissione del doge negli affari della chiesa locale sarebbero certo meglio compresi se analizzati all'interno sia delle vicende politiche che coinvolsero il papato e il governo veneziano, sia degli equilibri che si stavano creando tra gli stessi e le istituzioni ecclesiastiche locali; su questi temi tuttavia la storiografia veneziana non ha ancora maturato un'approfondita riflessione e al momento non è possibile avanzare altre ipotesi.

L'intervento del governo veneziano non si era poi limitato a questo episodio e in più riprese aveva fatto sentire il suo peso, in particolare nei confronti dei monaci e delle monache di Cîteaux. Monachesimo cistercense significa soprattutto monachesimo esente: le abbazie cistercensi dipendevano direttamente dalla curia romana e una volta aggregate ricevevano le esenzioni e i numerosi privilegi concessi all'ordine¹⁵⁴. Naturalmente ciò sfociava in liti con i vescovi diocesani, alla cui giurisdizione i monaci e le monache erano sottratti. Su questioni simili sembrò porsi il contenzioso, svoltosi nella seconda metà del XIII secolo, che vide coinvolti da una parte i tre monasteri di San Matteo, Santa Margherita, San Giacomo in Paludo e dall'altra Gotifredo, vescovo di Torcello, che apparteneva all'ordine dei Predicatori e soprattutto era di origini non veneziane. Nel 1252 Innocenzo IV chiedeva alle religiose di Santa Margherita – ma analogamente doveva aver fatto con le altre comunità – di pagare il censo dovuto al vescovo; consuetudine, a detta del pontefice, rispettata anche con i presuli che avevano preceduto Gotifredo¹⁵⁵. Il vescovo tuttavia pretendeva ben di più, esigendo di presenziare all'elezione di ogni nuova badessa e alla professione delle novizie. Al rifiuto delle monache, il prelado le aveva scomunicate e si era rifiutato di riconoscere la professione delle nuove religiose e di benedire i monasteri. A questo punto le monache di San Giacomo fecero affidamento

perite negli archivi padovani. Illustrazione storica, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, 1970, doc. n. 16.

¹⁵³ Ranieri Zeno, uomo politico molto influente negli anni Trenta e Quaranta del Duecento, era stato ambasciatore del governo veneziano a Lione dove Innocenzo IV si era ritirato nel 1244 e dove aveva convocato un concilio. Al ritorno tuttavia Ranieri Zeno era stato rapito e consegnato all'imperatore che lo aveva costretto a schierarsi dalla sua parte: P. Sambin, *Problemi politici attraverso lettere inedite di Innocenzo IV*, in «Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti», XXXI (1955), pp. 18-24.

¹⁵⁴ G. Cariboni, *Il monachesimo cistercense in Lombardia e in Emilia nel XIII secolo. Un'analisi giuridico istituzionale*, in *Il monastero di Rifreddo*, cit., pp. 37-56.

¹⁵⁵ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, p. 360.

al Capitolo generale dell'ordine di Cîteaux al quale chiesero aiuto tramite l'abate di Rosières, con il quale continuavano a intrattenere stretti rapporti¹⁵⁶. San Matteo e Santa Margherita fecero, invece, appello al pontefice che incaricò come arbitro Filippo, arcivescovo di Ravenna, che a sua volta delegò l'abate di Santa Giustina di Padova, che decise infine in favore delle donne, costringendo Gotifredo ad adempiere ai suoi obblighi¹⁵⁷.

L'appello presentato da San Matteo illumina improvvisamente sul perché il vescovo si fosse irrigidito nelle sue posizioni. Nel gennaio del 1257, *frater* Bernardo, procuratore delle monache, scriveva all'arcivescovo di Ravenna ribadendo che l'elezione, la conferma e l'istituzione («electio, confirmatio et institutio») della badessa erano da considerarsi eseguite correttamente, mentre Gotifredo le aveva ritenute non valide perché Agnese aveva voluto ricevere l'investitura dell'abbazia nella chiesa di San Marco¹⁵⁸. Bernardo rivendicava invece la validità della procedura poiché era questa una consuetudine stabilita dal vescovo stesso¹⁵⁹. È probabile che il procuratore 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 conferma di una badessa. Gotifredo, frate dei Predicatori e per giunta non veneziano, sentiva invece minacciati i propri diritti ed 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 i numerosi privilegi accordati dai pontefici alla sua figura¹⁶⁰. Ma soprattutto la chiesa di San Marco era la cappella del doge e dei veneziani.

Che cosa implicava, dunque, il coinvolgimento della basilica marciana? In realtà la badessa di San Matteo non era stata l'unica a beneficiare di questo privilegio, qualche anno prima infatti il Capitolo generale dell'ordine cistercense aveva incaricato alcuni abati di indagare sull'abate di San Michele di Brondolo che «ut dicitur professionem fecit altari Sancti Marci Veneciarum cum non sit de sua diocesi et qui ut dicitur fidelitatem sub iuramento promisit communitati civitatis illius» (come si dice fece professione presso l'altare di San Marco di Venezia benché non fosse la sua diocesi e

¹⁵⁶ «Petitio abbatis Roseriarum qui petit ut scribatur domino episcopo Torcellae pro abbazia monialium Sancti Iacobi de Palude quod super iure episcopali multiplicer inquietat, cum iam incorporata ordini exauditur»: *Statuta*, cit., a. 1255, n. 43.

¹⁵⁷ Parte della documentazione è edita in Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 321, 360, 362-363.

¹⁵⁸ «Quod dicetis ipsam dominam Agnetem investituram abbacie velle accipere ab ecclesia Sancti Marchi ut est moris (sic)»: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 1 perg., 26 gennaio 1257.

¹⁵⁹ «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». *Ibidem*.

¹⁶⁰ Rando, *Una chiesa*, cit., pp. 212-213.

che come si dice promise fedeltà sotto giuramento alla comunità di quella città)¹⁶¹. L'investitura a San Marco dell'abate e forse della badessa implicava quindi un giuramento di fedeltà al Comune veneziano. 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, certamente non il lontano ordine di Cîteaux. Come si vede le motivazioni alla base della lite tra Gotifredo e i monasteri cistercensi erano assai complesse e non riguardarono esclusivamente i diritti del vescovo 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 a Venezia?

Ci si potrebbe chiedere allora se tutti gli abati e le badesse indipendentemente dall'ordine di appartenenza dovessero giurare fedeltà a Venezia o se la prassi riguardasse solo i cistercensi e perché, in questo caso, proprio loro, visto che appartenevano a un ordine esente. In realtà non si sono trovati ulteriori documenti relativi all'istituzione di un'altra badessa davanti all'altare di San Marco. La badessa dei Santi Apostoli di Ammiana veniva investita dell'abbazia davanti all'ordinario di Torcello¹⁶²; ugualmente quella di Sant'Antonio di Torcello¹⁶³. Anche la badessa di San Zaccaria, che nel XII secolo come si è visto era eletta con l'appoggio del doge, riceveva l'investitura dal proprio vescovo diocesano¹⁶⁴. I casi rinvenuti sono tuttavia troppo pochi rispetto al gran numero di comunità presenti in laguna, per stabilire se quella di San Matteo fosse l'unica badessa a essere confermata presso la basilica marciana e dal suo primicerio. Per i monasteri maschili, per i quali, a dire il vero, sarebbero necessarie ulteriori ricerche, non si può dire diversamente. Solo nella conferma dell'elezione della badessa di Santa Maria delle Vergini il complicato cerimoniale, tramandato tuttavia da un manoscritto del XVI secolo, prevedeva l'intervento del doge in persona che ribadiva lo *iuspatronatus* sul monastero "sposando" la badessa tramite un anello¹⁶⁵. Non sono però stati ritrovati riscontri per le epoche precedenti

¹⁶¹ *Statuta*, cit., a. 1236, n. 34.

¹⁶² ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Antonio di Torcello*, b. 3 perg., 1291.

¹⁶³ Ivi, b. 2 perg., 11 settembre 1323.

¹⁶⁴ Il documento è a dire il vero ambiguo. L'elezione avviene infatti per opera dell'*archipresbiter* e dei canonici di Castello a causa della vacanza del vescovo e la conferma da Simone Mauro pievano di San Barnaba e vicario del vescovo. Tuttavia il documento è rogato «apud ecclesiam Sancti Marci». Ivi, *San Zaccaria*, b. 5 perg., gennaio 1270. Sull'elezione della badessa di San Zaccaria nel XV secolo cfr. V. Primhak, *Benedictine communities in Venetian society: the convent of S. Zaccaria*, in *Women in Italian Renaissance Culture and Society*, a cura di L. Panizza, Oxford, European Humanities Research Centre, 2000, pp. 92-104.

¹⁶⁵ K.J.P. Lowe, *'Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2004, pp. 243-250; Ead., *Elections of abbesses and notions of identity in fifteenth – and sixteenth – century Italy, with*

e nonostante l'affermazione secondo cui questo cerimoniale sarebbe stato adottato fin dalle origini del monastero, non si può essere certi della veridicità dell'informazione.

Comunque entrambe le ipotesi – quella secondo cui tutti gli abati e le badesse giuravano davanti all'altare marciano e l'altra, che ciò avvenisse solo per le abbazie cistercensi e forse per la badessa di Santa Maria delle Vergini che, come è noto, apparteneva all'ordine di San Marco di Mantova – aprono interessanti scenari. Nel primo caso si potrebbe parlare di vera e propria peculiarità del monachesimo veneziano: sarebbe infatti 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)¹⁶⁶, ma di una costante vigilanza e protezione nei confronti degli ordini “troppo invadenti”. In questo modo la fedeltà a Venezia – della quale, si deve ricordare, monache e monaci erano cittadini – non sarebbe mai potuta venire meno.

La seconda ipotesi risulta però più intrigante. Le abbazie 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 fortemente sovraregionale. Cistercensi e canonici di Mantova erano poi due ordini che avevano stabilito con i pontefici strettissimi rapporti di dipendenza; non a caso numerose volte abati e priori erano stati inviati per correggere e riformare monasteri e comunità canonicali, anche a Venezia. 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 avrebbero potuto indebolirne, in modo efficace, l'autorità. Queste forze altro non erano che la curia romana e quegli ordini che da essa dipendevano. Ecco allora anche una possibile spiegazione delle iniziali difficoltà a Venezia, non tanto sul piano insediativo quanto su quello dell'influenza religiosa, degli ordini Mendicanti¹⁶⁷, anch'essi molto legati al papato; e da qui forse anche dell'assenza tra le comunità femminili di un monastero affiliato all'ordine dei Predicatori che arrivò in laguna con notevole ritardo

special reference to Venice, in «Renaissance Quarterly», LIV (2001), pp. 389-429; G. Zarri, *Venetian Convents and Civic Ritual*, in Arcangela Tarabotti. *A literary Nun in Baroque Venice*, a cura di E.B. Weaver, Ravenna, Longo Editore, 2006, pp. 37-56; Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 346-362.

¹⁶⁶ Nel 1521 furono infatti istituiti dal Consiglio dei Dieci i Provveditori sopra i monasteri, una magistratura composta da tre laici e tre ecclesiastici con il compito di riformare i monasteri femminili: cfr. M. Laven, *Monache. Vivere in convento nell'età della Controriforma*, Bologna, Il Mulino, 2004.

¹⁶⁷ F. Sorelli, *Gli ordini mendicanti*, in *Storia di Venezia, II*, cit., pp. 905-918.

rispetto ad altre città¹⁶⁸; un convento di *sorores minores* si stabilì a Venezia negli anni Trenta del Duecento, ma su di esso si tornerà in seguito. Non si tratterebbe comunque di un aperto contrasto con Roma, piuttosto era cura del governo veneziano di contenere l'insorgere di possibili contenziosi. Per quanto riguarda gli altri monasteri, essi già dipendevano dal vescovo locale, dunque la questione si proponeva ma in una dimensione minore.

È dunque all'ingerenza del governo veneziano che si deve guardare, per individuare almeno in parte le ragioni che impedirono ai cistercensi, ai canonici di San Marco e ad altri ordini di radicarsi nelle lagune. In effetti, nessuna delle comunità affiliate a Cîteaux diede vita ad abbazie-figlie, come è invece tipico del monachesimo cistercense, mentre le donne di Santa Maria delle Vergini si liberarono ben presto della componente maschile, stringendo legami ancora più stretti con il potere politico.

7. Una breve parabola

Tornando ora ai monasteri di Ammiana, riconducibili come si è detto all'interno dei movimenti religiosi femminili che caratterizzarono l'Europa tra XII e XIII secolo, la documentazione che li riguarda permette di coglierne tutta l'originalità. Attorno a una chiesa, San Lorenzo, che sino a qualche anno prima, in quanto pieve, aveva rappresentato un punto di riferimento per la popolazione, l'iniziativa di alcune pie donne riunitesi in preghiera era approdata alla creazione di una piccola comunità, che in breve si era evoluta in una micro-rete monastica dove con facilità circolavano uomini, donne, libri e cultura. Fu un'esperienza incentrata principalmente sull'obbedienza e sulla preghiera a Dio.

È proprio a questa possibilità di condurre una vita rispondente alle proprie aspirazioni che si deve guardare, per spiegare il numero sempre crescente di cenobi femminili insediatisi nella laguna nord: nacquero così anche le altre comunità di San Pietro di Casacalba, di San Mauro di Burano, di Santa Margherita. Fu per un verso una nuova capacità acquisita dalle donne che premevano con efficacia sulle gerarchie ecclesiastiche, ma fu anche un fenomeno più profondo, che riguardò i modi in cui i laici riuscirono a vivere la fede.

La diocesi di Torcello fu, come si è visto, un ambiente particolarmente favorevole ad accogliere la prorompente spiritualità di quelle *mulieres* che

¹⁶⁸ Solo nella seconda metà del Trecento venne fondato da Lucia Tiepolo il cenobio del Corpus Domini che venne aggregato ai domenicani: Corner, *Notizie*, cit., pp. 312-313. Sul ruolo del pontefice nella creazione e normalizzazione delle comunità femminili nell'ambito dei frati Predicatori, cfr. G. Cariboni, *Osservazioni sui percorsi normativi per le comunità religiose femminili nell'ambito dei Predicatori fino a Umberto di Romans*, in *Il velo, la penna e la parola*, a cura di G. Zarri, G. Festa, Firenze, Edizioni Nerbini, 2009, pp. 31-48.

non avevano trovato né spazio, né stimoli nei monasteri più tradizionali. Le donne non occuparono le piccole chiese esclusivamente perché la popolazione e il clero erano “indietreggiati”; ma anche perché ad accoglierle c’era un contesto religioso e sociale pronto a recepire il loro desiderio di vita comunitaria. Non va dimenticato inoltre che la sperimentazione aveva coinvolto anche il clero stesso: alcuni sacerdoti avevano dato vita a originali iniziative comunitarie ponendosi anche a capo di gruppi misti (gli ospedali di San Mattia di Murano e dei Santi Biagio e Cataldo).

Dall’altro lato quello di Torcello fu un monachesimo femminile in precario equilibrio tra novità e tradizione. Fondamentali furono la forte personalità di un vescovo, Leonardo Donato, e il suo appoggio alla politica papale. Nonostante la sua capacità di capire le novità alle quali le donne aspiravano, solo parzialmente Leonardo Donato riuscì a coglierne le potenzialità. Tuttavia, non è contraddittorio affermare che proprio grazie alla protezione e al controllo esercitato dal vescovo, le donne poterono mettere in pratica le loro richieste: egli diede loro i mezzi e i luoghi dove condurre un’esperienza di vita religiosa e permise loro di proseguirla nel tempo anche se in modi diversi dalle loro aspettative.

Non fu un caso che alla morte di Leonardo Donato molte comunità sopravvissero proprio perché si adeguarono a un monachesimo tradizionale. I tempi erano ormai maturi anche a Roma; ma il controllo esercitato dalla curia pontificia non consentì quella “libertà di professione” che era stata così ben interpretata dal vescovo di Torcello: si tradusse invece in una normalizzazione entro modelli che certo non potevano contenere la varietà delle situazioni lagunari. Non a caso in seguito al Concilio lateranense IV si assistette in tutta Europa, così come a Torcello, a una crescente regolarizzazione delle proposte religiose dei laici. Le vicende delle comunità cistercensi, certo complicate dai continui interventi del governo veneziano che nulla avevano a che fare con l’aspetto religioso, ne dimostrano chiaramente i risultati. Nei secoli successivi ciò si tradusse in laguna in un lento declino che oltre a essere demografico e geomorfologico, ora era anche religioso.

Capitolo 4

La norma a Rialto: comunità femminili tra Chiesa e ducato

Si è visto come dalla seconda metà del XII secolo le isole della diocesi di Torcello si popolarono di monasteri. Ben diversa fu la situazione nel centro della *civitas Rivoalti*; qui infatti ancora nella prima metà del XIII secolo il numero degli insediamenti religiosi femminili era piuttosto limitato¹. È pur vero che a Rialto già erano presenti i cenobi alto medievali di San Zaccaria e di San Lorenzo e che a breve distanza, nelle omonime isolette, c'erano le comunità dei Santi Secondo ed Erasmo e di San Servolo che forse erano state in grado di "assorbire" l'aumentato desiderio di vita religiosa dei laici. Comunque fu dagli anni Venti del Duecento che anche a Rialto presero vita tre nuove fondazioni, almeno due delle quali strettamente legate alle *religiones novae* apparse proprio in quegli anni: si trattava del cenobio cistercense di Santa Maria della Celestia, del convento di damianite di Santa Maria Mater Christi e di Santa Maria delle Vergini, comunità mista anche se in prevalenza femminile, appartenente all'ordine di San Marco di Mantova.

Quali furono le motivazioni di tale disparità? Modalità di fondazione, identità dei fondatori, identità delle donne che abitarono i cenobi furono essenziali per la nascita e la crescita di queste comunità. Ma di fundamenta-

¹ Solo 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. L'isola faceva parte della diocesi di Castello, ma venne solo più tardi integrata a Rialto: cfr. F. Basaldella, *Spinalonga: storia e nuove testimonianze sulla Giudecca*, in «Quaderno di cultura giudecchina», V (1993), pp. 4-10. Negli ultimi anni del XIII secolo e poi nel successivo, si registrano a Rialto altre nuove fondazioni femminili: Sant'Anna, Santa Caterina dei Sacchi, Santa Marta e Sant'Andrea della Zirada.

le importanza furono anche e soprattutto la grande e sempre più pressante attenzione della curia romana verso la regolarizzazione dei movimenti religiosi femminili – già iniziata da Innocenzo III e proseguita con i pontefici che lo seguirono – e l'applicazione di quest'ultima a Venezia nonostante il difficile contesto politico e religioso che nella prima metà del XIII secolo segnò i rapporti tra governo veneziano e papato. Su questi aspetti e pur nei limiti della mancanza dei documenti fondativi e di testimonianze relative ai primi anni di vita dei cenobi, è necessario ora riflettere per comprendere il monachesimo femminile nel cuore del ducato.

1. Anzitutto la regola: Onorio III e Gregorio IX

L'urgenza da parte della Chiesa di mettere ordine nel gran numero di sperimentazioni religiose sorte in Europa, emerse chiara durante il Concilio lateranense IV (1215), quando fu emanata la costituzione *Ne nimia religionum diversitas* che obbligava chiunque avesse voluto intraprendere una nuova *religio* ad adottare una regola già approvata². Si trattava, come esplicitamente recita la costituzione, di porre un freno all'eccessiva diversità di «religioni» che stava causando una grave confusione nella Chiesa; il provvedimento quindi proponeva di uniformare la vita religiosa a modelli già esistenti³. In particolare Innocenzo III prendeva come esempio ideale quello cistercense introducendo, per tutti i monasteri e tutte le canoniche regolari, gli istituti del capitolo generale (con cadenza triennale) e della visita, che appunto caratterizzavano l'ordine di Cîteaux⁴. Nonostante queste disposizioni fossero state prese sia per gli uomini che per le donne, furono queste ultime a subirne le conseguenze maggiori. Un'attenzione esclusiva verso la componente femminile dei movimenti religiosi si era comunque manifestata già nei primi anni di pontificato di Innocenzo III – eletto papa nel 1198 – in particolare nel progetto di riunire tutti i monasteri romani in un unico *universale cenobium* caratterizzato da una rigida clausura, da un'ubicazione cittadina e da una regola già approvata⁵. È possibile poi che

² M. Maccarrone, *Le costituzioni del IV Concilio lateranense sui religiosi*, in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1995, (Nuovi studi storici, 25), pp. 36-45; M.P. Alberzoni, *I nuovi ordini, il IV Concilio lateranense e i Mendicanti*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati Predicatori*. Atti del XLI Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 2004, Spoleto, CISAM, 2005, pp. 75-89.

³ Maccarrone, *Le costituzioni*, cit., pp. 37-39.

⁴ Ivi, pp. 19-36.

⁵ M. Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova, Antenore, 1972, pp. 272-278; M. Rainini, *La fondazione e i primi anni del monastero di San Sisto: Ugolino di Ostia e Domenico di Caleruega*, in *Il velo*, cit., pp. 49-70.

il monastero di San Sisto – nel quale il pontefice aveva pensato di realizzare l'impresa – rappresentasse nei suoi propositi un esempio da applicare ad altre diocesi⁶. La morte di Innocenzo III nel 1216 non consente di cogliere appieno le reali proporzioni del suo piano, portato comunque parzialmente a termine per l'area romana dal suo successore⁷.

Fu invece con l'elezione al soglio pontificio di Onorio III che la Chiesa si fece carico dell'elaborazione di nuovi modelli istituzionali per la vita religiosa femminile che pur prendevano spunto nelle loro basi portanti dal progetto innocenziano ma nei quali l'attenzione era spostata non tanto all'uniformazione quanto alla regolamentazione (secondo i precetti canonici) entro quadri normativi riconosciuti⁸. In particolare il papato riservò un grande interesse verso i fermenti che scuotevano la vita religiosa, durante le legazioni nell'Italia centro-settentrionale di Ugo cardinale di Ostia e Velletri, uomo dalle abili capacità diplomatiche ma anche acuto osservatore dei movimenti religiosi che fervevano tra i laici del tempo⁹. Tra il 1217 e il 1221 il cardinale ebbe modo di comprendere l'ampiezza e la varietà (ma anche la precarietà) che animavano tali iniziative¹⁰: egli venne ripetutamente in contatto con gruppi di penitenti, tra i quali quelli di Chiara e Francesco, nell'Italia centrale, con gli Umiliati in area lombarda, con l'ordine di San Marco di Mantova e molti altri, cogliendone le diversità e intuendone le potenzialità all'interno del progetto riformatore della Chiesa.

Nacque molto probabilmente nel 1218, in seguito alla prima missione – durante la quale forse lo stesso cardinale aveva predicato in favore della vita regolare delle donne riscuotendo un discreto successo¹¹ – l'idea di creare un nuovo ordine femminile che avrebbe dovuto soddisfare sia le istanze di quelle donne che erano desiderose di realizzare una vita religiosa fedele al Vangelo, sia le ambizioni della Chiesa di normarle¹². Le tappe che segnarono la genesi e lo sviluppo di quello che fu l'ordine di San Damiano (e dal 1263 ordine di Santa Chiara) sono state ormai precisate grazie ai numerosi contributi di Maria Pia Alberzoni; Ugo da Ostia infatti «sperimentò» dapprima una *forma vitae* molto rigida in termini di clausura e povertà – stabilendo un preciso formulario per le aggregazioni femminili che ne entravano a fare parte – poi nel tempo concesse numerose deroghe alla povertà,

⁶ Alberzoni, *Papato*, cit., pp. 221-222.

⁷ Rainini, *La fondazione*, cit., pp. 53-55.

⁸ Alberzoni, *Papato*, cit., pp. 224-225.

⁹ Cfr. *Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*, a cura di G. Levi, Roma, Forzani, 1890, (Fonti per la storia d'Italia, Regesti XIII).

¹⁰ M.P. Alberzoni, *Servus vestrum et ancillarum Christi omnium. Gregorio IX e la vita religiosa femminile*, in «Franciscan studies», LXIV (2006), pp. 154-161.

¹¹ Ivi, p. 155.

¹² Cfr. Alberzoni, *Papato*, cit., pp. 226-228.

spostando il centro della “regola” verso la vita contemplativa¹³. La studiosa ha messo in luce il ruolo di Ugo da Ostia nel fondare un nuovo ordine che riuniva in sé almeno tre diverse anime: l’idea riformatrice del cardinale stesso, gli influssi di Chiara e del monastero di San Damiano d’Assisi, infine le iniziative dei frati Minori nei confronti di alcune comunità femminili che dimostravano una forte ispirazione pauperistica¹⁴. Rimane qui da sottolineare, in accordo con la studiosa, che non si trattò di una cieca operazione di normalizzazione: il cardinale d’Ostia stava infatti elaborando una *forma vitae* basata in parte sulla regola di Benedetto (dunque rispettosa dei dettami del IV Concilio lateranense), ma dove si tenevano in considerazione sia le specifiche esigenze di quelle donne che pur disponendo di beni mondani volevano dedicarsi a Dio praticando un’assoluta povertà, sia le necessità di controllo da parte delle gerarchie ecclesiastiche¹⁵. Linee portanti del progetto di Ugo erano il legame diretto dei monasteri con la sede apostolica, la stretta clausura e la povertà patrimoniale¹⁶. A ciò si sommava uno stile di vita particolarmente severo: le numerose veglie, i continui digiuni e il silenzio assoluto mettevano infatti a dura prova lo spirito di sacrificio delle donne¹⁷. Si trattava comunque di una spiritualità sensibile alle nuove correnti riformistiche con le quali il cardinale d’Ostia era venuto in contatto durante la sua stessa formazione giovanile¹⁸, ma anche di una spiritualità

¹³ Oltre a quelli già citati; M.P. Alberzoni, *L'ordine di S. Damiano in Lombardia*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLIX (1995), pp. 1-42; Ead., *La nascita di un'istituzione. L'Ordine di San Damiano nel XIII secolo*, Milano, CUSL, 1996; 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, Congedo Editore, 1998, pp. 165-194; 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, Assisi, Porziuncola, 2004, pp. 27-40. Vanno ricordati inoltre gli studi di 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, Porziuncola, 1980, pp. 263-313; C. Gennaro, *Il francescanesimo femminile nel XIII secolo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXV (1989), pp. 259-284; C. Andenna, *Dalla «Religio pauperum dominarum de valle Spoliti» all’«Ordo Sancti Damiani»*. Prima evoluzione istituzionale di un ordine religioso femminile nel contesto delle esperienze monastiche del XIII secolo, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, a cura di G. Melville, J. Oberste, Münster, LIT-Verlag, 1999 (Vita regularis, Abhandlungen n. 11), pp. 429-492.

¹⁴ Alberzoni, *L’ordine*, cit., pp. 4-5.

¹⁵ Alberzoni, *Servus*, cit., pp. 158-160.

¹⁶ Ivi, p. 159.

¹⁷ Ivi, pp. 167-169.

¹⁸ Ivi, pp. 146-154.

ben presente nel mondo femminile, come dimostrano le pratiche di penitenza di Chiara d'Assisi e Agnese di Boemia¹⁹.

Non tutte le donne erano pronte per un'ascesi così rigorosa, né tanto meno erano ispirate dagli stessi ideali di vita religiosa; d'altra parte, lontano dall'essere un riformatore insensibile alle richieste femminili, il cardinale d'Ostia fu ben disposto a concedere molte dispense pur nel rispetto della norma, aspetto questo sì imprescindibile²⁰. Inoltre va sottolineato con forza che il progetto di creare un nuovo ordine femminile non fu l'unica iniziativa che il papato stava mettendo in campo per regolare il mondo dei laici e delle donne. Il cardinale d'Ostia si era infatti rivelato un attento osservatore delle realtà religiose e politiche che aveva visitato e non aveva esitato ad assecondare e favorire l'inserimento di ordini più "adatti" sia alle esigenze delle singole aggregazioni, sia alle situazioni locali.

In questa prospettiva, l'analisi del contesto di Rialto sembra ideale vista la diversità dell'ordine di appartenenza delle tre fondazioni che vi nacquero nella prima metà del XIII secolo: in particolare l'esempio della comunità mista di Santa Maria delle Vergini, appartenente all'ordine dei canonici di San Marco di Mantova e fondata proprio da Ugo da Ostia e dal doge Pietro Ziani, sembra essere un ottimo punto di osservazione. Come si è visto, alla fine del XII secolo le canoniche regolari di Santa Maria della Carità e San Salvatore avevano riscosso nella città lagunare un buon successo, anche presso la componente femminile²¹; in particolare a San Salvatore la presenza delle donne era molto numerosa almeno dal 1195 quando è attestata nella documentazione l'esistenza di due gruppi distinti di *fratres* e di *sorores*²². È allora possibile che il cardinale avesse proposto all'erigenda comunità l'adesione ai canonici di San Marco proprio in ragione del consenso veneziano sia maschile sia femminile all'esperienza canonica – oltre a motivazioni politiche delle quali si parlerà diffusamente tra breve

¹⁹ Noti sono i digiuni di Chiara e l'intervento dello stesso Francesco per mitigarli: G. Boccali, *Chiara d'Assisi sotto processo: lettura storico teologica degli atti di canonizzazione*, Assisi, Porziuncola, 2003, pp. 150; 254. Anche Agnese di Boemia si sottoponeva a rigidi digiuni tanto che Chiara stessa la pregò di avere maggiore moderazione cfr. Alberzoni, *Servus*, cit., pp. 171-174.

²⁰ Ivi, pp. 175-177.

²¹ Cfr. A. Rigon, *I vescovi veneziani nella svolta pastorale dei secoli XII e XIII*, in *La chiesa*, cit., p. 39.

²² In quell'anno la famiglia Aimo donava a Gregorio, priore della canonica di San Salvatore, 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 canonica et in numero fratrum et sororum vestrarum». Inoltre, rivolgendosi al priore i parenti chiedevano: «usque dum vixerit suprascripta Mabilia dare debetis ei et servientis eius vidualia sicut ceteris vestris sororibus ibidem commorantibus»: ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, doc. n. 4351.

– piuttosto che all’ordine di San Damiano (o a qualsiasi altro ordine) che era certamente una sua creatura ma non rispondeva in quel momento alla sensibilità e alle preferenze della società locale. Tuttavia la quasi totale assenza di documentazione dei primi anni di vita di Santa Maria delle Vergini, nonché delle donne e degli uomini che vi aderirono, non consentono di avvalorare con maggiore forza quest’ipotesi.

Nel 1227 con l’ascesa al soglio pontificio di Ugo da Ostia con il nome di Gregorio IX, le riforme relative alla regolarizzazione della vita religiosa femminile messe in atto durante il suo cardinalato assunsero particolare rilievo e continuità²³. Il progetto del papa si mantenne comunque su linee volte a normare – non a uniformare come era stato per Innocenzo III – la vita religiosa nel rispetto, per quanto possibile, delle varie aspirazioni femminili. Nonostante ciò, Gregorio IX era ben conscio delle difficoltà che avrebbe incontrato sia nel tentare di creare accordo nel vivace mondo spirituale delle donne, sia nel risolvere questioni ancora aperte e non solo di ambito religioso come accadeva nella città lagunare. Delle questioni politiche, legate soprattutto alla peculiare situazione locale e alle conseguenze della crociata, si parlerà in seguito, ora conviene invece sottolineare che l’azione del pontefice nel contesto lagunare non sembrò sorda alle richieste muliebri, ma propensa a trovare una soluzione che accontentasse tutti. Le vicende delle donne di San Matteo di Costanziano e di Santa Margherita di Torcello, aggregate proprio da Gregorio IX e nonostante le molte difficoltà all’ordine cistercense, sono ancora una volta particolarmente indicative: le prime avevano richiesto esse stesse di aderire all’ordine, le seconde nei primi anni vivevano addirittura nei pressi del monastero maschile di San Tommaso. Quale altro ordine sarebbe stato dunque più adatto? Da questo punto di vista, sarebbe interessante e necessario indagare ulteriormente i rapporti tra Gregorio IX, monachesimo cistercense e comunità femminili²⁴ in ragione del fatto che proprio durante il suo pontificato si verificò il maggior numero di aggregazioni all’ordine²⁵.

Punta di diamante nel progetto di regolare il mondo femminile rimaneva comunque l’ordine di San Damiano²⁶, in particolare in seguito al tentativo da parte di Gregorio IX di creare un collegamento istituzionale con i frati Minori, affidando loro la *cura monialium* e l’istituto della visita²⁷. Anche in questo caso è comunque probabile che la scelta di indirizzare alcune comu-

²³ Alberzoni, *Servus*, cit., p. 145.

²⁴ Grundmann, *Movimenti*, cit., pp. 174-176; Cariboni, *Il monachesimo*, cit., pp. 37-56.

²⁵ Lekai, *I cistercensi*, cit., pp. 520-524. Sui rapporti tra ordine cistercense e papato nel XIII secolo cfr. R. Brentano, *Due chiese: Italia e Inghilterra nel XIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 253-297.

²⁶ Alberzoni, *L’ordine*, cit., p. 29.

²⁷ Rusconi, *L’espansione*, cit., pp. 285-289.

nità femminili verso San Damiano fosse dettata da particolari propensioni già in atto nelle singole aggregazioni, come per esempio nei gruppi a carattere penitenziale o in quelli già legati ai frati Minori. L'esempio veneziano di Santa Maria Mater Jhesu Christi²⁸ – noto dal Trecento con il nome di Santa Chiara²⁹ – è certamente indicativo di questa tendenza; qui infatti Gregorio IX sembrò assecondare le inclinazioni delle donne che abitarono il monastero. Non solo, i primi passi della nuova comunità veneziana mettono in luce anche i variegati influssi religiosi che agivano sui movimenti femminili al quale il papa cercava di dare una risposta concreta con l'ordine di San Damiano.

Il primo documento che testimonia l'avvenuta formazione della comunità risale al 1237 quando Costanza, definita «priorissa» del nuovo monastero di Santa Maria Mater Jhesu Christi dell'ordine di San Damiano, veniva investita di una terra situata nella parrocchia di Santa Croce, alla presenza di Stefano e Daniele Foscari³⁰. Dallo stesso documento si viene a sapere che la terra era stata donata alle donne nel settembre del 1236 da Giovanni Badoer³¹ di San Giacomo dell'Orio e da Maria e Lavinia, figlie del fu Pietro Badoer³². In ogni modo, un gruppo di donne si era formato già dal luglio del 1236 quando Pietro Pino, vescovo di Castello, concedeva loro l'esenzione dall'autorità episcopale, riservandosi solo il pagamento di una libbra di cera nella festa di san Pietro. Non a caso il vescovo si rivolgeva in quell'occasione alle *sorores* che abitavano nella parrocchia di Santa Croce³³, senza alcun riferimento all'ordine damianita: l'esenzione era infatti un requisito fondamentale per entrare nel nuovo ordine, come aveva stabilito Ugo da Ostia nel formulario appositamente redatto³⁴. La trasformazione da comunità non regolata a monastero appartenente a San Damiano – che avvenne

²⁸ Un'interessante questione relativa al dogma di Maria, riguarda l'intitolazione di questo cenobio: Santa Maria Mater Jhesu Christi o Santa Maria Mater Christi, è un nome alquanto inusuale in questo periodo. Infatti, nel 1179, in occasione del Concilio lateranense III, alcuni valdesi erano stati interrogati riguardo alla loro fede e derisi perché non sapevano che Maria era «madre di Dio» e non «madre del Cristo». Sull'episodio cfr. G.G. Merlo, *Valdo, l'eretico di Lione*, Torino, Claudiana, 2010, p. 34.

²⁹ C. Romeri, *Le clarisse nel territorio della minoritica provincia veneta: collana di notizie*, in «Le Venezie francescane», XX (1954), *Il secondo ordine francescano nelle Venezie*, pp. 19-20.

³⁰ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, p. 160.

³¹ Sulla figura di Giovanni Badoer si rinvia a Pozza, *I Badoer*, cit., pp. 50-52.

³² Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, p. 160.

³³ Il documento è contenuto all'interno di un privilegio di Innocenzo IV al monastero: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, pp. 162-163.

³⁴ 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, il primo requisito era appunto l'esenzione episcopale: Alberzoni, *L'ordine*, cit., pp. 11-12, 17-21. Il formulario è edito in *Registri*, cit., n. CXXV.

dunque tra il luglio e il settembre 1236 – aveva dunque ottenuto il favore e l'appoggio del vescovo di Castello.

L'iniziativa ebbe subito un buon successo se già nel 1238, nel dettare le sue ultime volontà Bonaventura, vedova di Giovanni detto *monachus* da Robegano ma residente a San Giovanni di Rialto³⁵, chiedeva di entrarvi come monaca, come effettivamente fu³⁶. Tra i presenti all'atto c'erano Leopardo e Leonardo *fratres* di Sant'Andrea del Lido, Pietro Lorenzo prete di Santa Croce e Daniele Foscarì, testimone di molti dei primi atti del cenobio e in alcune occasioni procuratore delle monache³⁷. Considerando i testimoni e i protagonisti di quest'atto e dei precedenti sembra che le donne di Santa Maria Mater Christi avessero una certa familiarità con alcuni tra i più originali gruppi religiosi presenti in quegli anni nella laguna e forse furono da questi influenzate.

Giovanni Badoer, colui che aveva donato la terra alle *sorores*, infatti era in stretti rapporti con i frati Minori, insediatasi qualche anno prima nella vicina parrocchia di San Tomà³⁸, così come lo era Daniele Foscarì che ne era stato addirittura il procuratore³⁹. Sembra di capire che attorno all'esperienza delle donne di Santa Maria Mater Christi si stessero riunendo gli stessi uomini che avevano favorito l'arrivo dei frati Minori a Rialto; è possibile dunque, sebbene non ci siano testimonianze di rapporti diretti, che tra *fratres* e *sorores* ci fosse qualche forma di contatto e forse di reciproca ispirazione. Le donne avevano tuttavia una certa familiarità anche con altre innovative comunità presenti in laguna, come dimostra la presenza alla dettatura del testamento di Bonaventura di Leonardo e Leopardo, *fratres* di Sant'Andrea del Lido. Come si è già visto, era questa un'originalissima iniziativa basata su una pratica ascetica molto rigida che si avvicinava sotto alcuni aspetti proprio a quella pensata da Ugo da Ostia nella *forma vitae* per le damianite⁴⁰. Lo stile di vita coincideva e la presenza di Leopardo e Le-

³⁵ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Giovanni Evangelista*, b. 2 perg., 28 novembre 1200.

³⁶ Bonaventura aveva in proposito di voler «Domino famulari» e di offrire «se ipsam et sua ecclesie Beate Marie Matris Christi Veneciis de ordine Sancti Damiani»: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Chiara*, b. 1 perg., 12 dicembre 1238.

³⁷ Nel 1243 insieme a Filippa, vicaria di Santa Maria Mater Christi, e in nome delle *sorores*, egli acquistava alcune terre con vigne a Murano e una palude: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 13 perg., 20 giugno 1243; Ivi, 4 novembre 1243.

³⁸ Nell'ottobre 1234 aveva offerto il terreno e alcune case ai frati Minori dove sarebbe sorto il convento di Santa Maria dei Frari: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, pp. 301-302; F. Sorelli, *I nuovi ordini religiosi. Note sull'insediamento degli ordini mendicanti*, in *La chiesa*, cit. pp. 136-138; Ead., *Gli ordini*, cit., pp. 905-927. In generale sulle modalità di insediamento dei frati Minori cfr. di L. Pellegrini, *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma, Laurentianum, 1984, per il Veneto e Venezia in particolare le pagine 189-221.

³⁹ Sorelli, *Gli ordini*, cit., p. 906; Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, pp. 302-303.

⁴⁰ I numerosi digiuni, il misero vestiario e l'assenza di letti e coperte per dormire sono alcuni esempi del modo di vivere della comunità di Sant'Andrea del Lido: *Les registres*, cit.,

onardo potrebbero essere un segnale della continuità di rapporti tra le due comunità. L'entrata nell'ordine di San Damiano sembrava insomma per le donne di Santa Maria Mater Christi la strada più adatta alla regolarizzazione della loro esperienza; certamente soddisfaceva pienamente un'inclinazione che i contatti con i frati Minori e l'esempio del rigido modo di vita dei *fratres* di Sant'Andrea avevano aumentato.

Un ulteriore indizio, per quanto problematico, potrebbe rafforzare questa ipotesi: in un elenco di monache del 1240 presente nell'archivio del monastero, si distingue tra gli altri il nome di Rosa *de Spoletti*⁴¹. La presenza di una donna originaria dei luoghi da dove avevano avuto origine i movimenti minoritico e damianita richiede sicuramente una certa attenzione ma anche una grande cautela. È problematico infatti capire il motivo del suo arrivo a Venezia: la pratica di inviare alcune *sorores* per informare i nuovi monasteri era stata messa in atto anche da Chiara d'Assisi⁴² e dunque si potrebbe pensare a un diretto legame tra la comunità veneziana e quella assisiate, ma era questa una norma prevista anche dalla *forma vitae* del cardinale d'Ostia e, nonostante non sia molto nota la sua applicazione, potrebbe essere questa l'ipotesi più probabile⁴³. È possibile poi che Rosa fosse arrivata a Venezia in attesa di un passaggio per la Terrasanta oppure fosse una di quelle *mulieres vagantes* condannate dalla Chiesa⁴⁴ o più semplicemente potesse essere la figlia di qualche mercante residente in città; insomma per quanto suggestiva di possibili connessioni tra comunità non necessariamente locali, la presenza di Rosa rimane per ora molto enigmatica.

Le vicende di Santa Maria Mater Christi riflettono inoltre la grande eterogeneità dei fermenti religiosi, ma soprattutto testimoniano i frequenti contatti e la reciproca influenza tra i vari gruppi maschili e femminili, i quali non furono mai singole realtà separate bensì "fluide forme" in continua comunicazione. Da qui derivò la difficoltà da parte del pontefice di creare un ordine che rispettasse a pieno le identità delle singole iniziative, se mai vi fu in molte comunità – con le note eccezioni di Chiara e di Diana D'Andalò⁴⁵ – la piena

vol. II, n. 4392.

⁴¹ ASVE, *Corporazione religiose soppresse, Santa Chiara*, b. 1 perg., 5 luglio 1240.

⁴² Non a caso in seno al monastero nacque la leggenda che fondatrice del cenobio fosse Agnese, sorella di Chiara, inviata da quest'ultima per informare la comunità: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, pp. 141-142. 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, Biblioteca francescana, 1991, pp. 41-42.

⁴³ Uniche deroghe alla perpetua clausura delle monache erano infatti quelle di fondare o di informare un nuovo monastero: cfr. Alberzoni, *Servus*, cit., p. 167.

⁴⁴ Gennaro, *Il francescanesimo*, cit., pp. 281-284.

⁴⁵ Cfr. C. Gennaro, *Chiara, Agnese e le prime consorelle: dalle «pauperes dominae» di San Damiano alle clarisse*, in *Movimento religioso*, cit., p. 178; Pásztor, *I papi*, cit., pp. 53-55; A.

consapevolezza di un'identità. Di fatto non fu sempre facile far coincidere la norma con le reali aspirazioni delle donne, né fu sempre possibile⁴⁶: il caso veronese è in questo senso tra i più interessanti. Alla fine del secondo decennio del XIII secolo, alcune donne, chiamate significativamente *sorores minores*, vivevano attorno a Sant'Agata nei pressi di un lebbrosario veronese nel quale condividevano il servizio ai malati, pur seguendo una regola forse ispirata ai frati Minori. Nel 1224 esse vennero però visitate, su ordine del pontefice, da un frate Minore che, non approvando la situazione, invitò le donne ad abbandonare la regola finora seguita e le obbligò ad assumere quella di Benedetto⁴⁷. Effettivamente alcune donne di Sant'Agata si adeguarono alle disposizioni del frate, altre tuttavia lasciarono il luogo e si rifugiarono in monasteri più conformi al loro ideale di vita⁴⁸, altre ancora si trasferirono probabilmente poco fuori le mura cittadine dando vita nel 1226 a una comunità di damianite⁴⁹. Certo agiva anche la resistenza che i frati Minori stavano facendo alla *cura monialium*, soprattutto in seguito alla trasformazione negli anni Venti della *fraternitas* di Francesco in *Ordo* che, secondo Grado Merlo, «non è soltanto giuridica, ma anche di "genere"» poiché cambiava la fraternità in ordine esclusivamente maschile⁵⁰. Ciò che è soprattutto importante sottolineare sono le difficoltà incontrate dal pontefice nel cercare di iscrivere le esperienze femminili entro schemi prestabiliti per quanto duttili, e d'altra parte le differenti reazioni delle donne: la resistenza di alcune, l'adattabilità di altre.

Si deve infine ricordare che il progetto di riforma monastica di Gregorio IX riguardava non solo il dare una regola a gruppi che sino allora ne erano stati privi, ma anche di intervenire in quelle situazioni, monastiche e canonicali, che necessitavano di provvedimenti urgenti⁵¹. Poco dopo l'elezione a papa aveva infatti inviato in varie regioni delegati con lo scopo di visitare i monasteri, gli ospedali, le canoniche regolari esenti⁵². L'esito di

Roncelli, *Domenico, Diana, Giordano: la nascita del monastero di Sant'Agnese di Bologna*, in *Il velo*, cit., pp. 71-91.

⁴⁶ Cfr. Cariboni, *Osservazioni sui percorsi*, cit., pp. 31-32.

⁴⁷ G.M. Varanini, *Per la storia dei Minori a Verona*, in *Minoritismo*, cit., pp. 93-104; G. Macagnan, *Clarisse a Verona*, Novaglie di Quinto, Clarisse Sacramentine, monastero di S. Maria Mater Ecclesiae, 2000, pp. 12-22.

⁴⁸ Sedici o diciassette furono le donne che lasciarono Sant'Agata tra le quali Benvenuta che si rifugiò nel piccolo e isolato monastero benedettino di San Cassiano ubicato a Quinto di Valpantena: De Sandre Gasparini, Rossi, *Monachesimo femminile*, cit., pp. 191-200.

⁴⁹ Varanini, *Per la storia*, cit., p. 101.

⁵⁰ G.G. Merlo, *Nel nome di San Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici Francescane, 2003, p. 126.

⁵¹ Esclusi i cistercensi e le *pauperes moniales inclusae*. M.C. Rossi, *Gregorio IX, i frati e le Chiese locali*, in *Gregorio IX e gli ordini mendicanti*. Atti del XXXVIII Convegno internazionale, Assisi, 7-9 ottobre 2010, Spoleto, CISAM, 2011, pp. 272-273.

⁵² Ivi, pp. 265-284.

queste missioni fu a volte drastico: come, per esempio, nei confronti delle monache di Santa Giulia di Brescia che furono costrette a seguire «inviolabiliter» una serie articolata di statuti che ne disciplinavano la vita⁵³. In altre occasioni, si arrivò addirittura alla soppressione, come per le monache di San Concordio, in area umbra, che si erano rifiutate di attuare la riforma loro imposta⁵⁴. A Venezia Gregorio IX si era spesso affidato a un suo uomo di fiducia, Ugolino da Bologna priore di Santa Maria delle Vergini, per intervenire nelle situazioni più gravi; ma anche, come si è già visto, l'abate di San Michele di Brondolo e il priore dei frati Predicatori spesso agirono su suo mandato per riformare monasteri e canoniche. Comunque con i cenobi femminili veneziani di fondazione alto medievale l'atteggiamento del pontefice fu piuttosto prudente. Certo è sempre possibile che ai monasteri veneziani, almeno quelli femminili, non ci fosse nulla da rimproverare, fatto è che i suoi interventi diretti si riducono a un'ampia indulgenza al monastero di San Zaccaria⁵⁵, mentre nei confronti dei cenobi di Torcello, l'interesse fu rivolto esclusivamente verso le comunità cistercensi. È possibile che ancora una volta questioni religiose e questioni politiche si intrecciassero e si condizionassero reciprocamente: la volontà di Gregorio IX di mantenere buoni i rapporti con la città lagunare può dare forse ragione della cautela dimostrata. Certamente a Venezia la presenza e l'influenza papale fu più problematica che altrove sia per l'esistenza di un governo forte e stabile che con diffidenza accettava l'intromissione di altre autorità, sia per i contrasti che videro coinvolti a inizio secolo veneziani e papato.

⁵³ Ivi, pp. 272-273.

⁵⁴ Cfr. M. Sensi, *Storie di Bizzocche: tra Umbria e Marche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995, p. 75.

⁵⁵ «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 dies; item in festo Resurrectionis Domini et per octo dies; item in festo ascensionis Domini; item in festo Pentecostes et per octavas eorum; item in die consecrationis dicte ecclesie; item a sexta feria post terciam dominicam quadragesime et deinceps usque ad octavam resurrectionis inclusive. Et hic papa sedit annos XIII et dies X»: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 1 perg., Libro indulgenze.

2. Venezia e il papato: una questione politica

Quando nel 1198 Innocenzo III bandì la quarta crociata, di certo non ne aveva immaginato l'epilogo⁵⁶. Già nel 1202, in seguito alla "deviazione" verso Zara e all'assedio ingiustificato della città⁵⁷, il pontefice aveva reagito scomunicando sia i crociati, sia i veneziani – ma su modalità e motivazioni del gesto gli storici ancora discutono – per poi ritirare il provvedimento ai primi ma non ai secondi. Dopo le notizie delle efferatezze che avevano accompagnato la conquista di Costantinopoli – dove la spedizione aveva ripiegato nel 1204 su richiesta del giovane imperatore bizantino Alessio III – e della spregiudicatezza di veneziani e crociati, che avevano disobbedito all'ordine del papa di non attaccare città cristiane e per giunta avevano eletto un nuovo patriarca di Costantinopoli (Tommaso Morosini) senza il consenso di Innocenzo III (violando palesemente il diritto canonico), la diffidenza del pontefice nei confronti dei veneziani aumentò notevolmente tanto da rifiutarsi nuovamente di ritirare la scomunica nei loro confronti. Solo l'anno successivo, con riluttanza, Innocenzo III si piegò a confermare la nomina di Tommaso Morosini, a "riconoscere i meriti" del doge Enrico Dandolo – che pur novantenne aveva guidato la crociata – e a perdonargli i peccati commessi: tutte azioni che furono dettate dalla rinnovata necessità di chiedere l'aiuto veneziano per la conquista della Terrasanta. La diffidenza verso la città lagunare era comunque rimasta: infatti nel 1213, dopo che alla morte di Enrico Dandolo la carica dogale fu occupata da Pietro Ziani, il papa inviò alcuni delegati per ricevere dal doge in persona la garanzia giurata di obbedienza, con lo scopo di evitare gli eccessi avvenuti durante la quarta crociata⁵⁸.

La stessa urgenza di assicurarsi i servizi veneziani ebbe anche Onorio III, che agì però con una certa cautela nei confronti del ducato. Come si è già visto, al fine di raccogliere fondi e adesioni per la nuova spedizione –

⁵⁶ La bibliografia sulle crociate è amplissima, per un panorama d'insieme si rinvia a *Le crociate*, a cura di L. Russo, in «Reti medievali» Repertorio, 2013, http://www.rm.unina.it/reperitorio/rm_russo_le_crociate.html. Sulle vicende della quarta crociata cfr. M. Meschini, *1204: l'incompiuta. La quarta crociata e le conquiste di Costantinopoli*, Milano, Ancora, 2004; *Quarta crociata. Venezia – Bisanzio – Impero latino*. Atti delle giornate di studio, Venezia 4-8 maggio 2004, a cura di G. Ortalli, G. Ravagnani, P. Schreiner, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti, 2006; D.E. Queller, T.F. Madden, *The Fourth Crusade: the Conquest of Constantinople*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1999.

⁵⁷ I crociati avevano infatti preso accordo con i veneziani; questi ultimi, in cambio di un grosso pagamento, si erano impegnati a trasportare i crociati in Terrasanta, tuttavia la cifra pattuita per pagarli non fu raccolta. A questo punto i veneziani presero il comando della crociata e pretesero di dirigersi verso la città di Zara, che si era ribellata a Venezia, per riconquistarla; da qui la crociata si era diretta su Costantinopoli: cfr. Meschini, *1204*, cit., pp. 105-125.

⁵⁸ A. Rigon, *Religione e politica al tempo dei da Romano. Giordano Forzatè e la tradizione agiografica antiezzeliniana*, in *Nuovi studi*, cit., pp. 402-403.

nonché di riunire forze contro gli eretici e di pacificare le città in lotta⁵⁹ – il pontefice aveva inviato tra il 1217 e il 1221, come proprio legato in Lombardia e nella laguna, Ugo da Ostia. Relativamente alla questione veneziana, è probabile che il suo compito fosse quello di creare un clima più disteso e meno sospettoso per ottenerne l'appoggio, ma anche di vigilarne da vicino l'operato e di affermare velatamente il controllo della curia romana sulla sfuggente situazione religiosa della regione intrecciando indissolubilmente, come accennato, interessi di carattere politico a questioni di tipo religioso.

Fu in questo contesto che, durante la visita di Ugo a Venezia nel 1219, prese corpo l'idea di fondare in accordo con il doge Pietro Ziani una nuova comunità femminile con lo scopo di rinsaldare l'intesa ritrovata: si trattava della canonica di Santa Maria Nova in Hierusalem, nota poi come Santa Maria delle Vergini, alla quale il cardinale ben presto mise come guida un gruppo di *fratres* appartenenti all'ordine di San Marco di Mantova⁶⁰.

Secondo Andrea Dandolo, ripreso poi da Flaminio Corner, in seguito alla distruzione della chiesa di Santa Maria Nuova a Gerusalemme da parte dei musulmani, il cardinale di Ostia avrebbe pregato il doge di edificare un monastero che avrebbe dovuto portare lo stesso nome di quello di Terrasanta⁶¹. Così conferma parzialmente anche un documento del 1274 – successivo perciò alla fondazione della quale non si è rinvenuta la documentazione coeva – inviato da Gregorio X al priore di San Marco di Mantova⁶². Il cardinale aveva inoltre contribuito economicamente alla formazione del patrimonio di Santa Maria delle Vergini, come ricorda una testimonianza del gennaio 1239, quando, ormai papa, esentò la comunità dal pagamento delle decime di tredici mansi, situati a Polverara presso Padova e acquistati «de pecunia quam monasterio vestro dedi» (con i soldi che diedi al vostro monastero)⁶³.

Ugualmente Pietro Ziani partecipava alla fondazione con una generosa elargizione in denaro menzionata nel suo testamento⁶⁴, ma vantava anche

⁵⁹ Alberzoni, *L'ordine*, cit., p. 11 e nota 52.

⁶⁰ Sull'ordine di San Marco di Mantova si rinvia alla bibliografia citata al capitolo II, nota 164.

⁶¹ Non si conosce, però, la data esatta della fondazione. Dandolo, *Chronica*, cit., p. 290; Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, pp. 1-2; Fabris, *Esperienze*, cit., pp. 92-94.

⁶² «Gregorius papa, predecessor noster, 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 pervenire possint ad patriam perpetue claritatis, eas vobis, et ordini vestro submitit [...]». Il papa pregava inoltre 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 della comunità: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, p. 49.

⁶³ Ivi, p. 44.

⁶⁴ «Libras centum quinquaginta pro emendo unum mansum quas sibi iam solvimus». Pietro Ziani fece numerose donazioni ai monasteri della laguna. Sulle sue vicende si è soffermata

ulteriori diritti in particolare sulla componente femminile della comunità: egli infatti godeva del giuspatronato su di essa⁶⁵. Tuttavia la natura e le implicazioni di tale giurisdizione furono chiare solo a fine secolo, quando il doge (all'epoca Lorenzo Tiepolo) intervenne pesantemente sulla vita degli uomini e delle donne di Santa Maria delle Vergini separando i due rami. Occorre sottolineare che, nonostante avesse perso quella funzione di unica guida della Chiesa locale che aveva caratterizzato l'esercizio dei suoi poteri nei secoli alto medievali, ancora nel XIII secolo il doge rimaneva per chiunque – come ben comprese Ugo da Ostia appoggiando il giuspatronato dogale sulla comunità – un imprescindibile punto di riferimento politico e religioso⁶⁶. Non ci si deve perciò stupire se si intromise in più occasioni nella vita religiosa delle fondazioni locali⁶⁷. Comunque almeno nei primi anni, la comunità di Santa Maria delle Vergini venne controllata e guidata non dalle *sorores*, che non compaiono mai nella documentazione, bensì dal suo priore mettendo temporaneamente in secondo piano l'autorità dogale: fu questo il modo di mettere in atto con efficacia gli orientamenti del pontefice.

Meno diretto, ma comunque favorevole all'introduzione delle *religiones novae* in città fu l'intervento del vescovo di Castello, Pietro Pino, uomo carismatico, ben inserito nella curia romana⁶⁸ e sostenitore di Onorio III prima e Gregorio IX poi⁶⁹. Nella fondazione di Santa Maria delle Vergini, come in altre occasioni relative al monachesimo femminile, il vescovo si limitò ad assecondare quanto deciso dai pontefici⁷⁰. D'altra parte è possibile che

Ingmard Fees nel suo studio sulla famiglia Ziani: I. Fees, *Ricchezza e potenza nella Venezia medievale: la famiglia Ziani*, Roma, Il Veltro editore, 2006, pp. 418-432.

⁶⁵ Gregorio X infatti scriveva alla badessa di Santa Maria delle Vergini che il doge «monasterii vestri patroni» aveva fatto loro una «gratiam specialem»: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, p. 48.

⁶⁶ Cfr. R. Cessi, *Venezia nel Duecento: tra Oriente e Occidente*, Venezia, Deputazione Editrice, 1985, pp. 1-18 e G. Zordan, *L'ordinamento giuridico veneziano. Lezioni di storia del diritto veneziano*, Padova, CLEUP, 1980, pp. 68-90.

⁶⁷ Un ulteriore esempio si trova nei registri di Gregorio IX: il pontefice scriveva nel 1233 al doge Giacomo Tiepolo perché revocasse tutti i provvedimenti fatti dal governo veneziano contro gli ecclesiastici e la *libertas ecclesiae* punendo coloro che ne abusavano; cfr. *Les registres*, cit., vol. I, doc. n. 1292.

⁶⁸ Rigon, *I vescovi*, cit., p. 36.

⁶⁹ Onorio III lo aveva infatti nominato suddiacono pontificio; ma Pietro Pino era anche al fianco del cardinale d'Ostia nel 1221, quando il podestà di Treviso aveva promesso al papa dieci militi per la crociata: A. Rigon, *Le elezioni vescovili nel processo di sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche a Padova tra XII e XIII secolo*, in «Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge – Temps modernes», LXXXIX (1977), pp. 396-397 e nota 145.

⁷⁰ Nel dicembre del 1239, Pietro Pino permetteva al priore, ai *fratres* e alle *sorores* di Santa Maria delle Vergini di bonificare una palude nei pressi degli edifici monastici «pro ortis et aliis suis necessitatibus», su richiesta del doge Giacomo Tiepolo, del governo veneziano e del papa

l'impegno di Pietro Pino in quegli anni più che verso le comunità monastiche fosse concentrato – come avvenne per molti altri presuli⁷¹ – sull'attività pastorale: lo dimostrano la convocazione di un sinodo e la compilazione dell'ordinario della Chiesa di Castello⁷². Forse per facilitare un clima più disteso, l'attenzione dello stesso cardinale d'Ostia nei confronti degli altri monasteri femminili presenti in città si limitò a pochi interventi, che confermarono quanto già stabilito: come nel caso di San Lorenzo, al quale ratificò le favorevoli sentenze emanate qualche anno prima dal vescovo Marco Nicola riguardanti una complicata lite tra le religiose, il clero e i parrochiani di San Severo⁷³.

Tornando alla fondazione di Santa Maria delle Vergini, va sottolineato che fu per esplicito volere di Ugo da Ostia che fin dalle origini le *sorores* seguirono la regola di Agostino e soprattutto fu il cardinale a inviare prontamente alcuni frati appartenenti ai canonici regolari di San Marco di Mantova per guidare la nuova comunità⁷⁴. Come si è già notato, la scelta di introdurre in laguna i canonici mantovani non era stata certamente casuale bensì suggerita dalla conoscenza della realtà locale in cui il movimento canonico aveva riscosso un buon successo⁷⁵; i religiosi avrebbero potuto dunque svolgere con efficacia sia un ruolo di osservatori della situazione politica veneziana senza destare troppi sospetti, sia l'importante incarico di riformatori nell'area lagunare, all'interno del progetto di regolarizzazione al quale Ugo da Ostia e Onorio III erano particolarmente interessati.

Fondamentale in tal senso fu poi la nomina – ancora una volta voluta dal cardinale – di Ugolino «qui fuit de Bononia» a priore di Santa Maria delle Vergini. Originario di Bologna dove era stato priore della canonica regolare di San Giovanni in Monte, fu un personaggio chiave nello scacchiere della partita politica e religiosa che si stava giocando tra curia romana e governo

stesso, «quia [...] specialiter preces santissimi Patris et Domini pape Gregorii, qui super hec etiam suis literis nos rogavit»: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI p. 43. Non si conoscono interventi di Pietro nei confronti dei monasteri femminili di antica fondazione a lui sottoposti.
⁷¹ Cfr. P. Sambin, *Studi di storia ecclesiastica medievale*, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1954, pp. 5-74; si evidenzia invece una certa resistenza all'ingerenza papale nei concili provinciali come rileva: A. Tilatti, *Sinodi diocesane e concili provinciali in Italia nord-orientale fra Due e Trecento. Qualche riflessione*, in «Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge – Temps modernes», CXII (2000), pp. 273-304; Rigon, *Le elezioni*, cit., p. 399.

⁷² Pietro Pino era forse l'autore delle *Omellie domini Petri episcopi Castellani* – ricordate in un inventario inedito di libri risalente al 1285 appartenente a Bartolomeo Querini vescovo di Castello – a ulteriore dimostrazione dell'attenzione di questo vescovo per l'attività pastorale attraverso la valorizzazione della parola e della predicazione: Rigon, *I vescovi*, cit., pp. 36-37.

⁷³ Carraro, *Società*, cit., pp. 47-84.

⁷⁴ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, p. 49.

⁷⁵ Rigon, *I vescovi*, cit., p. 39.

veneziano. Era anzitutto un uomo di fiducia del cardinale di Ostia, ma aveva anche acquisito una diretta conoscenza dell'ambiente veneto; infatti nel 1215, era stato delegato papale di Onorio III, al fianco di Giordano Forzatè, nell'elezione del vescovo di Padova⁷⁶. Verosimilmente al seguito di Ugo da Ostia aveva raggiunto Mantova, dove aveva aderito all'ordine di San Marco; qui aveva goduto di un discreto prestigio, come dimostra la fiducia conferitagli dai canonici della cattedrale mantovana e dall'abate di Sant'Andrea di Mantova, che lo avevano scelto, nel 1219, per dirimere una lite scoppiata tra loro⁷⁷.

Soprattutto Ugolino da Bologna già aveva avuto modo di venire in contatto con la realtà veneziana e aveva conosciuto anche Pietro Ziani. Nel 1213 era stato proprio lui, accanto a Giordano Forzatè, a recarsi a Venezia su incarico di Innocenzo III, per portare a termine la delicata missione che avrebbe dovuto garantire l'obbedienza del doge al papa. È possibile quindi che il nome di Ugolino fosse stato ben accolto anche da Pietro Ziani in persona che durante il soggiorno del prelado a Venezia ne aveva potuto apprezzare le qualità.

Indubbiamente la scelta condivisa di Ugolino come priore di Santa Maria delle Vergini non insospettì il governo lagunare, permettendo senza particolari ostacoli dapprima a Onorio III e poi a Gregorio IX di servirsi delle doti e del carisma del priore per mettere ordine nella situazione monastica veneta, come dimostrano i diversi incarichi affidatigli. Il 31 agosto del 1221, probabilmente quando Ugolino era stato appena eletto priore, Onorio III gli diede il delicato compito di deporre l'abate di Sant'Eustachio a Nervesa presso Treviso, che si era macchiato di gravi colpe⁷⁸; nel maggio del 1224 lo incaricava di risolvere una complicata contesa tra l'abate di San Giorgio, il vescovo di Castello e il patriarca di Grado⁷⁹. Ancora, nel febbraio del 1233, Gregorio IX lo delegava a proteggere i monasteri cistercensi delle diocesi di Grado e Aquileia da alcune ingiustizie subite, con particolare attenzione al cenobio di San Tommaso di Torcello⁸⁰.

⁷⁶ In questa occasione egli era ricordato come ex priore di San Giovanni in Monte di Bologna: Rigon, *Le elezioni*, cit., p. 388 e nota 94.

⁷⁷ Gardoni, «*Domus seu religio*», cit., p. 29.

⁷⁸ Si tratta anche del primo documento che attesta l'avvenuta formazione della comunità: *Registri*, cit., doc. n. LXXXXVII, pp. 119-120.

⁷⁹ Cappelletti, *Storia*, cit., vol. IV, pp. 233-235; Ughelli, *Italia Sacra*, cit., vol. V, coll. 1207-1208.

⁸⁰ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Tommaso dei Borgognoni*, b. 3 perg., 18 febbraio 1233. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 235-237.

3. Azioni religiose e reazioni politiche

L'intento dei pontefici di riallacciare i rapporti con il governo lagunare e di inserirsi nella politica religiosa del ducato, si realizzarono dunque grazie alla fondazione di Santa Maria delle Vergini e ai numerosi incarichi affidati al suo priore. Non a caso, anche dopo la nomina a pontefice, Ugo da Ostia continuò a sostenere e beneficiare la comunità: in data non precisata, ma anteriore al 1239, la prese sotto la protezione «beati Petri», esentandola quindi dalla giurisdizione del vescovo⁸¹; ne favorì lo sviluppo economico dispensandola dal pagamento delle decime⁸² e confermò i vantaggiosi patti stipulati dal priore con il Comune di Padova⁸³. Soprattutto intervenne ripetutamente sulla vita religiosa della comunità nominandone i visitatori: è probabile che i primi a ricevere questo compito fossero Giordano e Gandolfo, frati Predicatori del convento padovano, e il priore del monastero dell'*ordo Sancti Benedicti de Padua* di Santa Maria in Vanzo, i quali nel 1227 (non appena Ugo da Ostia fu eletto papa) erano stati incaricati di visitare tutti i monasteri benedettini esenti, gli ospedali e le canoniche regolari nelle diocesi di Padova, Treviso e Venezia⁸⁴. Solo in seguito a qualche disordine scoppiato all'interno della comunità, il pontefice nominava come visitatori di Santa Maria delle Vergini i priori delle canoniche di San Marco di Mantova, di Santo Spirito di Verona e di San Tommaso di Vicenza (tutti appartenenti all'ordine di San Marco), revocando a qualsiasi altro ordine la possibilità di visitare la comunità veneziana e di confessare le religiose⁸⁵. Inoltre, nel giugno del 1238, vietava a chiunque di scomunicare o interdire il monastero, senza il mandato della sede apostolica⁸⁶.

⁸¹ 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»: il documento è edito in Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, p. 42. Su «ius et proprietas beati Petri» cfr. M. Maccarrone, *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche*, cit., pp. 49-132.

⁸² Nel 1232, Gregorio lo esentò dal pagamento delle decime «de novalibus orti et virgultis vestris, piscariis et molendinis ac vestrorum animalium nutrimentis»: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, p. 40.

⁸³ Lo statuto stilato in accordo con il Comune di Padova – redatto quando era podestà il veneziano Giovanni Dandolo – 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 alimentari: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, pp. 40-41.

⁸⁴ Rossi, *Gregorio IX*, cit., pp. 274-275; Rigon, *Ricerche*, cit., p. 528.

⁸⁵ «[...] 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 reverentiam debitam per visitatores eiusdem ordinis induci volumus et si opus fuerit ecclesiastica censura compelli»: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, pp. 41-42.

⁸⁶ Ivi, p. 42.

Questa diretta ingerenza nella vita religiosa veneziana, diversa rispetto all'atteggiamento prudente tenuto precedentemente, era dettata anche dal nuovo contesto che Gregorio IX si era trovato ad affrontare una volta salito al soglio pontificio; sfumata l'idea di crociata in seguito agli accordi tra l'imperatore Federico II e il sultano – patti per i quali l'imperatore era stato addirittura scomunicato nel 1229 – l'attenzione del pontefice si era concentrata su una radicale riforma della Chiesa. Nei confronti del ducato ciò si era tradotto in un cambio di strategia da parte di Gregorio IX, impegnato ora a rafforzare la presenza e l'influenza in laguna dei monasteri esenti dipendenti dal pontefice stesso, come appunto Santa Maria delle Vergini e i cenobi cistercensi. Come si è già visto, era stato il papa a favorire l'aggregazione di San Matteo di Costanziano e Santa Margherita di Torcello all'ordine di Cîteaux, ma alla sua volontà si possono attribuire pure quella della comunità femminile di Santa Maria della Celestia situata a Rialto⁸⁷ e la riforma nel 1229, sempre in ambito cistercense, del cenobio maschile di San Michele di Brondolo, ad opera dei monaci piacentini di Santa Maria della Colomba⁸⁸, nominati per di più visitatori delle monache di Santa Maria della Celestia⁸⁹.

Negli anni Trenta del XIII secolo, la presenza a Rialto di istituzioni religiose protette dalla curia romana o legate strettamente a essa – alle quali si aggiunse anche l'arrivo degli ordini Mendicanti – e di personaggi fedeli al papa ma originari della Terraferma, come Ugolino da Bologna, aveva favorito anche per le comunità femminili la creazione di una rete di relazioni che, almeno per i cenobi di Rialto, andava al di là del consueto ambito locale. Non a caso proprio a Santa Maria della Celestia trovava rifugio – e forse la morte – Giordano Forzatè, priore del monastero di San Benedetto di Padova e promotore della riforma monastica dell'*ordo Sancti Benedicti de Padua*⁹⁰ ed erano ospitati importanti prelati come Ulrico di Seckau, vescovo di Salisburgo, e Tommaso vescovo di Squillace⁹¹.

⁸⁷ Il monastero venne fondato da Ranieri Zeno, mentre era podestà di Piacenza tra il 1236 e il 1237, che rimase affascinato dalla vita monastica cistercense e decise di fondare a Rialto un cenobio femminile che seguisse le costituzioni di quell'ordine: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII, p. 224.

⁸⁸ Sulla riforma secondo le consuetudini cistercensi dell'abbazia di San Michele di Brondolo cfr. A. Rapetti, *La formazione di una comunità cistercense. Istituzioni e strutture organizzative di Chiaravalle della Colomba tra XII e XIII secolo*, Roma, Herder, 1999, pp. 66-74.

⁸⁹ Anche se il primo documento che lo attesta è datato 1325: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII, pp. 248-249.

⁹⁰ Il Forzatè era stato esiliato da Padova da Ezzelino da Romano e solo in seguito la salma fu riportata nella città natale come afferma Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII, pp. 225-226. Tuttavia non esistono documenti coevi che testimonino la presenza del Forzatè a Santa Maria della Celestia, né eventuali legami con il cenobio cfr. Rigon, *Religione*, cit., pp. 389-414.

⁹¹ Tommaso, vescovo e monaco cistercense della diocesi calabrese di Squillace, su richiesta del pontefice, stava accompagnando Ulrico a prendere possesso della cattedra di Salisburgo,

Tali presenze non passarono tuttavia inosservate, certo non aiutarono a creare distensione in una situazione già in bilico: nel maggio del 1233 Gregorio IX dovette infatti intervenire presso il doge contro alcuni provvedimenti lesivi della *libertas ecclesiae*⁹². Il governo veneziano cercava infatti di riprendere il controllo su quei monasteri (e non solo su quelli) che potevano cadere sotto l'influenza di forze esterne alla laguna. In questa prospettiva risultano più chiari i motivi che avevano spinto il doge contro il Capitolo generale dell'ordine di Cîteaux, ottenendo che quest'ultimo limitasse i provvedimenti contro le monache cistercensi e l'ingerenza sui cenobi della laguna nord. In questa luce poi andrebbe letto il giuramento fatto dall'abate di San Michele di Brondolo al Comune veneziano.

Analoghi risultati furono ottenuti alla fine del XIII secolo anche nei confronti dell'ordine di San Marco di Mantova: sembra infatti che nel corso degli anni, la convivenza tra uomini e donne si fosse fatta problematica, in particolare su questioni relative alla gestione del patrimonio della canonica di Santa Maria delle Vergini⁹³. Il punto di rottura avvenne nel 1274 quando, per esplicito volere del doge Lorenzo Tiepolo, e su ratifica di Gregorio X, la guida della comunità passò nelle mani della badessa⁹⁴ suscitando le lamentele del priore di San Marco di Mantova. In tale occasione l'intervento del doge dovette essere così energico che, nel 1289, Niccolò IV era costretto a ribadire esplicitamente la dipendenza dal papa, e non dal doge, dell'intero ordine di San Marco di Mantova⁹⁵. La separazione definitiva tra i due rami si realizzò comunque nel 1297, quando Bonifacio VIII ordinava di "ricollocare" il priore e i *fratres* nelle altre canoniche dell'ordine⁹⁶: ciò tuttavia sanzionava il passaggio di Santa Maria delle Vergini – e come si vedrà non

essendo egli stato eletto dopo la deposizione di Filippo di Carinzia. Entrambi nel 1260 concedevano al cenobio di Santa Maria della Celestia ampie indulgenze per la costruzione della chiesa: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII, p. 246.

⁹² *Les registres*, cit., vol. I, doc. n. 1292.

⁹³ Dalla documentazione si può intuire che i primi dissapori si manifestarono 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 Maria delle Vergini. La nomina si inscriveva nella lite tra i canonici della cattedrale di Padova e il cenobio veneziano, riguardante il pagamento della decima di tredici mansi nel territorio di Polverara: Barile, *Lettere*, cit., doc. n. 16, 29 marzo 1256.

⁹⁴ Tutte le decisioni, compresa la nomina del priore, dovevano essere dalla badessa approvate; le si affidava la custodia del *thesaurus* 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 consenso: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, pp. 48-49.

⁹⁵ Ivi, pp. 49-51.

⁹⁶ Il priore Servodio 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, pp. 52-53.

solo di quello – da comunità doppia aperta anche a realtà poste al di fuori delle lagune, a cenobio femminile strettamente veneziano e legato al centro del potere tramite l'istituto del giuspatronato dogale⁹⁷.

4. Uniformare la vita religiosa nella seconda metà del XIII secolo

Nonostante gli sforzi di Gregorio IX di normare le esperienze religiose, alla sua morte, sopraggiunta nel 1241, la situazione che si presentava davanti ai suoi successori era piuttosto caotica. Esistevano ancora comunità che continuavano a realizzare forme di vita al di fuori delle regole consentite, ma anche i cenobi regolati creavano non pochi problemi. I pontefici, più che cercare una soluzione o meglio più soluzioni corrispondenti alle inclinazioni dei singoli gruppi, continuando dunque sulla strada proposta da Gregorio IX, spinsero verso una radicale “monacalizzazione” delle donne⁹⁸; non solo, anche in quelle iniziative già normate ma ancora per certi aspetti legate alla vita laicale, come potevano essere quelle assistenziali, essi promossero un adeguamento a una vita monastica secondo un modello tradizionale.

Indicativo di questo indirizzo fu l'intervento nei riguardi delle damianite, in particolare per ciò che riguardava le modalità di reclutamento e l'opportunità che i loro monasteri possedessero beni, di fatto venendo meno a quei privilegi relativi alla povertà assoluta che avevano rappresentato la novità della prima *forma vitae* elaborata da Ugo da Ostia. In realtà già nel corso degli anni Trenta lo stesso Gregorio IX aveva concesso numerose deroghe in tal senso⁹⁹ finché, nell'agosto 1247 Innocenzo IV scrisse la bolla *Cum omnis vera religio* con la quale proponeva una nuova *forma vitae* per l'ordine di San Damiano, autorizzando formalmente tutti i monasteri ad avere proprietà in comune. Grande rilievo venne dato poi al rapporto tra *sorores* e frati Minori e alla clausura (quest'ultima in realtà già presente nella regola del cardinale)¹⁰⁰. In questo modo si favoriva sempre più l'assimilazione delle damianite a un monachesimo tradizionale¹⁰¹. Non tutte accettarono però passivamente queste disposizioni; la stessa Chiara probabilmente iniziò ad elaborare in questi anni la sua regola, che fu approvata tuttavia solo nel 1253 a pochi giorni dalla morte e che venne seguita solo nel monastero di San Damiano di Assisi. È probabile che anche le donne di Santa Maria Mater Christi vi si opponessero in qualche modo; una lettera inviata il 13 settembre 1247 da Innocenzo IV –

⁹⁷ Così confermava Clemente VI nel 1345: ivi, pp. 58-59.

⁹⁸ Pásztor, *I papi*, cit., p. 57; A. Bartolomei Romagnoli, *Donne e francescanesimo*, in Ead., *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Spoleto, CISAM, 2013, p. 237.

⁹⁹ Alberzoni, *L'ordine*, cit., p. 29.

¹⁰⁰ Bartolomei Romagnoli, *Donne*, cit., p. 246.

¹⁰¹ Rusconi, *L'espansione*, cit., p. 285.

e conservata significativamente nell'archivio dei frati Minori di Santa Maria dei Frari – imponeva con toni perentori alle religiose l'obbligo di osservare la regola (probabilmente quella di Innocenzo IV) loro inviata¹⁰². All'interno dell'ordine di San Damiano si era creata a questo punto una situazione caotica: alcune comunità seguivano la *forma vitae* di Ugo da Ostia, altre quella di Innocenzo IV, altri ancora, come San Damiano di Assisi, avevano ottenuto particolari privilegi tali da distinguerli da tutti. La questione si chiudeva il 18 ottobre 1263 quando Urbano IV scriveva la lettera *Beata Clara* con la quale si istituiva, tramite una nuova "regola", l'ordine di Santa Chiara¹⁰³ al quale tutti i cenobi dovevano obbligatoriamente adeguarsi (con l'unica eccezione di San Damiano di Assisi che continuò fino alla fine del XIII secolo a seguire la regola della sua fondatrice).

Nei confronti dei cenobi femminili appartenenti ad altri ordini monastici, la linea seguita dai pontefici fu quella di rendere progressivamente uniforme la vita delle monache. Si è già visto come Innocenzo III avesse tentato di riunire tutti i monasteri romani in un'unica comunità, indipendentemente dalle differenze esistenti tra essi e dalla varietà delle aspirazioni delle donne che li abitavano¹⁰⁴. Fu soprattutto dalla seconda metà del XIII secolo che la curia romana sembrò perdere di vista la pluralità di proposte e di intenti che animavano anche il mondo monastico femminile¹⁰⁵; agli occhi dei pontefici la vita contemplativa apparve l'unica forma di vita religiosa possibile per le donne e verso questa essi cercarono di incanalare tutta la varietà delle pratiche esistenti¹⁰⁶. Sebbene i modi fossero ora meno radicali e più gradualisti rispetto a quelli di Innocenzo III, la direzione era comunque univoca. Tra gli strumenti usati ci fu l'invio del privilegio solenne *Religiosam vitam eligentibus*, che ribadiva una serie di indicazioni simili per tutti gli istituti femminili, anche se con piccole differenze a seconda dell'ordine di appartenenza¹⁰⁷. In realtà esso era stato elaborato nei primi anni del XIII secolo per riunire i privilegi che la Chiesa romana aveva concesso all'ordine di Cîteaux¹⁰⁸ e infatti in un primo momento venne inviato solo ai cenobi

¹⁰² 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 sono indicate le motivazioni della disobbedienza. Dalla parte finale del testo e dagli attergati si intuisce che Innocenzo ammonisce le monache poiché non seguono la regola loro inviata, esortandole per l'appunto a osservarla: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria dei Frari*, b. 111, 13 settembre 1247.

¹⁰³ Sulla regola cfr. G. Barone, *La Regola di Urbano IV*, in «Clara», cit., pp. 83-95.

¹⁰⁴ Maccarrone, *Studi*, cit., pp. 272-278.

¹⁰⁵ Pásztor, *I papi*, cit., p. 44.

¹⁰⁶ Alberzoni, *Servus*, cit., pp. 161-166; Pásztor, *I papi*, cit., p. 42.

¹⁰⁷ Riguardo al ruolo che la bolla ebbe nell'istituzionalizzazione dell'ordine di San Damiano cfr. Sensi, *Storie*, cit., p. 7 e pp. 75-78.

¹⁰⁸ Cariboni, *Il monachesimo*, cit., pp. 39-42.

cistercensi maschili e femminili; in breve tempo il privilegio assunse un significato molto importante all'interno dell'ordine, poiché l'appartenenza allo stesso era sancita anche dal suo invio¹⁰⁹. Tuttavia nel corso del secolo un privilegio con lo stesso *incipit* e con una struttura molto simile a quella del *Religiosam vitam eligentibus*, con disposizioni che si discostavano ben poco dal modello cistercense ma erano identiche per ciascun ordine, venne inviato anche ad altri cenobi soprattutto femminili. Attraverso questo strumento la curia romana si proponeva di creare una maggiore compattezza tra comunità appartenenti a un medesimo ordine, ma forse anche di uniformarle entro un quadro tradizionale basato sul modello cistercense, riprendendo un disegno già abbozzato nelle disposizioni del IV Concilio lateranense relative alla visita e al capitolo annuale¹¹⁰.

Il contesto veneziano è ancora una volta un laboratorio ideale per verificare tale ipotesi: tra il 1244 e il 1267 il privilegio *Religiosam vitam eligentibus* venne inviato a ben sei comunità femminili lagunari¹¹¹; a tre di esse fu inviato nel maggio 1247 da Innocenzo IV che, per far fronte alla nuova crisi con Federico II, a Lione aveva convocato un concilio al quale aveva partecipato anche una delegazione veneziana guidata da Ranieri Zeno¹¹². È possibile che il pontefice, interessato a rinsaldare i rapporti con Venezia, proprio durante l'ambasciata veneziana avesse inviato ai tre cenobi l'ampio privilegio.

I sei monasteri si distinguevano per l'epoca di fondazione, per le diocesi in cui erano ubicati e soprattutto per l'ordine di appartenenza. È utile allora fare un confronto tra i documenti inviati alle singole comunità per rilevare le differenze e le similitudini. Oltre all'arena, molte disposizioni si ripetevano infatti uguali come la protezione pontificia *sub beati Petri*, il permesso di celebrare gli uffici divini anche in caso di interdetto sulla città, la possibilità di rivolgersi in caso di vacanza dell'ordinario diocesano a qualsiasi vescovo secondo le preferenze, la libera facoltà di accettare conversi e converse, la conferma sulle proprietà del cenobio, l'esenzione dal pagamento sulle decime di terre, prati, boschi e su tutte le pertinenze del cenobio.

Altre disposizioni, seppur simili, rispettavano le diverse consuetudini. Un esempio è l'elezione della badessa: per Santa Maria della Celestia¹¹³, che ap-

¹⁰⁹ Ivi, pp. 44-45; Id., *Esenzione cistercense e formazione del Privilegium commune. Osservazioni a partire dai cenobi dell'Italia settentrionale*, in *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di N. D'Acunto, Firenze, Firenze University Press, 2003, pp. 68-75.

¹¹⁰ Maccarrone, *Le costituzioni*, cit., pp. 20-22.

¹¹¹ Si tratta di Santa Margherita di Torcello (27 dicembre 1244), Sant'Antonio di Torcello (4 maggio 1247), Santa Maria della Celestia (6 maggio 1247), Santa Maria Mater Christi (18 maggio 1247), San Matteo di Costanziano (9 febbraio 1262), San Lorenzo di Rialto (15 luglio 1267).

¹¹² Sambin, *Problemi*, cit., pp. 18-24.

¹¹³ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, pp. 242-243.

parteneva all'ordine cistercense, si specificava che nessuno avrebbe potuto intromettersi in essa contro gli statuti dell'ordine cistercense – disposizione ripetuta anche nei privilegi inviati a Santa Margherita di Torcello¹¹⁴ e a San Matteo di Costanziaco¹¹⁵. Nella clausola relativa alla benedizione della chiesa, degli altari e dell'olio santo da parte del vescovo diocesano era prevista anche quella delle monache solo per i monasteri di antica fondazione di Sant'Antonio di Torcello¹¹⁶ e di San Lorenzo¹¹⁷; la stessa disposizione (con l'esclusione della benedizione alle religiose), ma con l'aggiunta della gratuità delle suddette azioni, era invece identica per i cenobi cistercensi e per le damianite.

Infine alcune disposizioni erano “esclusive”, seppure identiche, per comunità appartenenti allo stesso ordine; come per esempio quella di poter seppellire liberamente nel cimitero monastico chi lo desiderasse oppure il divieto di costruire una cappella o un oratorio entro i confini della parrocchia senza il permesso dell'ordinario locale, ripetute entrambe solo per i due cenobi di San Lorenzo e Sant'Antonio di Torcello. Sebbene beneficiati della protezione papale, i monasteri più antichi sembrano essere maggiormente dipendenti dal vescovo locale rispetto a quelli appartenenti all'ordine cistercense e a quello di San Damiano, che risultano invece più strettamente legati al pontefice. È chiaro che il *Religiosam vitam eligentibus* si poneva come testo di riferimento per uniformare – prendendo spunto da un unico modello – i numerosi privilegi e le diverse consuetudini che ancora vigevano nei singoli monasteri anche all'interno del medesimo ordine, ma ancora nel rispetto delle differenze tra gli stessi. Ne metteva certamente in luce alcune diversità.

5. Verso la *Periculoso ac detestabili*

In particolare il privilegio *Religiosam vitam eligentibus* evidenziava i diversi usi in vigore relativamente alla clausura attiva, ossia alla possibilità delle monache di uscire dal monastero. Mentre alle religiose di Sant'Antonio e di San Lorenzo era vietato allontanarsi senza il permesso della badessa a meno che non si trattasse di entrare in una comunità di più stretta osservanza¹¹⁸, quest'ultima parte della clausola non era presente né per i cenobi cistercensi, né per Santa Maria Mater Christi dove anche il ruolo decisionale

¹¹⁴ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 358-359.

¹¹⁵ Ivi, pp. 322-324.

¹¹⁶ Ivi, pp. 157-158.

¹¹⁷ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, pp. 104-106.

¹¹⁸ «Prohibemus insuper, ut nulle sororum vestrarum post factam in monasterio vestro professionem fas sit sine abbatisse sue licentia, nisi artioris religionis obtentu, de eodem loco discendere»: i documenti sono editi in Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 157-158; Id., *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, pp. 242-243.

della badessa era annullato. Se per le damianite (e poi per le clarisse) fu effettivamente impossibile uscire dal cenobio, per le altre monache questa opportunità dipese esclusivamente dalla badessa che ebbe il potere di stabilire quali religiose poterono allontanarsi dal monastero e per quali motivazioni. Le monache veneziane del XIII secolo sembrano rispettare almeno in parte le diverse disposizioni: nessun documento infatti attesta l'uscita dal cenobio né delle damianite, né delle cistercensi. Incarichi di tipo economico o questioni relative alla dote erano invece i motivi principali delle numerose uscite di badesse e monache dagli altri cenobi; della badessa di San Zaccaria e di quella di San Giovanni Evangelista si è già detto, ma anche le religiose dell'antico monastero di San Lorenzo (di Rialto)¹¹⁹ e di San Marco di Ammiana¹²⁰ si recavano con frequenza nelle vicine Padova e Treviso per gestire al meglio le proprietà del monastero.

Già nel secolo precedente i cluniacensi avevano disposto una stretta clausura per le monache, anche se rispettata in realtà dalla sola comunità di Marcigny¹²¹; nel 1213 i cistercensi l'avevano prescritta come condizione vincolante alle comunità femminili, per entrare e rimanere nell'ordine; provvedimenti simili avevano preso anche i Gilbertini¹²² e i frati Predicatori¹²³. Infine la clausura era uno dei tratti più caratterizzanti la *forma vitae* di Ugo da Ostia per l'ordine di San Damiano: anzi, nel cardinale agiva la convinzione che la vita contemplativa e l'assiduità nelle preghiere fossero compito essenziale delle sue monache¹²⁴ e per questo motivo aveva introdotto la reclusione perpetua, senza alcuna possibilità di uscita se non per fondare o informare un nuovo cenobio¹²⁵; aveva impartito perciò numerosi provvedimenti relativi alle grate dei monasteri e al velo delle monache. Ormai nel corso del XIII secolo l'introduzione e l'applicazione della clausura nella sua accezione più restrittiva, che regolava non solo l'uscita delle donne (clausura attiva) ma anche l'entrata di estranei (clausura passiva), erano diventati nodi centrali per la vita monastica femminile¹²⁶. Furono rafforzate

¹¹⁹ Cfr. Carraro, *Società*, cit., pp. 40-41.

¹²⁰ Tra il 1227 e il 1228, Diadene badessa di San Marco di Ammiana si era recata in più occasioni a Saonara per fare acquisti e locazioni: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Antonio di Torcello*, b. 3 perg., 16 giugno 1227; Ivi, 17 giugno 1227; Ivi, 19 febbraio 1228.

¹²¹ Verdon, *Les moniales*, cit., p. 258.

¹²² J. Leclercq, *Clausura*, in DIP, vol. II, coll. 1167-1174. Sull'ordine di Gilberto di Sempringham cfr. D. Knowles, *Gilbertini e Gilbertine*, in DIP, vol. IV, coll. 1178-1182.

¹²³ Sia il monastero di Prouille, sia quello di San Sisto, appartenenti all'ordine dei Predicatori, dovevano osservare una totale reclusione: Maccarrone, *Studi*, cit, pp. 271-278.

¹²⁴ Alberzoni, *Servus*, cit., pp. 160-168.

¹²⁵ Ivi, p. 169.

¹²⁶ Cfr. T. Schulenburg, *Strict Active Enclosure and its Effects on Female Monastic Experience (ca. 500-1100)*, in *Distant Echoes: Medieval Religious Women*, a cura di J.A. Nichols, L.T.

prescrizioni relative ai muri, alle porte e alle grate e si iniziarono a elaborare le motivazioni teoriche di questa crescente restrizione¹²⁷; la clausura doveva nel contempo proteggere le monache dalle occasioni di peccato e impedire che la loro vista fosse motivo di tentazione per gli uomini¹²⁸.

Occorre precisare che anche nella sua forma più severa la clausura non sempre era lontana dagli ideali di vita religiosa delle donne: la stessa Chiara nella sua regola le dedicò ben due capitoli, segnale dell'importanza che essa rivestiva nel suo modo di intendere l'esperienza cristiana. Anche se, a differenza della *forma vitae* ugoliniana, per Chiara la badessa aveva la potestà di decidere sulle possibilità di uscire dal convento, per gravi e motivate ragioni¹²⁹. E conviene inoltre ricordare che fu proprio dalla seconda metà del XIII secolo che iniziò a diffondersi il fenomeno della reclusione urbana, di donne cioè che si rinchiudevano volontariamente in piccole e anguste celle per condurre una vita di preghiera e di espiazione, come vedremo più avanti.

Tuttavia per le gerarchie ecclesiastiche, le donne che volevano intraprendere un percorso di vita religiosa erano diventate ormai tutte uguali e tutte solo desiderose di fare penitenza e vivere in contemplazione¹³⁰. Non stupisce allora che nel 1298 Bonifacio VIII emanasse la decretale *Periculoso ac detestabili*, con la quale ordinava la stretta clausura a tutti i monasteri femminili, indipendentemente dall'ordine di appartenenza e dalle volontà (nonché dai voti già espressi) delle donne che li abitavano. Come dichiarato chiaramente nel testo del documento, lo scopo principale del pontefice era quello di custodire e difendere l'integrità delle monache; per questo, a causa del comportamento «pericoloso e detestabile» di alcune di esse, era necessario sopprimere ogni occasione di lussuria («lascivendi opportunitas») mediante norme e misure universali e perpetue¹³¹. Il documento ribadiva soprattutto che l'eventuale uscita delle monache non dipendeva più dalla badessa – anche se non vi era specificato da chi potesse dipendere¹³² – e introduceva il divieto a chiunque, «inhonestae personae nec etiam honestae» di entrare all'interno

Shank, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1984, vol. I, pp. 51-86.

¹²⁷ Leclercq, *Clausura*, cit., coll. 1168-1169.

¹²⁸ Ivi, col. 1169.

¹²⁹ Bartolomei Romagnoli, *Donne*, cit., pp. 250-258.

¹³⁰ Pásztor, *Ipapi*, cit., p. 42; De Fontette, *Les religieuses*, cit., p. 154.

¹³¹ E. Makowski, *Canon law and cloistered women. Periculoso and its commentators, 1298-1545*, Washington, The Catholic University of American press, 1997, pp. 79-80, 133-135; Leclercq, *Clausura*, cit., coll. 1170-1171; E. Boaga, *La clausura. Origine e sviluppo storico-giuridico-spirituale*, in «Vita consacrata», XXIX 4 (1993), p. 498.

¹³² Cfr. E. Makowski, *L'enfermement des moniales au Moyen Âge. Débats autour de l'application de la décrétale Periculoso*, in *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, a cura di I. Heullant-Donat, J. Claustre, É. Lusset, Parigi, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 107-117.

delle mura, come era stato finora solo per le damianite/clarisse. La decretale di fatto esautorava la badessa da molte funzioni svolte all'esterno del cenobio, visto che la si esortava a lasciare al procuratore la cura degli affari e la difesa della comunità nel caso di eventuali liti. Soltanto in rarissime occasioni le era permesso di varcare la soglia del monastero, per esempio per rendere omaggio al «princeps seu dominus» se le fosse stato affidato un feudo, ma anche in questo frangente il pontefice pregava quest'ultimo di ridurre quanto più possibile il tempo della cerimonia. Al diocesano locale era affidato il compito di vigilare che le disposizioni venissero recepite e seguite dalle monache¹³³. La clausura, così come fu imposta nella decretale, di fatto riduceva fortemente le capacità d'azione e di gestione diretta delle proprietà da parte delle religiose; soprattutto uniformava – al di là naturalmente di come le donne potessero vivere la clausura all'interno della loro personale esperienza¹³⁴ – le modalità di espressione religiosa delle monache all'interno del chiostro.

Le conseguenze economiche sono certamente quelle che emergono maggiormente dalla documentazione d'archivio; non a caso nei monasteri veneziani, che già nel XIII secolo avevano praticato una stretta clausura, si verificarono episodi di abusi e disordine che i pontefici tentarono ripetutamente di arginare. Per esempio, nel dicembre del 1262, Urbano IV incaricò il pievano di Sant'Aponal di difendere i beni del cenobio di San Matteo di Costanziano concessi illegittimamente ad alcuni chierici e laici¹³⁵. Ancora nel maggio 1284, Martino IV delegò lo stesso pievano ad indagare circa i danni recati da alcuni ecclesiastici ai beni e ai diritti del monastero¹³⁶. Tuttavia le molestie potevano verificarsi anche sotto le mura del chiostro e non riguardare esclusivamente questioni patrimoniali: così accadde nel marzo 1262 quando lo stesso Urbano IV ordinò al vescovo di Castello e a tutti i prelati veneziani, di difendere la comunità di Santa Maria Mater Christi da «malefactores» che disturbavano con ingiurie la tranquilla vita delle monache¹³⁷.

L'applicazione della *Periculosos ac detestabiles* sembrò in un primo tempo sortire l'effetto desiderato anche a Venezia¹³⁸; le badesse che erano solite

¹³³ Makowski, *Canon*, cit., pp. 79-80. Sulle applicazioni a Venezia cfr. Lowe, *Nuns' chronicles*, cit., pp. 185-187.

¹³⁴ Pásztor, *I papi*, cit., p. 42.

¹³⁵ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 7 perg., 13 dicembre 1262.

¹³⁶ Ivi, 30 maggio 1284.

¹³⁷ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, p. 167.

¹³⁸ Esempi di applicazione della decretale *Periculosos* si trovano in: 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 Periculosos nel contado milanese*, in «Benedictina», LV (2008), pp. 131-149.

recarsi fuori città per affari in effetti affidarono ai procuratori tali incarichi cessando le loro uscite, e anche la loro facoltà nel decidere l'uscita delle monache era ormai passata ad altri, come accadde nel 1319 a Sant'Antonio di Torcello in occasione di una lite per l'elezione della badessa. Alcune monache furono accusate di uscire dal cenobio senza il suo permesso, tuttavia esse risposero che l'autorizzazione era stata data loro dal vicario del vescovo¹³⁹. Le reazioni alla *Periculososo* non si fecero attendere; tensioni e episodi di mal costume, dettati probabilmente da una generale insoddisfazione per una vita religiosa così intesa, divennero frequenti soprattutto nei cenobi di antica fondazione. Nel 1330 Angelo Dolfin, vescovo di Castello, rimproverava duramente le monache di San Lorenzo di Rialto per le loro uscite notturne¹⁴⁰. Fu tuttavia proprio in questo momento di difficoltà che l'iniziativa femminile riprese un nuovo vigore e numerose comunità sorse-ro nel centro di Rialto. Prima di concentrare l'attenzione su di esse, è però utile soffermarsi sull'identità delle donne che animarono il monachesimo di Rialto nella prima metà del XIII secolo.

6. Un monachesimo tra novità e tradizione

Interpretare il monachesimo femminile a Rialto non è affatto semplice sia per la frammentarietà della documentazione relativa alle origini, sia per le caratteristiche ambigue che lo contraddistinsero: la lettura sembra essere quella di un'esperienza in bilico tra novità e tradizione. A differenza delle comunità sorte nella diocesi di Torcello per le quali il ruolo del vescovo era stato fondamentale, in quelle di Rialto i protagonisti furono altri, così come furono diversi gli sviluppi. In primo piano ci furono soprattutto i complicati rapporti tra la curia romana e il governo locale, sia per i modi in cui si era svolta la quarta crociata e per il suo esito, sia per l'ambiguo comportamento veneziano nei confronti di Federico II; vicende che inevitabilmente si intrecciarono con quelle religiose, complicando di fatto una situazione già intricata.

I primi documenti relativi ai cenobi di Rialto mostrano infatti comunità monastiche già perfettamente strutturate, sorte con un certo ritardo rispetto alle prime manifestazioni delle *sorores minores*, dei canonici di San Marco di Mantova e a maggior ragione dell'esperienza cistercense; per questo forse appaiono lontane dalla novità e dalla fluidità che caratterizzarono le

¹³⁹ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Antonio di Torcello*, b. 2 perg., 24 marzo 1319.

¹⁴⁰ «Nec alicue moniales vel sorores sub pretexto 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»: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, pp. 117-121.

origini di quelle proposte. Sembra che la vivacità che distinse i movimenti religiosi dei laici nei secoli centrali del Medioevo non emerga in modo distinto nel contesto cittadino veneziano, che appare invece per certi aspetti più legato a un monachesimo tradizionale. Non a caso a differenza di altre città italiane, André Vauchez annoverava tra i motivi della scarsa diffusione di un culto di santi laici di origine veneziana proprio l'influenza delle grandi abbazie benedettine e della spiritualità monastica. Anzi le poche figure di santi e beati da lui studiate si distinsero proprio per il legame con i monasteri, dove vissero la loro esperienza religiosa come oblati o conversi (Leone Bembo a San Lorenzo e Pietro Acotanto a San Giorgio Maggiore), o da dove furono temporaneamente costretti a uscire per "obbedire" a esigenze dinastiche (Pietro Acotanto, Niccolò Giustinian, Anna Michiel) per farvi poi definitivo ritorno¹⁴¹.

Sono poi significative, almeno nella metà parte del XIII secolo, l'assenza o l'esiguo numero di una varietà di esperienze, come ad esempio quelle di tipo assistenziale: proprio in questi anni l'ospedale dei lebbrosi, sorto forse nella centrale parrocchia dei Santi Gervasio e Protasio, veniva trasferito al di fuori del centro urbano nell'isola di San Lazzaro¹⁴²; di certo appare molto lontana dalla realtà veneziana l'originale e personale iniziativa di Garsenda che a Verona, prendendosi cura del lebbroso Plano, aveva dato vita al lebbrosario¹⁴³. Scarsamente documentato è anche il movimento della penitenza, soprattutto in relazione ai cenobi¹⁴⁴ a differenza di quanto accadeva nella vicina Padova¹⁴⁵; neppure gli Umiliati, tanto diffusi in area lombarda e in parte nella Terraferma veneta, avevano potuto raggiungere le lagune¹⁴⁶.

¹⁴¹ Cfr. Vauchez, *Esperienze*, cit., pp. 67-79.

¹⁴² Cfr. S. Carraro, *Oltre la morte sociale: il lebbrosario di Venezia nel XIII secolo*, in «Quaderni di storia religiosa», XIX (2013), *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel medioevo*, pp. 229-251.

¹⁴³ G. De Sandre Gasparini, *Introduzione*, in *Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, a cura di A. Rossi Saccomani, Padova, Antenore, 1989, pp. V-XXX; Ead., *L'assistenza ai lebbrosi*, cit., pp. 85-121; Ead., *Lebbrosi e lebbrosari tra misericordia e assistenza nei secoli XII e XIII*, in *La conversione*, cit., pp. 392-414.

¹⁴⁴ Anche se non si trattò di un'assenza assoluta: Fernanda Sorelli individua frate Alessandro dell'ordine dei frati della Penitenza procuratore del monastero di San Giuliano *de Bocca Fluminis*: Sorelli, *Gli ordini*, cit., p. 920. Gilles Meersseman segnala poi la presenza di rappresentanti veneziani al capitolo bolognese dei penitenti del terzo ordine di San Francesco, avvenuto nel novembre 1289: G. Meersseman, "Ordo fratrenitatis". *Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Roma, Herder, 1977, pp. 172-173.

¹⁴⁵ 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*. Atti del terzo convegno di studi francescani, Padova, 25-26-27 settembre 1979, a cura di M. D'Alatri, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1980, pp. 285-310.

¹⁴⁶ Gli Umiliati arrivarono a Venezia solo alla metà del XIV secolo, quando lo slancio delle origini era ormai superato. La bibliografia sugli Umiliati è abbastanza copiosa cfr. *Sulle tracce degli Umiliati*, a cura di M.P. Alberzoni, A. Ambrosioni, A. Lucioni, Milano, Vita e Pensiero,

Ormai tardo, quando già l'esperienza originaria si era trasformata in ordine, è l'arrivo dei frati Minori e Predicatori, anzi le donne legate a questi ultimi non arrivarono affatto. In questo panorama solo le donne di Santa Maria Mater Christi sembrano essere un'eccezione, anche se appaiono più legate a gruppi religiosi originari della laguna che non della città.

È possibile allora che l'area di Rialto fosse poco "adatta" a queste esperienze? In effetti, come si è già visto, monasteri quali San Zaccaria e San Lorenzo – ma anche quelli maschili – attiravano la devozione dei veneziani ospitando spesso donne in una condizione semireligiosa, come le converse o addirittura laiche come le oblate e le devote. Inoltre coloro che desideravano sperimentare modi di vita più innovativi spesso preferivano spostarsi nelle isolette della laguna; come per esempio fece Pietro monaco di San Giorgio Maggiore, che divenne recluso a San Pietro di Casacalba, o come le due donne di Santa Margherita, parrocchia della diocesi di Castello, che si erano recate fino a Burano per fondare il cenobio di San Mauro, oppure come Endrebona Dolfin e Agnese Longo, che rimaste vedove si erano trasferite in quel dinamico ambiente religioso di cui si è già detto.

Eppure il reclutamento dei cenobi veneziani ebbe nel corso del XIII secolo un buon successo: a Santa Maria Mater Christi nel 1273 c'erano trentasei monache, qualche anno dopo Santa Maria della Celestia ospitava quarantanove monache, a Santa Maria delle Vergini nel 1299 ne erano professe cinquantanove¹⁴⁷: numeri che risultano essere ben più alti di quelli dei monasteri di Torcello. Chi furono allora le donne che popolarono le nuove comunità di Rialto? È possibile individuare quali furono le loro aspirazioni religiose?

Sulle prime la totale assenza di documentazione impedisce di fare ulteriori considerazioni. Piccoli spiragli di luce emergono solo qualche anno dopo la fondazione, quasi esclusivamente dalla documentazione di Santa Maria Mater Christi: si è già visto che Bonaventura da Robegano decideva di entrare nel cenobio dopo la morte del marito Giovanni alla ricerca forse di rifugio e protezione, anche se il soprannome di Giovanni, detto *monachus*, e la presenza dei frati di Sant'Andrea del Lido al suo testamento potrebbero far pensare che, insieme al coniuge, la donna fosse già vicina almeno spiri-

1997; M.P. Alberzoni, "Sub eadem clausura". *Uomini e donne nelle prime comunità umiliate lombarde*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 69-110; Ead., *Gli Umiliati. Regole e interventi papali fino alla metà del XIII secolo*, in *Regulae*, cit., pp. 331-337. Per il Veneto si vedano 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'abbazia di Viboldone*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 181-194; Ead., *Ordini nuovi*, cit., pp. 133-150.

¹⁴⁷ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria della Celestia*, b. 1 perg., agosto 1294; ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria delle Vergini*, b. 1 perg., aprile 1299.

tualmente ad alcune di queste comunità. Potevano poi esserci motivazioni dettate da peculiari situazioni o dal desiderio di trovare un po' di pace dopo la tragica perdita dei propri cari: è possibile che proprio questo fosse il sentimento che agiva su Giacoma da Vado, originaria di Padova, quando nel 1249 in seguito al truce assassinio del marito, del padre e degli zii da parte di Ezzelino da Romano¹⁴⁸, dettava le sue ultime volontà prima di entrare nel cenobio «dominarum pauperum» di Santa Maria Mater Christi¹⁴⁹. C'erano poi decisioni prese con il marito, come è il caso nel 1255 di Querina Querini che, pur essendo sposata, desiderava monacarsi nel cenobio delle *sorores minores*, come ella lo definisce, al quale donava ben 400 lire¹⁵⁰. Inoltre, forse conscia del rigido stile di vita che si praticava nella comunità disponeva che la madre, nominata *commissaria*, potesse soccorrerla in caso di necessità almeno in ciò che non era «contro la sua anima e contro l'ordine di San Damiano»¹⁵¹. Molteplici, riconducibili a volte a interessi personali a volte a vocazioni religiose, erano dunque le motivazioni che spingevano le donne a monacarsi presso i monasteri di Rialto.

Forse all'origine delle poche iniziative cittadine vi erano altre ragioni: a differenza dei cenobi di Torcello, nati grazie all'esclusivo impulso femminile, Santa Maria delle Vergini era stata fondata grazie alla volontà del doge e del pontefice, mentre Santa Maria della Celestia era legato a un nobile veneziano, Ranieri Zeno in quegli anni podestà di Piacenza. Determinante potrebbe essere stato allora il ruolo svolto dall'aristocrazia veneziana come parrebbero indicare i nomi delle monache, anche se il numero esiguo di documenti emersi fino a fine secolo costringe ancora una volta a una certa cautela. Nel settembre del 1260, Auria Bembo, moglie di Domenico Gradenigo da San Provolo, lasciava a Maria Bembo sua madre e monaca (una vedova dunque) nel cenobio di Santa Maria della Celestia dieci lire da utilizzare in caso di necessità nell'ipotesi che Auria fosse deceduta per prima. La donna ricordava anche Filippa Sagredo, Maria Sagredo (due sorelle) e Benedetta Marignoni, sue nipoti e anch'esse professe a Santa Maria della Celestia¹⁵². Donata Villedini fu l'unica monaca citata nelle ultime volontà del

¹⁴⁸ Rigon, *Francescanesimo*, cit., p. 28; Bortolami, *Fra "alte domus"*, cit., pp. 10-13.

¹⁴⁹ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Chiara*, b. 1 perg., 11 aprile 1249.

¹⁵⁰ «Idcirco ego Quirina, uxor Nicolai da Molino de confinio Sancti Eustachii volens in Christi nomine religionem ingredi, timensque vitam [...] mundi miseram, fragilem et caducam»: ivi, 1 febbraio 1255.

¹⁵¹ Con questo fine Querina lasciava alla madre alcune sue case a Santa Maria Formosa con la possibilità di affittarle; con il ricavato dell'affitto chiedeva alla madre «quod mihi subveniat in meis necessitatibus, secundum quod ei bonum videtur, et in eo quod non sit contra animam meam et contra ordinem meum». *Ibidem*.

¹⁵² ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Zaccaria*, b. 2 perg., 1 settembre 1260. Nel 1264 la donna doveva essere deceduta poiché la badessa di San Zaccaria e le sorelle, esecu-

doge Ranieri Zeno, fondatore di Santa Maria della Celestia, ma non apparteneva alla più prestigiosa nobiltà veneziana¹⁵³; era tuttavia il 1268 e ci si trovava già di fronte a una seconda generazione di monache.

Un solo documento ci fa conoscere a circa quindici anni dalla fondazione di Santa Maria delle Vergini Pietro, figlio del fu Guglielmo Foscolo della parrocchia di San Gregorio, «monachabus (sic) vero Sancte Marie de Virginibus» e Michelda, sua madre, «habitatrix» nella stessa comunità¹⁵⁴. Santa Maria delle Vergini godeva dell'appoggio e della protezione del doge che vi esercitava per di più il giuspatronato. Ben presto tali legami dovettero pesare, ma altri nomi femminili non emergono dalla documentazione sino agli anni Sessanta. I testamenti sono ancora fonte primaria: Auremplase, vedova di Guidone Michiel di San Cassiano, ricordava due religiose, Matelda e Armelenda¹⁵⁵. Agnese Gradenigo, «soror» a Santa Maria delle Vergini, era forse parente di Giacomina Gradenigo che la menzionava nelle sue ultime volontà¹⁵⁶. Ancora il doge Ranieri Zeno rammentava la badessa Marina Morosini¹⁵⁷; un'altra Morosini, Bortolota era stata beneficiata da Palma Capello, nel 1269¹⁵⁸. Nella seconda metà del XIII secolo, i nomi sono dunque quelli delle nobili famiglie veneziane, quali i Gradenigo e i Morosini e non a caso a fine secolo nel primo elenco completo di *sorores*, molte donne di Santa Maria delle Vergini provenivano dall'aristocrazia veneziana più prestigiosa¹⁵⁹. È probabile insomma, come era accaduto per i cenobi alto medievali,

trici testamentarie, litigavano per l'eredità. Ivi, b. 11 perg., 11 novembre 1264.

¹⁵³ *Antichi testamenti*, cit., pp. 3-18.

¹⁵⁴ Con il consenso di Ugolino da Bologna priore di Santa Maria delle Vergini, madre e figlio vendevano a Leone, abate del cenobio di Sant'Ilario, la loro terra e casa a San Gregorio per 100 lire. Tra i sottoscrittori del documento ci sono un *frater Petrus* e lo stesso Ugolino: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Ilario*, b. 5 Tomus primus membranarum, 13 luglio 1236.

¹⁵⁵ Bellato, *Aspetti*, cit., doc. n. 7, 15 gennaio 1258.

¹⁵⁶ Ivi, doc. n. 9, 13 luglio 1260.

¹⁵⁷ *Antichi testamenti*, cit., pp. 3-18.

¹⁵⁸ Vianello, *Il monastero*, cit., doc. n. 17.

¹⁵⁹ Giacomina da Canal badessa, Maria Querini priora, Maria Foscarini *antiquor*, Imia Barozzi, Pace Maria Mundazzo, Cecilia Aseio, [...] da Canal, Filippa Bredani, Agnese Michiel, Maria Contarini, Giacomina Agadi, Maria Gruoni, Tommasina Saponerio, Simona Querini, Isabetta Gritti, Alice Michiel, Costanza Lando, Cecilia Giustinian, Otta Viaro, Maria Foscarini *minor*, Richelda da Padova, Maria Alduino, Maria Boldu, Maddalena Cotanto, Maria Lando, Caterina Agadi, Caterina Venier, Elma Venier, Sina Alberto, Maddalena Boldu, Agnese Lando, Donata Muzineo, Marchesina Foscari, Aica Pisani, Agnese, Agnese Dauro, Nida Querini, Ziborga Falier, Marchesina Marcello, Auremplase da Canal, Marchesina Aimo, Alvica Babilonio, Maria Dauro, Maria Foscarini *iunior*, Agnese Grimani, Tommasina Falier, Francesca Alberto, Agnese Gruoni, Rascinese Querini, Viola Mazzarolo, Laniola Lando, Cecilia Morosini, Maddalena Cezzo, Caterina da San Salvatore, Tommasina Bellato, Marchesina Muzzanico, Maria Tiepolo, Toscana, Isabetta Morosini: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria delle Vergini*, b. 1 perg., aprile 1299.

che i nobili veneziani scegliessero le comunità di Rialto, per destinare le loro figlie, per instaurare proficue reti relazionali e beneficiare della protezione della più alta carica del ducato. Come si è visto, il favore accordato alle nuove fondazioni non si tradusse in una decadenza dei monasteri più antichi, che continuarono invece a prosperare non solo da un punto di vista economico ma anche sotto il profilo delle adesioni di monache e laiche.

Riguardo al reclutamento di Santa Maria Mater Christi si è più informati poiché sono pervenute due liste di monache, una datata 1240 e un'altra del 1273¹⁶⁰ nella quale sono presenti alcuni cognomi. Nel 1240 a pochi anni dalla fondazione vi erano già ventitré monache, forse un po' troppo numerose per rappresentare il primo gruppo originario; ci si trova probabilmente ancora una volta di fronte a una seconda generazione. Qualche nome, ripetuto nei due elenchi, permette di individuare con maggiore precisione alcune donne: è possibile infatti che i nomi di Ugolina, Caterina, Cecilia, Daniota, Giuliana e Rosa appartengano nelle due liste alla medesima persona, visto che erano poco diffusi nella laguna. Di altre non si può dire con altrettanta sicurezza se si tratti di omonimia o della stessa persona; nomi come Maria, Tommasina e Agnese erano infatti largamente presenti tra le veneziane¹⁶¹. Colpisce però che un nutrito gruppetto di donne fosse in monastero da più di trentatré anni: molte dovevano essere abbastanza giovani quando maturarono la decisione di prendere i voti. Ulteriori approfondimenti sarebbero necessari per capire quale fu il ruolo svolto dalle giovani donne (e uomini) nei movimenti religiosi dei secoli centrali del Medioevo; le veneziane non erano infatti le sole, anche Francesco e Chiara erano poco più che adolescenti quando fecero la loro scelta di vita.

L'elenco del 1273 riporta qualche cognome e a volte il luogo d'origine delle monache. Si può allora notare che il cenobio aveva attratto donne che provenivano anche da diverse zone dell'Italia centro-settentrionale, come le vicine Padova e Treviso, ma anche le lontane Pola, Cremona e Spoleto. È questo un indizio di un'ulteriore differenza del cenobio rispetto agli altri monasteri cittadini – avvicinandolo forse più a quelli di Torcello – ma anche di un'attenzione da parte di chi era esterno al mondo lagunare nei confronti dei fenomeni religiosi che interessavano Venezia e il suo ducato. Si deve però notare che anche qui erano presenti monache che appartenevano a famiglie dell'aristocrazia veneziana quali Gradenigo, Sanudo, Corner, Dandolo e Calbo¹⁶². Non a caso, nel XIV secolo al pari degli altri cenobi, anche

¹⁶⁰ Ivi, *Santa Chiara*, b. 1 perg., 5 luglio 1240; b. 2 perg., 15 novembre 1273.

¹⁶¹ Sulla diffusione dei nomi femminili di religiose in laguna cfr. Carraro, *Società*, cit., pp. 27-29.

¹⁶² Orabella badessa, Cecilia *de Racione*, Andrea Marcello, Margherita, Giuliana, Amadea, Caterina, Gisla, Ugolina, Agnese Tonisto, Maria Calbo, Tommasina Gritti, Maria Bon, Iuta da

le *sorores minores* furono reclutate quasi esclusivamente tra le donne della nobiltà cittadina¹⁶³.

Per quanto è possibile capire, dalla metà del XIII secolo i monasteri di Rialto avevano assunto progressivamente una natura decisamente aristocratica. Probabilmente il controllo esercitato su queste comunità sin dalle origini sia da parte delle famiglie e del governo veneziano, sia del pontefice, aveva favorito questa situazione. La mancanza di documentazione impedisce tuttavia di conoscere i modi in cui tale vigilanza venne realizzata, a meno di pensare che si esplicitasse esclusivamente attraverso la monacazione delle figlie.

Padova, Giovanna da Padova, Benvenuta Valla, Nida Gradenigo, Rosa da Spoleto, Daniota, Filippa Trevisan, Luminada, Richelda da Pola, Lucida da Cremona, Bartolomea Falier, Giuliana da Monte, Ailisa Valla, Tommasina Galesa, Giovanna Dandolo, Maria da Molin, Margherita, Marchesina Corner, Benvenuta da Chioggia, Maria Fermo, Tommasina Spico, Maria Aimò, Agnese Sanudo: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Chiara*, b. 2 perg., 15 novembre 1273.

¹⁶³ Nel 1331 erano monache: Maria Bondemiro, Zanina Dandolo, Floredisce Alduino, Felice Dedo, Costanza Feriol, Caterina Badoer, Caterina Foscari, Agnese Dandolo, Lucia Dandolo, Zannina Spinello, Margherita Veneziano, Floredisce Zanasi, Marchesina Barozzi, Beriola Michiel, Isabella de Medio, Inida Gradenigo, Felice da Chioggia, Caterina Batioro, Beatrice da Padova: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. I, p. 196.

Capitolo 5

Religiosità femminile e monasteri tra XIII e XIV secolo

1. Un monachesimo irrequieto

Si è visto come dalla seconda metà del XIII secolo le autorità ecclesiastiche indirizzassero il mondo religioso femminile verso un processo di monasticizzazione che tendeva a uniformare le diverse istanze spirituali che lo animavano. Se le tappe di questo percorso sono riconoscibili all'interno della politica papale grazie all'imposizione di regole, all'emanazione di privilegi come il *Religiosam vitam eligentibus* e alla decretale *Periculoso ac detestabili*, ben più difficile è conoscere come reagirono le donne a questi indirizzi: tormentata rassegnazione, aperta ribellione o adesione convinta?

Le risposte delle monache veneziane furono, in realtà molto varie, spesso in ragione del modo in cui ciascuna intese l'esperienza religiosa; aspetto, questo, difficilmente generalizzabile e non sempre facile da individuare nella documentazione. Eppure le vicende di alcune donne restituiscono le loro inquietudini e i loro desideri. Non mancarono scelte radicali che fanno percepire, per la loro drammaticità, l'insoddisfazione profonda che una vita monastica così concepita e regolata poteva produrre negli animi più sensibili. È il caso di Cecilia, che nel 1268 fu nominata nel testamento del doge Ranieri Zeno con le parole: «quondam monialis Sancti Laurentii de Ammiano quae nunc moratur apud Sanctam Mariam Crociferorum» (un tempo monaca di San Lorenzo di Ammiana, che ora abita presso Santa Maria dei Crociferi)¹. Indubbiamente grande era stato l'interesse suscitato dai

¹ *Antichi testamenti*, cit., pp. 3-18.

Crociferi nella società veneziana², e non solo. Assistere il prossimo bisogno fu un aspetto tra i più coinvolgenti dell'esempio di vita offerto dai frati³ al punto che anche Francesco d'Assisi ne rimase colpito. "Un giorno" infatti aveva raccontato a frate Leone che la perfetta letizia stava nell'accettare con serenità di essere cacciati sgarbatamente dalla propria casa (il convento dei Minori), per essere poi ospitati insieme agli ultimi; accolti invece dai Crociferi⁴. Evidentemente anche Cecilia ne era stata conquistata. Dovette però maturare questa scelta non più giovanissima; nel 1244 era stata beneficiata nelle loro ultime volontà dai coniugi Tadi, che la ricordavano ancora *soror* a San Lorenzo⁵. Aveva dunque meditato a lungo, più di vent'anni, prima di convincersi a fare il passo finale; ormai sicura della propria scelta, aveva preso la grave decisione di lasciare il cenobio perché voleva cambiare radicalmente stile di vita, andando ad abitare ai margini dell'ospizio dei poveri frati, verosimilmente per prendersi cura insieme a loro degli infermi. Il desiderio di un'esistenza attiva a servizio degli altri che certo aveva occupato a lungo i suoi pensieri, era un'aspirazione che la clausura monastica non poteva certo soddisfare⁶. Non a caso, proprio l'esercizio della carità attiva e la pratica concreta dell'aiuto all'altro, povero o malato, furono tra le richieste femminili quelle meno ascoltate dai papi del XIII secolo. Le donne potevano prestare la loro opera negli ospedali e nei lebbrosari e continuarono a farlo per tutto il secolo; ma non vivendo nei monasteri⁷. Preghiera, silenzio, meditazione e mortificazione erano stati e continuavano a essere compiti esclusivi delle monache⁸.

Tornando alla vicenda di Cecilia, non sono note le reazioni delle autorità ecclesiastiche locali nei confronti della sua scelta, nella documentazione non ne rimane traccia. In realtà, gli studi di Edith Pásztor evidenziano che i casi di monache che uscivano irregolarmente dalle comunità erano numerosi e venivano puniti severamente dalla curia romana⁹; non è possibile, però, conoscere le motivazioni di queste fughe. Per Cecilia, possiamo supporre che l'ammirazione che nutrono per lei i due coniugi e più tardi il

² Sull'ordine dei Crociferi si rinvia alla bibliografia indicata alla nota 122 del capitolo II.

³ Pacini, *I Crociferi*, cit., pp. 156, 162-165.

⁴ Secondo la tradizione, accettata dagli storici, Francesco avrebbe dettato alcuni testi, tra i quali anche questo, sulla cui forma scritta rimangono però molti dubbi. Il testo è edito in *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995, pp. 241-242.

⁵ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Daniele*, b. 15 fasc. I, 31 agosto 1244.

⁶ Cfr. Pásztor, *I papi*, cit., pp. 57-59.

⁷ Negli anni Sessanta del XIII secolo, era ancora possibile per le monache uscire dal cenobio per dedicarsi all'assistenza di qualche malato; così era forse accaduto a Valflorida monaca, ricordata nel testamento di Palma Vilioni: L. Levantino, *Testamenti di donne a Venezia (1251-1261). Aspetti religiosi*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, 1999, doc. n. 41.

⁸ Ivi, p. 42.

⁹ Ivi, p. 37.

doge, tanto da ricordarla e beneficiarla nel disporre delle loro ultime volontà, fosse motivata dalla vita esemplare della donna, che forse non dovette incontrare troppi ostacoli nell'attuare la propria scelta; e perché no, forse ottenne il consenso necessario ad annullare la propria professione.

Cecilia non fu l'unica monaca veneziana ad avere dei ripensamenti. Se quest'ultima aveva deciso di interrompere per sempre i rapporti con l'esperienza monastica, altre preferirono trasferirsi in cenobi diversi, forse per praticare un'ascesi più rigida e austera. In alcune comunità di antica fondazione iniziava infatti a manifestarsi una decadenza nell'osservanza¹⁰; nel 1330, in seguito al sinodo di Grado, le monache di San Lorenzo vennero duramente riprese dal vescovo di Castello per la loro reiterata disobbedienza alla badessa, per l'uso consueto di pranzare e dormire da sole, per l'abitudine di servirsi di una domestica e di uscire di notte dal monastero¹¹. Anche le monache di Santa Maria della Celestia vennero duramente riprese dall'abate visitatore nel 1359 – il monastero era dipendente dall'abbazia di Santa Maria della Colomba presso Piacenza – per non rispettare la regola del silenzio durante le preghiere e per non svegliarsi per la preghiera notturna¹². Forse il desiderio di impegnarsi in una più severa disciplina e di obbedire con maggior rigore alla regola, fu all'origine nel 1281 della fuga di tre donne dal monastero benedettino di Santa Caterina del Deserto presso Chioggia per fondare una nuova comunità nell'isola di Mazzorbo¹³. Per assecondare la loro richiesta, Egidio, vescovo di Torcello, concesse a Margherita, Beatrice e Odorica, monache cistercensi, un luogo nella parrocchia dei Santi Cosma e Damiano di Mazzorbo dove costruire un monastero dedicato a Maria, noto poi come Santa Maria della Valverde¹⁴. Le tre donne avrebbero dovuto seguire le consuetudini di Cîteaux; il vescovo raccomandò una particolare attenzione alla liturgia, obbligandole a erigere un altare, celebrare le Messe e gli uffici divini pregando, salmodiando, cantando come era richiesto alle donne dedicate a Dio¹⁵. L'insistenza di Egidio mette in luce, ancora una volta, quali fossero secondo le autorità ecclesiastiche i compiti delle monache e le proposte – pressoché univoche – che venivano loro presentate. È possibile però che almeno in questo caso fossero proprio le donne a cercare un maggior impegno nella preghiera, come si è visto, non sempre praticata con rigore nei cenobi più antichi. Se alcune religiose come Cecilia

¹⁰ Benvenuti, *In castro*, cit., p. 608.

¹¹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII post, pp. 119-121.

¹² ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria della Celestia*, b. 2 perg., 2 maggio 1359.

¹³ Corner, *Notizie storiche*, cit., p. 596.

¹⁴ Ughelli, *Italia Sacra*, cit., vol. V, col. 1389.

¹⁵ «[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». *Ibidem*.

non si riconoscevano nella vita monastica imposta dalla Chiesa, altre invece accoglievano pienamente il carattere fervidamente contemplativo che l'obbedienza offriva e lo ricercavano con ostinata insistenza¹⁶.

Nonostante le premesse, il monastero di Santa Maria della Valverde non ebbe successo. Nel 1299 il capitolo era composto da sei monache¹⁷, un numero esiguo e insufficiente per eleggere una nuova badessa¹⁸. A questo punto il vescovo affidò la tutela della comunità, sino al raggiungimento di dodici religiose, alle badesse di Santa Caterina di Mazzorbo¹⁹ e di Sant'Eufemia²⁰. Nel 1302 alla morte della prima badessa, fu chiamata a ricoprire tale incarico una *soror* del monastero di Sant'Adriano di Costanziano e ancora nel 1333 una religiosa di San Giovanni Evangelista di Torcello²¹. La morte delle tre fondatrici – Beatrice già nel 1299 non appariva più nell'elenco delle religiose di Santa Maria della Valverde, mentre nel 1302 presumibilmente moriva Margherita – ne aveva fatto naufragare l'esperienza. Inoltre nel giro di qualche decennio, dopo aver abbandonato la disciplina iniziale e la severa liturgia, le monache rimaste si allontanarono definitivamente anche dalle costituzioni cistercensi²².

La decadenza dell'osservanza non dovette essere tuttavia la sola motivazione di tali spostamenti. Nel 1270, Maria Gradalon, monaca a Santa Margherita di Torcello, con l'assenso della badessa, delle consorelle e di Egidio, vescovo di Torcello – alla presenza di Matteo Gradalon della contrada di Sant'Angelo, probabilmente un suo parente – venne legittimamente sciolta dall'obbedienza cui era tenuta; inoltre la dote, portata al momento dell'ingresso nella comunità, le venne restituita per permettere alla donna di entrare «alterius monasterii»²³. In effetti i privilegi papali contemplavano

¹⁶ Pásztor, *I papi*, cit., p. 42.

¹⁷ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria della Valverde di Mazzorbo*, b. 1 perg., 5 novembre 1299.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Non si conoscono le origini del cenobio benedettino di Santa Caterina di Mazzorbo: E. Comastri, *La chiesa di Santa Caterina e l'isola di Mazzorbo*, Venezia, La Stamperia di Venezia editore, 1983.

²⁰ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria della Valverde di Mazzorbo*, b. 1 perg., 5 novembre 1299. Non si conoscono le origini del cenobio di Sant'Eufemia di Mazzorbo (noto anche come le Sante Vergini di Mazzorbo): secondo Flaminio Corner che riprende una cronaca padovana risalirebbero addirittura al 900 quando tre donne fuggirono da Padova, sconvolta dalla guerra, per rifugiarsi in laguna e fondare il cenobio. Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 371-376. Tuttavia le prime attestazioni del cenobio risalgono al XIII secolo.

²¹ Corner, *Notizie storiche*, cit., p. 596.

²² *Ibidem*.

²³ «Maria Gradalon monacha olim Sancte Margarite ordinis cisterciensis diocesis Torcellanae habita licencia et absoluta legitime per dominam Ceciliam Delpino abbatissam et conventum [...] et venerabilem patrem dominum Egidium Dei gratia episcopum Torcellanum visita-

esplicitamente la possibilità di uscire da un cenobio per entrare in un'altra comunità di più stretta osservanza. Non è noto, però, dove Maria volesse trasferirsi tanto più che il monastero di Santa Margherita, in cui era professa, seguiva le costituzioni cistercensi, almeno in teoria abbastanza rigorose e nulla fa pensare che esse non venissero rispettate con scrupolo. Va infatti sottolineato che tale comunità, nell'epoca in questione, era capace di attrarre numerose conversioni e oblazioni di donne che cercavano una vita religiosa più intesa²⁴, segno di una vivacità spirituale capace di richiamare nuove vocazioni. A cosa aspirava allora Maria, a quale ideale monastico ambiva? Il primo pensiero corre subito al cenobio di Santa Maria Mater Christi dove si seguiva la regola dettata da Urbano IV che si distingueva per la severità e la durezza nella disciplina; nel lungo elenco del 1273 la donna però non è nominata²⁵, forse si può immaginare che a quella data Maria fosse già deceduta. Ciò che è possibile affermare è il personale desiderio della donna di cercare un altro luogo dove vivere la propria professione monastica, che fosse più vicino alle sue aspettative.

A motivare una certa facilità delle monache veneziane a spostarsi da un monastero all'altro, accanto all'insoddisfazione nei confronti di una vita claustrale troppo regolata, si assommava la questione dell'inurbamento monastico, in particolare delle donne²⁶. Il fenomeno a dire il vero non riguardava solo le lagune; nell'ultimo quarto del XIII secolo e ancor più nel secolo successivo, molte comunità originatesi nelle campagne abbandonavano i propri insediamenti per trasferirsi nel suburbio al fine di garantirsi una più facile sopravvivenza²⁷. Il pericolo delle guerre e la ricchezza dei centri urbani avevano agito da forte calamita. Simili furono le situazioni che dovettero affrontare i monasteri ubicati nella gronda lagunare: le devastazioni compiute da Ezzelino da Romano avevano determinato nel 1247 lo spostamento delle monache di San Cipriano di Terra (presso Mestre) a Sant'Antonio di Torcello²⁸. Più di un secolo dopo (attorno al 1379) le mona-

torem loci predicti ab hoberdientia qua tenebatur abbatisse predictae et consorcio conventus loci ipsius fuit contenta et confessa se habuisse et recepissee tantum de bonis dicti monasterii occasione offerentionis quam ibidem fecerat ad dandum et offerendum pro ingressu alterius monasterii ne ei honorossa (sic) existat secundum canonicas sanctiones [...]: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 2 perg., 15 giugno 1270.

²⁴ 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 un casa all'interno del monastero e di viverci in uno stato di "semi-religiosa": ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 2 perg., 18 giugno 1278; Ivi, 5 giugno 1280.

²⁵ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Chiara*, b. 2 perg., 15 novembre 1273.

²⁶ Benvenuti, *In castro*, cit., pp. 601- 613.

²⁷ Ivi, p. 601.

²⁸ Ughelli, *Italia Sacra*, cit., vol. V, coll. 1384-1385.

che di Santa Caterina del Deserto e di Santa Caterina *de ultra canal*²⁹, i cui cenobi erano ubicati rispettivamente nell'attuale Sottomarina e nella piccola isola dei Saloni oltre il canale Lombardo, fuggirono all'interno della sicura Chioggia a causa della guerra contro Genova³⁰.

Più che le guerre degli uomini, i monasteri e in particolare quelli della laguna nord, dovettero combattere contro un ben più spietato avversario: la natura. E ne uscirono sconfitti³¹. Il lento innalzarsi delle acque, che comportò nel corso del XV secolo la scomparsa dei piccoli arcipelaghi di Ammiana e Costanziaco, fece sentire le sue prime avvisaglie proprio dalla fine del XIII secolo. Sempre più frequenti furono gli interventi del governo per riparare i dormitori dei monasteri, i muri, le cavane danneggiate dall'acqua alta³²: nel maggio del 1300 vennero elargiti al cenobio di Santa Margherita di Torcello 40 soldi per ricostruire i muri che erano ceduti a causa dell'acqua alta³³; nel 1303, le stesse monache ricevettero 25 lire per le riparazioni al dormitorio³⁴. Non stupisce dunque ritrovare nella documentazione monache pronte ad abbandonare (alla prima occasione) il loro cenobio per spostarsi a Rialto o nelle isole più urbanizzate.

Almeno in un caso fu un'intera comunità a trasferirsi a causa dell'aria malsana e «*alias rationis et causas*» che rendevano la vita pericolosa, come recitano le parole di Alirone, vescovo di Torcello nel gennaio del 1298³⁵:

²⁹ 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, diocesi di Chioggia*, a cura di G. Mazzucco, P.A. Passolunghi, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2007, pp. 43-44, 47.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ I monasteri delle isole di Ammiana e di Costanziaco vennero progressivamente abbandonati e accorpati ad altre comunità entro la metà del XV secolo. Cfr. Moine, *I monasteri*, cit., pp. 227-231.

³² 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, Studium Cattolico Veneziano, 1994, pp. 75-100.

³³ «Pro reparacione murorum qui ceciderunt pro aqua magna»: *Cassiere della bolla ducale. Grazie – Novus liber (1299-1305)*, a cura di E. Favaro, Venezia, Il Comitato editore, 1962, (Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), n. 109, maggio 1300. Nell'aprile le monache di San Giacomo in Paludo avevano ricevuto 40 soldi per riparare le cavane. Ivi, n. 82, aprile 1300.

³⁴ «In subsidio reparacionis sui dormitorii quod ruit propter malum tempus». 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 reparacione fundamentorum dicti monasterii et loci», Ivi, n. 246, giugno 1301 e n. 335, 5 novembre 1302.

³⁵ «Propter intemperiam aeris et alias rationis et causas quibus earum vita reddebatur periculosa»: Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. I, pp. 332-333.

erano le monache di San Matteo che in quell'anno si erano già trasferite dall'isola di Costanziaco a quella di Mazzorbo, aiutate dalle religiose di San Giovanni Evangelista³⁶. L'impossibilità di governare l'ambiente che le circondava e quelle indefinite «aliae causae» che nascondevano forse la lontananza da un centro urbano più dinamico³⁷, determinarono il passaggio nella nuova sede.

Al degrado degli edifici monastici non necessariamente dovette corrispondere una rilassatezza spirituale delle monache. Tra la fine del XIII secolo e i primi anni del XIV, dalle comunità della laguna nord partirono, nel pieno rispetto delle norme canoniche, alcune monache per guidare altrettante nuove comunità. Delle monache di Sant'Adriano di Costanziaco e di San Giovanni Evangelista che divennero badesse di Santa Maria della Valverde si è già detto; anche la prima badessa del cenobio benedettino di Santa Marta, fondato a Rialto nel 1318, era stata una monaca di San Lorenzo di Ammiana³⁸. Mi sembrerebbe piuttosto inusuale che 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 virtuose.

Anche la prima badessa di Santa Caterina dei Sacchi, Bortolotta Giustinian, proveniva da Sant'Adriano di Costanziaco, un monastero che in quegli anni evidentemente riscuoteva una certa fiducia dal parte delle autorità ecclesiastiche. Il terreno dove sorgeva la chiesa di Santa Caterina, abbandonato dai frati Saccati dopo il concilio di Lione del 1274³⁹, venne venduto dal

³⁶ 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 sono emerse dalla documentazione altre relazioni tra le due comunità. ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 3 perg., 14 febbraio 1295.

³⁷ Pur non trasferendosi in altra sede, nel 1330 le monache di Sant'Antonio di Torcello chiedevano al vescovo di Torcello di costruire un ponte che unisse l'isoletta dove era ubicato il cenobio con il centro di Torcello. Il vescovo acconsentiva «propter fluctus et inundationem aquarum» che le monache dovevano affrontare per raggiungere l'isola principale: Vianello, *Il monastero*, cit., p. 39.

³⁸ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, p. 110.

³⁹ L'*ordo fratrum penitentiae Iesu Christi*, noti come frati saccati, venne soppresso insieme ad altri, nel 1274, durante il concilio di Lione II. I frati veneziani furono costretti ad abbandonare i rispettivi monasteri, i terreni dove questi sorgevano furono venduti «in terre sancte sudidium vel pauperum, aut alios pios usus», come recita la lettera di Niccolò IV a Bartolomeo Querini: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIV, pp. 211-212. Sulle soppressioni avvenute durante il concilio lionese cfr. 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, C.N.R.S., 1977, pp. 221-229; Id., *Les Mendicants supprimés au II^e concile de Lyon (1274). Frères Sachets et frères Pies*, in «Cahiers de Fanjeaux», VIII (1973), *Les Mendicants en pays d'Oc au XIII siècle*, pp. 198-216.

vescovo di Castello Bartolomeo Querini, con il consenso di Niccolò IV⁴⁰, a un laico, Giovanni Bianco, per la cifra di trecentocinquanta lire. Lo scopo era quello di fondare un monastero nel quale potersi ritirare per condurre una vita contemplativa e, perché no, espiare le colpe accumulate con la pratica dell'usura, come fa intuire il suo testamento⁴¹. Il 3 ottobre del 1289, il vescovo affidò la chiesa a Bortolotta, già monaca a Sant'Adriano⁴², solamente dopo qualche giorno Giovanni offrì se stesso e tutti i suoi beni nelle mani della badessa. Entrò quale «habitor» a Santa Caterina e lì rimase sino alla morte, passando i suoi giorni in una casupola, da lui stesso fatta costruire e della quale intendeva godere l'usufrutto, come ricordano anche le sue ultime volontà redatte in accordo con Bortolotta⁴³. La fondazione di Santa Caterina nasceva dunque dal desiderio di un uomo di espiare i propri peccati; sogno realizzato da un cenobio femminile e da una monaca esemplare.

Non mancarono nella Venezia dei primi decenni del XIV secolo monache degne di ammirazione le cui storie, ancora una volta, si intrecciano al trasferimento da un monastero all'altro. 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 di Galizia di Murano, abbandonato dai frati Predicatori. Era accompagnata da grande fama («fama celebris») e il prelado ne lodava l'onestà dei costumi, la castità, l'osservanza della professione insieme alla nascita da matrimonio legittimo; anche l'età la rendeva adatta al nuovo compito⁴⁴. Gaudenzia era insomma un fulgido esempio di virtù e perfezione monastica.

Quello lagunare di fine secolo è come si è visto un monachesimo irrequieto, dalle mille sfaccettature 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 anche se non tutte le monache avevano trovato un loro spazio in una vita religiosa siffatta, le decisioni di Cecilia e Maria sono lì a testi-

⁴⁰ Viste le intenzioni di Giovanni, «dictus Iohannes de propria salute congitans terrena pro celestibus permutare, ecclesiam domos et locum predictum de religionis personis monasticam vitam gerentibus quantum in eo est ordinare intendat», Niccolò IV autorizzava la vendita: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIV, pp. 211-212.

⁴¹ Nel testamento di Giovanni si scopre infatti che prestava denaro a diverse persone: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIV, pp. 215-216.

⁴² ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Caterina dei Sacchi*, b. 21, 3 ottobre 1289 (copia cartacea del XVII secolo).

⁴³ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIV, pp. 213-215.

⁴⁴ «[...] in qua morum honestas refulget, viget castitas, quam etiam etas legitima, professionis observantia et ortus tui de legitimo matrimonio genite recomendat, cuive alia quamplurima merita suffragantur»: Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. II, pp. 182-183.

moniarcelo. Ciò nonostante non mancarono esempi di santità “imitabile”⁴⁵, degni di sollevare da soli le sorti di una Chiesa in declino. L’uniformazione di esperienze molto diverse generò scontenti, ma anche approvazione: tuttavia la vivace reattività messa in campo dalle monache veneziane dimostra che ci furono margini di movimento anche all’interno di una vita monastica sempre più controllata.

2. Una religiosità del “fare”: gli ospedali

L’ultima parte del XIII secolo fu, secondo Giorgio Cracco, un periodo di crisi per la società lagunare: la sconfitta nella guerra contro Genova, la caduta dell’impero latino d’Oriente e soprattutto la diminuzione dei traffici commerciali furono alcune tra le cause principali. I veneziani si accorsero allora della povertà e della sofferenza perché anch’essi si sentivano in qualche modo sofferenti e fragili⁴⁶. Questa percezione di insicurezza e provvisorietà era diffusa non solo tra gli emarginati e gli indifesi, ma anche nella stessa aristocrazia, come dimostrano i testamenti: non a caso a fine secolo aumentarono i lasciti a favore dei poveri, degli orfani e degli infermi⁴⁷. Il mondo femminile, più indifeso ed esposto alle alterne fortune, risentì maggiormente di questa situazione. In questo contesto, i laici, le donne soprattutto, idearono forme di carità e partecipazione religiosa alternative rispetto a quelle del secolo precedente: le attività svolte negli ospedali e nelle confraternite devozionali e lo stesso fenomeno della reclusione urbana – sul quale si tornerà tra breve – ne sono testimonianze significative. Sono queste alcune risposte alle inquietudini religiose e al malessere spirituale di una città che, messa a dura prova da congiunture economiche e politiche sfavorevoli, si trovò ad affrontare un aumento smisurato di emarginati e indigenti⁴⁸. Si potrebbe chiamare una religiosità del “fare”, dell’agire concretamente: una sensibilità religiosa che venne incontro ad aspettative e bisogni reali.

⁴⁵ L’espressione è usata da F. Sorelli, *La santità imitabile. “Leggenda di Maria da Venezia” di Tommaso da Siena*, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1984.

⁴⁶ 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, Giappichelli, 1981, pp. 16-17.

⁴⁷ Cracco, *Mercanti*, cit., pp. 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*, cit., pp. 397-405; A. Bartoli Langelì, *Nota introduttiva*, in «*Nolens intestatus decedere*». *Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*. Atti dell’incontro di studio, Perugia, 3 maggio 1983, Perugia, Editrice umbra cooperativa, 1985, pp. XII-XIV; A. Petrucci, *Note sul testamento come documento*, in «*Nolens*», cit., pp. 11-12.

⁴⁸ Mollat, *I poveri*, cit., pp. 77-85.

Nel XII secolo erano sorti nella laguna ospedali per accogliere pellegrini (San Giacomo in Paludo e forse San Leonardo in Fossamala), poveri e bisognosi (San Mattia di Murano, Santi Biagio e Cataldo), ma nel giro di pochi anni questi luoghi erano stati abbandonati o avevano mutato la loro destinazione, accogliendo comunità monastiche. Fu invece tra la fine del XIII secolo e l'inizio del successivo che si moltiplicarono nel centro cittadino di Rialto le iniziative caritatevoli al fine di ospitare malati e derelitti. La pratica della solidarietà e della carità non fu circoscritta al solo mondo femminile: atti come quelli di Angelo da Pesaro che, nel 1309, dispose la costruzione di un ospizio a San Giacomo dell'Orio, per venti poveri infermi, guidato da un rettore e da alcuni servitori⁴⁹, o di Marco della Frescà che, qualche anno dopo, fondò l'ospedale di San Vio con dieci camere per poveri infermi⁵⁰ – e gli esempi si possono moltiplicare⁵¹ – evidenziano una sensibilità diffusa tra i cittadini per la drammaticità della situazione. Anche se le fonti veneziane, per la loro frammentarietà, non facilitano una ricostruzione precisa della storia ospedaliera della città lagunare⁵², si deve sottolineare che gli ospedali medievali furono non solo luoghi di cura e assistenza per i più bisognosi ma furono soprattutto centri di vita penitenziale dove vivere attivamente l'esperienza religiosa, ovvero «nuclei di sperimentazione organizzativa di attività caritative ispirate al Vangelo»⁵³.

In questo contesto agivano personaggi come Giovanni Contarini, un laico sposato che finì la vita come sacerdote⁵⁴. Dopo aver aiutato alcune monache veneziane che, trasferitesi a Treviso nel 1340, erano state costrette al ritorno in patria a causa della guerra⁵⁵, spese la sua vita a servizio dei poveri. Fondò nel 1378 un ospedale dedicato a San Giobbe per bisognosi, immigrati, chierici senza fissa dimora, pellegrini in attesa di un imbarco⁵⁶

⁴⁹ Archivio Istituzioni di Ricovero e di Educazione Venezia (AIRE), b. Patr. 1 D 23, 1309.

⁵⁰ Ivi, b. Patr. 1 D 10, 1320.

⁵¹ 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. Ivi, b. Patr. 1 T 5, 1315. Nel 1325 Bartolomeo Nason donava delle "case di carità" per ospitare poveri e infermi. Ivi, b. Patr. 1 C 163, 1325. Nel 1340, Angelo Piarin di Murano creava l'ospizio detto Piarin, nell'isola di Murano. Ivi, b. Patr. 1 P 71, 1340.

⁵² 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, Arsenale editrice, 1985; *Rotte mediterranee e baluardi di sanità*, a cura di N.E. Vanzan Marchini, Milano, Skira, 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, Helvetia, 1979.

⁵³ A. Rigon, *I problemi religiosi*, in *Storia di Venezia, III*, cit., p. 948.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Acquistò per loro una terra a Santi Ermagora e Fortunato, dove nacque il cenobio di San Girolamo, Corner, *Notizie storiche*, cit., pp. 324-326.

⁵⁶ L'ospedale era destinato a diventare uno dei centri maggiori del francescanesimo osservante. *Ibidem*.

e poco più tardi una casa di espiazione per prostitute a Santa Margherita⁵⁷. La sua era una totale apertura verso la povertà e l'emarginazione, una bella prova di misericordia e amore verso il prossimo.

Anche le donne furono coinvolte in questo rinnovato fervore: erano non solo destinatarie di molte opere di beneficenza, ma anche promotrici attive di tante iniziative. La condizione delle vedove povere e delle donne sole⁵⁸ – aggravatasi nel tempo in seguito alle guerre contro Genova (1298) e Ferrara (1308-1311) – divenne nel corso del XIV secolo un problema sociale rilevante, tale da destare un'attenzione peculiare. Non tardarono infatti iniziative caritatevoli destinate specificamente a loro, come quella di Giovanni Contarini (omonimo del fondatore di San Giobbe), promotore a San Donato di Murano di un ricovero per nove vedove senza figli⁵⁹, o dell'ospedale Varicelli, eretto nei pressi del ponte dei Sartori, ai Santi Apostoli, per «sei femine dispossenti e di buona fama»⁶⁰. Anche alcuni enti assistenziali, in origine riservati ad accogliere i pellegrini diretti in Terrasanta, dalla metà del XIV secolo vennero destinati ad alloggio delle vedove. Avvenne per esempio che la Domus Dei (nota come Ca' di Dio) fosse riservata dal 1367 a ventiquattro vedove⁶¹; mentre nell'ospizio di San Marco furono ospitate cinquantaquattro povere dette Orsoline, in onore del doge Pietro I Orseolo che l'aveva fondato⁶².

Il problema non riguardò solo Venezia. Come rileva Anna Esposito, anche in altre città si diffuse un interesse crescente ed esclusivo verso il mondo femminile⁶³, testimoniato non solo dalla differenziazione degli ospedali per l'uno e l'altro sesso – non mancarono infatti istituti riservati ai soli uomini⁶⁴ – ma anche dalla separazione nella gestione degli stessi. Talvolta invece gli stessi fondatori decisero di dividere i compiti di direzione tra uomini e donne: nel 1312 Cristiano Nantichier dettando il suo testamento

⁵⁷ ASVE, *Notarile Testamenti, Testamenti*, b. 571 (notaio Giorgio Gibellino), doc. n. 137, 30 agosto 1407.

⁵⁸ Sul tema delle donne sole cfr. I. Chabot, «Sola, donna, non gir mai». *Le solitudini femminili nel Tre-Quattrocento*, in «Memoria, rivista di storia delle donne», XVIII (1986), *Donne senza uomini*, pp. 7-24; D. Lombardi, *Le altre famiglie. Assistite e serve nella Firenze dei Medici*, in «Memoria, rivista di storia delle donne», XVIII (1986), *Donne senza uomini*, pp. 25-36.

⁵⁹ AIRE, b. Patr. 1 C 164, 1310.

⁶⁰ F. Semi, *Gli ospizi di Venezia*, Venezia, Helvetia, 1984, p. 35.

⁶¹ M.F. Tiepolo, *Avanti l'istituzione del magistrato*, in *Difesa*, cit., p. 19. I primi documenti relativi alla Domus Dei (o Ca' di Dio) risalgono alla seconda metà del Duecento. Cfr. Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XI, pp. 320-325.

⁶² Tiepolo, *Avanti*, cit., p. 19.

⁶³ Esposito, *Donne*, cit., pp. 53-78; Benvenuti, *In castro*, cit., pp. 635-665.

⁶⁴ Nel 1340, Francesco D'Avanzo disponeva la costruzione di un ospedale per soli uomini: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, p. 244.

dispose la creazione di un ospedale per poveri, governato da un priore e da una priora; anzi per eliminare ogni possibile dissidio volle che i due fossero marito e moglie⁶⁵. Un piccolo libretto di conti, risalente al 1342, sembra far emergere che il ruolo della priora fosse circoscritto per lo più alla componente femminile poiché compare unicamente nell'atto di pagare le serve⁶⁶; di fatto non conosciamo gli altri compiti da lei svolti. Nello stesso registro è inoltre elencato un discreto numero di donne che lavoravano a servizio dell'ospedale⁶⁷: si trattò forse di una scelta di vita religiosa? Difficile dirlo, certo non era scevra da interessi economici dal momento che ricevevano una paga per i loro servizi.

Di natura diversa, maggiormente legata alla pratica della carità, fu probabilmente la scelta di alcune consorelle a servizio dell'ospedale di San Giovanni Evangelista⁶⁸, la cui direzione era affidata a una confraternita omonima, divisa anch'essa in due rami, uno maschile e uno femminile. Proprio tra le iscritte a quest'ultimo nove sono indicate come «delo spedal de San Zane»⁶⁹, probabilmente impegnate nell'assistenza delle dodici povere vedove qui ospitate⁷⁰.

Altre iniziative, in particolare le confraternite, mostrarono che la tendenza a separare uomini e donne era una pratica che si diffondeva sempre più nella società medievale: a Venezia come altrove nacquero infatti sodalizi esclusivamente femminili⁷¹ che si occupavano spesso di assistere solo le donne⁷², ma anche la partecipazione alle confraternite conosce tra esse in questo periodo un notevole incremento. Un esempio significativo in questo senso è rappresentato dalla matricola femminile della confraternita bergamasca di Santa Maria della Misericordia dove ne sono elencate più di 1700⁷³.

⁶⁵ AIRE, b. Patr. 1 A 46, 3 luglio 1312.

⁶⁶ Ivi, 26 novembre 1342.

⁶⁷ Troviamo tra le altre, Corradina detta Riccia, Flora, Caterina, Coleta Bon, Caterina detta Tartara, Lucia, Marchesina, Maddalena. *Ibidem*.

⁶⁸ 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, cfr. Pozza, *I Badoer*, cit., p. 52.

⁶⁹ 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», II (2001), p. 475.

⁷⁰ É. Crouzet-Pavan, «*Sopra le acque salse*». *Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Age*, Roma, École française de Rome, 1992, p. 372; Pozza, *I Badoer*, cit., p. 52. È molto probabile che alle donne venisse affidata la cura delle ricoverate dello stesso sesso: Ortalli, «*Per la salute delle anime*», cit., pp. 128-131.

⁷¹ Ivi, pp. 136-141. In generale sulle confraternite femminili cfr. Esposito, *Donne*, cit.

⁷² Pamato, *De dominabus*, cit., pp. 439-501. Ortalli, «*Per la salute delle anime*», cit., p. 115.

⁷³ Cfr. *La matricola femminile della Misericordia di Bergamo (1265-1339)*, a cura di M.T. Brolis, G. Brembilla, M. Corato, Roma, École française de Rome, 2001.

Non mancarono episodi di esclusione, come accadde nelle confraternite dei battuti, dove si praticava la fustigazione pubblica che non era permessa loro⁷⁴, o come nella scuola veneziana di San Giovanni Evangelista, la stessa che gestiva l'ospedale, che nel XIV secolo vietò loro la possibilità di iscriversi⁷⁵. In generale comunque la presenza femminile era ben tollerata⁷⁶.

All'interno delle confraternite miste c'era spesso un'organizzazione femminile parallela rispetto a quella maschile; esse infatti avevano una propria decana che sovrintendeva al loro comportamento e si occupava all'assistenza delle consorelle⁷⁷. L'organizzazione separata aveva anche il fine di preservare la "rispettabilità" dell'associazione e di impedire l'insorgere di maldicenze che la promiscuità poteva provocare. A Venezia non era estranea alla volontà di esclusione una questione di "prestigio"; in particolare nei sodalizi dei mercanti, visto che le donne non avevano un ruolo davvero significativo nei commerci, la loro presenza avrebbe potuto rovinare il buon nome della confraternita⁷⁸.

I modi di esprimere la carità furono molteplici⁷⁹. Alcuni ricordarono poveri e bisognosi poco prima della morte, altri, come il Contarini, dedicarono un'intera esistenza la loro servizio. Se le donne furono energicamente impegnate nell'assistenza ai malati, lo furono altrettanto nella fondazione di ospedali. Così fecero alcune donne di Sant'Agostino, che diedero vita a una delle più originali iniziative femminili della prima metà del XIV secolo. Era questo un progetto nato in seno alla nobiltà veneziana che, come già detto, non era rimasta insensibile ai problemi sociali della città. Nel 1329, Francesca Correr, Elisabetta Gradenigo, Maddalena Malipiero, Elisabetta Soranzo ottennero il permesso dal capitolo della chiesa di Santa Croce di costruire o un oratorio o un ospedale per poveri, infermi, disabili, anziani e orfani⁸⁰; una carità dunque che si apriva a molte categorie di emarginati⁸¹. Si trattava

⁷⁴ Esposito, *Donne*, cit., p. 56; L. Scaramucci, *Considerazioni su statuti e matricole di confraternite di disciplinati*, in *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati*. Convegno internazionale di studio, Perugia 5-7 dicembre 1969, Perugia Arti grafiche Città di Castello, 1972, pp. 150-151; per Venezia cfr. Pamato, *De dominabus*, cit., pp. 456-459.

⁷⁵ Ivi, pp. 439-501.

⁷⁶ Esposito, *Donne*, cit., pp. 53-55; M.T. Brolis, *Introduzione*, in *La matricola*, cit., pp. XXIII-CXX. Solo sei vietavano per statuto l'accesso alle donne; anche altre scuole nei primi anni di esistenza ne impedivano l'accesso, per aprire in un secondo momento al loro ingresso: Ortalli, *Per la salute delle anime*, cit., pp. 116,120.

⁷⁷ Ivi, pp. 122-131.

⁷⁸ Ivi, pp. 116-117.

⁷⁹ Ivi, pp. 31-33.

⁸⁰ «Oratorium seu hospitalem ad usum pauperum et infirmorum [...] in loco dicto Cavo de Zirada» specificando «ad usum et receptionem personarum infirmarum, impotentium et etiam egenarum vel expositarum»: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. I, pp. 182-184.

⁸¹ Ivi, pp. 205-209. Il documento è datato 3 settembre 1346.

certamente di un bell'esempio di carità attiva, vissuta a servizio del prossimo, ma quella delle quattro donne era stata anche una decisione meditata a lungo. Già qualche anno prima Elisabetta Gradenigo aveva ricevuto in dono da un'altra devota donna, Alice Bianco, «intuito pietatis et devocione maxima astricta» – evidentemente molto colpita dalla pia iniziativa – la terra dove sarebbe poi sorto l'ospedale⁸². Anche il luogo, un angolo isolato della città abitato per lo più da derelitti, rispecchiava l'aspirazione di vivere in mezzo agli emarginati. Non solo poveri e infermi beneficiarono dell'iniziativa delle quattro donne, ma tutta la contrada; oltre a bonificare gran parte dei terreni della parrocchia⁸³, esse provvidero infatti a far costruire due ponti e a realizzare due canali per agevolare l'accesso all'ospedale⁸⁴.

Le quattro donne, chiamate dapprima «cristiane de contrata Sancti Augustini» poi «cristiane Sancti Andree de Zirada»⁸⁵ – denominazione che evoca con forza l'opera misericordiosa svolta e la percezione positiva dei contemporanei nei loro riguardi – erano desiderose di condurre una vita al servizio del prossimo e 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 e alla preghiera in comune. 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 infatti prevista la possibilità di edificare un monastero o una chiesa, di avere sacerdoti che celebrassero gli uffici diurni e notturni e impartissero i sacramenti, di costruire altari dedicati ai santi, di avere un campanile e un cimitero⁸⁶.

Va ricordato che in questi anni si stava inasprendo sempre più la repressione nei confronti dei movimenti pauperistici, in particolare se fondati su un'interpretazione radicale della povertà di Cristo⁸⁷. Anche a Venezia le punizioni per gli eretici assunsero sempre più un carattere esemplare. Nel 1337, venne condannato e bruciato sul rogo il minorita Francesco da Pistoia, accusato di avere predicato che Cristo e i discepoli non avevano

⁸² D. Ricapito, *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, 1971, doc. n. 2, 10 luglio 1325.

⁸³ 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, doc. 3. Un altro ingrandimento dell'ospedale, derivante dalla bonifica di un'altra zona paludosa, avvenne qualche anno più tardi. ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Andrea della Zirada*, b. 13, 1337 giugno 18; cfr. Crouzet-Pavan, «Sopra la acque salse», cit., pp. 76 e 124.

⁸⁴ Ricapito, *Il monastero*, cit., doc. n. 10, datato 28 settembre 1338.

⁸⁵ Ivi, docc. n. 3 e 8, datati rispettivamente 3 maggio 1330 e 18 giugno 1337.

⁸⁶ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. I, pp. 182-184.

⁸⁷ Cfr. Merlo, *Nel nome*, cit., pp. 252-276.

posseduto nulla, né personalmente né in comune⁸⁸. Un clima di tensione religiosa e di paura verso esperienze vissute al di fuori delle istituzioni investì insomma anche la Venezia di quegli anni. Un'iniziativa di vita povera e penitente come quella delle nobili "cristiane" non poté non attirare sospetti e accuse; 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 Maria Mater Christi. Le *sorores minores*, tramite il loro procuratore, Lamberto da Bologna, accusarono le quattro donne «*conversas esse seu biginas et de ordine mendicantium*»⁸⁹. L'accusa di essere beghine sottolinea con implicita chiarezza lo stile di vita umile adottato dalle "cristiane", ma anche le incertezze e i timori che la loro scelta di vita ispirava, in particolare tra quegli istituti regolari femminili che percepivano la potenziale concorrenza che le quattro donne potevano esercitare.

Tuttavia le *sorores minores* non erano state le uniche ad avere dubbi sulla nuova iniziativa: nello stesso anno il vescovo di Castello aveva infatti duramente rimproverate le fondatrici⁹⁰. Il prelado era particolarmente sospettoso riguardo all'accusa che le donne agissero come le beghine – già condannate dal concilio di Vienne del 1311⁹¹ – organizzando riunioni che egli riteneva molto pericolose per la loro anima; anche se nessuna legge, specificava però il vescovo, avrebbe potuto vietare loro di «*agere poenitentiam*» e servire Dio umilmente. È molto probabile che l'iniziativa delle quattro donne avesse attratto, in pochissimi anni, l'attenzione di numerose persone sia povere che ricche⁹², non solo bisognose di nutrimento per il corpo, ma desiderose di cibo per l'anima. Oltre all'opera di assistenza, è possibile

⁸⁸ Rigon, *I problemi*, cit., pp. 944-945; P. Marangon, *Il pensiero ereticale nella Marca Trevigiana e a Venezia dal 1200 al 1350*, Abano Terme, Francisci, 1984, p. 55.

⁸⁹ Ricapito, *Il monastero*, cit., doc. n. 5.

⁹⁰ «*Monemus quod in dicto loco nullam coadunationem seu gregem per vos ipsas vel alias facere debeat 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 prohibere*»: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. I, pp. 191-195.

⁹¹ A. Mens, *Beghine, Begardi, Beghinaggi*, in DIP, vol. IV, coll. 1165-1180; J. Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Parigi, École des haute études en sciences sociales, 1978; E. Makowski, "A Pernicious Sort of Women". *Quasi-Religious Women and Canon Lawyers in the Later Middle Ages*, Washington, The Catholic University of American Press, 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, Istituto storico dei cappuccini, 1977, pp. 106-110.

⁹² 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: Ricapito, *Il monastero*, cit., pp. 22-23.

che attività di preghiera, di meditazione e di penitenza fossero praticate dalle “cristiane” e dai fedeli che si radunavano attorno alla comunità di Sant’Andrea della Zirada. Quale significato si deve dare quindi all’accusa di “essere beghine” rivolta alle donne dalle clarisse? Quali pericoli potevano mai correre le loro anime? In effetti, il termine beghina, particolarmente diffuso nel nord Europa, non è molto usato nei documenti italiani – dove si trova il termine bizzoca o pinzochera – per indicare queste forme di vita religiosa femminile⁹³; stupisce dunque il suo ricorrere nel contesto veneziano. Le beghine che vivevano in area francese e tedesca erano donne laiche che conducevano un’esistenza umile e devota, fondata sulla preghiera e sulla povertà spesso riunendosi in comunità, (i beghinaggi ma potevano vivere anche da sole), dove frequentemente si mantenevano lavorando, ma anche praticando la questua e dedicandosi a opere di assistenza⁹⁴. Sono certo necessari ulteriori approfondimenti sulle somiglianze tra il movimento delle beghine e le “cristiane” veneziane, ma dai pochi dati citati esse sembrano avere molto in comune. La condanna delle beghine al concilio di Vienne era maturata in un clima di repressione nei confronti di forme di pietà laicale ritenute eccessive⁹⁵ e di sospetto verso gruppi istituzionalmente non regolati⁹⁶. L’accusa era, tuttavia, variamente articolata⁹⁷, dalla mendicizia⁹⁸ alle riunioni dove le donne si occupavano di teologia⁹⁹: accuse, anche se debitamente manipolate, non diverse da quelle rivolte alle “cristiane” veneziane. La forma di vita intrapresa dalle donne di Sant’Andrea poteva quindi essere ricondotta alle esperienze del nord Europa, nonostante rispetto a queste ultime l’attività assistenziale fosse qui più accentuata. Con altrettanta facilità poteva essere assimilata anche a forme di eresia condannate dalla Chiesa: la preghiera comune praticata dalle quattro donne e dai fedeli di Sant’Andrea poteva essere confusa con le riunioni dove ci si occupava di teologia.

⁹³ Anche se Giovanni XXII promulgò nel 1317 contro le beghine residenti in Italia e in Sicilia, oltre a quelle della Provenza e della Germania, la *Sancta Romana Ecclesia*: Schmitt, *Mort*, cit., p. 68.

⁹⁴ Ivi, pp. 38-52; Grundmann, *Movimenti*, cit., pp. 273-279.

⁹⁵ Schmitt, *Mort*, cit., p. 69.

⁹⁶ In effetti furono poche le beghine condannate dai tribunali dell’Inquisizione; ivi, pp. 62, 80-85. Secondo Herbert Grundmann ci furono contatti tra gruppi di beghine e il movimento del Libero Spirito; Grundmann, *Movimenti*, cit., pp. 303-372.

⁹⁷ Cfr. ivi, pp. 279-290.

⁹⁸ Schmitt, *Mort*, cit., p. 65; Grundmann, *Movimenti*, cit., p. 276.

⁹⁹ 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 subutilitatibus 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 parisiensis publice ponitur a stationariis ad scribendum» citato in A. Stroick, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, in «Archivium Franciscanum historicum», XXIV (1931), pp. 33-62.

Infine l'accusa rivolta dalle *sorores* di «esse [...] de ordo mendicantium»¹⁰⁰ insinuava sottilmente che le quattro donne mendicassero forse per i poveri, forse per se stesse¹⁰¹: 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 rimasta¹⁰². La questua era una consuetudine ripetutamente condannata dalla Chiesa, quando ad attuarla erano le religiose. Ed era forse per evitare il vagabondaggio che la mendicizia comportava, che l’esperienza ospedaliera fu precocemente avviata alla monasticizzazione. Un possibile indizio che questa pratica fosse in uso anche a Sant’Andrea lo si ha proprio quando l’ospedale venne trasformato in monastero: le monache non furono più in grado di ricevere le elemosine poiché dovettero rispettare una stretta clausura, il vescovo permise allora ai soli conversi di chiedere pubblicamente la questua per procurare il necessario agli infermi¹⁰³. Rimane questo un indizio importante di una prassi esistente tra gruppi religiosi di diversa ispirazione, non necessariamente legati agli ordini Mendicanti¹⁰⁴.

Le “cristiane” comunque respinsero tutte le accuse, in particolare di appartenere alla setta delle beghine. Non a caso la vittoria definitiva spettò a loro: dapprima il vescovo¹⁰⁵ diede il consenso a proseguire i lavori e concesse loro un’indulgenza, poi le donne raggiunsero un compromesso con le *sorores*¹⁰⁶. L’esperimento ospedaliero di Sant’Andrea non era però destinato a durare. Come già accennato, al pari di tanti altri gruppi religiosi non

¹⁰⁰ Sui rapporti tra beghine e ordini mendicanti cfr. Schmitt, *Mort*, cit., pp. 115-130.

¹⁰¹ 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 come procuratore delle donne investiva 1406 lire con un interesse annuo del 5%: Ricapito, *Il monastero*, cit., doc. n. 7.

¹⁰² Probabilmente le “cristiane” erano guidate spiritualmente da Alberto Vido, prete di Santo Stefano confessore, presente più volte nei documenti ed eletto cappellano delle donne: Ricapito, *Il monastero*, cit., doc. 4, agosto 1330; il documento era stato rogato da Vittore, prete di Sant’Agostino, davanti all’altare di Santa Maria nella chiesa di Sant’Agostino.

¹⁰³ Nicola Morosini vescovo di Castello, disponeva che «[...] elemosinas a Christi fidelibus publice et ubilibet postulare et recipere, questuarios transmittere [...] pro usu, alimentis et necessariis ac subventionem et substentationem pauperum infirmarum»: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. I, pp. 205-209, il documento è datato, 3 settembre 1346.

¹⁰⁴ Cfr. le vicende del cenobio femminile di San Martino al Corneto presso Verona. Le monache si erano qui rivolte addirittura alle autorità civili per poter continuare a praticare la questua: De Sandre Gasparini, Rossi, *Monachesimo*, cit., pp. 208-210.

¹⁰⁵ La decisione non fu facile da prendere se il vescovo si avvalese del consiglio di Nicolino di Carnevale e Rifucio di San Fabiano di Ravenna «ad consulendum assumpti»: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. I, pp. 191-195.

¹⁰⁶ Il compromesso venne approvato dal vescovo il 5 luglio 1331. Non è tuttavia pervenuto il documento che elencava i termini del compromesso stesso. Ivi, pp. 196-201.

istituzionalizzati e privi di una regola¹⁰⁷, la trasformazione in cenobio era tappa quasi obbligata sia per le pressioni esterne delle autorità ecclesiastiche, sia per la forza della tradizione¹⁰⁸. Si riproposero soluzioni già adottate all'inizio del XIII secolo quando l'iniziativa dei laici era stata convogliata verso istituti regolari. Come previsto sin dal documento di fondazione, le "cristiane", delle quali nel 1346 erano rimaste solo Elisabetta Soranzo e Maddalena Malipiero, chiesero di poter tramutare l'ospedale in monastero. Ecco allora che nel settembre dello stesso anno, il vescovo di Castello, Nicola Morosini, permise alla comunità di seguire la regola di Agostino «sub perpetua clausura»¹⁰⁹. L'esperienza assistenziale di Sant'Andrea però non terminò qui: il vescovo infatti obbligò 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 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». Di fatto, le religiose non avrebbero mai più praticato quelle attività di cura e sostentamento degli emarginati che erano state all'origine della loro esperienza; rimase invece il rigore di una vita religiosa condotta «in perpetua clausura et observantia», come ricordava ancora nel 1383, Angelo Correr, vescovo di Castello¹¹⁰.

Gli ordini Mendicanti, i Minori in particolare, erano in questi anni attraversati da laceranti divisioni interne; la povertà, radicalmente vissuta o moderatamente interpretata, rimase al centro di un dibattito acceso, a volte violento¹¹¹. Tuttavia più di altri continuarono ad essere vicini alle esigenze di una società che a loro si rivolgeva per chiedere preghiere e conforto. Nel

¹⁰⁷ Una vicenda simile aveva vissuto il monastero di Santa Marta, nato dall'iniziativa di Giacomina Scorpioni 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, nel 1318, si arrivò al compromesso di fondare un monastero, strettamente dipendente dalla parrocchia. Anche se una decina di anni dopo il patriarca di Grado liberava le monache da ogni soggezione ai preti di San Nicolò; Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, pp. 100-118.

¹⁰⁸ Rigon, *I problemi*, cit., p. 949.

¹⁰⁹ Per gli affari esterni del monastero era prevista la possibilità che le converse uscissero «ad civitatem Venetiarum pro eorundem monasterii»: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. I, pp. 205-209.

¹¹⁰ 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.

¹¹¹ R. Lambertini, A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, Gruppo Abele, 1989, pp. 101-128; D. Burr, *The spiritual Franciscans: from Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001, pp. 159-178.

1348, anno piuttosto significativo per il diffondersi della peste, Giacomina Contarini nel suo testamento chiese di far celebrare per la sua anima ventimila messe, la maggior parte presso i numerosi conventi dislocati in città¹¹². I frati Minori non rimasero inoltre estranei a opere di carità e assistenza attiva¹¹³; proprio quando si inaspriva a Venezia l'azione dell'Inquisizione¹¹⁴, vide la nascita, grazie alla volontà di un frate minore, la più interessante iniziativa assistenziale del XIV secolo¹¹⁵: l'ospedale della Pietà¹¹⁶. Pietro di Assisi o «Petruccius Pietatis»¹¹⁷, che aveva seguito i primi passi del grande giurista Bartolo da Sassoferrato il quale scrisse del maestro un caloroso elogio¹¹⁸, fu soprattutto uomo di grande sensibilità religiosa e notevole pragmatismo. Attorno agli anni Trenta, impietosito dai numerosi bambini abbandonati, il frate iniziò a girare tra calli e campielli in loro soccorso gridando: «Pietà, pietà!»¹¹⁹ e la società veneziana non tardò a rispondere. Il problema degli esposti era infatti particolarmente sentito in una città portuale come Venezia; Clemente VI, nel concedere un'indulgenza all'ospedale, sottolineò che qui il numero dei bimbi abbandonati era così alto a causa dei molti uomini

¹¹² La donna disponeva seimila messe presso la chiesa dei Minori di Santa Maria dei Frari, mille a San Simeone, duemila ai frati Predicatori di San Giovanni e Paolo, duemila ai frati Eremitani di Santo Stefano, duemila ai frati Carmelitani, duemila ai Servi di Maria, duemila ai frati Eremitani di Murano: E. Brandolisio, *Testamenti di donne Venezia nell'anno della peste nera. 1348*, Tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, 2004, doc. n. 38.

¹¹³ F. Dal Pino, *Gli ordini mendicanti e la carità*, 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. Grassi, Milano, Jaca book, 1989, pp. 79-110.

¹¹⁴ Sull'Inquisizione a Venezia cfr. P. Marangon, *Il pensiero ereticale*, cit.; Ilarino da Milano, *L'istituzione dell'Inquisizione monastico-papale a Venezia nel secolo XIII*, in «Collectanea Franciscana», V (1935), pp. 177-212.

¹¹⁵ Rigon, *I problemi*, cit., p. 947.

¹¹⁶ L'ospedale era ubicato nella parrocchia di San Giovanni in Bragora, grazie a una donazione della nobile Lucrezia Dolfin che beneficiava frate Pietro di un ampio terreno e di 17 case lì collocate: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XI, p. 68.

¹¹⁷ Su questo personaggio, nonostante l'eccezionalità, mancano studi recenti, cfr. B. Cecchetti, *Documenti riguardanti fra Pietruccio di Assisi e lo spedale della Pietà*, in «Ateneo Veneto», XXX (1885), pp. 141-147.

¹¹⁸ 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 de 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*, cit., vol. XI, p. 69.

¹¹⁹ Ivi, 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.

stranieri che arrivavano nella città «ratione portus maris et usus mercium diversarum»¹²⁰. Pietro affidò la guida di Santa Maria della Pietà a una confraternita, la Scuola di San Francesco, che in seguito alla sua morte venne divisa in due rami, uno guidato dagli uomini, l'altro affidato alle donne (la Scuola di Santa Maria dell'Umiltà) che trovarono una sede, con il pieno favore delle monache, presso la chiesa Santa Maria della Celestia¹²¹. Proprio le donne, pochi anni dopo, ottennero la direzione unica del brefotrofo¹²².

Forse in ragione di un incontrollato sviluppo di comunità di carattere ospedaliero e confraternale dalla seconda metà del XIV secolo il governo veneziano prese a emanare numerosi decreti volti ad arginare il fenomeno¹²³. Furono promulgate leggi che limitavano l'associazionismo, sempre più sottoposto al controllo del Consiglio dei Dieci e del doge¹²⁴. Lo stesso ospedale della Pietà, nel 1353, venne assoggettato al giuspatronato dogale e l'elezione della priora subordinata alla conferma del doge¹²⁵. Provvedimenti simili vennero presi anche nei confronti dei cenobi: nel 1346, il doge Andrea Dandolo prese le monache di Sant'Andrea della Zirada sotto la sua protezione e, al pari delle religiose di Santa Maria delle Vergini, ne acquisì lo *iuspatronatus*¹²⁶.

Si proibì inoltre di erigere chiese, monasteri e ospedali senza il permesso del Maggior Consiglio e del Senato¹²⁷. Non era però solo un problema di numeri: questioni di carattere economico preoccupavano il governo veneziano. Con queste disposizioni si cercava infatti di favorire l'aumento della ricchezza pubblica e privata e la mobilità dei beni, che invece le numerose proprietà ecclesiastiche in città ostacolavano¹²⁸. L'imposizione di una maggiore soggezione si tradusse spesso in abusi nei confronti dei monasteri da parte delle autorità: gli spazi monastici vennero ripetutamente utilizzati come spazi pubblici, a volte nuocendo alle stesse comunità. Alle monache di Sant'Anna¹²⁹,

¹²⁰ Tiepolo, *Avanti*, cit., pp. 18-19. L'indulgenza è datata 23 giugno 1343.

¹²¹ Cecchetti, *Documenti*, cit., pp. 142-144.

¹²² Flaminio Corner pubblica anche la "mariegola" del ramo femminile. Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XI, pp. 68-70.

¹²³ Tiepolo, *Avanti*, cit., pp. 20-21.

¹²⁴ L. Sbriziolo, *Per la storia delle confraternite veneziane: dalle deliberazioni miste (1310-1476) del Consiglio dei dieci. La Scuola dei Battuti*, in *Miscellanea Gilles Meersseman*, Padova, Antenore, 1970, vol. II, pp. 715-763.

¹²⁵ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, p. 74. Nel 1368 anche l'ospedale di San Pietro e Paolo venne preso sotto la protezione del doge. Tiepolo, *Avanti*, cit., p. 17.

¹²⁶ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. I, pp. 203-204.

¹²⁷ V. Piva, *Il patriarcato di Venezia e le sue origini*, Venezia, Studium Cattolico Veneziano, 1960, vol. II, p. 142.

¹²⁸ Tiepolo, *Avanti*, cit., pp. 20-21.

¹²⁹ Noto per aver ospitato come professa tra le sue mura Arcangela Tarabotti che nel XVII secolo scrisse numerosi libri contro la monacazione forzata, il monastero venne fondato nel 1242 da un frate eremitano, Giacomo da Fano. Avendo riscosso un particolare successo i

monastero benedettino situato a Rialto, il governo rimborsò quaranta soldi per i danni provocati dalle «nostre» galee ormeggiate nell'orto del cenobio¹³⁰.

Un'ultima domanda riguarda i soggetti della beneficenza: chi erano i poveri e gli emarginati 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, Giovanni Contarini pensava anche alle prostitute. Non per tutti gli ospedali era così, la carità non era ugualmente rivolta a tutti: la «buona fama», che doveva caratterizzare le donne accolte nell'ospedale Varicelli, fa pensare all'esclusione di alcune categorie tra le quali proprio le prostitute. Nel testamento di Francesco d'Avanzo, dettato nel luglio del 1340, si disponeva la costruzione dell'ospedale dei Santi 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 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 allontanava qualsiasi slancio di misericordia.

Ci si potrebbe quindi chiedere quanto in realtà pesasse la povertà per essere accettati in questi ospedali: nel 1314 Almengarda, vedova di Marco Gradenigo, abitante presso l'ospizio di San Marco, stipulò 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!

frati si trasferirono a fine secolo presso la parrocchia di Santo Stefano, vendendo il cenobio di Sant'Anna a un piccolo gruppo di pie donne guidato da Maria Zotto: Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit. vol. VI, pp. 252-256; Id., *Notizie storiche*, cit., pp. 106-107.

¹³⁰ Cassiere, cit., n. 125, aprile 1300.

¹³¹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. VI, 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 essere acquisita in più forme a seconda degli anni di residenza in città: da una detta *de intus* che dava diritto ad alcuni privilegi, a una più ampia detta *de intus et extra*. Cfr. R.C. Mueller, *Immigrazione e cittadinanza nella Venezia medievale*, Roma, Viella, 2010; E. Orlando, *Altre venezie: il dogado veneziano nei secoli XIII e XIV (giurisdizione, territorio, giustizia e amministrazione)*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 2008, p. 80.

¹³³ Domenico prete di San Maurizio: *notaio in Venezia (1309-1316)*, a cura di M.F. Tiepolo, Venezia, Il Comitato editore, 1970, (Fonti per la storia di Venezia, sez. III, Archivi notarili), doc. n. 394, 16 luglio 1314.

3. Il monastero come rifugio

In questi anni di particolare disagio, una categoria tra le più indifese fu senza dubbio quella delle vedove; ancora una volta però esse trovarono un sicuro rifugio nelle numerose comunità lagunari. L'antico monastero di San Lorenzo offre un esempio significativo di come alcune vedove anziane e malate cercassero e ottenessero garanzia di protezione entro le mura claustrali: nel suo archivio sono infatti presenti circa sessanta testamenti, databili tra la metà del XIII e la metà del XIV secolo, dei quali sedici appartengono a donne che si definivano «habitatrici in monasterio». Dalle ultime volontà si apprende che il loro legame con le religiose di San Lorenzo era piuttosto forte; spesso le univa infatti un rapporto di parentela. Armeleda Magno aveva la figlia e la cognata monache¹³⁴; Agnese vedova di Antonio Rosso 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 della monaca Costanza, infine Maria Mengulo aveva una nipote Maria Gradenigo, la quale era priora e divenne poi badessa¹³⁵.

Questa scelta di vita permise dunque la ricomposizione di gruppi familiari, anzi poté accadere che la professione di una figlia come monaca fosse seguita a brevissimo tempo dall'entrata in monastero della madre come abitatrice o viceversa¹³⁶. È possibile che la presenza nella medesima comunità di più donne appartenenti alla stessa casata rafforzasse i rapporti tra il cenobio e le famiglie stesse; si trattò da un lato di una velata forma di controllo da parte delle famiglie – anche se poco si può intuire dei modi in cui si realizzò – dall'altro, attraverso i frequenti rapporti con i parenti delle professe, i monasteri esercitarono un'attrazione e un'influenza anche al di fuori delle mura claustrali¹³⁷. Per esempio nel dettare le sue ultime volontà Giovanni Venier, forse parente di Maria, donò al cenobio di San Lorenzo terre e case – tra le quali la lucrosa osteria della Scimmia – «per maxime reve-

¹³⁴ F. Scalabrin, *San Lorenzo di Venezia. Testamenti del XIII secolo*, tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, 2003, doc. n. 18. Per i rapporti tra la famiglia Magno e San Lorenzo cfr. Masè, *Patrimoines*, cit., pp. 97-98.

¹³⁵ Scalabrin, *San Lorenzo*, cit., docc. n. 20, 24, 27, 29.

¹³⁶ Nel 1256 prendeva il velo Elisabetta, figlia di Alberto conte di *Scena Fasol* di Martellago; la madre Pirolina abitava nello stesso monastero di Sant'Antonio di Torcello almeno dal 1262: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Giovanni Evangelista*, Cartella 1, 22 novembre 1232; Ivi, dicembre 1233; su Pirolina si veda Vianello, *Il monastero*, cit., docc. n. 14,15,16. Il testamento di Elisabetta è in ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Lorenzo*, b. 21 proc. diverse 29, giugno 1256.

¹³⁷ Come fu per esempio per Filippo Pantaleon che nel dettare le sue ultime volontà nel 1253 lasciò una casa a San Lio alle monache di San Lorenzo e una rendita annuale alla sorella monaca nello stesso cenobio: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Lorenzo*, b. 8 proc. Santa Maria Formosa e San Lio 2, 22 aprile 1282. Cfr. Carraro, *Società*, cit., p. 104.

renciam et devocionem» nei confronti delle monache¹³⁸. La documentazione rivela che quello delle abitatrici fu un fenomeno che ebbe un'ampia diffusione poiché coinvolse non solo le comunità di più antica fondazione come San Lorenzo e San Zaccaria¹³⁹, bensì anche cenobi nati più recentemente come Santa Maria delle Vergini¹⁴⁰ e Santa Maria Mater Christi¹⁴¹ o addirittura sorti nel XIV secolo come Sant'Andrea della Zirada¹⁴² e Santa Marta¹⁴³.

Il problema della sistemazione delle vedove e delle donne sole si presentava quindi come un problema sociale di particolare rilievo¹⁴⁴. Come si è visto nel corso del Trecento, molti ospedali sorti in origine per offrire ospitalità ai pellegrini vennero riadattati per dare alloggio a donne più o meno povere. Il senso di insicurezza verso il mondo esterno e il desiderio di protezione, ormai diffusi anche in una larga parte dell'aristocrazia femminile veneziana, trovarono invece nelle comunità monastiche un solido punto di riferimento. Le abitatrici infatti non erano povere, i ricchi testamenti e gli altisonanti cognomi lasciano anzi intuire la loro agiatezza¹⁴⁵: le attenzioni e il calore di una figlia o di una sorella monaca potevano rappresentare forse un'allettante soluzione. Prevalgono insomma nella decisione delle vedove di abitare nei monasteri la garanzia di un'assistenza, la vicinanza di familiari, più che una motivazione di tipo religioso¹⁴⁶.

¹³⁸ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Lorenzo*, b. 12 proc. San Giovanni di Rialto, 5 settembre 1227.

¹³⁹ 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. Ivi, *San Zaccaria*, b. 9 perg., 22 maggio 1284.

¹⁴⁰ Ivi, *Sant'Ilario*, b. 5 Tomus primus Membranarum, 13 luglio 1236.

¹⁴¹ 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. Ivi, *Santa Chiara*, b. 1 perg., 7 gennaio 1264.

¹⁴² Nel 1347 Filippa, vedova di Paolo Morosini, nell'atto di testare si presentava come *habitatricis* del monastero: Ivi, *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 San Marco di Ammiana; nel 1275 Maineuada de Niola, abitatrice di San Giovanni Evangelista di Torcello, dettava le sue ultime volontà. Ivi, *San Giovanni Evangelista*, b. 3 perg., 25 ottobre 1252; Ivi, Cartella 1, 1 gennaio 1275.

¹⁴³ 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, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Marta*, b. 1 perg., 6 aprile 1340.

¹⁴⁴ Anche se per un periodo successivo cfr. Lombardi, *Le altre*, cit., pp. 26-29.

¹⁴⁵ Non mancano poi esempi di investimenti, anche consistenti, di denaro: per esempio nel 1313 Pietro e Francesco Viaro di San Maurizio ricevevano da Maria vedova di Marino Zeno, abitatrice di San Zaccaria, la cifra di 200 lire di grossi per commerciare via terra e via mare: *Domenico*, cit., p. 238, doc. 336.

¹⁴⁶ Analoghe le considerazioni in Chabot, «*Sola, donna, non gir mai*», cit., p. 14.

È pur vero, come si è già visto, che nel periodo medievale l'entrata in un cenobio per le laiche non era del tutto indolore e, nonostante pochi documenti lo attestino, comportò frequentemente un cambiamento nello stile di vita. D'altra parte anche la natura economica dei legami tra cenobio e abitatrici non è diffusamente testimoniata. Un solo documento, conservato nel fondo di San Lorenzo, fa emergere qualche spiraglio di luce: nel novembre del 1279 Abiabene, vedova di Matteo de Causelmis e «habitatrix» a San Lorenzo, venne accettata dalla badessa e dalle monache «in monasterio». Aveva donato un manso ubicato a Mogliano, nella diocesi di Treviso, del quale la badessa promise di garantire la rendita per il vitto, per gli abiti e per tutte le necessità di Abiabene. Nonostante nel documento si aggiungesse che la donna si dedicava al monastero per la remissione dei suoi peccati e per quelli dei parenti¹⁴⁷, sembra chiaro che il legame tra Abiabene e le religiose fosse prevalentemente di carattere assistenziale dal momento che queste ultime si impegnarono a provvedere ai suoi bisogni materiali. Rimane invece in ombra il tipo di vita che avrebbe dovuto condurre; d'altra parte è questo un aspetto che i documenti notarili, prevalentemente redatti per regolare aspetti pratici e economici nei rapporti tra due soggetti, non avrebbero motivo di esplicitare.

Eppure la vicenda di Maria da Canal può forse fornire qualche indizio in proposito, pur nell'incertezza nel definirla abitatrice, visto che il documento che la riguarda non la indica come tale ma neppure, a dire il vero, con altri appellativi. Nel maggio del 1280, le religiose dell'abbazia cistercense di Santa Margherita di Torcello le accordarono il permesso di costruire «unam domum in monasterio infrascripto»; Maria avrebbe potuto abitare nella casa che sarebbe poi diventata, alla sua morte, di proprietà del monastero. Il documento però non si ferma alle disposizioni economiche: la donna, cui era concesso eventualmente di ospitare nella casupola una serva («famulla»), non si sarebbe potuta allontanare da essa «nisi de licencia dicte domine abbatisse» (senza la licenza della detta badessa), dall'autorità della quale dunque Maria dipendeva. Come nel caso di Abiabene, la comunità avrebbe dovuto provvedere al vitto delle due donne. Dal documento emerge poi per la prima volta un aspetto relativo alla vita quotidiana delle monache: a Maria infatti era permesso svolgere un lavoro, simile a quello delle monache – anche se non è specificato che tipo di attività – ma in quantità minore, «medietatem tantum»¹⁴⁸.

La dimensione monastica (il permesso della badessa per uscire, il lavoro in comune con le monache) vissuta dalla donna potrebbe forse assimilarsi

¹⁴⁷ «[...] hanc oblacionem nobis [...] fecit remissionem peccatorum suorum et omnium mortuorum suorum»: A. Malipiero, *Le pergamene del monastero di San Lorenzo di Venezia (fondo Moian 1213-1287)*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, 2002, doc. n. 73; cfr. Carraro, *Società*, cit., pp. 105-106.

¹⁴⁸ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 2 perg., 6 maggio 1280.

a quella delle abitatrici di San Lorenzo, con le quali sembrerebbe avere alcune caratteristiche in comune; il vitto fornito dal cenobio, la residenza all'interno dello stesso – anche se a differenza di Maria che costruiva a proprie spese la casa, le abitatrici dimoravano verosimilmente in camere separate, in edifici diversi rispetto a quelli delle monache – e la presenza di una serva, spesso nominata anche nei testamenti¹⁴⁹. Non tutto però coincide: diversamente dalle abitatrici e da Abiabene che donarono i loro beni prima di unirsi alla comunità, la dote di Maria fu la casa dove avrebbe vissuto sino alla morte. Con una certa cautela possiamo forse supporre che anche le abitatrici praticassero uno stile di vita di “semi-reclusione” simile a quello di Maria, condividendo magari 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 contemplativo della realtà claustrale. Non sembra, infatti, che fossero tenute a partecipare agli uffici quotidiani o a particolari celebrazioni religiose.

Le dedizioni, che avevano caratterizzato tra XII e XIII secolo la scelta di vita di uomini e donne, continuarono dunque a realizzarsi all'ombra dei monasteri nel corso del secolo successivo, seppure con denominazioni diverse. Anche per le abitatrici furono forme di vita poco o affatto istituzionalizzate, per le quali le comunità monastiche continuarono a essere il principale polo di attrazione, per l'immagine di sicurezza che le loro mura rappresentarono.

Così come era accaduto in precedenza, non sempre le abitatrici presentano un profilo facilmente descrivibile: nel 1281 Marina vedova di Andrea Malipiero, Marchesina vedova di Lorenzo Soranzo, e Donata vedova di Luca Vitturi ottennero dal vescovo di Torcello il permesso di costruire un monastero dedicato all'apostolo Matteo, nell'isola Murano¹⁵⁰. Analogamente alle donne di Sant'Andrea, era un'esperienza nata in seno all'aristocrazia veneziana, tuttavia le tre donne non desiderarono divenire professe o converse o dedicarsi alla cura degli emarginati, ma chiesero la possibilità di abitare nel cenobio. Il vescovo accordò loro infatti di viverci, se lo avessero voluto, «non tamquam moniales sed tamquam private et honeste persone quamvis seculares» (non tanto come monache ma quanto private e oneste persone per quanto secolari)¹⁵¹; per le tre vedove, che forse continuarono a vivere al di fuori del monastero – non è infatti possibile sapere se e quando vi si trasferirono

¹⁴⁹ Per esempio, Benedetta nomina nel suo testamento Caterina Viviano che l'assiste durante la malattia. Ivi, *San Lorenzo*, b. 8, 11 ottobre 1293.

¹⁵⁰ Ughelli, *Italia Sacra*, cit., vol. V, coll. 1387-1389.

¹⁵¹ «Adducimus quod vos predictae 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 in ipso non tamquam moniales sed tamquam private et honeste persone quamvis seculares possitis in eodem monasterio vobis habitationem eligere ad voluntatem vestram»: Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. II, pp. 204-206.

– esso rappresentava comunque il rifugio ideale per trascorrere la vecchiaia. Certo la scelta di fondare un cenobio, pur avendo la possibilità di vivere nelle proprie abitazioni, fa pensare che all'origine del progetto ci fosse anche una motivazione religiosa condivisa dalle tre fondatrici, certo non radicale come per le donne di Sant'Andrea, certo commista a interessi materiali di assistenza, ma questo, come già detto, era un aspetto comune a molte scelte di vita.

Dalle parole del vescovo si può dedurre che la pratica di ospitare laici nei monasteri era in quegli anni ampiamente accolta. Tuttavia già dalla metà del XIV secolo le testimonianze relative alle abitatrici divengono sempre più rare: a San Lorenzo l'ultimo testamento che ne attesta l'esistenza è quello di Filippa, vedova di Bartolomeo Tallonico, redatto nel 1380¹⁵². Alcuni provvedimenti presi dalla curia romana avevano infatti iniziato a minarne la presenza: già nel 1298, la decretale *Periculoso ac detestabili* di Bonifacio VIII impediva «inhonestae personae nec etiam honestae», di entrare nei cenobi¹⁵³. Nel sinodo di Grado del 1330 anche le autorità ecclesiastiche veneziane avevano preso provvedimenti che riguardavano l'organizzazione monastica e la vita comune tra laici e religiosi¹⁵⁴. Angelo Dolfin, vescovo di Castello, inviò qualche mese dopo il sinodo una lettera alle monache di San Lorenzo nella quale impose loro di cacciare entro breve tutte le serve non necessarie al cenobio e stabilì numerosi limiti al contatto «cum pensionariis» e con coloro che lavorarono in esso¹⁵⁵.

Ciò non significa comunque che nel XIV secolo venisse meno la capacità di attrazione dei monasteri: certo si era trasformata grazie anche all'affermazione dell'*ordo Penitentium* che, nonostante le incertezze del secolo precedente, andava sempre più diffondendosi¹⁵⁶. Soprattutto grazie alla promulgazione della *Supra montem* di Niccolò IV nel 1289, l'*ordo* venne assimilato agli ordini Mendicanti¹⁵⁷ divenendo il così detto terzo ordine¹⁵⁸. Era, quello dei penitenti, uno stile di vita povero e umile a partire dall'abito indossato, segnato dalla pratica della continenza e dalla rinuncia agli incarichi pubblici e ai divertimenti¹⁵⁹. Non tutti i penitenti erano però ricon-

¹⁵² ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Lorenzo*, b. 21 proc. diverse 29, 9 gennaio 1380.

¹⁵³ Makowski, *Canon law*, cit., pp. 133-135.

¹⁵⁴ Cfr. Rigon, *I problemi*, cit., pp. 933-934.

¹⁵⁵ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. XIII, pp. 119-121.

¹⁵⁶ G. Casagrande, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1995, pp. 75-161.

¹⁵⁷ Rigon, *Dalla regola*, cit., p. 30.

¹⁵⁸ Sui penitenti e sul terzo ordine cfr. Meersseman, *Ordo*, cit., pp. 374-376; Sensi, *Storie*, cit., pp. 238-248; Casagrande, *Religiosità*, cit., pp. 211-217; *I frati penitenti*, cit.; A. Bartoli Langeli, *I penitenti a Spoleto nel Duecento*, in *L'ordine della penitenza di san Francesco d'Assisi nel secolo XIII*. Atti del convegno di studi francescani. Assisi, 3-4-5 luglio 1972, a cura di O. Schmucki, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1973, p. 311.

¹⁵⁹ Rigon, *Dalla regola*, cit., p. 30.

ducibili all'*ordo* o ai Mendicanti: per esempio Benvenuta era denominata «piçochare eiusdem loci» nel documento con cui nel 1307 Maria Michiel, abitatrice di San Lorenzo¹⁶⁰, la beneficiava e il *locus* al quale si riferisce l'espressione era proprio il monastero benedettino di San Lorenzo; quasi un secolo dopo anche il lascito a Lucia «pizocare que stat ad Sanctam Margarita» e che abitava a «Cha Michael»¹⁶¹ indica un'appartenenza diversa.

Non esistono per Venezia studi analitici sui penitenti, spesso chiamati pinzocheri¹⁶², o sul terzo ordine, ma i pochi documenti emersi fanno intuire un vivace mondo religioso che spesso, come per Benvenuta, si incrociava con quello monastico. Sparite infatti le abitatrici, i cenobi seppero ancora attrarre donne che avevano operato scelte religiose importanti e radicali, anche se ben diverse da quelle delle monache e delle abitatrici stesse. Così fu per Pasqua, vedova anziana e ammalata che nel settembre del 1398 dettava le sue ultime volontà: viveva con una serva «in le caxe de la Celestia» dunque di proprietà delle monache, ma soprattutto era «suor e religiosa del terço ordine de Sancte Francesco»¹⁶³. Pasqua sceglieva umilmente di essere sepolta a Santa Maria dei Frari «dananci l'altar de sancte Francesco» ma «in terra» ai piedi del santo, dove «prego che tutte le mie suor se humilia ad esser al mio corpo»¹⁶⁴. Il testamento di Pasqua mette in evidenza un mondo femminile dinamico e devoto, privo di legami istituzionali ma anche in costante comunicazione. La donna ricordava infatti Caterina, *soror* del terzo ordine, che era andata in pellegrinaggio in Terrasanta; *soror* Fantina che «sta a Bollogna» e Pasqua si augurava che «per Dio e per mia anima toia de quelle perdonançe»: Zana, definita «bona de Dio» e «mia amiga per l'anema» e che abitava nelle case di Santa Maria della Celestia. Infine Pasqua ricordava le monache che la ospitavano, segno di familiarità e di relazioni molteplici all'interno di questo variegato mondo di donne.

I monasteri femminili veneziani rappresentarono dunque a lungo uno stabile e duraturo punto di riferimento sia per quante cercavano in essi rifugio e protezione, sia per coloro che aspiravano a una vita religiosa umile e severa pur rimanendo nel secolo: furono insomma un luogo di aggregazione femminile e di scambi di esperienze religiose.

¹⁶⁰ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Lorenzo*, b. 21 proc. diverse 29, 14 dicembre 1307.

¹⁶¹ La donna era ricordata nel testamento di Caterina vedova di Giovanni Diedo: ASVE, *Notarile Testamenti, Testamenti*, b. 572 (Giorgio Gibellino), doc. n. 134, 20 marzo 1392.

¹⁶² Spesso i due termini pinzochero e penitente coincidono nella documentazione come a Padova: Rigon, *I penitenti*, cit., pp. 285-310.

¹⁶³ Sorelli, *Vita*, cit., p. 628.

¹⁶⁴ ASVE, *Notarile Testamenti, Testamenti*, b. 571 (notaio Giorgio Gibellino), doc. n. 207, settembre 1398.

4. Una religiosità dell'intimo: le *heremite*

Dalla seconda metà del XIII secolo sino alla metà del secolo successivo si diffuse 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. Luoghi di elezione di questi eremi non furono ambienti impervi e difficilmente raggiungibili, bensì le affollate e rumorose città. I reclusi e le recluse – chiamate anche cellani/cellane o eremiti/eremite – ricercavano tra anguste mura un silenzio interiore che permettesse loro di estraniarsi dal mondo e di raccogliersi in preghiera¹⁶⁵. Nonostante coinvolgesse sia gli uomini¹⁶⁶ che donne, recenti ricerche hanno messo in luce che esso fu un fenomeno prevalentemente femminile¹⁶⁷.

Le recluse abbracciavano uno stile di vita povero visto che la loro sopravvivenza era garantita principalmente dalle elemosine; d'altra parte è possibile che queste forme di espressione religiosa rispondessero in modo originale alle istanze pauperistiche che sempre più si diffondevano nella società e che non erano soddisfatte da altre iniziative¹⁶⁸. Se la fondazione di ospedali esprimeva l'aspirazione a una vita religiosa a servizio dei bisognosi e degli emarginati, dunque una religione del "fare", quella delle recluse era invece una spiritualità dell'intimo, dove la povertà era vissuta ed esibita. Non solo, quanti passavano a fianco della cella di una reclusa avvertivano una spinta interiore a considerare le proprie colpe e i propri peccati e a provarne contrizione. Le cellane rappresentavano dunque per la coscienza degli abitanti della città un monito costante al pentimento¹⁶⁹ e d'altra parte,

¹⁶⁵ Le regioni dell'Italia centrale sono certamente quelle meglio studiate cfr. Benvenuti, *In castro*, cit., pp. 305-402; Casagrande, *Religiosità*, cit., pp. 17-74; Sensi, *Storie*, cit., pp. 3-29, 237-256; R. Brentano, *Il movimento religioso femminile a Rieti nei secoli XIII-XIV*, in *Il movimento religioso*, cit., pp. 29-65. 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», XXI (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, Cierre, 2010, pp. 311-332.

¹⁶⁶ Un numero significativo di preti che si rinchiudevano in celle è segnalato nei paesi anglosassoni: A.K. Warren, *Anchorites and their Patrons in Medieval England*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 22. Isolati casi esistono anche in Italia centrale: Rava, *Eremita*, cit., p. 154; Casagrande, *Religiosità*, cit., p. 41. Per Verona: De Sandre Gasparini, *Itinerari*, cit., p. 193.

¹⁶⁷ 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*, cit., pp. 153-154.

¹⁶⁸ Casagrande, *Religiosità*, cit., p. 43.

¹⁶⁹ Ivi, p. 62.

anche in ragione delle necessità di sussistenza, la città era un luogo privilegiato nel quale cercare rifugio¹⁷⁰.

Si è parlato, in questo senso, della reclusione come di una «religione civica» in antitesi al monachesimo tradizionale¹⁷¹. In effetti, si è visto come nel corso del XIII secolo gli interventi delle autorità ecclesiastiche nei confronti delle donne si caratterizzassero per la regolarizzazione delle varie esperienze religiose e come la stretta clausura divenisse sempre più una peculiarità del monachesimo femminile; ci si è chiesti quindi quali erano state le reazioni delle donne. È possibile che l'iniziativa delle recluse fosse anch'essa una risposta, seppure in forma diversa, alla normalizzazione imposta dalla Chiesa; è significativo allora sottolineare le differenze tra la scelta delle recluse e la vita monastica: se le monache accettarono l'obbligo della clausura perpetua con apparente difficoltà, le eremite la scelsero volontariamente e in solitudine. Inoltre i rapporti delle religiose con l'esterno erano sempre più ridotti, limitati al parlatorio e sottoposti a una rigida sorveglianza¹⁷²; le recluse pur vivendo separate, spesso senza poter parlare con chi passava accanto al loro eremo o senza poter vedere ed essere viste, erano tuttavia una presenza nella città altamente simbolica; le elemosine di cui beneficiavano erano parte di uno scambio materiale e spirituale che le manteneva in continuo contatto con il mondo che le circondava. Forte era poi la contrapposizione tra lo stile di vita comunitario praticato dalle monache e quello solitario delle cellane; legate a una regola e a una professione le une, laiche e prive di qualsiasi norma le altre.

Bisogna infine considerare che l'entrata in una comunità monastica prevedeva il pagamento di una dote; le recluse, che spesso ma non sempre erano donne povere, difficilmente avrebbero potuto permettersi di vivere in un cenobio¹⁷³. È anche possibile che alcune donne praticassero questa peculiare forma di vita perché non potevano intraprendere altra strada, ma appare un'ipotesi non sufficiente a spiegare l'ampiezza del fenomeno; ciò che è più probabile è che nell'intraprendere una vita religiosa molte non volessero seguire forme e regole che non le appagavano¹⁷⁴. Eleonora Rava

¹⁷⁰ Ivi, p. 61.

¹⁷¹ Ivi, p. 143 e nota 21 dove viene citata l'espressione di Mario Sensi, relativa all'antitesi tra monachesimo tradizionale e reclusione: Sensi, *Storie*, cit., p. 32.

¹⁷² Già Chiara nella sua regola vietava di parlare in parlatorio o alla grata se non in presenza di due monache, così come proibiva accedere alla grata se non alla presenza di tre sorelle designate dalla badessa: *Regola di Chiara d'Assisi*, in *Regole monastiche femminili*, a cura di L. Cremaschi, Torino, Giulio Einaudi editore, 2003, pp. 403-404.

¹⁷³ A Pisa per esempio la maggior parte delle recluse erano orfane o vedove. Rava, *Eremite*, cit., pp. 158-159.

¹⁷⁴ Giovanna Casagrande si chiede se la reclusione sia un obbligo o una scelta: Casagrande, *Religiosità*, cit., p. 63.

ritiene che molte cercassero nell'eremo una protezione o un rifugio, ma che soprattutto volessero dare un senso alla loro vita. Chiudendosi nelle celle esse non erano più un pesante fardello per la società¹⁷⁵: grazie a una vita esemplare si trasformavano in «sante vive»¹⁷⁶. Fu comunque una scelta di vita radicale di cui non è certamente facile comprenderne le motivazioni: neppure i contemporanei furono pienamente in grado di cogliere il significato di un'esperienza così vissuta, se è vero che Giordano da Pisa, un frate Predicatore, parlava di «matti et matte che se reclude in zella [...]. Matti e stolti sono»¹⁷⁷. Con difficoltà poi le autorità ecclesiastiche, in un clima in cui si cercava di riportare ordine e disciplina, appoggiarono con convinzione questa modalità di vita¹⁷⁸.

Non fu così a Venezia, dove le recluse furono invece 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 ma anche di studi recenti, manca una ricerca approfondita sulla reclusione urbana¹⁷⁹. Similmente ad altri luoghi, le prime eremite appaiono nella documentazione locale dalla seconda metà del XIII secolo, grazie soprattutto alle donazioni testamentarie: Angela, eremita di San Vito di Pellestrina – a Venezia le recluse assumono il nome di *heremite* – era beneficiata nel 1268 nelle ultime volontà di Agnese Gradenigo, abitatrice del monastero di San Lorenzo¹⁸⁰. Qualche anno più tardi lo stesso eremo ospitava un'altra donna, Agnese, menzionata da Francesco Minio¹⁸¹; era questo un segno della vitalità e della diffusione del fenomeno anche nei centri abitati intorno a Rialto. Tuttavia la maggior parte delle celle era sparsa in città. Si trovano segnalate

¹⁷⁵ Analoghe considerazione sulle pinzochere che vivono in casa fa Isabelle Chabot, «*Sola, donna, non gir mai*», cit., p. 14.

¹⁷⁶ Rava, *Eremite*, cit., pp. 158-159.

¹⁷⁷ La predica, riportata all'interno di un manoscritto conservato nella biblioteca del Museo Civico Correr, è trascritta da C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze, L.S. Olschki, 1975, p. 51.

¹⁷⁸ Cfr. Rava, *Eremite*, cit., p. 139.

¹⁷⁹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, pp. 271-275; Id., *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. II, p. 213; F. Mutinelli, *Del costume veneziano sino al secolo decimosettimo*, Venezia, Dalla Tipografia di Commercio, 1831, p. 38; P.G. Molmenti, *La storia di Venezia nella vita privata. La grandezza*, Bergamo, Istituto Italiano d'arti Grafiche, 1927, pp. 125-126; Pamato, *De dominabus*, 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.

¹⁸⁰ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Lorenzo*, b. 21, proc. diverse 29, 10 ottobre 1268.

¹⁸¹ 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, 1980, doc. n. 35, datato 15 febbraio 1299.

eremite nelle parrocchie di San Nicolò dei Mendicoli, Santa Croce¹⁸², San Samuele¹⁸³, Sant'Agnese¹⁸⁴, e in moltissime altre¹⁸⁵.

A differenza di altre città italiane¹⁸⁶, le recluse veneziane non sembrano essere povere: alcune avevano addirittura una serva, come per esempio le eremite di San Vidal¹⁸⁷ e di San Mauro¹⁸⁸. Al pari invece di altri luoghi¹⁸⁹, anche nella città lagunare la loro era una vita isolata solo in apparenza: alcune partecipavano alla vita religiosa cittadina iscrivendosi alle confraternite – a Venezia in particolare a quella di San Giovanni Evangelista – ma probabilmente non intervenivano ai riti pubblici come le processioni¹⁹⁰. La loro presenza era comunque ben accettata da molti veneziani che offrivano loro piccoli lasciti, perché pregassero per la loro anima; Beatrice Donado lasciava un ducato d'oro alla reclusa di San Samuele «et prega Dio per anima mea»¹⁹¹ o Maddalena, vedova di Michele da Molin, donava sei ducati all'eremita di Sant'Agnese «pro ipsa dicat de profundis pro anima mea»¹⁹².

Come appena accennato¹⁹³, le recluse veneziane trovarono un convinto appoggio da parte del clero locale. Le loro celle si trovavano spesso affiancate alle chiese, quasi sempre parrocchiali; in un solo caso è segnalata la presenza di una eremita presso la chiesa di San Francesco della Vigna, sede di un convento di frati Minori¹⁹⁴. C'erano donne che avevano le loro celle sul tetto della chiesa dei Santi Ermagora e Fortunato¹⁹⁵; Sofia invece aveva scelto il portico

¹⁸² ASVE, *Notarile Testamenti, Testamenti*, b. 921c (notaio Nicolò Saiabianca), doc. n. 395, 4 aprile 1380.

¹⁸³ Ivi, doc. n. 259, 11 agosto 1371; Ivi, doc. n. 491, 12 aprile 1388.

¹⁸⁴ Ivi, doc. n. 259, 11 agosto 1371; Ivi, doc. n. 482, 21 dicembre 1386.

¹⁸⁵ Altre eremite, oltre a quelle già citate, sono attestate presso le chiese di San Martino, San Cassiano, 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 Cfr. Rava, *Eremite*, cit., pp. 158-159.

¹⁸⁷ «Item lasso alla servicial della remita de San Vidal soldi 4 de grossi»: ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Andrea della Zirada*, b. 2, registro n. 2, c. 17 v., 1 luglio 1348.

¹⁸⁸ «Item Catherine que stetit cum romitam sancti Mauri unam cultram parvam et duo lin-teamina parva et vetera»: ASVE, *Notarile Testamenti, Testamenti*, b. 1189 (notaio Leonardo Cavazza), registro n. 8, c. 6 v., 6 settembre 1331.

¹⁸⁹ Nella matricola femminile della Misericordia di Bergamo appaiono infatti i nomi di alcune recluse: Brolis, *La matricola*, cit., p. LXX.

¹⁹⁰ Pamato, *De dominabus*, cit., p. 464.

¹⁹¹ ASVE, *Notarile Testamenti, Testamenti*, b. 571 (Giorgio Gibellino), doc. n. 164, 20 luglio 1382.

¹⁹² Ivi, b. 572 (Giorgio Gibellino), doc. n. 69, 30 giugno 1382.

¹⁹³ Nell'Italia centrale, altre locazioni erano i ponti, le torri, lungo le strade del pellegrinaggio, le porte: Casagrande, *Religiosità*, cit., p. 32; Sensi, *Storie*, cit., p. 32.

¹⁹⁴ Molmenti, *La storia*, cit., p. 125.

¹⁹⁵ Erano Lucia, Caterina, Giovanna, Margherita: Mutinelli, *Del costume*, cit., p. 38.

di San Nicolò dei Mendicoli¹⁹⁶; altre costruivano da sé le piccole casette nelle quali avrebbero passato l'esistenza¹⁹⁷. Il clero si dimostrava dunque fortemente ricettivo verso le nuove proposte dei laici, divenendone il promotore. È questo un aspetto che va sottolineato con vigore perché fa emergere un'immagine diversa del prete veneziano, pienamente coinvolto nelle vicende spirituali dei propri parrocchiani. Sono infatti questi gli anni in cui i vescovi intraprendono un'intensa attività disciplinatrice, che mira mettere ordine alle strutture della chiesa veneziana, sacerdoti compresi¹⁹⁸; ma sono anche gli anni durante i quali inizia a venir meno l'unità parrocchiale – processo culminato nel XV secolo – sostituita da altri punti di riferimento quali confraternite e monasteri¹⁹⁹.

Alcuni documenti relativi all'entrata in cella di due recluse mettono bene in luce il sostegno dei sacerdoti – anche se gli interessi coinvolti nella vicenda furono molteplici²⁰⁰. Bisina, figlia di maestro Vendramino Cerdone di Sant'Eustachio, si accordava con il clero di Santa Margherita, riunito in capitolo, per costruire un «heremitorium» vicino alla sacrestia della chiesa²⁰¹. 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; poteva uscirne, solo se lo avesse desiderato, in occasione della festa dell'Ascensione. Tuttavia a differenza dell'eremo di San Vito di Pellestrina occupato nel corso degli anni da più donne, alla morte di Bisina l'abitazione era destinata a un sacerdote di Santa Margherita. Inoltre ogni anno la reclusa avrebbe donato ai rettori della chiesa due «dopleria» (candelabri a due braccia) del valore di otto soldi, rispettivamente alle feste di santa Margherita e di san Vittore, da bruciare durante la Messa; sembra insomma che l'attenzione del clero per Bisina avesse soprattutto un interesse materiale. Dopo aver raggiunto l'intesa, Bisina aveva eletto quale suo procuratore Ottobono, prete di Santa Margherita, per sostenere la sua richiesta davanti ad Angelo Dolfin, vescovo di Castello. Per intraprendere la vita da reclusa era stata dunque necessaria l'autorizzazione dei sacerdoti e il loro appoggio davanti alla curia episcopale. L'impresa dopotutto non passò inosservata e l'anno successivo la donna ricette già le prime donazioni²⁰².

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ Bisina nel 1330 costruiva a proprie spese un *heremitorium* vicino alla sacrestia di Santa Margherita. Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, pp. 271-275.

¹⁹⁸ Rigon, *I problemi*, cit., pp. 933-934.

¹⁹⁹ Si veda Crouzet-Pavan, «*Sopra le acque salse*», cit., pp. 566-567; D. Romano, *Patrizi e polani. La società veneziana nel Trecento*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 22-23.

²⁰⁰ Giovanna Casagrande evidenzia la rarità di avere informazioni di questo tipo dalla documentazione: Casagrande, *Religiosità*, cit., p. 51.

²⁰¹ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. IX, pp. 271-275.

²⁰² Nel testamento di Cecilia vedova di Bartolomeo Atabulla di San Leone Grande, Bisina era beneficiata con due soldi. ASVE, *Notarile Testamenti, Testamenti*, b. 1189 (Leonardo Cavaz-

Diversa fu la vicenda di Margherita che nel 1351 «ex devotione» e con «fide sicera» si presentava davanti al capitolo della chiesa di Santa Maria di Murano per rinchiudersi «sub perpetua clausura» presso l'eremo posto accanto alla chiesa di Sant'Andrea di Murano, nel quale desiderava «tota mente» rimanere «divino amore et desiderio accensa»²⁰³. Nell'accordo stipulato tra Margherita e il clero di Murano si faceva più forte il controllo dei preti nella vita della donna: quest'ultima non sarebbe potuta uscire dall'eremo senza il permesso del capitolo e avrebbe dovuto con umiltà e devozione ascoltare le correzioni e i rimproveri dei preti²⁰⁴. L'intenzione «bona et sancta» di Margherita venne approvata dal capitolo: le si aprivano così le porte della cella. Se da parte del clero emergevano chiari interessi concreti e la necessità/volontà di esercitare un'azione di controllo di fronte al proliferare di tali iniziative, per le donne si trattava invece di una scelta «ex devotione», come recita il documento di Margherita.

Nonostante le differenze con le comunità monastiche, le eremite veneziane non ne erano completamente avulse, soprattutto se le beneficiarie delle attenzioni erano monache esemplari e virtuose, note per la loro «santità». Così appare nel 1348 dal testamento di *soror* Blaveta, «heremita» presso la chiesa dei Santi Apostoli, che lasciava ogni suo bene a *soror* Gaudenzia, priora del monastero di San Giacomo di Galizia a Murano²⁰⁵, la cui fama era stata tanto celebrata dal vescovo di Torcello²⁰⁶. Blaveta non dovette certo rimanere indifferente a un tale richiamo e la devozione e forse ammirazione per la religiosa si espresse chiaramente nelle sue ultime volontà; anzi l'eremita doveva conoscere bene l'intera 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, rimane solo da rilevare lo stretto rapporto che legava la donna al monastero²⁰⁷.

za), registro n. 8, c. 6 v., 6 settembre 1331. Nello stesso testamento sono beneficiarie anche le eremite di San Raffaele e San Mauro e Francesca del terzo ordine dei Minori.

²⁰³ «Ibique discreta et honesta mulier domina soror Margareta ex devotione, quam fide sinceram 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, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. II, p. 213.

²⁰⁴ «Insuper se cum omni devotione submitte[re] perpetuo omni correctione et obedientie ipsorum». *Ibidem*.

²⁰⁵ ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria degli Angeli*, b. 2 perg., 7 ottobre 1348.

²⁰⁶ Corner, *Ecclesiae Torcellanae*, cit., vol. II, pp. 182-183.

²⁰⁷ Simile familiarità con l'ambiente monastico aveva anche Sofia, eremita veronese, che si recava in occasione della Messa presso le monache di Santa Maria di Lepia, presso Verona e che finì per fondare nel 1241, in accordo con l'abate dei Santi Nazario e Celso, un *locus*

Se il rapporto tra Blaveta e Gaudenzia si esplicitava nei lasciti testamentari, alcune donne stabilirono una relazione più intesa: nel 1340, Bernarda e Geronima, monache a Santa Maria degli Angeli di Murano, e Caterina, eremita dei Santi Apostoli, decidevano di trasferirsi a Treviso per fondare un monastero dedicato a san Gerolamo che seguisse la regola di Agostino²⁰⁸. Le tre donne erano evidentemente accomunate dal desiderio di iniziare una nuova esperienza religiosa, anche se non conosciamo i modi in cui avessero maturato quest'idea; è tuttavia una testimonianza della familiarità che legava spesso le donne e della possibilità per loro di creare reti di relazione.

Il mondo femminile veneziano era, al pari di altre città, un mondo in continua evoluzione che tentava, nonostante gli spazi fossero sempre più limitati, di trovare soluzioni nuove per veder riconosciuta una propria identità religiosa. Monache, abitatrici, eremite e semplici *mulieres* cristiane sperimentarono modi di vivere il Vangelo diversi, spinte a volte dalle stesse inquietudini spirituali, ma in reciproco e continuo rapporto tra loro.

5. Il monastero come carcere: Soranza Soranzo e le altre

La vicenda è nota e ha attirato l'attenzione di storici²⁰⁹ e artisti²¹⁰. In una fredda notte del febbraio 1310, un gruppetto di nobili si riunì segretamente in casa Querini detta Ca' Grande. La decisione era ormai presa: il 15 giugno successivo tre colonne di armati avrebbero dovuto 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

religiosus, secondo la regola di Benedetto, nella chiesa di San Cassiano: G. De Sandre Gasparini, *I diversi volti dell'eremitismo. L'eremita Sofia (1207-1252 ante)*, in *Magna Verona vale: studi in onore di Pierpaolo Brugnoli*, a cura di A. Brugnoli, G.M. Varanini, Verona, La Grafica, 2008, pp. 61-70.

²⁰⁸ Corner, *Ecclesiae Venetae*, cit., vol. II, pp. 121-122.

²⁰⁹ V. Lazzarini, *Aneddoti della congiura Querini-Tiepolo*, in «Nuovo Archivio Veneto», X (1895), pp. 81-96; R. Cessi, *Storia della Repubblica di Venezia*, Milano-Messina, G. Pricipato Editore, vol. I, 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, Neri Pozza Editore, 1993, pp. 217-264; G. Gullino, *Quando la terraferma volle conquistare Venezia: la congiura di Baiamonte Tiepolo*, in «Archivio Veneto», CCIX (2010), pp. 5-11; *La congiura imperfetta di Baiamonte Tiepolo*, a cura di N.E. Vanzan Marchini, Caselle di Sommacampagna, Cierre, 2011.

²¹⁰ La vicenda ha ispirato, nel 1830, un dramma di Francisco de Paula Martinez de la Rosa, *La conjuración de Venecia. Año del 1310*.

sconfiggere gli insorti. La conseguenza politica dell'insuccesso della congiura fu la creazione, nel luglio 1310, del Consiglio dei Dieci, magistratura deputata al giudizio dei congiurati. La maggior parte degli insorti venne esiliata da Venezia con moglie e figli, i beni furono confiscati e le case distrutte²¹¹; solo Badoero Badoer, 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 allora Giovanni Soranzo, generale e ammiraglio al tempo della guerra contro Genova²¹² 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 Grecia²¹³. E qui inizia la triste vicenda della donna²¹⁴: forte dell'elezione del padre alla carica ducale, Soranza tentò di ritornare a Venezia nel 1314²¹⁵, nonostante il divieto. Fu allora catturata e 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 alle decisioni prese dalle sue magistrature.

Eppure Soranza aveva osato disobbedire. Venne condannata a rimanere rinchiusa per tutta la vita in una cella a fianco del monastero di Santa Maria delle Vergini²¹⁶. Carceriere della donna furono la badessa e la priora, che custodivano ciascuna una chiave «hospicii» e che dovevano assicurarsi che sia Soranza che la serva che le era concessa per suo servizio fossero ogni notte rinchiusi²¹⁷. La situazione non cambiò neppure quando le monache,

²¹¹ 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.

²¹² E. Mahaira Odoni, *Venetian Colonialism in the Aegean: Sifnos in the Thirteenth Century*, in «Center for European Studies Working Paper Series», CXLIV (2007), p. 7.

²¹³ Ivi, pp. 12-13.

²¹⁴ R. Fulin, *Soranza Soranzo e le sue compagne*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», XXXIV (1876), pp. 965-983.

²¹⁵ Non è pervenuta la sentenza di condanna della donna, che viene però ricordata in una parte presa dal Consiglio dei Dieci del dicembre del 1322.

²¹⁶ 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, Venezia, Il Comitato editore, 1962 (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici); *Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste. Registri, III-IV (1325-1335)*, a cura di F. Zago, Venezia, Il Comitato editore, 1968 (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici).

²¹⁷ Ipotizzo che a provvedere alle necessità di Soranza fosse una serva, anche se non espresamente 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

desiderando ampliare la chiesa, furono costrette a distruggere la cella: il Consiglio dei Dieci, mandati i suoi commissari per verificare la situazione, decise di ricostruirlo, a spese del comune²¹⁸. E ancora una volta la prigione fu riedificata, nel 1327, dopo un terribile incendio²¹⁹.

La pena di Soranza fu comunque alleviata da numerosi permessi che solo il Consiglio dei Dieci, rigorosamente, poteva accordare: a volte 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 il palazzo ducale in occasione ora della malattia del padre²²⁰ ora dei fratelli²²¹; ella stessa durante la prigionia si ammalò almeno due volte²²². Anche quando la sorella Fantina decise di entrare nel monastero *sorum minorum*, fu concesso a Soranza l'accesso al palazzo ducale per salutarla²²³. Le visite si interruppero nel 1328²²⁴ alla morte del padre; da quel momento sino al 1335, anno in cui

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 I-II*, cit., a. 1315, n. 22.

²¹⁸ «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 intendunt ampliare dictam ecclesiam, quam ampliare non possunt nisi destruat[ur] 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 I-II*, cit., a. 1322, 1 dicembre, n. 366.

²¹⁹ *Consiglio III*, cit., a. 1327, 7 gennaio, n. 117.

²²⁰ *Consiglio I-II*, cit., a. 1320, 12 novembre, n. 213.

²²¹ Soranza sarebbe potuta risiedere a palazzo ducale per quindici giorni, per assistere Bellegno, a condizione di non uscirvi mai e ritornando la notte in monastero. Ivi, a. 1321, 4 febbraio, n. 213; Ivi, a. 1321, 19 febbraio, n. 217. Nel 1324 si recava a palazzo ducale per visitare l'altro fratello Marino: Ivi, a. 1324, 16 agosto, n. 503.

²²² Ivi, 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, a. 1323, luglio 27; Ivi, a. 1323, 3 agosto, n. 423.

²²³ *Consiglio III*, cit., a. 1328, 17 gennaio, n. 219.

²²⁴ «Quod domina Superancia filia domini possit adhuc morari in palacio per VII dies occasione infirmitatis domini. Et si [interim obierit] dominus, quod ipsa possit ire ad funus et redire ad domum cum dominabus ... morari per unam diem solum et postmodum ire ad

morì anche Soranza, la sua vita passò tra la cella e le mura di Santa Maria delle Vergini.

Anche se Soranza non fu l'unica moglie di un congiurato a essere rinchiusa in un monastero, proprio per essere la figlia del doge la sua condizione si distinse più delle altre. Ad alcune infatti fu permesso di tornare dall'esilio dopo la morte del marito e in assenza di eredi²²⁵; poterono inoltre scegliere la comunità nella quale rimanere rinchiusi 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 alcuna ragione. A Zizabella, moglie di Andriolo Querini, fu chiesto di scegliere se vivere a Santa Maria della Celestia o a Santa Maria delle Vergini, ma le fu severamente vietato di uscire dal monastero; se avesse contravvenuto all'ordine, sarebbe stata esiliata da Venezia e le sarebbero stati confiscati i beni²²⁶. Con altre invece il Consiglio dei Dieci fu decisamente più magnanimo, concedendo loro di lasciare il monastero, morto il marito, per risposarsi²²⁷.

Interessante per il valore politico e simbolico che il governo veneziano volle dare alla punizione inflitta alla figlia del doge e alle altre mogli di congiurati²²⁸, la vicenda è significativa anche per altri risvolti: rivela infatti il potere esercitato dalle autorità civili nei confronti dei monasteri, in questo caso femminili. Non si trattò come nel secolo precedente di benedire una badessa o di far giurare fedeltà all'abate, atti certo fortemente emblematici. Qui la questione riguardò l'uso da parte di un'istituzione cittadina, il Consiglio dei Dieci, di uno spazio sacro, quello monastico, come spazio pubblico a servizio della giustizia comune²²⁹. E lo si utilizzò liberamente: non ci fu infatti alcuna richiesta di autorizzazione al vescovo, al patriarca o al pontefi-

Sanctam Mariam de Virginibus servando ordinem solitum et cetera». Ivi, a. 1328, 30 dicembre, n. 336.

²²⁵ 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.

²²⁶ «[...] et non possit exire [...] et si exire, sit in banno perpetuo Veneciarum et omnium terrarum et locorum subiectionum comuni Veneciarum et omnia sua bona confiscentur in comuni Veneciarum». *Consiglio III*, cit., a. 1329, 11 gennaio, n. 363.

²²⁷ 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 abitare liberamente a Venezia. *Consiglio II*, cit., a. febbraio 1321, n. 215; Ivi, a. 1321, 1 luglio, n. 236; Ivi, a. 1322, 27 maggio, n. 297.

²²⁸ La scelta di incarcerare le donne nei monasteri non fu casuale, esisteva infatti a Venezia negli stessi anni un carcere riservato alle donne: G. Scarabello, *Carceri e carcerati a Venezia dal XII al XVIII secolo*, Venezia, Supernova, 2009, p. 11.

²²⁹ Un caso analogo accadde durante la signoria di Ezzelino da Romano, molti oppositori furono rinchiusi nei monasteri in attesa di giudizio; M.C. Rossi, «*Videns se in periculo mor-*

ce, né si conoscono reazioni in proposito. Sembra quasi che in questo frangente il monastero non fosse al servizio di Dio, ma al servizio di Venezia.

Un particolare potere fu esercitato su Santa Maria delle Vergini. La sua anomala situazione, di godere del giuspatronato del doge, lo rese in effetti più facilmente esposto al controllo del governo. Oltre a intervenire in alcune occasioni direttamente nella vita della comunità, il doge confermava infatti l'elezione della badessa attraverso una complicata cerimonia di cui si ha la descrizione solo per i secoli successivi²³⁰. Nel momento in cui arrivò Soranza, le monache dovettero rispondere di questa tutela: come accennato, la custodia della cella 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, ad esempio accogliendo ripetutamente la donna tra le mura claustrali.

La punizione di rinchiodere donne laiche nei monasteri non riguardò solo la congiura del 1310, si ripeté anche in altre occasioni, sebbene sporadicamente. Anche le monache di Sant'Andrea della Zirada beneficiavano del giuspatronato dogale: il Consiglio dei Dieci nel 1362 vi fece rinchiodere per qualche mese una sorella della dogaressa, condannata per aver ingiuriato il doge²³¹. Ma tornando alla congiura del 1310, il Consiglio non solo fece imprigionare le donne dei congiurati nei monasteri, in qualche caso le costrinse addirittura a monacarsi. Tale sorte toccò specialmente alle figlie o alle nipoti dei congiurati: nel 1322 il Consiglio dei Dieci scrisse alla badessa di Santa Maria della Celestia di impedire alla figlia di Pietro Quirini Pizagallo, monaca nel cenobio, di ricevere lettere dal fratello o dagli altri traditori; diversamente il Consiglio avrebbe punito la donna e il monastero²³². La

tis". *Ultime volontà di prigionieri nel secolo XIII (Verona, Vicenza, Treviso)*, in «Quaderni di storia religiosa», XX (2015), *Religione dei prigionieri*, pp. 75-92.

²³⁰ Si rinvia alla nota 165 del capitolo III.

²³¹ «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, Venezia, 1993 (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici), 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, a. 1362, 16 marzo, n. 743.

²³² «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

stessa sorte toccò alle nipoti di Marino Falier²³³, responsabile nel 1355 del secondo e ultimo tentativo di cospirazione contro Venezia²³⁴. Fantina fu monacata, con il nome di Orsa, presso San Lorenzo di Castello, mentre a San Zaccaria entrò la sorella Franceschina²³⁵, per la quale fu lo stesso Consiglio dei Dieci a pagare le spese per la monacazione²³⁶.

Queste vicende rivelano un'idea dei monasteri e della monacazione come luoghi di mortificazione, di espiazione delle colpe, di segregazione: per queste donne, diventare monaca era certo una punizione. È evidente che la monacazione ha qui un valore decisamente negativo. Al di là di questa vicenda, più in generale si può dire che il cenobio nel tempo venne sempre più visto come un luogo di separazione; la clausura sempre più rigida lo indicava chiaramente: per le monache la professione monastica significò sempre più un vero e proprio addio al mondo.

«quod dicta monialis portet se bene. Et si reperitur per aliquod tempus contrarium, procedatur contra eam et dictum monasterium sicut videbitur»: *Consiglio II*, cit., a. 1322, ottobre-novembre, n. 354.

²³³ B. Cecchetti, *La moglie di Marino Falier. Aneddoti storici e letterari*, in «Archivio Veneto», XLI-XLII (1871), pp. 364-370.

²³⁴ V. Lazzarini, *Marino Faliero: la congiura*, in «Nuovo Archivio Veneto», XIII (1897), pp. 5-107, 227-374. Una bibliografia sul doge: G. Ravegnani, *Falier Marino*, in DBI, vol. XLIV, pp. 429-438. Anche la congiura del Falier ispirò un'opera lirica: il *Marin Faliero* di Gaetano Donizetti.

²³⁵ La documentazione riguarda la dote che le due donne dovevano portare ai monasteri. «Quod istis 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, a. 1358, 21 marzo, n. 552 e Ivi, a. 1361, 16 giugno, n. 700.

²³⁶ «Quod isti sorori Francisce olim filie ser Marci Faledro, moniali in monasterio Sancti Zacharie, detur pro expensis consecracionis ipsius illud quod habent alie nobiles moniales in tali casu consecracionis. Fuit ei facta cedula de ducatis LXVI auri». Ivi, a. 1358, 21 marzo, n. 552.

Bibliografia

Fonti

Fonti inedite

Archivio di Stato di Venezia:

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Andrea della Zirada*, b. 1 perg., b. 13, b. 14, b. 16.

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Anna*, b. 1 perg., b. 2 perg..

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Antonio di Torcello*, b. 1 perg., b. 2 perg., b. 3 perg., b. 1 Catastico.

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santi Biagio e Cataldo*, b. 1 fasc. 1, b. 1 Padova, fasc. VI, b. 8 Padova.

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Caterina dei Sacchi*, b. 21.

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Chiara*, b. 1 perg., b. 2 perg., b. 3 perg., b. 4 perg..

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santi Cosma e Damiano*, b. 1 perg., b. 3, b. 8, b. 8 bis.

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Croce*, b. 1, Catastico.

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Daniele*, b. 2 perg., b. 12 fasc. 16, b. 15 fasc. 1.

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Sant'Eufemia di Mazzorbo*, b. 1 perg., b. 1 Padova, b. 5 fasc. 1 B, b. 12.

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Giorgio Maggiore*, b. 53 proc. 87, b. 115 proc. 144.

ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Giovanni Evangelista*, b. 1 perg., b. 2 perg., b. 3 perg., b. 4 perg., b. 8 perg., Cartella I.

- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Girolamo*, b. 7 perg., b. 8.
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Giustina*, b. 1 Padova.
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, 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, *Corporazioni religiose soppresse, San Lorenzo*, b. 1, b. 5, b. 8, b. 8 proc. Santa Maria Formosa e San Lio 2, b. 12 proc. San Giovanni di Rialto I, b. 18, b. 21 proc. diverse 29, b. 39, b. 40.
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria degli Angeli*, b. 1 perg., b. 2 perg., b. 11 A, b. 11 B.
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria della Carità*, b. 6 perg..
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria della Celestia*, b. 1 perg., b. 2 perg., Catastico.
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria della Valverde*, b. 1 perg..
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria delle Vergini*, b. 1 perg., b. 2 perg., b. 7, b. 1 Catastico.
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria dell'Umiltà*, b. 1 perg..
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Maria Gloriosa dei Frari*, b. 111, b. 112, b. 114.
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, Santa Marta*, b. 1 perg..
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Matteo di Mazzorbo*, b. 1 perg., b. 2 perg., b. 3 perg., b. 7 perg., Cartella 1.
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Mattia di Murano*, b. 1 perg..
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Mauro di Burano*, b. 1 perg., b. 8, Catastico.
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Salvatore*, b. 21.
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, San Tommaso dei Borgognoni*, b. 3 perg..
- ASVE, *Corporazioni religiose soppresse, 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..
- ASVE, *Notarile Testamenti, Testamenti*, b. 1189 (notaio Leonardo Cavazza).
- ASVE, *Notarile Testamenti, Testamenti*, b. 571, b. 572 (notaio Giorgio Gibellino).
- ASVE, *Notarile Testamenti, Testamenti*, b. 921c (notaio Nicolò Saiabianca).
- ASVE, *Mensa Patriarcale*, b. 5, b. 41.
- ASVE, *Corti di Palazzo, Giudici del Proprio*, Cartella grande perg. 1
- ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, trascrizioni secoli XI-XII, a cura di L. Lanfranchi, dattiloscritto in 32 volumi presso l'Archivio di Stato di Venezia.
- ASVE, *Codice diplomatico veneziano*, registi secolo XIII.

Archivio Istituzioni di Ricovero e di Educazione Venezia:

AIRE, b. Patr. 1 C 163, b. Patr. 1 C 164, b. Patr. 1 D 10, b. Patr. 1 D 23, b. Patr. 1 P 71, b. Patr. 1 Q 2, b. Patr. 1 T 5.

Fonti edite

- ARBITRIO F., *Aspetti della società veneziana del secolo XIII (sulla base di 37 testamenti trascritti e pubblicati)*, Tesi di laurea, Università degli studi di Padova, 1980.
- AUVRAY L. (a cura di), *Les registres de Grégoire IX. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican*, 3 voll., Parigi, Ernest Thorin Éditeur – Albert Fontemoing Éditeur, 1890-1902.
- BARILE E., *Lettere di Innocenzo IV e di Alessandro IV reperite negli archivi padovani. Illustrazione storica*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, 1970.
- BELLATO M.C., *Aspetti della società veneziana del secolo XIII (sulla base di 26 testamenti trascritti e pubblicati)*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, 1977.
- BERNARDI J. (a cura di), *Antichi testamenti tratti dagli archivi della congregazione di Carità di Venezia per la dispensa delle visite. Terza serie*, Venezia, Tip. M.S. fra compositori impressori-tipografi, 1884, pp. 3-18.
- BRANDOLISIO E., *Testamenti di donne Venezia nell'anno della peste nera. 1348*, Tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, 2004.
- BRESSLAU H., BLOCH H. (a cura di), *Heinrici II et Arduini Diplomata*, in *Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum Regum et imperatorum Germaniae, Tomus III*, Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1900-1903.
- BRESSLAU H., KEHR P. (a cura di), *Heinrici III Diplomata*, in *Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum Regum et imperatorum Germaniae, Tomus V*, Berlino, Berolini, 1931.
- CANIVEZ J.M. (a cura di), *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cistercensis ab anno 1116 ad annum 1786*, Louvain, Bureaux de la Revue, 1933.
- CESSI R., *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, Padova, Gregoriana editrice, 1942.
- CESSI R. (a cura di), *Gli statuti veneziani di Iacopo Tiepolo del 1242 e le loro glosse*, in «Memorie del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», XXX (1938).
- CORNER F., *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae ac in decades distributae*, 14 voll., Venetiis, Typis Jo. Baptistae Pasquali, 1749.
- CORNER F., *Ecclesiae Torcellanae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae*, 3 voll., Venetiis, Typis Jo. Baptistae Pasquali, 1749.
- DANDOLO A., *Chronica per extensum descripta*, ristampa anastatica, a cura di E. PASTORELLO, in *Rerum Italicarum Scriptores (RIS)*, a cura di A. MURATORI, Bologna, Forni, 1978.
- DIACONO G., *Istoria Veneticorum*, a cura di L.A. BERTO, Bologna, Zanichelli 1999.
- FAINELLI V., *Codice diplomatico veronese*, Venezia, 2 voll., Deputazione di storia patria per le Venezia, 1940-1963.

- FAVARO E. (a cura di), *Cassiere della bolla ducale. Grazie – Novus liber (1299-1305)*, Venezia, Il Comitato editore, 1962, (Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici).
- GAETA F. (a cura di), *San Lorenzo*, Venezia, Il Comitato editore, 1959, (Fonti per la storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana).
- GLADISS D. VON, GAWLIK A. (a cura di), *Heinrici IV Diplomata*, in *Monumenta Germaniae Historica, Diplomatum Regum et imperatorum Germaniae, Tomus VI*, Weimar, 3 voll., Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1952.
- GLORIA A. (a cura di), *Codice diplomatico padovano dal secolo sesto a tutto l'undicesimo. Preceduto da una dissertazione sulle condizioni della città e del territorio di Padova in que' tempi e da un glossario latino-barbaro e volgare*, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1877.
- LANFRANCHI L. (a cura di), *San Giorgio Maggiore*, Venezia, Il Comitato editore, 1968, (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana).
- LANFRANCHI L. (a cura di), *San Giovanni Evangelista di Torcello*, Venezia, Il Comitato editore, 1947, (Fonti per la storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi torcellana).
- LANFRANCHI L. (a cura di), *San Lorenzo di Ammiana*, Venezia, Il Comitato editore, 1947, (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi torcellana).
- LANFRANCHI L., STRINA B. (a cura di), *SS. Ilario e Benedetto e San Gregorio*, Venezia, Il Comitato editore, 1965, (Fonti per la storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana).
- LENTINELLO V., *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, Università degli Studi di Padova, 1970.
- L. LEVANTINO, *Testamenti di donne a Venezia (1251-1261). Aspetti religiosi*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, 1999.
- LEVI G. (a cura di), *Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*, Roma, Forzani, 1890, (Fonti per la storia d'Italia, Regesti XIII).
- MAGNO G., *Vita di San Benedetto e la Regola*, Roma, Città Nuova, 2002.
- MALIPIERO A., *Le pergamene del monastero di San Lorenzo di Venezia (fondo Moian 1213-1287)*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, 2002.
- MALIPIERO UCROPINA E. (a cura di), *SS. Secondo ed Erasmo*, Venezia, Il Comitato editore, 1958, (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana).
- MONTICOLO G. (a cura di), *Chronicon gradense*, in *Cronache veneziane antichissime*, Roma, Forzani e C. tipografi del Senato, 1890, (Fonti per la storia d'Italia, 9).
- PORFIROGENITO C., *De Administrando Imperio*, a cura di G. MORAVCSIK, R.J.H. JENKINS, Washington, Dumbarton Oaks, 1966.
- RICAPITO D., *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, 1971.
- ROSADA M. (a cura di), *Santa Maria Formosa*, Venezia, Il Comitato editore, 1972, (Fonti per la Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi castellana).

- SAMBIN P. (a cura di), *Nuovi documenti padovani dei secoli XI-XII*, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1955.
- SCALABRIN F., *San Lorenzo di Venezia. Testamenti del XIII secolo*, tesi di laurea, Università Cà Foscari di Venezia, 2003.
- SIMONSFELD H. (a cura di), *Historia ducum veneticorum*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- STRINA LANFRANCHI B. (a cura di), *SS. Trinità e San Michele Arcangelo di Brondolo*, Venezia, Il Comitato editore, 1981, (Fonti della Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi clodiense).
- STRINA LANFRANCHI B. (a cura di), *S. Giorgio di Fossone*, Venezia, Il Comitato editore, 1957, (Fonti della Storia di Venezia, sez. II, Archivi ecclesiastici: diocesi clodiense).
- TIEPOLO M.F. (a cura di), *Domenico prete di San Maurizio: notaio in Venezia (1309-1316)*, Venezia, Il Comitato editore, 1970, (Fonti per la storia di Venezia, sez. III, Archivi notarili).
- UGHELLI F., *Italia Sacra*, 10 voll., Venetiis, Sebastianum Coleti, 1722.
- ZAGO F. (a cura di), *Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste. Registri I-II, (1310-1325)*, Venezia, Il Comitato editore, 1962 (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici).
- ZAGO F. (a cura di), *Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste. Registri, III-IV (1325-1335)*, Venezia, Il Comitato editore, 1968 (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici).
- ZAGO F. (a cura di), *Consiglio dei Dieci. Deliberazioni miste. Registro V, (1348-1363)*, Venezia, 1993 (Fonti per la storia di Venezia, sez. I, Archivi pubblici).

Bibliografia

- AGAZZI M., *Platea Sancti Marci. I luoghi marciiani dall'XI all'XIII secolo e la formazione della piazza*, Venezia, Stamperia di Venezia, 1991.
- ALBERZONI M.P., *Servus vestrum et ancillarum Christi omnium. Gregorio IX e la vita religiosa femminile*, in «Franciscan studies», LXIV (2006), pp. 145-178.
- ALBERZONI M.P., *I nuovi ordini, il IV Concilio lateranense e i Mendicanti*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati Predicatori*. Atti del XLI convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 2004, Spoleto, CISAM, 2005, pp. 39-89.
- ALBERZONI M.P., *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, Assisi, Porziuncola, 2004, pp. 27-40.
- ALBERZONI M.P., *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, LIT-Verlag, 2005 (Vita regularis, Abhandlungen n. 25), pp. 331-337.

- ALBERZONI M.P., «*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. VETTERE, Galatina, Congedo Editore, 1998, pp. 165-194.
- ALBERZONI M.P., *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, CISAM, 1998, pp. 207-261.
- ALBERZONI M.P., *La nascita di un'istituzione. L'Ordine di San Damiano nel XIII secolo*, Milano, CUSL, 1996.
- ALBERZONI M.P., *L'ordine di S. Damiano in Lombardia*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLIX (1995), pp. 1-42.
- ALBERZONI M.P., «*Sub eadem clausura*». *Uomini e donne nelle prime comunità umiliate lombarde*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 69-110.
- ALBERZONI M.P., *Francescanesimo a Milano nel Duecento*, Milano, Biblioteca francescana, 1991.
- ALBERZONI M.P., AMBROSIONI A., LUCIONI A. (a cura di), *Sulle tracce degli Umiliati*, Milano, Vita e Pensiero, 1997.
- ALBINI G., *Comunità monastiche femminili con presenze maschili nel Cremonese duecentesco*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 161-176.
- ALBUZZI A., *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *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, Vita e Pensiero, 2001, pp. 131-189.
- ALEXANDER J.J.G., *Medieval illuminators and their methods of work*, New Haven and London, Yale University press, 1992.
- ALTHOFF G., *Otto III*, University Park, The Pennsylvania State University, 2003.
- ANDENNA C., *Dalla «Religio pauperum dominarum de valle Spoliti» all'«Ordo Sancti Damiani». Prima evoluzione istituzionale di un ordine religioso femminile nel contesto delle esperienze monastiche del XIII secolo*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, a cura di G. MELVILLE, J. OBERSTE, Münster, LIT-Verlag, 1999 (Vita regularis, Abhandlungen n. 11), pp. 429-492.
- ANDENNA G., *San Salvatore di Brescia e la scelta religiosa delle donne aristocratiche tra età longobarda ed età franca (VIII-IX secolo)*, in *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, a cura di G. MELVILLE, A. MÜLLER, Münster, LIT-Verlag, 2011, (Vita regularis, Abhandlungen n. 45), pp. 210-233.

- ANDENNA G., *Sanctimoniales cluniacenses. Studi sui monasteri femminili Cluny e sulla loro legislazione in Lombardia (XI-XV)*, Monaco, LIT, 2004, (Vita regularis, Abhandlungen n. 20).
- ANDENNA G. (a cura di), *Arte, cultura e religione a Santa Giulia*, Brescia, Grafo edizioni, 2004.
- ANDENNA G. (a cura di), *Culto e storia in Santa Giulia*, Brescia, Grafo edizioni, 2001.
- AZZARA C., *Il concilio di Mantova del 6 giugno 827*, in *Le origini della diocesi di Mantova e le sedi episcopali dell'Italia settentrionale (IV-IX secolo)*, a cura di G. ANDENNA, G.P. BROGIOLO, R. SALVARANI, Trieste, Editreg srl, 2006, pp. 61-72.
- BARONE G., *Come studiare il monachesimo femminile*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*. Atti del VI convegno del centro studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. ZARRI, Negarine di San Pietro in Cariano, Il segno dei Gabrielli, 1997, pp. 1-15.
- BARONE G., *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA, G. ZARRI, Roma – Bari, Laterza, 1994, pp. 61-113.
- BARONE G., *La Regola di Urbano IV*, 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, Assisi, Porziuncola, 2004, pp. 83-95.
- BARTOLI M., *Gregorio IX e il movimento penitenziale*, in «*Supra montem*» di Niccolò IV (1289): *genesi e diffusione di una regola*, a cura di R. PAZZELLI, L. TEMPERINI, Roma, Analecta TOR, 1988, pp. 47-60.
- BARTOLI LANGELI A., *Il notaio e il testatore. Rodolfo (Padova, 1238)*, in Id., *Notai. Scrivere documenti nell'Italia medievale*, Roma, Viella, 2006, pp. 185-210.
- BARTOLI LANGELI A., *Nota introduttiva*, in «*Nolens intestatus decedere*». *Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*. Atti dell'incontro di studio, Perugia, 3 maggio 1983, Perugia, Editrice umbra cooperativa, 1985, pp. IX-XVII.
- BARTOLI LANGELI A., *I penitenti a Spoleto nel Duecento*, in *L'ordine della penitenza di san Francesco d'Assisi nel secolo XIII*. Atti del convegno di studi francescani. Assisi, 3-4-5 luglio 1972, a cura di O. SCHMUCKI, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1973, pp. 303-330.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *Donne e francescanesimo*, in Ead., *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Spoleto, CISAM, 2013, pp. 215-309.
- BASALDELLA F., *Spinalonga: storia e nuove testimonianze sulla Giudecca*, in «*Quaderno di cultura giudecchina*», V (1993), pp. 4-10.
- BASSETTI M., MENESTÒ E. (a cura di), *San Valentino e il suo culto tra medioevo ed età contemporanea: uno status quaestionis*, Spoleto, CISAM, 2012.
- BAUDO F., CALAON D., *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, All'Insegna del Giglio, 2003, p. 247.

- BELLAVITIS A., FILIPPINI N.M., PLEBANI T. (a cura di), *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna*, Verona, QuiEdit, 2012.
- BENVENUTI A., «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990.
- BERTO L.A., *In Search of the First Venetians. Prosopography of Early Medieval Venice*, Turnhout, Brepols, 2014.
- BETTELLI BERGAMASCHI M., *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 studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cairano, Il segno dei Gabrielli, 1997, pp. 41-74.
- BISANTI A., *Un ventennio di studi su Rosvita di Gandersheim*, Spoleto, CISAM, 2005.
- BOAGA E., *La clausura. Origine e sviluppo storico-giuridico-spirituale*, in «Vita consacrata», XXIX, 4 (1993), pp. 492-512.
- BOCCALI G., *Chiara d'Assisi sotto processo: lettura storico teologica degli atti di canonizzazione*, Assisi, Porziuncola, 2003.
- BOLZONELLA M., *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, 2011.
- BOLZONELLA M., *Corte, un villaggio della Saccisica nel Medioevo*, in *Corte "bona et optima villa" del Padovano*, a cura di R. ZANNATO, Piove di Sacco, Art&Print, 2007, pp. 45-83.
- BONNINI A., *Per «divinam inspirationem»: uomini e testamenti nella Venezia dei secc. IX-XII*, in «Studi veneziani», XLIX (2005), pp. 15-60.
- BORSARI S., *Studi sulle colonie veneziane in Romania nel XIII secolo*, Napoli, Tip. La Buona Stampa, 1966.
- BORNSTEIN D., RUSCONI R. (a cura di), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Napoli, Liguori, 1992.
- BORTOLAMI S., *Monasteri e comuni nel Veneto dei secoli XII-XIII: un bilancio e nuove prospettive di ricerca*, in *Il monachesimo nel Veneto medievale*. Atti del Convegno di studi in occasione del millenario di fondazione dell'abbazia di Santa Maria di Mogliano Veneto, Treviso, 30 novembre 1996, a cura di F.G.B. TROLESE, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1998, pp. 39-74.
- BORTOLAMI S., *Agricoltura*, in *Storia di Venezia, I. Origini – età ducale*, a cura di L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1992, pp. 461-489.
- BORTOLAMI S., «*Honor civitatis*». *Società comunale ed esperienze di governo signorile nella Padova ezzeliniana*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di G. CRACCO, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1992, pp. 161-239.
- BORTOLAMI S., *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*. Convegno internazionale di studi, Padova-Monselice, 1-4 ottobre 1981, a cura di I. DANIELE, P. GIOS, P. SAMBIN, Padova, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 1985, pp. 34-43.

- BOYD C.E., *Un convento cistercense nell'Italia medioevale: la storia di Rifreddo di Saluzzo, 1220-1300*, Savigliano, L'Artistica Editrice, 1983.
- BRENTANO R., *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, Perugia-Scandicci, Regione dell'Umbria-La Nuova Italia, 1984, pp. 29-65.
- BRENTANO R., *Due chiese: Italia e Inghilterra nel XIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- BROLIS M.T., BREMBILLA G., CORATO M. (a cura di), *La matricola femminile della Misericordia di Bergamo (1265-1339)*, Roma, École française de Rome, 2001.
- BROLIS M.T., *Introduzione*, in *La matricola femminile della Misericordia di Bergamo (1265-1339)*, a cura di M.T. BROLIS, G. BREMBILLA, M. CORATO, Roma, École française de Rome, 2001.
- BROLIS M.T., *III governo femminile nelle comunità doppie: San Giorgio di Redona*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 177-190.
- BURR D., *The spiritual Franciscans: from Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.
- BUSATO D., ROSSO M., SFAMENI P., *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», XX (2007), pp. 1-18, <http://www.auditorium.info/davide-busato-mario-rosso-paola-sfameni-le-conseguenze-delle-variazioni-geografiche-avvenute-tra-il-xiii-ed-il-xv-secolo-su-talune-comunita-monastiche-ubicata-in-alcune-isole-della-laguna-nord-di-v-2/>.
- CABY C., *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, Antibes, Éditions APDCA, 2002, pp. 349-368.
- CABY C., *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du Moyen âge*, Roma, École française de Rome, 1999.
- CABY C., *L'espansione cistercense in Italia*, in *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, Atti del convegno Cuneo – Chiusa Pesio – Rocca de' Baldi, giovedì 23 – domenica 26 settembre 1999, a cura di R. COMBA, G.G. MERLO, Cuneo, Società per gli Studi Storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 2000, pp. 143-151.
- CANIATO G., *Cenni storici sull'isola di San Giacomo in Paludo*, in *San Giacomo in Paludo. Un'isola da recuperare*, Venezia, Zonta International Venezia Area, 1988, pp. 15-26.
- CANTARELLA G.M., *I monaci di Cluny*, Torino, Einaudi, 2010.
- CANZIAN D., *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, Sveuciliste, 2008, pp. 169-200.
- CANZIAN D., GALLO D., *Cistercensi e Certosini nell'Italia nord-orientale*, in *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, Atti del convegno Cuneo – Chiusa Pesio – Rocca de' Baldi, giovedì 23 – domenica 26 settembre 1999, a cura di R. COMBA,

- G.G. MERLO, Cuneo, Società per gli Studi Storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 2000, pp. 443-462.
- CAPITANI O., *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età pre-gregoriana e gregoriana. L'avvio alla restaurazione*, Spoleto, CISAM, 1966.
- CAPPELLETTI G., *Le chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*, Venezia, Nello stabilimento nazionale dell'editore Giuseppe Antonelli, 1844-1870.
- CAPPELLETTI G., *Storia della chiesa di Venezia dalla sua fondazione sino ai nostri giorni*, Venezia, Tipografia armena di San Lazzaro, 1803-1876.
- CAPUTO G., Gentili G. (a cura di), *Torcello. Alle origini di Venezia tra Occidente e Oriente*, Venezia, Marsilio, 2009.
- CARIBONI G., *Osservazioni sui percorsi normativi per le comunità religiose femminili nell'ambito dei Predicatori fino a Umberto di Romans*, in *Il velo, la penna e la parola*, a cura di G. ZARRI, G. FESTA, Firenze, Edizioni Nerbini, 2009, pp. 31-48.
- CARIBONI G., *Esenzione cistercense e formazione del Privilegium commune. Osservazioni a partire dai cenobi dell'Italia settentrionale, in Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di N. D'ACUNTO, Firenze, Firenze University Press, 2003, pp. 68-75.
- CARIBONI G., *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, Società per gli Studi Storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 1999, pp. 37-56.
- CARILE A., *Venezia e Bisanzio*, in *Le relazioni internazionali nell'alto medioevo*. Settimane di studio della Fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 8-12 aprile 2010, Spoleto, CISAM, 2011, pp. 629-688.
- CARPINELLO M., *Gregorio Magno e la tradizione monastica femminile*, in *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*. Atti del simposio internazionale Gregorio Magno 604-2004, Roma, 10-12 marzo 2004, a cura di G.I. GARGANO, Negrarine di San Pietro in Cairano, Il segno dei Gabrielli, 2005, pp. 139-151.
- CARRARO G., *Un 'nuovo' monachesimo: le costituzioni dell'ordo Sancti Benedicti de Padua*, in «Quaderni di storia religiosa», II (1995), *Religionis novae*, pp. 181-205.
- CARRARO G., *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.B. TROLESE, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1998, pp. 403-432.
- CARRARO S., *Oltre la morte sociale: il lebbrosario di Venezia nel XIII secolo*, in «Quaderni di storia religiosa», XIX (2013), *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel medioevo*, pp. 229-251.
- CARRARO S., *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, Centro Studi Antoniani, 2011, pp. 481-490.
- CARRARO S., *Società e religione nella Venezia medievale. Il monastero di San Lorenzo di Castello*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, 2008.

- CASAGRANDE G., *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1995.
- CASTAGNETTI A., *Fra i vassalli: marchesi, conti, 'capitanei', cittadini e rurali (dalla documentazione del Capitolo della Cattedrale di Verona: secoli X-metà XII)*, Verona, Libreria Universitaria Editrice, 1999.
- CASTAGNETTI A., *La società veneziana nel Medioevo, II. Le famiglie ducali dei Candiano, Orseolo e Menio e la famiglia comitale vicentino-padovana di Vitale Ugo Candiano (secoli X-XI)*, Verona, Libreria Universitaria Editrice, 1993.
- CASTAGNETTI A., *Il primo comune*, in *Storia di Venezia, II. L'età del comune*, a cura di G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1995, pp. 81-131.
- CASTAGNETTI A., *Famiglie e affermazione politica*, in *Storia di Venezia, I. Origini – età ducale*, a cura di L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1992, pp. 613-644.
- CASTAGNETTI A., *Le dipendenze polironiane 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 e G. SPINELLI, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1985, pp. 105-115.
- CASTAGNETTI A., *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, Giappichelli Editore, 1981, pp. 43-93.
- CECCHETTI B., *La moglie di Marino Falier. Aneddoti storici e letterari*, in «Archivio Veneto», XLI-XLII (1871), pp. 364-370.
- CECCHETTI B., *Documenti riguardanti fra Pietruccio di Assisi e lo spedale della Pietà*, in «Ateneo Veneto», XXX (1885), pp. 141-147.
- CESSI R., *Venezia nel Duecento: tra Oriente e Occidente*, Venezia, Deputazione Editrice, 1985.
- CESSI R., *Storia della Repubblica di Venezia*, 2 voll., Milano-Messina, G. Pricipato Editore, 1944.
- CHABOT I., *Ricchezze femminili e parentela nel Rinascimento. Riflessioni intorno ai contesti veneziani e fiorentini*, in «Quaderni storici», CXVIII (2005), pp. 204-229.
- CHABOT I., «Sola, donna, non gir mai». *Le solitudini femminili nel Tre-Quattrocento*, in «Memoria, rivista di storia delle donne», XVIII (1986), *Donne senza uomini*, pp. 7-24.
- CHEMOTTI S., LA ROCCA M.C. (a cura di), *Il genere nella ricerca storica*, Padova, Il Poligrafo, 2015.
- CHOJNACKI S., *Getting back the dowry*, in Id., *Women and men in Renaissance Venice. Twelve essays on patrician society*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University press, 2000, pp. 95-111.
- CHOJNACKI S., *Dowries and Kinsmen*, in Id., *Women and men in Renaissance Venice. Twelve essays on patrician society*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University press, 2000, pp. 132-152.
- CHOJNACKI S., *La formazione della nobiltà dopo la Serrata*, in *Storia di Venezia, III. La formazione dello stato patrizio*, a cura di G. ARNALDI, G. CRACCO, A. TENENTI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1997, pp. 641-725.

- COMASTRI E., *La chiesa di Santa Caterina e l'isola di Mazzorbo*, Venezia, La Stamperia di Venezia editore, 1983.
- COMBA R., MERLO G.G. (a cura di), *L'abbazia di Staffarda e l'irradiazione cistercense nel Piemonte meridionale*, Cuneo, Società per gli Studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 1999.
- CONSTABLE G., *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*, Münster, LIT-Verlag, 2010 (Vita regularis, Abhandlungen n. 43), pp. 381-404.
- CORNER F., *Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello tratte dalle chiese veneziane e torcellane*, Padova, Nella stamperia del Seminario appresso Giovanni Manfrè, 1758.
- CORSI D., *Un itinerario negli studi di storia medievale*, in *A che punto è la storia delle donne in Italia?*, a cura di A. ROSSI-DORIA, Roma, Viella, 2003, pp. 17-41.
- CORSI D. (a cura di), *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Roma, Viella, 2004.
- CRACCO G., *Enrico Dandolo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1925-2007, vol. XXXII, pp. 448-450.
- CRACCO G., *L'età del comune*, in *Storia di Venezia, II. L'età del comune*, a cura di G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1995, pp. 1-30.
- CRACCO G., *I testi agiografici: religione e politica nella Venezia del Mille*, in *Storia di Venezia, I. Origini – età ducale*, a cura di L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1992, pp. 923-961.
- CRACCO G., *“Un altro mondo”. Venezia nel Medioevo dal secolo XI al secolo XIV*, Torino, UTET, 1986.
- CRACCO G., *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, Giappichelli Editore, 1981, pp. 7-24.
- CRACCO G., *Società e stato nel medioevo veneziano: secoli XI – XIV*, Firenze, L.S. Olschki, 1967.
- CREMASCHI L. (a cura di), *Regola di Chiara d'Assisi*, in *Regole monastiche femminili*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2003.
- CRUZET-PAVAN É., *Torcello. Storia di una città scomparsa*, Roma, Jouvence, 2001.
- CRUZET-PAVAN É., *«Sopra le acque salse». Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Age*, Roma, École française de Rome, 1992.
- CUSCITO G., *La chiesa aquileiese*, in *Storia di Venezia, I. Origini – età ducale*, a cura di L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1992, pp. 367-408.
- D'ALATRI M., *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, Istituto storico dei cappuccini, 1977, pp. 101-110.
- DALARUN J., *Robert d'Abrissel et les femmes*, «Annales ESC», XXXIX (1984), pp. 1140-1160.

- DAL PINO F., *Gli ordini mendicanti e la carità*, 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. GRASSI, Milano, Jaca book, 1989 pp. 79-110.
- DELCORNO C., *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze, L.S. Olshki, 1975.
- DE SANDRE GASPARINI G., *I diversi volti dell'eremitismo. L'eremita Sofia (1207-1252 ante)*, in *Magna Verona vale: studi in onore di Pierpaolo Brugnoli*, a cura di A. BRUGNOLI, G.M. VARANINI, Verona, La Grafica, 2008, pp. 61-70.
- DE SANDRE GASPARINI G., *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'abbazia di Viboldone*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 181-194.
- DE SANDRE GASPARINI G., *La pietà laicale*, in *Storia di Venezia II. L'età del comune*, a cura di G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1995, pp. 929-961.
- DE SANDRE GASPARINI G., *Itinerari duecenteschi di comunità religiose di «fratres et sorores» nel territorio veronese*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 191-220.
- DE SANDRE GASPARINI G., *Lebbrosi e lebbrosari tra misericordia e assistenza nei secoli XII e XIII*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del XXVII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 1990, Spoleto, CISAM, 1991, pp. 392-414.
- DE SANDRE GASPARINI G., *Introduzione*, in *Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, a cura di A. ROSSI SACCOMANI, Padova, Antenore, 1989, pp. V-XXX.
- DE SANDRE GASPARINI G., *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, Il Segnalibro, 1987, pp. 85-121.
- DE SANDRE GASPARINI G., *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, Banca Popolare di Verona, 1981, pp. 133-194.
- DE SANDRE GASPARINI G., ROSSI M.C., *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, Liguori, 2006, pp. 191-211.
- Difesa della sanità, secoli XIII-XIX. Catalogo*, Venezia, Helvetia, 1979.
- DORIGO W., *Venezia romanica. La formazione della città medievale fino all'età gotica*, 2 voll., Sommacampagna, Cierre, 2003.
- DORIGO W., *Fra il dolce e il salso: origini e sviluppi della civiltà lagunare*, in *La laguna di Venezia*, a cura di G. CANIATO, E. TURRI, M. ZANETTI, Verona, Cierre, 1995, pp. 137-191.
- DRONKE P., *Donne e cultura nel Medioevo: scrittrici medievali dal II al XIV secolo*, Milano, Il Saggiatore, 1986.

- DUBOIS J., *L'institution des convers au XII^e siècle. Forme de vie monastique propre aux laïcs*, in *I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII*. Atti della terza settimana internazionale di studio, Mendola, 21-27 agosto 1965, Milano, Vita e Pensiero, 1968, pp. 183-261.
- EGGER C., *Canonici regolari*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, 10 voll., Milano, Edizioni Paoline, 1974-2003, vol. II, coll. 46-63.
- ELM K., *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, LIT-Verlag, 2005 (*Vita regularis*, Abhandlungen n. 25), pp. 407-421.
- ELM K., *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, Congedo Editore, 1994, pp. 7-31.
- ELM K., PARISSÉ M. (a cura di), *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, Berlino, Duncker & Humblot, 1992.
- ELOISA, *Lettere*, a cura di N. CAPPELLETTI TRUCI, Torino, Einaudi, 1982.
- ESPOSITO A., *Donne e confraternite*, in *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di M. GAZZINI, Firenze, Firenze University press, 2009, pp. 53-78.
- FEDALTO G., *La chiesa latina nei domini veneziani del Levante*, «Studi veneziani», XXVII (1975), pp. 43-93.
- FEDALTO G., *La Chiesa latina in Oriente*, 3 voll., Verona, Casa Editrice Mazziana, 1973.
- FEES I., *Ricchezza e potenza nella Venezia medievale: la famiglia Ziani*, Roma, Il Veltro editore, 2006.
- FEES I., *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia, Centro tedesco di studi veneziani, 1998.
- FERSUOCH L., *San Leonardo in Fossa Mala e altre fondazioni medievali lagunari. Restituzione territoriale, storica e archeologica. Presentazione di Wladimiro Dorigo*, Roma, Jouvence, 1995.
- FOLENA G., *Gli antichi nomi di persona e la storia civile di Venezia*, in Id., *Culture e lingue nel Veneto medievale*, Padova, Editoriale Programma, 1990, pp. 445-484.
- FONSECA D., *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, Vita e Pensiero, 1968, pp. 183-261.
- FONTETTE M. DE, *Religionum diversitatem et la suppression des ordres mendiants, in 1274 Année charnière mutations et continuités (Lyon-Paris, 30 septembre -5 octobre 1974)*, Parigi, C.N.R.S., 1977, pp. 221-229.

- FONTETTE M. DE, *Les Mendians supprimés au I^e concile de Lyon (1274). Frères Sachets et frères Pies*, in «Cahiers de Fanjeaux», VIII (1973), *Les Mendians en pays d'Oc au XIII siècle*, pp. 198-216.
- FONTETTE M. DE, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Parigi, Vrin, 1967.
- FORNASARI G., *Fondazioni cluniacensi non dipendenti da S. Benedetto di Polirone nelle regioni venete. Un primo sondaggio*, 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, Badia di Santa Maria del Monte, pp. 89-103.
- FABRIS A., *Esperienze di vita comunitaria: i canonici regolari*, in *La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. TONON, Venezia, Studium Cattolico Veneziano, 1988, pp. 73-108.
- FULIN R., *Soranza Soranzo e le sue compagne*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», XXXIV (1876), pp. 965-983.
- GALLO D. (a cura di), *I miracoli di Antonio il Pellegrino da Padova, 1267-1270: per André Vauchez*, Padova, Il Poligrafo, 2003.
- GARDONI G., «*Domus seu religio*». Contributo allo studio della congregazione dei canonici di San Marco nella Mantova comunale, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LIX (2005), pp. 13-39.
- GAZZINI M., *Uomini e donne nella realtà ospedaliera monzese dei secoli XII-XIV*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 127-144.
- GELTNER G., *La prigionia medievale: una storia sociale*, Roma, Viella, 2012.
- GENNARO C., *Chiara, Agnese e le prime consorelle: dalle «pauperes dominae» di San Damiano alle clarisse*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII Convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 1979, Assisi, Porziuncola, 1980, pp. 167-191.
- GENNARO C., *Il francescanesimo femminile nel XIII secolo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXV (1989), pp. 259-284.
- GEORGIANNA L., *Any Corner of Heaven: Heloise's Critique of Monasticism*, in «Medieval Studies», XLIX (1987), pp. 221-256.
- GIORDA M.C., *Strategie generative della famiglia monastica. Tecniche di separazione e mantenimento dei legami nell'Egitto tardo-antico*, in *Figli d'elezione. Adozione e affidamento dall'età antica all'età moderna*, a cura di M.C. ROSSI, M. GARBELLOTTI, M. PELLEGRINI, Roma, Carocci editore, 2014, pp. 101-125.
- GOLINELLI P., *La Pataria: lotte religiose e sociali nella Milano dopo il Mille*, Milano, Jaca Book, 1984.
- GRÉGOIRE R., *La vocazione sacerdotale: i canonici regolari nel Medioevo*, Roma, Studium, 1982.
- GRUNDMANN H., *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, Il Mulino, 1974.

- GUERRA MEDICI M.T., *Sulla giurisdizione temporale e spirituale della abbadessa*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*. Atti del VI convegno del centro studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cairano, Il segno dei Gabrielli, 1997, pp. 75-86.
- GULLINO G., *Quando la terraferma volle conquistare Venezia: la congiura di Baia-monte Tiepolo*, in «Archivio Veneto», CCIX (2010), pp. 5-11.
- GULLINO G., *Una famiglia nella storia: i Gradenigo*, in *Grado, Venezia e i Gradenigo. Catalogo della mostra*, a cura di M. ZORZI, S. MARCON, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2001, pp. 131-154.
- GUZZETTI L., *Gli investimenti delle donne veneziane nel Medioevo*, in «Archivio Veneto», CXLIII (2012), pp. 41-66.
- GUZZETTI L., *Le donne nello spazio urbano della Venezia del Trecento*, in *Donne a Venezia*, a cura di S. WINTER, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 1-22.
- GUZZETTI L., *Dowries in fourteenth-century Venice*, in «Renaissance Studies», XVI (2002), pp. 430-473.
- GUZZETTI L., *Donne e scrittura a Venezia nel tardo Trecento*, in «Archivio Veneto», CXXX (1999), pp. 5-31.
- GUZZETTI L., *Le donne a Venezia nel secolo XIV: uno studio sulla loro presenza nella società e nella famiglia*, in «Studi veneziani», XXXV (1998), pp. 15-88.
- GUZZETTI L., *Venezianische Vermächtnisse. Die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, 1998.
- HAGEMANN W., *Contributi per la storia delle relazioni fra Verona e Venezia dal sec. XI al sec. XIII*, in «Studi storici veronesi», VII (1950), *Raccolta monografica di studi storici veronesi*, pp. 7-50.
- HUYGHEBAERT N., *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XI et XII siècles dans la province ecclésiastiques de Reims*, in *I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII*. Atti della terza settimana internazionale di studio, Mendola, 21-27 agosto 1965, Milano, Vita e Pensiero, 1968, pp. 346-389.
- HURLBURT H.S., *The dogaressa of Venice. 1200-1500 wife and icon*, New York, Palgrave MacMillan, 2006.
- I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII*. Atti della terza settimana internazionale di studio, Mendola, 21-27 agosto 1965, Milano, Vita e Pensiero, 1968.
- ILARINO DA MILANO, *L'istituzione dell'Inquisizione monastico-papale a Venezia nel secolo XIII*, in «Collectanea Franciscana», V (1935), pp. 177-212.
- Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della quarta settimana internazionale di studio, Mendola 23-29 agosto 1968, Milano, Vita e Pensiero, 1971.
- Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Atti della II Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-6 settembre 1977, Milano, Vita e Pensiero, 1980.

- JOHNSON P., *Equal in Monastic Profession. Religious Women in Medieval France*, Chicago, University of Chicago press, 1993.
- KNOWLES D., *Gilbertini e Gilbertine*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, 10 voll., Milano, Edizioni Paoline, 1974-2003, vol. IV, coll. 1178-1182.
- KURZE W., *Monasteri e nobiltà nel senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena, Ente provinciale per il turismo di Siena, 1989.
- 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, Società storica vercellese, 1999.
- LAMBERTINI R., TABARRONI A., *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, Gruppo Abele, 1989.
- LANFRANCHI L., ZILLE G.G., *Il territorio del ducato veneziano dall'VIII al XII secolo*, in *Storia di Venezia, II, Dalle origine del ducato alla IV crociata*, Venezia, Centro internazionale delle arti e del costume, 1958, pp. 6-65.
- LA ROCCA M.C., *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, Badia Santa Maria del Monte, 2006, pp. 119-143.
- LA ROCCA M.C., *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, Centre d'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 1998, pp. 269-284.
- LAVEN M., *Monache: vivere in convento nell'età della Controriforma*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- LAZZARINI V., *Marino Faliero: la congiura*, in «Nuovo Archivio Veneto», XIII (1897), pp. 5-107, 227-374.
- LAZZARINI V., *Aneddoti della congiura Querini-Tiepolo*, in «Nuovo Archivio Veneto», X (1895), pp. 81-96.
- LECLERQ J., *Le cloître est-il une prison?*, in «Revue d'ascétique et de mystique», XLVII (1971), pp. 407-42.
- LECLERQ J., *Comment vivaient les frères convers*, in *I laici nella società cristiana dei secoli XI e XII*. Atti della terza settimana internazionale di studio, Mendola, 21-27 agosto 1965, Milano, Vita e Pensiero, 1968, pp. 152-176.
- LECLERQ J., *Clausura*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, 10 voll., Milano, Edizioni Paoline, 1974-2003, vol. II, coll. 1167-1174.
- LE JAN R., FELLER L., BOUGARD F. (a cura di), *Dots et douaires dans le haut Moyen Age*, Roma, École française de Rome, 2002.
- LEKAI L.J., *I cistercensi. Ideali e realtà*, Pavia, Certosa di Pavia, 1989.
- L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della settimana internazionale di studio, Mendola, 30 agosto-6 settembre, 1962, Milano, Vita e Pensiero, 1965.
- Les médiévistes et l'histoire du genre en Europe*, in «Genre&histoire», III (2008).

- 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, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1996.
- LETT D., *Uomini e donne nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- LETT D., *Les régimes de genre dans les sociétés occidentales de l'Antiquité au XVIIIe siècle*, in «Annales HSS», LXVII, 3 (2012), pp. 563-572.
- LOMBARDI D., *Le altre famiglie. Assistite e serve nella Firenze dei Medici*, in «Memoria, rivista di storia delle donne», XVIII (1986), *Donne senza uomini*, pp. 25-36.
- LOWE K.J.P., *'Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2004.
- LOWE K.J.P., *Elections of abbesses and notions of identity in fifteenth – and sixteenth – century Italy, with special reference to Venice*, in «Renaissance Quarterly», LIV (2001), pp. 389-429.
- LUCHAIRE A., *Un document retrouvé*, in «Journal de Savants», III (1905), pp. 557-567.
- LUCIONI A., *L'abbazia di S. Benigno, l'episcopato, il papato e la formazione della rete monastica fruttuariense nel secolo XI*, in *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale*. Atti dell'VIII convegno di studi storici sull'Italia benedettina, San Benigno Canavese (Torino), 28 settembre – 1 ottobre 2006, a cura di A. LUCIONI, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2010, pp. 237-308.
- MACCAGNAN G., *Clarisse a Verona*, Novaglie di Quinto, Clarisse Sacramentine, monastero di S. Maria Mater Ecclesiae, 2000.
- MACCARRONE M., *Le costituzioni del IV Concilio lateranense sui religiosi*, in Id., *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. LAMBERTINI, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1995, (Nuovi studi storici, 25), pp. 36-45.
- MACCARRONE M., *Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Atti della II settimana internazionale di studio, Mendola 28 agosto-6 settembre, 1977, Milano, Vita e Pensiero, 1980, pp. 49-132.
- MACCARRONE M., *Studi su Innocenzo III*, Padova, Antenore, 1972.
- MADDEN T.F., *Doge di Venezia. Enrico Dandolo e la nascita di un impero sul mare*, Milano, Bruno Mondadori, 2009.
- MAHAIRA ODONI E., *Venetian Colonialism in the Aegean: Sifnos in the Thirteenth Century*, in «Center for European Studies Working Paper Series», CXLIV (2007).
- MAKOWSKI E., *L'enfermement des moniales au Moyen Âge. Débats autour de l'application de la décrétale Periculoso*, in *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, a cura di I. HEULLANT-DONAT, J. CLAUSTRE, É. LUSSET, Parigi, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 107-117.
- MAKOWSKI E., *"A Pernicious Sort of Women". Quasi-Religious Women and Canon Lawyers in the Later Middle Ages*, Washington, The Catholic University of American Press, 2005.
- MAKOWSKI E., *Canon law and cloistered women. Periculoso and its commentators, 1298-1545*, Washington, The Catholic University of American press, 1997.

- MALESANI M., *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*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, 1969.
- MANGIONE T., *Fra sviluppi e fallimenti: monasteri femminili certosini e cistercensi nel XIII secolo*, in *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, Atti del convegno Cuneo – Chiusa Pesio – Rocca de' Baldi, giovedì 23 – domenica 26 settembre 1999, a cura di R. COMBA, G.G. MERLO, Cuneo, Società per gli Studi Storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 2000, pp. 229-250.
- MANGIONE T., *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, Società per gli Studi Storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 1999, pp. 97-125.
- MARANGON P., *Il pensiero ereticale nella Marca Trevigiana e a Venezia dal 1200 al 1350*, Abano Terme, Francisci, 1984.
- MASÈ F., *Patrimoines immobiliers ecclésiastiques dans la Venise médiévale (XI-XV siècle). Une lecture de la ville*, Roma, École française de Rome, 2006.
- MAZZUCCO G., PASSOLUNGI P.A. (a cura di), *Monasticon Italiae, IV. Tre Venezie, diocesi di Chioggia*, Cesena, Centro Storico Benedettino Italiano, 2007.
- MAZZUCCO G., *I monasteri benedettini nella laguna di Venezia. Catalogo di mostra*, Venezia, Arsenale, 1983.
- MEERSSEMAN G., *“Ordo fratemitatis”. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Roma, Herder, 1977.
- MENS A., *Beghine, Begardi, Beghinaggi*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, 10 voll., Milano, Edizioni Paoline, 1974-2003, vol. IV, coll. 1165-1180.
- MERLO G.G., *Valdo, l'eretico di Lione*, Torino, Claudiana, 2010.
- MERLO G.G., *Eretici ed eresie*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- MERLO G.G., *Nel nome di San Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici Francescane, 2003.
- MERLO G.G., *Uomini e donne in comunità 'estese'. Indagini su realtà piemontesi tra XII e XIII secolo*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 9-27.
- MERLO G.G., *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XIII-XIV. Discorso inaugurale*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del XXVII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 1990, Spoleto, CISAM, 1991, pp. 5-32.
- MERLO G.G. (a cura di), *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, Torino, Il Segnalibro, 1987.
- MERLO G.G., *Lucio III*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1925-2007, vol. LIVI, pp. 361-364.
- MESCHINI M., *1204: l'incompiuta. La quarta crociata e le conquiste di Costantinopoli*, Milano, Ancora, 2004.

- METZ R., *Vedova*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, 10 voll., Milano, Edizioni Paoline, 1974-2003, vol. IX, coll. 1777-1789.
- MICCOLI G., *Chiesa gregoriana: ricerche sulla riforma del secolo XI*, Roma, Herder, 1999.
- MINER D.E., *Anastaise and her Sisters. Women Artists of the Middle Ages*, Baltimora, Walters Art Gallery, 1974.
- MIGLIO L., *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma, Viella, 2008.
- MODZELEWSKI K., *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.
- MOINE C., *Chiostri tra le acque: i monasteri femminili della Laguna nord di Venezia nel Basso Medioevo*, Borgo S. Lorenzo, All'insegna del Giglio, 2013.
- MOINE C., *I monasteri femminili della laguna nord di Venezia dall'XI al XIV secolo*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, 2008.
- MOLLAT M., *I poveri nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1982.
- MOLMENTI P.G., *La storia di Venezia nella vita privata. La grandezza*, Bergamo, Istituto Italiano d'arti Grafiche, 1927.
- MOROZZO DELLA ROCCA R., *Per la storia delle chiese e dei monasteri di Venezia*, in «Bollettino dell'istituto di storia della società e dello stato veneziano», IV (1962), pp. 39-41.
- MUELLER R.C., *Immigrazione e cittadinanza nella Venezia medievale*, Roma, Viella, 2010.
- MUSARDO TALÒ V., *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2006.
- MUSOLINO G., *La beata Giuliana di Collalto. Chiesa e monastero di San Biagio e Cataldo*, Venezia, ITE, 1962.
- MUTINELLI F., *Del costume veneziano sino al secolo decimosettimo*, Venezia, Dalla Tipografia di Commercio, 1831.
- OCCHIPINTI E., *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*. Atti del VI convegno del centro studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cairano, Il segno dei Gabrielli, 1997, pp. 121-133.
- OCCHIPINTI E., *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.
- ORLANDO E., *Venezia e il mare nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- ORLANDO E., *Altre venezie: il dogado veneziano nei secoli XIII e XIV (giurisdizione, territorio, giustizia e amministrazione)*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 2008.
- ORLANDO E., «*Ad profectum patrie*». *La proprietà ecclesiastica veneziana in Romània dopo la IV crociata*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2005, (Nuovi studi storici, LXVIII).
- ORTALLI F., «*Per la salute delle anime e delli corpi*». *Scuole piccole a Venezia nel Tardo medioevo*, Venezia, Marsilio, 2001.

- ORTALLI G., *Quando il doge diventa santo. Fede e politica nell'esperienza di Pietro I Orseolo*, in «Studi veneziani», XLI (2001), pp. 15-48.
- ORTALLI G., *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, Studium Cattolico Veneziano, 1994, pp. 75-100.
- ORTALLI G., *Il ducato e la "civitas Rivoalti". Tra carolingi, bizantini e sassoni*, in *Storia di Venezia. Origini – età ducale*, a cura di L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO, G. ORTALLI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1992, pp. 725-790.
- ORTALLI G., RAVEGNANI G., SCHREINER P. (a cura di), *Quarta crociata. Venezia – Bisanzio – Impero latino*. Atti delle giornate di studio, Venezia 4-8 maggio 2004, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, 2006.
- OURY G., *Fontevrault, Notre Dame de*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1925-2007, vol. IV, coll. 127-129.
- PACHO E., *Carcere e vita religiosa*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, 10 voll., Milano, Edizioni Paoline, 1974-2003, vol. II, coll. 261-276.
- PACINI G.P., *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, Il Poligrafo, 2002, pp. 155-172.
- PACINI G.P., *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», L (1996), pp. 399-434.
- PACINI G.P., *Fra poveri e viandanti ai margini della città: il 'nuovo' ordine ospitaliero dei Crociferi fra secolo XII e XIII*, «Quaderni di storia religiosa», II (1995), *Religiones novae*, pp. 57-85.
- PAMATO L., «*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», II (2001), pp. 439-501.
- PAMATO L., *Giovanni Forzatè*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1925-2007, vol. XLIX, pp. 270-271.
- PARISSE M., *Recherches sur les formes de symbiose des religieux au Moyen Âge. Introduction*, in *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, a cura di K. ELM, M. PARISSE, Berlino, Dunker & Humblot, 1992, pp. 9-12.
- PARISSE M., *Fontevraud, monastère double*, in *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, a cura di K. ELM, M. PARISSE, Berlino, Duncker & Humblot, 1992, pp. 135-148.
- PARISSE M., *Des veuves au monastère*, in *Veuves et veuvage dans le haut Moyen-Age*. Table ronde organisée à Göttingen par la Mission Historique Française en Allemagne, a cura di M. PARISSE, Parigi, Picard, 1993, pp. 255-274.
- PARISSE M., *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy, Bonneton, 1983.

- PASCHINI P., *I monasteri femminili in Italia nel '500*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova, Antenore, 1960, pp. 31-60.
- PASSOLUNGI P.A., *Sulla beata Giuliana di Collalto*, in «Archivio Veneto», CLIV (2000), pp. 103-111.
- PÁSZTOR E., *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 sull'ambito delle celebrazioni dell'VIII centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, Città di Castello, 27-28-29 ottobre 1982, Perugia-Scandicci, Regione dell'Umbria-La Nuova Italia, 1984, pp. 31-65.
- PÁSZTOR E., *Il monachesimo femminile*, in *Dall'eremo al cenobio la civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, a cura di G.C. Alessio, Milano, Libri Scheiwiller, 1987, pp. 155-180.
- PEDANI M.P., *L'osservanza imposta: i monasteri conventuali femminili a Venezia nei primi anni del Cinquecento*, in «Archivio Veneto», CXLIV (1995), pp. 113-25.
- PEDANI M.P., *Monasteri di agostiniane a Venezia*, in «Archivio Veneto», CXXV (1985), pp. 37-78.
- PELEGRINI L., *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma, Laurentianum, 1984.
- PENCO G., *Dove va la storiografia monastica italiana?*, in «Studia Monastica», XIII (1971), pp. 405-429.
- PENCO G., *Monasterium – Carcer*, in «Studia Monastica», VIII (1966), pp. 133-143.
- PETRUCCI A., *Note sul testamento come documento*, in «*Nolens intestatus decedere*». *Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*. Atti dell'incontro di studio, Perugia, 3 maggio 1983, Perugia, Editrice umbra cooperativa, 1985, pp. 11-16.
- PIVA V., *Il patriarcato di Venezia e le sue origini*, Venezia, Studium Cattolico Veneziano, vol. II, 1960.
- PRETO P., *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, Neri Pozza Editore, 1993, pp. 217-264.
- POMATA G., ZARRI G. (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura tra Rinascimento e Barocco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.
- POLONIO V., *Un'età d'oro della spiritualità femminile a Genova: devozione laica e monachesimo cistercense*, in *Storia monastica ligure e pavese. Studi e documenti*, Cesena, Badia di Santa Maria in Monte, 1982, pp. 301-404.
- POZZA M., *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'abbazia di Santa Maria di Mogliano Veneto. Treviso, 30 novembre 1996, a cura di F.G.B. TROLESE, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1998, pp. 17-38.
- POZZA M., *I proprietari fondiari in terraferma*, in *Storia di Venezia, II. L'età del comune*, a cura di G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1995, pp. 661-680.

- POZZA M., *I Badoer. Una famiglia veneziana dal X al XIII secolo*, Abano Terme, Francisci Editore, 1982.
- PRIMHAK V., *Benedictine communities in Venetian society: the convent of S. Zaccaria*, in *Women in Italian Renaissance Culture and Society*, a cura di L. PANIZZA, Oxford, European Humanities Research Centre, 2000, pp. 92-104.
- QUELLER D.E., MADDEN T.F., *The Fourth Crusade: the Conquest of Constantinople*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1999.
- RACINET P., *Les moniales dans l'ordre de Cluny d'après les exemples de Marcigny, Huy, Nossage et Le Rosay*, 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, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 197-218.
- RAININI M., *La fondazione e i primi anni del monastero di San Sisto: Ugolino di Ostia e Domenico di Caleruega*, in *Il velo, la penna e la parola*, a cura di G. ZARRI, G. FESTA, Firenze, Edizioni Nerbini, 2009, pp. 49-70.
- RANDO D., *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- RANDO D., "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, Il Segnalibro, 1987, pp. 45-84.
- RAPETTI A., *I cistercensi a Follina tra conservazione e innovazione*, in *Arbor Ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*, a cura di L. BERTAZZO, D. GALLO, R. MICETTI, A. TILATTI, Padova, Centro Studi Antoniani, 2011, pp. 405-414.
- RAPETTI A., *Monachesimo medievale. Uomini, donne e istituzioni*, Venezia, Marsilio, 2005.
- RAPETTI A., *La formazione di una comunità cistercense. Istituzioni e strutture organizzative di Chiaravalle della Colomba tra XII e XIII secolo*, Roma, Herder, 1999.
- RAVA E., *Eremita in città. Il fenomeno della reclusione urbana femminile nell'età comunale: «il caso di Pisa»*, in «Revue Mabillon», XXI (2010), pp. 139-162.
- RAVA E., *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, Cierre, 2010, pp. 311-332.
- RAVEGNANI G., *Falier Marino*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1925-2007, vol. XLIV, pp. 429-438.
- RIGON A., *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, Herder, 2005, pp. 555-574.
- RIGON A., *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 C.E.R.C.O.R., Dijon, 23-25 septembre 1998, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2000, pp. 595-610.

- RIGON A., *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, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1998, pp. 75-83.
- RIGON A., *I problemi religiosi*, in *Storia di Venezia, III. La formazione dello stato patrizio*, a cura di G. ARNALDI, G. CRACCO, A. TENENTI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1997, pp. 933-956.
- RIGON A., *Monasteri doppi e problemi di vita religiosa femminile a Padova nel Due e Trecento*, in «Quaderni di storia religiosa», I (1994), *Uomini e donne in comunità*, pp. 221-253.
- RIGON A., *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa*, in *Monselice, arte, cultura e storia*, Treviso, Canova, 1994, pp. 211-235.
- RIGON A., *I testamenti come atti di religiosità pauperistica*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del XXVII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 1990, Spoleto, CISAM, 1991, pp. 397-405.
- RIGON A., *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, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1992, pp. 389-414.
- RIGON A., *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, Analecta TOR, 1988, pp. 25-46.
- RIGON A., *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, Studium Cattolico Veneziano, 1988, pp. 31-51.
- RIGON A., *Influssi francescani nei testamenti padovani del Due-Trecento*, in «Le Venezie francescane», II (1985), *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due e Trecento*. Atti del Convegno nazionale di studi francescani, Padova 28-30 settembre 1984, pp. 105-119.
- RIGON A., *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, Antenore, 1984, pp. 61-87.
- RIGON A., *Francescanesimo e società a Padova nel Duecento*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. CRACCO, Trento, Gruppo Culturale Civis, 1983, pp. 8-40.
- RIGON A., *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», XVII-XVIII (1980), pp. 51-73.
- RIGON A., *I laici nella chiesa padovana del Duecento. Conversi, oblato, penitenti*, in *Contributi alla storia della Chiesa padovana nell'età medievale*, Padova, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 1979, pp. 11-81.
- RIGON A., *I penitenti di San Francesco a Padova nel XIV e XV secolo*, in *Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale*. Atti del terzo convegno di studi francescani, Padova, 25-26-27 settembre 1979, a cura di M. D'ALATRI, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1980, pp. 285-310.

- RIGON A., *Le elezioni vescovili nel processo di sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche a Padova tra XII e XIII secolo*, in «Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge – Temps modernes», LXXXIX (1977), pp. 371-409.
- RIGON A., *Ricerche sull'ordo Sancti Benedicti de Padua nel XIII secolo*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», II (1975), pp. 511-535.
- RIGON A., *San Giacomo di Monselice nel Medioevo (sec. XII-XV). Ospedale, monastero, collegiata*, Padova, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 1972.
- RIPPE G., *Padoue et son contado (X^e-XIII^e): société et pouvoirs*, Roma, École française de Rome, 2003.
- ROMAGNOLI D., *La Domus religionis veteris di Parma: costituzione del dossier*, in «Quaderni di storia religiosa», II (1995), *Religiones novae*, pp. 87-105.
- ROMANO D., *Patrizi e popolani. La società veneziana nel Trecento*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- ROMERI C., *Le clarisse nel territorio della minoritica provincia veneta: collana di notizie*, in «Le Venezie francescane», XX (1954), *Il secondo ordine francescano nelle Venezie*, pp. 7-143.
- RONCELLI A., *Domenico, Diana, Giordano: la nascita del monastero di Sant'Agnese di Bologna*, in *Il velo, la penna e la parola*, a cura di G. ZARRI, G. FESTA, Firenze, Edizioni Nerbini, 2009, pp. 71-91.
- RÖSCH G., *The Serrata of the Great Council and Venetian Society, 1286-1323, in Venice Reconsidered. The History and Civilization of an Italian City-State, 1297-1797*, a cura di J.J. MARTIN, D. ROMANO, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2000, pp. 67-88.
- RÖSCH G., *Il «gran guadagno»*, in *Storia di Venezia, II. L'età del comune*, a cura di G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1995, pp. 233-259.
- ROSSI F., *Quasi una dinastia: i Gradenigo tra XIII e XIV secolo*, in *Grado, Venezia e i Gradenigo. Catalogo della mostra*, a cura di M. ZORZI, S. MARCON, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2001, pp. 155-187.
- ROSSI M.C., «*Videns se in periculo mortis*». *Ultime volontà di prigionieri nel secolo XIII (Verona, Vicenza, Treviso)*, in «Quaderni di storia religiosa», XX (2015), *Religione dei prigionieri*, pp. 75-92.
- ROSSI M.C., *Gregorio IX, i frati e le Chiese locali*, in *Gregorio IX e gli ordini mendicanti*. Atti del XXXVIII Convegno internazionale, Assisi, 7-9 ottobre 2010, Spoleto, CISAM, 2011, pp. 261-292.
- RUSCONI R., *La storia religiosa «al femminile» e la vita religiosa delle donne*, in *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, a cura di G. CALVI, Roma, Viella, 2004, pp. 175-195.
- RUSCONI R., *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, Porziuncola, 1980, pp. 263-313.
- RUSCONI R. (a cura di), in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XIII-XIV*. Convegno storico internazionale, Todi 14-17 ottobre 1990, Spoleto, CISAM, 1991.

- RUSCONI R. (a cura di), *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, Perugia-Scandicci, Regione dell'Umbria-La Nuova Italia, 1984.
- SALA E., *La clausura nel monastero femminile fruttuariense di San Pietro di Caronno. Una testimonianza della diffusione della decretale Periculoso nel contado milanese*, in «Benedictina», LV (2008), pp. 131-149.
- SAMBIN P., *Problemi politici attraverso lettere inedite di Innocenzo IV*, in «Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti», XXXI (1955), pp. 18-24.
- SAMBIN P., *Studi di storia ecclesiastica medievale*, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1954.
- SBRIZIOLO L., *Per la storia delle confraternite veneziane: dalle deliberazioni miste (1310-1476) del Consiglio dei dieci. La Scuola dei Battuti*, in *Miscellanea Gilles Meersseman*, 2 voll., Padova, Antenore, 1970, pp. 715-763.
- SCARABELLO G., *Carceri e carcerati a Venezia dal XII al XVIII secolo*, Venezia, Supernova, 2009.
- SCARAFFIA L., ZARRI G. (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma – Bari, Laterza, 1994.
- SCARAMUCCI L., *Considerazioni su statuti e matricole di confraternite di disciplinati, in Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati*. Convegno Internazionale di Studio, Perugia 5-7 dicembre 1969, Perugia, Arti grafiche Città di Castello, 1972, pp. 134-194.
- SCHMITT J., *Mort d'une hérésie. L'Église et les clerics face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Parigi, École des haute études en sciences sociales, 1978.
- SEMI F., *Gli ospizi di Venezia*, Venezia, Helvetia, 1984.
- SENSI M., *Mulieres in ecclesia. Storie di monache e bizzoche*, 2 voll., Spoleto, CISAM, 2010.
- SENSI M., *Storie di Bizzoche: tra Umbria e Marche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.
- SERENO C., *Il monastero cistercense femminile di San Michele di Ivrea, Relazioni sociali, spazi di autonomia e limiti di azione nella documentazione inedita dei secoli XIII-XIV*, Torino, Deputazione sub alpina di storia patria, 2009.
- SERGI G., *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, Donzelli, 1994.
- SHAHAR S., *The Fourth Estate. A History of Women in the Middle Ages*, Londra, Routledge, 1983.
- SCHULENBURG T., *Strict Active Enclosure and its Effects on Female Monastic Experience (ca. 500-1100)*, in *Distant Echoes: Medieval Religious Women*, a cura di J.A. NICHOLS, L.T. SHANK, 2 voll., Kalamazoo, Cistercian Publications, 1984, vol. I, pp. 51-86.
- SILVESTRE M.L., VALERIO A. (a cura di), *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, Roma, Laterza, 1999.
- SORELLI F., *Diritto, economia, società: condizioni delle donne a Venezia nei secoli XII-XIII*, in «Archivio Veneto», CXLIII (2012), pp. 19-40.

- SORELLI F., *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, Cierre, 2010, pp. 183-204.
- SORELLI F., *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. VARRANINI, Roma, Herder, 2005, pp. 613-630.
- SORELLI F., *Oggetti, libri, momenti domestici di devozione. Appunti per Venezia (secoli XII-XV)*, in «Quaderni di storia religiosa», VIII (2001), *Religione domestica*, pp. 55-77.
- SORELLI F., *Gli ordini mendicanti*, in *Storia di Venezia, II. L'età del comune*, a cura di G. CRACCO, G. ORTALLI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1995, pp. 905-927.
- SORELLI F., *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, Studium Cattolico Veneziano, 1988, pp. 135-152.
- SORELLI F., *La santità imitabile. "Leggenda di Maria da Venezia" di Tommaso da Siena*, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1984.
- SPELTING J.G., *Convents and the Body Politic in the Late Renaissance Venice*, Chicago-London, The University of Chicago press, 1997.
- SPINELLI G., *I monasteri benedettini fra il 1000 ed il 1300*, in *La chiesa di Venezia nei secoli XI-XIII*, a cura di F. TONON, Venezia, Studium Cattolico Veneziano, 1988, pp. 109-134.
- SPINELLI G., *I primi insediamenti monastici lagunari nel contesto della storia politica e religiosa veneziana*, in *Le origini della chiesa di Venezia*, a cura di F. TONON, Venezia, 1987, Studium Cattolico Veneziano, pp. 151-166.
- SPINELLI G., *Storia di san Benedetto di Polirone*, 5 voll., Bologna, Patron, 1983-2011.
- STROICK A., *Collectio de scandalis Ecclesiae*, in «Archivium Franciscanum historicum» XXIV (1931) pp. 33-62.
- TABACCO G., «*Privilegium amoris*». *Aspetti della spiritualità romualdina*, in G. TABACCO, *Romualdo di Ravenna*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1968, pp. 1-20.
- TABACCO G., *Dalla Novalesa a San Michele di Chiusa*, in *Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII). Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII congresso storico subalpino (Pinerolo 6-9 settembre 1964)*, Torino, Deputazione sub alpina di storia patria, 1966, pp. 481-526.
- TAGLIABUE M., *Gli abati di Chiaravalle nel Medioevo (1155-1465)*, in *Chiaravalle. Arte e storia di un'abbazia cistercense*, a cura di P. TOMEA, Milano, Electa, 1992, pp. 50-91.
- TAKADA K., *Aspetti della vita parentale della nobiltà veneziana nel Duecento. L'esempio della famiglia Viaro del ramo di San Maurizio*, in «Archivio Veneto», CLXXX (1995), pp. 5-29.
- TASINI G., *I notai e le badesse. La gestione delle proprietà del monastero di San Zaccaria di Venezia in territorio di Monselice (secoli XII-XIII)*, in «Quaderni di storia religiosa», XI (2004), *Chiese e notai (secoli XII-XV)*, pp. 245-259.

- TASINI G., *Le carte monselicensi del monastero di S. Zaccaria di Venezia (1183-1256)*, Roma, Viella, 2009.
- TIEPOLO M.F., *Avanti l'istituzione del magistrato*, in *Difesa della sanità, secoli XIII-XIX. Catalogo*, Venezia, Helvetia, 1979, pp. 15-27.
- TILATTI A., *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, Forum, 2002, pp. 167-211.
- TILATTI A., *Sinodi diocesane e concili provinciali in Italia nord-orientale fra Due e Trecento. Qualche riflessione*, in «Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge – Temps modernes», CXII (2000), pp. 273-304.
- TOEPFER M., *Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens*, Berlino, Duncker & Humblot, 1983.
- TOMASIN L., *Note di antroponomia veneziana medievale (con un testo inedito del primo Trecento)*, in «Studi linguistici italiani», XXVI (2000), pp. 130-148.
- TROLESE F.G.B. (a cura di), *Il monachesimo nel Veneto medievale*. Atti del Convegno di studi in occasione del millenario di fondazione dell'abbazia di Santa Maria di Mogliano Veneto. Treviso, 30 novembre 1996, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1998.
- UHLIRZ M., *Venezia nella politica di Ottone III*, in *La Venezia del Mille*, Firenze, Sansoni, Firenze 1965, pp. 31-43.
- VANDERPUTTEN S., *Debating reform in tenth and early eleventh-century female monasticism*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», CXXV (2015), pp. 289-306.
- VANZAN MARCHINI N.E. (a cura di), *La congiura imperfetta di Baiamonte Tiepolo*, Caselle di Sommacampagna, Cierre, 2011.
- VANZAN MARCHINI N.E. (a cura di), *Rotte mediterranee e baluardi di sanità*, Milano, Skira, 2004.
- VANZAN MARCHINI N.E. (a cura di), *La memoria della salute. Venezia e il suo ospedale dal XVI al XX secolo*, Venezia, Arsenale editrice, 1985.
- VARANINI G.M., *Per la storia dei Minori a Verona*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. CRACCO, Trento, Gruppo Culturale Civis, 1983, pp. 92-125.
- VAUCHEZ A., *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 2006.
- VAUCHEZ A., *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma, Viella, 2003.
- VAUCHEZ A., *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano, Il Saggiatore, 1989.
- VAUCHEZ A., *Assistance et charité en Occident (XIII-XV siècles)*, in *Domanda e consumi. Livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII)*, a cura di V. BARBAGLI BIGNOLI, Firenze, L.S. Olschki, 1978, pp. 151-162.
- VECCHI M., *Cbiese e monasteri medievali scomparsi della laguna superiore di Venezia. Notizie storico-artistiche*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1983.
- VECCHI M., *Torcello, nuove ricerche*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1982.

- VEDOVATO G., BARBIERI E., MAZZUCCO G. (a cura di), *Eremiti, monasteri, monaci camaldolesi a Murano e nella laguna veneta. In memoria del beato Daniele d'Ungerspach*, Padova, Giorgio Deganello, 2002.
- VEDOVATO G., *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1994.
- VENARDE B.L., *Women's Monasticism and Medieval Society. Nunneries in France and England 890-1215*, Ithaca, Cornell University press, 1999.
- VERDON J., *Les moniales dans le France de l'Ouest aux XI^e et XII^e siècles. Étude d'histoire sociale*, in «Cahiers de civilisation médiéval», LXXV (1976), pp. 247-264.
- VERONESE A., *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi "statistica"*, in «Benedictina», XXXIV, 2 (1987), pp. 355-416.
- VERONESE F., *Una devozione nata sul mare: la translatio di santo Stefano da Costantinopoli a Venezia*, in «Quaderni di storia religiosa», XV (2008), *Dio, il mare e gli uomini*, pp. 136-148.
- VIANELLO M., *Il monastero benedettino di S. Antonio di Torcello dalle origini al XV secolo*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, 1968.
- VIO G., *Le scuole piccole nella Venezia dei dogi. Note d'archivio per la storia delle confraternite veneziane*, Costabissara, A. Colla, 2004.
- VIOLANTE C., *I laici nel movimento patarino*, in Id., *Studi sulla cristianità medievale. Società istituzioni spiritualità*, a cura di P. ZERBI, Milano, Vita e Pensiero, 1972.
- VIOLANTE C., *Venezia fra Papato e Impero nel secolo XI*, in *La Venezia del Mille*, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 47-84.
- VIOLANTE C., *Per lo studio dei prestiti dissimulati in territorio milanese (secoli X-XI)*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, 2 voll., Milano, Giuffrè, 1962, pp. 643-753.
- VOLTOLINA G., *Itinerari cistercensi nella laguna veneta*, in «Ateneo Veneto», XXXV (1997), pp. 57-88.
- WARREN A.K., *Anchorites and their Patrons in Medieval England*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- WEMPLE S.F., *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, Laterza, 1990, pp. 207-250.
- WEMPLE S.F., *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, Basil Blackwell, 1985, pp. 85-102.
- WEMPLE S.F., *Women in Frankish society. Marriage and the cloister 500 to 900*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1981.
- WHEELER B. (a cura di), *Listening to Heloise: the Voice of a Twelfth-century Woman*, Basingstoke, MacMillan, 2000.
- WILKINSON M.M., *The juridical position of conversae in the late eleventh and early twelfth centuries: the nuns of Fontevrault 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, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 713-730.*
- ZANONER M., *La beata Giuliana di Collato (1262); un problema agiografico aperto*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, 1987.
- ZARRI G., *Venetian Convents and Civic Ritual*, in *Arcangela Tarabotti. A literary Nun in Baroque Venice*, a cura di E.B. WEAVER, Ravenna, Longo Editore, 2006, pp. 37-56.
- ZARRI G., *Storia delle donne e storia religiosa: un innesto riuscito*, in *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, a cura di G. CALVI, Roma, Viella, 2004, pp. 149-173.
- ZARRI G., *Storia delle donne e storia religiosa*, in *A che punto è la storia delle donne in Italia?*, a cura di A. ROSSI-DORIA, Roma, Viella, 2003, pp. 81-92.
- ZARRI G., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- ZARRI G., *Nozze mistiche e nozze sacre*, in Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 346-375.
- ZARRI G. (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*. Atti del VI convegno del centro studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995, Negarine di San Pietro in Cariano, Il segno dei Gabrielli, 1997.
- ZORDAN G., *L'ordinamento giuridico veneziano. Lezioni di storia del diritto veneziano*, Padova, CLEUP, 1980.
- ZORZI M., MARCON S. (a cura di), *Grado, Venezia e i Gradenigo. Catalogo della mostra*, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2001.

Indice dei nomi

- Abelardo, 96, 96n
- Abiabene, vedova di Matteo de Causelmis, abitatrice di San Lorenzo, 182, 183
- Abra Maria, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 105n
- Acontanto Pietro, 152
- Adalardo, 39
- Adalberto, conte, 27n e *vedi* Idelburga
- Adelardo, vescovo di Verona, 26n
- Adelberio, duca, 39
- Agadi Caterina, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Agadi Giacomina, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Agadi Tommaso, 67 e *vedi* Casota
- Agata, figlia di Maurizio II, monaca di San Zaccaria, 24, 32
- Agata, monaca di San Servolo, 69n
- Agazzi Michela, 20n
- Agistrata, monaca di San Zaccaria, 50n
- Agnello, doge, 24, 26n
- Agnese di Boemia, 129, 129n
- Agnese Francesca, monaca di Santa Margherita, 70n
- Agnese, badessa di San Giovanni Evangelista, 69n
- Agnese, badessa di San Matteo, 119, 119n
- Agnese, eremita, 188
- Agnese, figlia di Pietro Iantani e vedova di Pietro Gradenigo, *monacha* di San Zaccaria, 35
- Agnese, figlia di Vitale II Michiel, 109, 109n
- Agnese, monaca di San Leonardo in Fossalama, 81
- Agnese, monaca di San Lorenzo di Ammiana e monaca di San Marco di Ammiana, 91, 91n, 92, 93, 99, 101
- Agnese, monaca di Santa Margherita, 70n
- Agnese, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156
- Agnese, sorella di Chiara, 133n
- Agnese, vedova di Antonio Rosso, 180
- Agnese, vedova di Pietro Longo, ministra di Santa Margherita, 95, 96, 97, 102, 103, 103n, 113, 153
- Agnesina di Zagano, monaca di San Marco di Ammiana, 106n

- Agostino, santo, 44, 84, 89, 96, 97, 97n, 102, 112, 176, 192
- Aimo, famiglia, 129n
- Aimo Marchesina, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Aimo Maria, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Aimo Pietro, 181n *e vedi* Maria, vedova di
- Alberico di San Zaccaria, 40n
- Alberto conte di *Scena Fasol*, 180 *e vedi* Elisabetta, figlia di
- Alberto di Ronco, figlio di Uberto, 38n
- Alberto Francesca, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Alberto Sina, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Alberto, priore del monastero di Santo Spirito, 80n
- Alberto, priore di San Giovanni Evangelista, 80n
- Alberzoni Maria Pia, 110n, 127, 127n, 128n, 129n, 130n, 131n, 133n, 137n, 144n, 145n, 149n, 152n, 153n, 177n
- Albigunda, vedova di Domenico Viaro, *monacha* di San Lorenzo, 65n, 64
- Albini Giuliana, 62n, 78n, 101n
- Albuzzi Annalisa, 7, 7n, 8, 9
- Aldigero, vescovo di Capodistria, 109
- Alduino Floredisce, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Alduino Maria, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Alessandrina, moglie di Enrigino dei Tadi, devota di San Daniele, 73, 74, 75, 76n
- Alessandro II, papa, 21n
- Alessandro III, papa, 46, 46n, 76n
- Alessandro IV, papa, 117n, 143n
- Alessandro, frate della Penitenza, 152n
- Alessio III, imperatore, 136
- Alexander Jonathan J.G., 37n
- Alirone, vescovo di Torcello, 164
- Almengarda, vedova di Marco Gradonigo, 179
- Almerico, vescovo di Treviso, 27n
- Althoff Gerd, 27n
- Alticara, moglie di Carlo Cavalcalupo, conversa di San Daniele, 72
- Altimia, vedova di Pietro Foscari, 60
- Altrude, badessa dei Santi Secondo ed Erasmo, 34, 69n, 83, 111n
- Amadea, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156n
- Ambrogio, santo, 67n
- Ambrosioni Annamaria, 152n
- Anastasio, priore di San Pietro di Casacalba, 84
- Ancilla, badessa di San Lorenzo, 20n
- Andenna Cristina, 56n, 128n
- Andenna Giancarlo, 7n, 17n, 50, 50n, 51, 51n, 98n, 128n
- Andrusiana, *monacha* di San Mattia, 81, 82
- Angela, eremita, 188
- Angeleria di San Polo, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 105n
- Angelo, priore di San Leonardo in Fossalama, 81n
- Ansa, regina longobarda, 17
- Anselperga, badessa di San Salvatore, 17
- Antolino di Mantova, *frater* di Santa Maria delle Vergini, 143, 143n
- Arbitrio Francesca, 188n
- Arimundo Tommaso, canonico di San Marco, 116, 117, 117n
- Armano Matteo, 81n
- Armeleda, moglie di Pietro Cagliari, 80
- Armelenda, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155

- Armisenda, monaca, 35
 Arnaldi Girolamo, 104n
 Aseio Cecilia, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Astolfo, re, 17
 Atabulla Bartolomeo, 190n *e vedi* Cecilia, vedova di
 Auremplase, vedova di Guidone Michiel, 155
 Auretolo Pietro, 61n
 Auria, badessa di San Servolo, 37
 Auria, monaca di San Lorenzo, 180
 Auria, monaca di San Servolo, 70n
 Auria, vedova di Pietro Marcello, 35
 Aurio, tribuno, 21
 Auroscenbla, monaca di San Servolo, 70n
 Auvray Lucien, 67n
 Azone, priore dei Santi Biagio e Cataldo, 80, 80n
- Babilonio Alvica, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Badoer, famiglia, 44, 170n
 Badoer Agnese, monaca di San Marco di Ammiana, 105n
 Badoer Badoero, 192, 193
 Badoer Caterina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Badoer Domenico, 60n *e vedi* Veldeleda
 Badoer Giovanni, 131, 131n, 132
 Badoer Pietro, avvocato di San Zaccaria, 39, 40
 Badoer Pietro, 131 *e vedi* Lavinia *e vedi* Maria, figlia di
 Baiesso Gabriele, prete, 97
 Balbo Domenico, 40n
 Barastro, famiglia, 106
- Barastro Beriola, monaca di San Marco di Ammiana, 105n
 Barastro Domenico, 181n *e vedi* Giacomina, vedova di
 Barastro Margherita, monaca di San Marco di Ammiana, 105n
 Barbara, santa, 34n
 Barbieri Edoardo, 82n
 Barbo, famiglia 69, 73
 Barile Elisabetta, 117n, 143n
 Barone Giulia, 8n, 16n, 17n, 23, 23n, 26, 26n 46, 46n, 90n, 145n
 Barozzi Angelo, patriarca di Grado, 66, 69n
 Barozzi Benedetta, vedova di Giacomo Gradenigo, 66, 67
 Barozzi Dalmantina, 69n
 Barozzi Imia, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Barozzi Marchesina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Barozzi Maria, 69n
 Bartoli Langeli Attilio, 75n, 167n, 184n
 Bartoli Marco, 66n
 Bartolo da Sassoferrato, 177, 177n
 Bartolomei Romagnoli Alessandra, 144n, 149n
 Bartolomeo, converso di San Lorenzo, 72n
 Basadella Francesco, 125n
 Basedello Domenico, giudice, 39
 Basilio Fiore, 83
 Basilio II, imperatore, 27
 Basilio, 81n
 Bassetti Massimiliano, 42n
 Basso, famiglia, 22
 Batiore Caterina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Baudo Fulvio, 95n

- Beato, doge, 23, 24
- Beatrice da Padova, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Beatrice Tonisto, badessa di San Lorenzo di Ammiana, 105n
- Beatrice, monaca di Santa Margherita, 70n
- Beatrice, monaca di Santa Maria della Valverde, 161, 162
- Bellato Maria Cristina, 104n, 155n
- Bellato Tommasina, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Bellavitis Anna, 9n
- Bellegno Ota, badessa di Sant'Angelo di Ammiana, 105n
- Belon Grazia, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
- Bembo Auria, moglie di Domenico Gradenigo, 154
- Bembo Giovanni, 88n
- Bembo Leone, 152
- Bembo Maria, monaca di Santa Maria della Celestia, 154
- Benedetta, 183n
- Benedetta, monaca di San Servolo, 70n
- Benedetto Stefano, 194n
- Benedetto, santo, 18, 34, 71n, 75, 91, 91n, 95, 96, 102n, 112, 128, 134, 192n
- Benincasa, abate di San Giorgio Maggiore, 61
- Benincasa, prete e monaco di San Giovanni Evangelista, 64
- Benvenuta da Chioggia, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Benvenuta da Saonara, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 106n
- Benvenuta, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 91, 92, 101
- Benvenuta, pinzochera, 185
- Benvenuta, *soror* di Sant'Agata, 134n
- Benvenuti Anna, 55n, 110n, 161n, 163n, 169n, 186n
- Benzo Domenico, 88n
- Benzo, abate di San Giustina, 39
- Berengo Maria, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
- Bernarda, monaca di Santa Maria degli Angeli, 192
- Bernardi Jacopo, 77n
- Bernardo, procuratore di San Matteo, 119
- Berta, monaca di San Lorenzo di Ammiana e prelata di Sant'Angelo di Ammiana, 91, 91n, 92, 93, 96, 97, 99, 101
- Bertazzo Luciano, 66n
- Berto Luigi Andrea, 19n, 32n
- Bertoli Bruno, 164n
- Betegano da Equilo, 32 *e vedi* Romana, figlia di *e vedi* Giovanna, figlia di
- Bettelli Bergamaschi Maria, 16n, 17n, 32n
- Bettino Maria, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
- Bianco Alice, 172
- Bianco Giovanni, 98n *e vedi* Carota, figlia di *e vedi* Carota, sorella di
- Bianco Giovanni, abitatore di Santa Caterina dei Sacchi, 166, 166n
- Bianco Sofia, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
- Billanovich Maria Chiara, 80n
- Bisanti Armando, 16n
- Bisina, figlia di Vendramino Cerdone, eremita, 190, 190n
- Blaveta, eremita, 191, 192
- Bloch Hermann, 38n
- Boaga Elena, 149n

- Bobizo Agnese, monaca di Santa Margherita, 70n
- Boccali Giovanni, 129n
- Boldu Maddalena, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Boldu Maria, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Bolzonella Marco, 48n, 50n, 73, 73n, 74n
- Bon Besina, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
- Bon Coleta, 170n
- Bon Maria, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156n
- Bona, vedova di Marco Caucani, 81n
- Bona, vedova di Stefano di Tino, 60
- Bonaldo Badovario, 39
- Bonaldo Enrico, 65n *e vedi* Calandria, vedova di
- Bonaldo Leone, 39, 40
- Bonaventura, vedova di Giovanni da Robegano, monaca di Santa Maria Mater Christi, 132, 132n, 153
- Bondemiro Maria, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Bonifacio VIII, papa, 94n, 143, 149, 184
- Bonifacio, prete, 46, 47, 47n
- Bonnini Arianna, 66n, 97n
- Bono, notabile di Treviso, 29
- Borelli Giorgio, 85n
- Bornstein Daniel, 55n
- Borsari Silvano, 30n
- Bortolami Sante, 26n, 73n, 74n, 114n, 154n
- Bougard François, 37n
- Boyd Chaterine E., 114n
- Brandolisio Erika, 177n
- Bredani Filippa, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Brembilla Giovanni, 170n
- Brentano Robert, 130n, 186n
- Bresslau Harry, 28n, 38n
- Brolis Maria Teresa, 77n, 86n, 170n, 171n, 189n
- Brufani Stefano, 160n
- Brugnoli Andrea, 192n
- Buffone di Bortolotto, 75n
- Bugaro Maria, monaca di Santa Margherita, 70n
- Burr David, 176n
- Busato Davide, 90n, 111n
- Caby Cécile, 25n, 82, 116
- Cagliario Pietro, 80, 80n
- Caisolo Baiamonte, 62n
- Caisolo Casota, badessa di San Zaccaria, 51, 109
- Caisolo Marco, 25
- Calandria, monaca di San Giovanni Evangelista, 69n
- Calandria, prelata di San Mauro, 98, 102
- Calandria, vedova di Enrico Bonaldo, *monacha* a San Zaccaria, 64, 65n
- Calandro, 61n
- Calaon Diego, 95n
- Calbo Maria, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156n
- Calbo, famiglia, 106, 156
- Calbo Nicolotta, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
- Callisto II, papa, 109n
- Calvi Giulia, 8n
- Candiano, famiglia, 24, 24n, 25, 26, 26n, 27, 32, 33, 38, 38n
- Candiano Pietro IV, doge, 24, 24n, 26n, 27, 32 *e vedi* Giovanna moglie di
- Candiano Steno, avvocato di San Zaccaria, 25, 38, 38n

- Candiano Vitale, doge, 26n, 33
 Caniato Giovanni, 88n
 Canossa, famiglia, 44n
 Cantarella Glauco Maria, 57n
 Canzian Dario, 114n, 115n
 Capello Palma, 155
 Capitani Ovidio, 43n, 54n
 Cappelletti Giovanni, 62n, 63n, 108n, 109n, 111n, 140n
 Cappelletti Truci Nadia, 96n
 Caputincollo Domenico, 41
 Caputo Gianmatteo, 87n
 Carata, vedova di Domenico Tron, 81n
 Cariboni Guido, 118n, 122n, 130n, 134n, 145n
 Carile Antonio, 18n
 Carimanno, abate di San Giorgio Maggiore, 30
 Carlo Magno, imperatore, 23 e *vedi* Pipino, figlio di
 Caroso Nicolotta, monaca di San Marco di Ammiana, 105n
 Caroso Sicara, badessa di San Lorenzo, 33n
 Carota, figlia di Giovanni Bianco, 98n
 Carota, sorella di Giovanni Bianco, 98n
 Carpinello Mariella, 67n
 Carraro Giannino, 76n, 115n
 Carraro Silvia, 18n, 20n, 31n, 35n, 40n, 64n, 66n, 72n, 90n, 105, 106, 139, 148, 152, 156, 180
 Casagrande Giovanna, 184n, 186n, 187n, 189n, 190n
 Casota, vedova di Tommaso Agadi, 67
 Castagnetti Andrea, 19n, 26n, 27n, 39n, 43n, 44n, 167n
 Caterina da San Salvatore, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Caterina detta Tartara, 170n
 Caterina (a), 170n
 Caterina (b), 189n
 Caterina, eremita, 189n
 Caterina, eremita dei Santi Apostoli, 192
 Caterina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156, 156n
 Caterina, *soror* del terzo ordine di San Francesco, 183
 Caterina, vedova di Giovanni Diedo, 185n
 Caterina, vedova di Nicola Querini, 195n
 Caucani Marco, 81n e *vedi* Bona, vedova di
 Cavalcalupo Carlo, converso di San Daniele, 72
 Cavearugo Morgana, 81n
 Cavrollino Oderico, 72n
 Cecchetti Bartolomeo, 177n, 178n, 197n
 Cecilia di Bailardo, monaca di San Marco di Ammiana, 106n
 Cecilia, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 76, 76n, 77, 159, 160, 161, 166
 Cecilia, vedova di Bartolomeo Atabulla, 190n
 Centranico Giovanni, 39
 Cerdone Vendramino, 190 e *vedi* Bisina
 Cesario, vescovo di Arles, 96
 Cessi Roberto, 31n, 36n, 38n, 87n, 138n, 192n
 Cezzo Maddalena, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Chabot Isabelle, 37n, 169n, 181n, 188n
 Chemotti Saveria, 8n
 Chiara, santa, 96, 127, 128, 129, 129n, 133n, 144, 146, 149, 156, 187n e *vedi* Agnese, sorella di

- Chojnacki Stanley, 37n
 Cino *de Pistorio*, 177n
 Civran Maria, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 105n
 Clara, prelata di Santa Maria *de Creatario*, 97
 Claustre Julie, 149n
 Clemente VI, papa, 144n, 177
 Collalto, famiglia, 80
 Collodo Silvana, 27n, 167n
 Coloprini, famiglia, 25
 Coloprini, Stefano, 25
 Comastri Enrico, 162n
 Comba Rinaldo, 105n, 114n
 Constable Gilles, 57n
 Contarini, famiglia, 106
 Contarini Domenico, doge, 59n
 Contarini Domenico, vescovo di Castello, 59n
 Contarini Francesca, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
 Contarini Giacomina, 177
 Contarini Giacomina, badessa di San Giovanni Evangelista, 165n
 Contarini Giovanni (a), 168, 171, 179
 Contarini Giovanni (b), 169
 Contarini Graziano, 65n *e vedi* Maria, vedova di
 Contarini Itia, 58
 Contarini Marco, 194n
 Contarini Maria, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Contarini, Daniotto, 67 *e vedi* Riconfina, vedova di
 Corato Micaela, 170n
 Corner, famiglia, 106, 156
 Corner Flaminio, 20n, 21n, 22n, 26n, 27n, 28n, 30n, 34n, 45n, 48n, 57n, 59n, 79n, 80n, 81n, 84n, 94n, 97n, 98n, 102n, 103n, 104n, 107n, 108n, 109n, 111n, 112n, 116n, 117n, 118n, 119n, 122n, 131n, 132n, 133n, 137, 137n, 138n, 139n, 140n, 141n, 142n, 143n, 146n, 147n, 150n, 151n, 157n, 161n, 162n, 164n, 165n, 166n, 168n, 169n, 171n, 172n, 173n, 175n, 176n, 177n, 178n, 179n, 183n, 184n, 188n, 190n, 191n, 192n
 Corner Ginevra, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
 Corner Marchesina, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
 Corner Marchesina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Corradina detta Riccia, 170n
 Corradina, conversa di Santa Margherita, 70n
 Corrado, monaco di Santa Maria del Pero, 113
 Corrado, suddiacono, 81, 82
 Correr Angelo, vescovo di Castello, 176
 Correr Francesca, 171
 Corsi Dinora, 8n, 46n
 Costantino Marchesina, badessa dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
 Costantino Porfirogenito, imperatore, 87, 87n
 Costantino VIII, imperatore, 27
 Costanza (*Costancia*), 31
 Costanza, monaca di San Lorenzo, 180
 Costanza, priorissa di Santa Maria Mater Christi, 131
 Cotanto Maddalena, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Cracco Giorgio, 12n, 19n, 24n, 26n, 27n, 43n, 44n, 45, 45n, 46n, 74n, 76n, 80n, 102n, 104n, 106n, 107n, 167, 167n
 Cracco Ruggini Lelia, 19n

- Cremaschi Lisa, 187n
 Crouzet-Pavan Élisabeth, 87n, 89n, 170n, 172n, 190n
 Cuscito Giuseppe, 31n
- D'Acunto Nicolangelo, 146n
 D'Alatri Mariano, 152n, 173n
 D'Andalò Diana, 133
 d'Arbrissel Roberto, 85
 D'Avanzo Francesco, 169n, 179
 d'Este Azzo II, 80n
 d'Este Beatrice I, 80, 80n, 82
 da Canal [...], *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 da Canal Auremplase, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 da Canal Caterina, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
 da Canal Giacomina, badessa di Santa Maria delle Vergini, 155n
 da Canal Maria, 102, 112
 da Canal Maria, abitatrice di Santa Margherita, 70n, 163n, 182, 183
 da Canal Marino, 62n
 da Fontaniva Giovanni Ponga, 74n *e vedi* da Fontaniva Milone
 da Fontaniva Milone, figlio di Giovanni Ponga, 74n
 da Gruaro, Giovanni, 81n *e vedi* Taberia, vedova di
 da Molin Angelo, vescovo di Torcello, 61
 da Molin Fantino, 61n
 da Molin Gonzo, 88n
 da Molin Leone, 32, 34, 35 *e vedi* da Molin Maria, figlia di
 da Molin Maria, figlia di Leone da Molin, monaca di San Zaccaria, 32, 34, 35
 da Molin Maria, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 da Molin Michele, 189 *e vedi* Maddalena, vedova di
 da Molin Nicola, 154n
 da Monte Maria, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 105n, 107n
 da Pesaro Angelo, 168
 da Vado Giacoma, monaca di Santa Maria Mater Christi, 153
- Dal Pino Franco, 177n
 Dalarun Jacques, 85n
 Damiano, prete, 83
 Dandolo, famiglia, 156
 Dandolo Agnese, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Dandolo Andrea, doge, 21n, 40n, 45, 48, 49n, 137, 137n, 178
 Dandolo Enrico, 67n
 Dandolo Enrico, doge, 136
 Dandolo Enrico, patriarca di Grado, 43, 44, 45, 45n, 49, 108, 108n, 114n
 Dandolo Giovanna, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Dandolo Giovanni, 98n
 Dandolo Giovanni, podestà di Padova, 141n
 Dandolo Lucia, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Dandolo Vitale, avvocato di San Zaccaria, 38, 38n, 47n, 49, 49n, 50
 Dandolo Zanina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Daniele Ireneo, 73n
 Daniota, abitatrice di Santa Marta, 181n
 Daniota, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156, 157n
 Dauro Agnese, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Dauro Maria, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n

- Dauro Orio, 62 *e vedi* Similiana
- de Boncis Antolino, 102n
- de Boncis Calimon, 102n
- de Boncis Giacomina, priora di Santa Maria degli Angeli, 102, 102n, 109, 110
- de Boncis Pietro, pievano di San Pietro di Mazzorbo, 102n
- de Causelmis Matteo, 182 *e vedi* Abiabene
- de Medio Isabella, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- de Ractione* Cecilia, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156, 156n
- De Sandre Gasparini Giuseppina, 63n, 78n, 82n, 83n, 84n, 85n, 93n, 134n, 152n, 153n, 175n, 186n, 192n
- de Solario Mariota, *monacha* dei Santi Biagio e Cataldo, 79, 82, 83, 85
- Dedo Agnese, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
- Dedo Felice, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Dedo Marco, 91, 111n
- dei Garzoni Ubaldino, procuratore di Sant'Andrea della Zirada, 173n, 175n
- Del Fuoco Maria Grazia, 78n
- Delaito di Mantova, *frater* di Santa Maria delle Vergini, 143, 143n
- Delcorno Carlo, 188n
- della Fontana Giovanni, 181n *e vedi* Inglese
- della Frescà Marco, 168
- della Stoppa Giacomo, 66n
- Deodata, massara di San Pietro di Casacalba, 83, 84, 85
- Desidero, re, 17
- Deusde, prete di San Zaccaria, 38n
- di Lifipi Tommasina, monaca di San Marco di Ammiana, 105n
- di Venali Isabella, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
- Diacono Giovanni, 18n, 20n, 25, 25n, 26n, 27, 28, 28n, 34n, 38
- Diadenica, badessa di San Marco di Ammiana, 148n
- Diedo Giovanni, 185
- Dimota, cognata di Teonata, 61, 61n
- Dobramiro, servo, 36
- Dodo Marco, 41n
- Dofin, famiglia, 33n
- Dolfin Angelo, vescovo di Castello, 151, 184, 190
- Dolfin Cecilia, badessa di Santa Margherita, 162n
- Dolfin Endrebona, vedova di Pietro Michiel, ministra di San Matteo, 103, 104n, 116, 153
- Dolfin Lucrezia, 177n
- Domenica, figlia di Giovanni, 61, 62, 63
- Domenico, avvocato di San Zaccaria, 38
- Dominegelda, conversa di San Zaccaria, 68n
- Donado Beatrice, 189
- Donata, vedova di Luca Vitturi, 183, 183n
- Donato Leonardo, vescovo di Torcello, 91, 91n, 92, 95n, 108, 101, 110, 111, 112, 123
- Dondi Maria, monaca di San Servolo, 69n
- Dorigo Wladimiro, 33n, 88n, 102n
- Drasca, liberta, 58, 60
- Dronke Peter, 37n
- Dubois Jacques, 57n
- Egger Carlo, 44n
- Egidio, vescovo di Torcello, 161, 162, 162n
- Elisabetta, figlia di Alberto conte di *Scena Fasol*, 180n
- Elisabetta, monaca di San Giovanni Evangelista, 66

- Elm Kaspar, 56n, 73n, 85n, 115, 115n
 Eloisa, 96, 96n
 Engelmota, badessa di San Lorenzo di Ammiana, 91, 92, 99, 101, 113
 Enrico III, imperatore, 28
 Enrico IV, imperatore, 28, 28n, 44
 Enrico V, imperatore, 28n
 Enzo Pietro, 37
 Erasmo, santo, 22
 Esposito Anna, 42n, 169, 169n, 170n, 171n
 Eugenio III, papa, 35, 45, 49
 Ezzelino da Romano, 107n, 118, 142n, 154, 163, 195
- Fabris Antonio, 45n, 59n, 82n, 84n, 109n, 137n
 Fainelli Vittorio, 27n, 38n
 Falier, famiglia, 42n
 Falier Bartolomea, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Falier Cecilia, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
 Falier Fantina (Orsa), monaca di San Lorenzo, 197, 197n
 Falier Franceschina, monaca di San Zaccaria, 197, 197n
 Falier Marco, 197n
 Falier Maria, badessa di San Zaccaria, 28n, 32
 Falier Maria, priora dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
 Falier Marino, doge, 197, 197n
 Falier Ordelafo, doge, 29, 42n
 Falier Orsa e vedi vedi Falier Fantina
 Falier Ottone, 47n
 Falier Tommasina, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Falier Vitale I, doge, 22, 28, 28n, 30, 42n
- Falier Ziborga, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Faustiana, 31, 31n
 Faustino Pietro, prete di San Zaccaria, 39, 40n
 Favaro Elena, 164n
 Fedalto Giorgio, 30n
 Federico Barbarossa, imperatore, 46, 46n, 108
 Federico II, imperatore, 117, 118, 142, 146, 151
 Fees Ingmard, 25n, 31, 31n, 32n, 49n, 69n, 70n, 102n, 105n, 106n, 138n
 Felice da Chioggia, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Felicita, dogressa, monaca di San Zaccaria, 19, 32
 Felicita, figlia di Pietro II Orseolo, badessa di San Giovanni Evangelista, 34n
 Feller Laurent, 37n
 Feriol, famiglia, 106
 Feriol Costanza, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Feriol Maria, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 105n
 Fermo Maria, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Fersuoch Lidia, 81n
 Festa Gianni, 122n
 Feulo Domenico, 41 e vedi Icia, figlia di
 Filippa, monaca di Santa Margherita, 70n
 Filippa, vedova di Bartolomeo Tallonico, abitatrice di San Lorenzo, 184
 Filippa, vedova di Paolo Morosini, abitatrice di Sant'Andrea della Zirada, 181n
 Filippa, vicaria di Santa Maria Mater Christi, 132n
 Filippini Nadia Maria, 9n

- Filippo di Carinzia, 143n
 Filippo, arcivescovo di Ravenna, 119
 Filippo, priore dei Santi Biagio e Cataldo, 78, 79
 Fiorillo Rosa, 95n
 Flabiano Domenico, doge, 26n
 Flocida, moglie di Paganino da Padova, 71, 77
 Flora, 170n
 Flora, conversa di Santa Margherita, 70n
 Floredisa, monaca di San Leonardo in Fossalama, 81
 Folena Gianfranco, 32n
 Fonseca Damiano, 59n, 63n
 Fontette Micheline de, 7n, 149n, 165n
 Formisino Giovanni, 57 e *vedi* Veneria
 Fornasari Giuseppe, 44n
 Forzatè Giordano, priore di San Benedetto, 76n, 80n, 140, 142, 142n
 Forzatè Giovanni, vescovo di Padova, 75, 75n
 Foscarì Caterina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Foscarì Daniele, procuratore di Santa Maria Mater Christi, 131, 132
 Foscarì Marchesina, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Foscarì Pietro, 60 e *vedi* Altimia, vedova di
 Foscarì Stefano, 131
 Foscarini Dandola, monaca di Santa Margherita, 70n
 Foscarini Maria *antiquor*, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Foscarini Maria *iunior*, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Foscarini Maria *minor*, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Foscolo Guglielmo, 155 e *vedi* Pietro, figlio di
 Francesca, *soror* del terzo ordine dei Minori, 191n
 Francesco da Pistoia, frate dei Minori, 172
 Francesco, santo, 77, 114, 127, 129n, 134, 156, 160, 160n
 Francisco de Paula Martinez de la Rosa, commediografo, 192n
 Franco Domenico, prete di Santa Sofia, 84n, 94n
 Franco Giovanni, prete di Monselice, 48
 Frauduni, famiglia, 21
 Fulin Rinaldo, 193n, 195n
 Gaeta Franco, 18n
 Galesa Tommasina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Gallo Donato, 66n, 101n, 114n
 Gandolfo, frate dei Predicatori, 141
 Garbellotti Marina, 63n
 Gardoni Giuseppe, 85n, 97, 97n, 140n
 Gargano Innocenzo, 67n
 Garscenda, 152
 Gasparri Stefano, 43n
 Gattileso Pietro *Raubatus*, 45n
 Gatulo da Equilo, 32 e *vedi* Maria, figlia di e *vedi* Stefania
 Gaudenzia, monaca di Santa Maria degli Angeli e priora di San Giacomo di Galizia, 166, 191, 192
 Gawlik Alfred, 28n
 Gazzini Marina, 42n, 78n
 Gelichi Sauro, 95n
 Gennaro Clara, 128n, 133n
 Gentili Giovanni, 87n
 Georgianna Linda, 96n
 Gerardo, *frater* di Santa Maria delle Vergini, 143n
 Gerardo, monaco di San Mattia, 82, 82n

- Gerardo, vescovo di Padova, 48
- Gerolamo, santo, 192
- Geronima, monaca di Santa Maria degli Angeli, 192
- Giacomina di San Leone, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 105n
- Giacomina, conversa di San Lorenzo, 72n
- Giacomina, figlia di Leonardo Mauro, 81n
- Giacomina, figlia di Maria, 65n
- Giacomina, moglie di Riccardo Enzo, 65n
- Giacomina, vedova di Domenico Barastro, abitatrice di San Marco di Ammiana, 181n
- Giacomo da Fano, frate degli Eremitani, 178n
- Giacomo, santo, 102n
- Gilberto di Tournai, frate dei Minori, 174n
- Giorda Maria Chiara, 63n
- Giordano da Pisa, 188
- Giordano, frate dei Predicatori, 141
- Gios Pierantonio, 73n
- Giovanna da Padova, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Giovanna, eremita, 189n
- Giovanna, figlia di Betegano da Equilo, monaca di San Zaccaria, 32
- Giovanna, moglie di Pietro IV Candiano, badessa di San Zaccaria, 32
- Giovanni da Este, *frater* di Santa Maria delle Vergini, 143n
- Giovanni da Monselice, 59
- Giovanni da Robegano, 132, 153 e *vedi* Bonaventura, vedova di
- Giovanni di Franco, 48n
- Giovanni XXII, papa, 174n
- Giovanni, 61 e *vedi* Domenica
- Giovanni, abate dei Santi Felice e Fortunato, 35
- Giovanni, monaco di San Mattia, 82, 82n
- Giovanni, prete dei Santi Secondo ed Erasmo, 64n
- Giovanni, prete di Ferrara, 73
- Giovanni, prete di San Zaccaria, 50
- Girado Filippa, badessa di San Matteo, 165n
- Giseltrude, badessa di San Zaccaria, 48n, 49, 50, 50n
- Gisla, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156n
- Gisla, vedova di Pietro Marcello, *monacha* di San Zaccaria, 64, 65n
- Giuliana da Monte, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Giuliana di Collalto, beata, badessa dei Santi Biagio e Cataldo, 79, 80, 80n, 82
- Giuliana, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156, 156n
- Giuliano, *frater* di Santa Maria delle Vergini, 143n
- Giustinian, famiglia, 98n
- Giustinian Bortolotta, monaca di Sant'Adriano e badessa di Santa Caterina dei Sacchi, 165, 166
- Giustinian Cecilia, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Giustinian Niccolò, 98n, 152
- Giustinian Pietro, 196n e *vedi* Giustiniana
- Giustinian Stefano (a), 65n
- Giustinian Stefano (b), 193
- Giustiniana, figlia di Pietro Giustinian, 196n
- Gladiss Dietrich von, 28n
- Gloria Andrea, 27n
- Golinelli Paolo, 54n

- Goro Giacomina, badessa di San Lorenzo di Ammiana, 105n, 107n
- Goro Pietro, 107n
- Gotifredo, vescovo di Torcello, 118, 119, 120
- Gradalon Maria, monaca di Santa Margherita, 70, 70n, 162, 162n, 163, 166
- Gradalon Matteo, 162
- Gradenigo, famiglia, 33, 33n, 155, 156
- Gradenigo Agnese, abitatrice di San Lorenzo, 188
- Gradenigo Agnese, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155
- Gradenigo Buongiovanni, 33
- Gradenigo Domenico (a), 33
- Gradenigo Domenico (b), 154 *e vedi* Bembo Auria
- Gradenigo Elisabetta, 171, 172
- Gradenigo Giacomina, 155
- Gradenigo Giacomo, 66 *e vedi* Barozzi Benedetta
- Gradenigo Ginevra, 102, 102n, 103, 109
- Gradenigo Giovanni, 24n
- Gradenigo Inida, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Gradenigo Marco, 179
- Gradenigo Maria, monaca di San Lorenzo, 180
- Gradenigo Marino, 102n
- Gradenigo Nida, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Gradenigo Pietro, 35, 44n *e vedi* Agnese, vedova di
- Gradenigo Pietro, doge, 192, 193
- Gradenigo Pietro, monaco di San Giorgio Maggiore e priore di San Marco di Costantinopoli, 30n
- Gradenigo Trionessa, monaca di San Lorenzo, 33, 35
- Grassi Onorato, 177n
- Grasso Giovanni, monaco e converso dei Santi Secondo ed Erasmo, 64
- Grauzo Giovanni, 61n
- Grazian Marchesina, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
- Graziato Gisella, 43n
- Greco Marco, pievano di San Lorenzo di Ammiana, 94n
- Greco Perseda, primiceria di San Zaccaria, 47
- Grégoire Reginald, 44n, 77n
- Gregorio IX, papa, 66, 84n, 85, 94n, 104n, 110, 115, 116, 116n, 117, 130, 131, 134, 135, 135n, 137n, 138, 138n, 139n, 140, 141n, 142, 143, 144
- Gregorio Magno, papa, 35n, 67n
- Gregorio VII, papa, 44, 44n, 45
- Gregorio X, 137, 138n, 143
- Gregorio, priore di San Salvatore, 129n
- Grimani Agnese, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Grimoaldo, figlio di Ingelfredo conte di Verona, 38n
- Gritti Isabetta, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Gritti Tommasina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156n
- Grundmann Herbert, 7n, 9n, 55n, 78n, 95n 104n, 116n, 117n, 130n, 174n
- Gruoni Agnese, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Gruoni Maria, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Guagerio, conte, 27n *e vedi* Rodoalda
- Gualperto, 29
- Guarino, abate di San Michele di Cuxà, 24n
- Guelfo di Priolo, ministeriale di palazzo, 47

- Guerra Medici Maria Teresa, 35n, 37n, 98n
 Guidota, monaca di Santa Margherita, 70n
 Gullino Giuseppe, 33n, 192n
 Guzzetti Linda, 10n, 36n, 61n, 66n, 67n, 68n, 70n, 102n
- Hagemann Wolfgang, 27n, 38n
 Heullant-Donat Isabelle, 149n
 Hurlburt Holly S., 37n
 Huyghebaert Nicholas, 63n
 Iantani Pietro, 35 e *vedi* Agnese, figlia di Icia, figlia di Giovanni Paureta e vedova di Domenico Feulo, 41
- Idelburga, moglie di Adalberto conte, 27n
 Ilarino da Milano, 177n
 Ildebrando, cardinale, 47, 47n
 Ildebrando, priore di Santa Maria della Carità, 109
 Imigle, badessa di San Mauro, 98
 Ingelfredo, conte di Verona, 26, 26n, 27n, 38n e *vedi* Grimoaldo
 Inglese, moglie di Giovanni della Fontana, 181n
 Innocenzo II, papa, 45n
 Innocenzo III, papa, 110n, 126, 127, 130, 136, 140, 145
 Innocenzo IV, papa, 115, 116, 116n, 117, 117n, 118, 118n, 131n, 144, 145, 146
 Iubano Marino, prete, 97
 Iuta da Padova, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156n, 157n
- Jenkins Romilly James Herald, 87n
 Johnson Penelope D., 90n
- Kehr Paul Fridolin, 28n
- Keulo Amabile, badessa di San Giovanni Evangelista, 34, 69n, 83, 111n
 Kirshner Julius, 17n
 Klapisch-Zuber Christiane, 16n
 Knowles David, 148n
 Kurze Wilhelm, 16n
- La Rocca Maria Cristina, 8n, 16n, 37n
 Lamandina, moglie di Marino da Canal, *monacha* di San Giorgio Maggiore, 62n
 Lambardo, Serafino, 81
 Lambertini Roberto, 176n
 Lamberto da Bologna, procuratore di Sant'Andrea della Zirada, 173
 Lando Agnese, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Lando Costanza, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Lando Laniola, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Lando Maria, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Lanfranchi Luigi, 13n, 18n, 20n, 21n, 88n
 Lanfranchi Strina Bianca e *vedi* Strina Bianca
 Lauwers Michel, 25n
 Laven Mary, 11n, 121n
 Lavinia, figlia di Pietro Badoer, 131
 Lazzara di Capodistria, 29n
 Lazzarini Vittorio, 192n, 193n, 195n, 197n
 Le Jan Regine, 16n, 37n
 Leclerq Jean, 7n, 63n, 68n, 148n, 149n
 Lekai Louis J., 115n, 130n
 Lentinello Vincenza, 94n
 Leonardo, abate dei Santi Felice e Fortunato, 112
 Leonardo, converso di San Lorenzo di Ammiana, 100n

- Leonardo, *frater* di Sant'Andrea del Lido, 132, 133
- Leone, abate dei Santi Ilario e Benedetto, 155n
- Leone, frate dei Minori, 160
- Leone, santo, 22
- Leopardo, *frater* di Sant'Andrea del Lido, 132
- Lett Didier, 8, 8n, 9
- Levi Guido, 127n
- Lombardi Daniela, 169n, 181n
- Lombardo Maria, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 105n
- Longo Pietro (a), 32 *e vedi* Vita
- Longo Pietro (b), 83
- Longo Pietro (c), 95, 102, 103
- Loredan, famiglia, 107, 108, 108n
- Loredan Agnese, badessa di Sant'Antonio, 107, 108, 108n
- Loredan Caterina, figlia di Marco Loredan, 108n
- Loredan Francesco, 194n
- Loredan Giovanni, 107
- Loredan Marchesino, 108n *e vedi* Loredan Marco, figlio di *e vedi* Loredan Pietro
- Loredan Marco, figlio di Marchesino Loredan, 108n *e vedi* Loredan Caterina
- Loredan Pietro, figlio di Marchesino Loredan, 108n
- Loredan Regina, badessa di Sant'Antonio, 108, 108n
- Lorenzo, santo, 92
- Lotario I, imperatore, 87
- Lowe Kate, 11n, 120n, 150n
- Luchaire Achille, 112n
- Lucia, 170n
- Lucia, eremita, 189n
- Lucia, pinzochera, 183
- Lucida da Cremona, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Lucio III, papa, 109, 110
- Lucioni Alfredo, 59n
- Ludovico, avvocato di San Zaccaria, 39
- Luminada, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Lunardina, monaca di Santa Margherita, 70n
- Lusset Élisabeth, 149n
- Mabilia, *soror* di San Salvatore, 129n
- Maccarrone Michele, 126n, 141n, 145n, 146n, 148n
- Maddalena, 170n
- Maddalena, abitatrice di Santa Marta, 181n
- Maddalena, vedova di Michele da Molin, 189
- Madden Thomas F., 49n, 136n
- Maestro, autore regola monastica, 18n
- Magno Armeleda, 180
- Magno Donata, badessa di San Marco di Ammiana, 105n
- Magno, famiglia, 180n
- Mahaira Odoni Eleni, 193n
- Maineuda de Niola, abitatrice di San Giovanni Evangelista, 181n
- Makowski Elizabeth, 149n, 150n, 173n, 184n
- Malesani Mariarosa 46n
- Malipiero Anna, 182n
- Malipiero Andrea, 183 *e vedi* Marina
- Malipiero Maddalena, 171, 176
- Malipiero Penia, monaca di San Lorenzo, 33
- Malipiero Ucropina Eva, 22n
- Mammolo Giovanni, 32 *e vedi* Nella
- Manfredo da Monselice, converso di San Zaccaria, 68, 71

- Manfredo, abate di San Benigno di Fruttuaria, 59n
- Manfredo, *miles* di Treviso, 67n
- Mangione Teresa, 105n
- Marango Domenico, patriarca di Grado, 59n
- Marango Giovanni, 34 e *vedi* Vita
- Marangon Paolo, 177n
- Marcello Andrea, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156n
- Marcello Giovanni, 62n
- Marcello Marchesina, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Marcello Pietro (a), 35 e *vedi* Auria, vedova di
- Marcello, Pietro (b), 65n e *vedi* Gisla Marchesina, 170n
- Marchesina, vedova di Lorenzo Soranzo, 183, 183n
- Marco, priore di Santa Maria di Ispida, 46, 47
- Marco, santo, 20, 20n, 92
- Marcon Susy, 33n
- Marcuni Autiliana, 83
- Marcuni Domenico, 83
- Margherita, 73
- Margherita, badessa di San Lorenzo di Ammiana e badessa dei Santi Apostoli di Ammiana, 92, 93, 100, 101
- Margherita (a), eremita, 189n
- Margherita (b), eremita, 191, 191n
- Margherita, monaca di Sant'Angelo di Zampenigo, 101
- Margherita, monaca di Santa Maria della Valverde, 161, 162
- Margherita (a), monaca di Santa Maria Mater Christi, 156n
- Margherita (b), monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Margherita, santa, 190
- Maria da Equilo (a), monaca di Santa Margherita, 70n
- Maria da Equilo (b), monaca di Santa Margherita, 70n
- Maria da Zara, 102, 112, 116
- Maria della Santa Trinità, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 105n
- Maria detta Contessa, 104n, 116
- Maria di Cittanova, 29n
- Maria di San Martino, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 105n
- Maria la Greca, 26n
- Maria, badessa di San Giovanni Evangelista, 69, 69n
- Maria, badessa di San Marco di Ammiana, 92, 101
- Maria, badessa di Sant'Angelo di Zampenigo, 101, 101n
- Maria, figlia di Gatulo da Equilo, monaca di San Zaccaria, 32
- Maria, figlia di Pietro Badoer, 131
- Maria, figlia di Tribuno Pitulo, monaca di San Giovanni Evangelista, 33, 37
- Maria, moglie di Manfredo, conversa di San Zaccaria, 68, 71
- Maria, moglie di Ugo Richelme, 72n
- Maria, monaca di San Giovanni Evangelista, 76n
- Maria, monaca di San Mauro, 98, 102
- Maria, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156
- Maria, santa, 102n, 131n, 135n, 175n
- Maria, vedova di Graziano Contarini, *monacha* a San Zaccaria, 64, 65n e *vedi* Giacomina, figlia di
- Maria, vedova di Marino Zeno, abitatrice di San Zaccaria, 181n
- Maria, vedova di Nicola Rosso, 180
- Maria, vedova di Pietro Aimo, abitatrice di Santa Maria Mater Christi, 181n

- Marignoni Benedetta, monaca di Santa Maria della Celestia, 154
- Marina, vedova di Andrea Malipero, 183, 183n
- Marino Angelo, prete, 81n
- Mariota, conversa di Santa Margherita, 70n
- Martin John Jeffries, 104n
- Martino IV, papa, 150
- Martino, *frater* di Santa Maria delle Vergini, 143n
- Martino, prete dei Santi Secondo ed Erasmo, 64n
- Masè Federica, 11n, 74n, 180n
- Matelda, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155
- Matilde di Canossa, 44, 44n
- Matteo, santo, 183
- Mattia, santo, 81
- Maurizio II, doge, 24, 32 e *vedi* Agata
- Mauro Leonardo, 81n e *vedi* Giacomina, figlia di
- Mauro Mattia, monaca di San Marco di Ammiana, 105n
- Mauro Simone, pievano di San Barnaba, 120n
- Mauro, vescovo di Torcello, 21
- Mazzarolo Viola, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Mazzucco Gabriele, 22n, 34n, 57n, 82, 90n, 164n
- Meersseman Gilles, 152n, 184n
- Melville Gert, 17n, 56n, 128n,
- Menestò Enrico, 42n, 160n
- Mengulo Maria, 180
- Menio Tribuno, doge, 24, 26n
- Mens Alcantara, 173n
- Merlo Grado Giovanni, 13n, 54n, 55n, 56n, 58n, 60, 60n, 62n, 71n, 72, 72n, 93n, 105n, 110n, 114n, 131n, 134, 134n, 172n
- Meschini Marco, 136n
- Metz René, 65n, 66n
- Miccoli Giovanni, 43n, 54n
- Michiel, famiglia, 42n
- Michelda, abitatrice di Santa Maria delle Vergini, 155
- Michetti Raimondo, 66n
- Michiel Agnese, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Michiel Alice, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Michiel Anna, 98n, 152
- Michiel Beriola, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Michiel Domenico, doge, 39, 42, 42n
- Michiel Guidone, 155 e *vedi* Auremplase
- Michiel Maria, abitatrice di San Lorenzo, 183
- Michiel Nella, badessa di San Zaccaria, 32, 35, 39, 40, 40n, 47, 48
- Michiel Pietro, avvocato di San Zaccaria, 103 e *vedi* Dolfin Endrebona
- Michiel Stella, badessa di San Zaccaria, 32
- Michiel Vita, badessa di San Zaccaria, 32
- Michiel Vitale I, doge, 22n, 42n, 44, 57
- Michiel Vitale II, doge, 25, 26n, 38, 29, 109 e *vedi* Agnese, figlia di
- Michiel Zenda, primiceria di San Zaccaria, 47
- Miglio Luisa, 36n
- Millani Giovanni, avvocato di San Zaccaria, 38, 38n
- Milone, conte di Verona, 27, 38n
- Miner, Dorothy Eugenia, 37n
- Minio Francesco, 188
- Modzelewski Karol, 26n, 50n, 71n
- Moine Cecilia, 88n, 90n, 94n, 99n, 164n
- Mollat Michel, 81n, 167n

- Molmenti Pompeo G., 188n, 189n
- Monaldo, priore Santa Maria in Porto e canonico di Santa Maria della Carità, 41
- Monetario Maria, monaca di Santa Margherita, 70n
- Monticolo Giovanni, 21n,
- Moravcsik Gyula, 87n
- Morosini, famiglia, 25, 108, 155
- Morosini Agnese, badessa di San Zaccaria, 32
- Morosini Bortolota, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155
- Morosini Cecilia, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Morosini Domenico, 25
- Morosini Domenico, doge, 43, 45n
- Morosini Enrico, procuratore di Sant'Angelo di Ammiana, 107n
- Morosini Giovanni (a), 24n
- Morosini Giovanni (b), 39
- Morosini Isabetta, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Morosini Maria, badessa di San Zaccaria, 32
- Morosini Marina, badessa di Santa Maria delle Vergini, 155
- Morosini Nicola, vescovo di Castello, 175n, 176
- Morosini Paolo, 181n *e vedi* Filippa, vedova di
- Morosini Stefano, 32
- Morosini Stefano, 32 *e vedi* Nella
- Morosini Tommaso, patriarca di Costantinopoli, 136
- Morozzo della Rocca Raimondo, 89n
- Mueller Reinhold C., 179n
- Müller Anne, 17n
- Mundazzo Pace Maria, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Muratori Antonio, 21n
- Mureglo Caterina, monaca di San Marco di Ammiana, 105n
- Musardo Talò Vincenza, 17n, 31n, 90n
- Musolino Giovanni, 79n
- Mutinelli Fabio, 188n, 189n
- Muzineo Donata, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Muzzanico Marchesina, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Nanni Caterina, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
- Nantichier Cristiano, 169
- Narivo Cecilia, monaca di San Marco di Ammiana, 105n
- Narivo Costanza, monaca di San Marco di Ammiana, 105n
- Nason Bartolomeo, 168n
- Natali Stefano, vescovo di Torcello, 82, 82n, 92, 111, 112, 119
- Negro, converso di San Lorenzo, 64n
- Nella, figlia di Stefano Morosini e vedova di Giovanni Mammolo, monaca di San Zaccaria, 32
- Niccolò IV, papa, 143, 165n, 166, 166n, 184
- Nichols John A., 148n
- Nicola Marco, vescovo di Castello, 66, 78, 84n, 139
- Nicoletta, vedova del conte di Ossero, 66, 67, 67n
- Nicolino di Carnevale, 175n
- Notkero, vescovo di Verona, 27
- Nova, figlia di Domenico Sigo, 41n
- Obelerio, doge, 23, 24
- Oberste Jörge, 128n
- Obizzo speciale, 101n
- Occhipinti Elisa, 90n, 150n

- Oderico, *caveder* di Porta San Martino, 29n
- Oderico, prete, 29
- Odorica, monaca di Santa Maria della Valverde, 161
- Ogerio, priore di San Daniele, 74, 75
- Onorata, monaca di Santa Margherita, 70n
- Onorio III, papa, 67n, 127, 136, 138, 138n, 139, 140
- Orabella, badessa di Santa Maria Mater Christi, 156n
- Orio Agnese, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
- Orlando Ermanno, 23n, 29n, 30n, 179n
- Orseolo, famiglia, 24, 25
- Orseolo Giovanni, figlio di Pietro II Orseolo, 26n
- Orseolo Maria, badessa di San Zaccaria, 32, 34
- Orseolo Pietro I, doge, 24n, 25n, 82n, 169
- Orseolo Pietro II, doge, 26n, 27, 28, 34n *e vedi* Giovanni, figlio di *e vedi* Felicita, figlia di
- Orseolo Stefania, badessa di San Zaccaria, 25, 32, 38n
- Orso, vescovo di Olivolo, 18, 18n, 19, 19n, 33
- Ortalli Francesca, 42n, 170n, 171n
- Ortalli Gherardo, 19n, 24n, 25n, 26n, 27n, 43n, 136n, 164n
- Ottobono, prete di Santa Margherita, 190
- Ottone III, imperatore, 26n, 27, 28
- Oury Guy-Marie, 85
- Pace, conversa di Santa Margherita, 70n
- Pacini Gian Piero, 76n, 160n
- Paganino da Padova, 71, 77 *e vedi* Floccida
- Paganino di Vallonga, 69, 69n *e vedi* Primera
- Palma, moglie di Ugo da Casale, 71
- Paltanieri Pesce, frate di San Giacomo di Monselice, 54n
- Pamato Lorenza, 75n, 170n, 171n, 188n, 189n
- Pancrazio, prete di San Zaccaria, 48, 48n, 50, 50n, 64, 68
- Panizza Letizia, 120n
- Pantaleon Filippo, 180n
- Paolo, duca di Cefalonia, 23
- Paolo, santo, 77n
- Paolo, vescovo di Torcello, 21
- Parisio, converso di San Daniele, 73, 73n
- Parisse Michel, 8n, 65n, 85n
- Partecipazio, famiglia, 18, 18n, 19, 20, 24
- Partecipazio Orso II, doge, 26n, 32 *e vedi* Giovanna, figlia di
- Partecipazio Giovanna, figlia di Orso II Partecipazio, badessa di San Zaccaria, 32
- Partecipazio Giovanni, doge, 18n, 20
- Partecipazio Giustiniano, doge, 18, 18n, 19, 19n, 20, 20n, 24, 26n
- Paschini Pio, 11n
- Pasqua, *soror* del terzo ordine di San Francesco, 183
- Pasquale II, papa, 21n
- Passolunghi Pier Angelo, 79n, 125n
- Pastorello Ester, 21n
- Pásztor Edith, 110n, 133n, 144n, 145n, 149n, 150n, 160, 160n, 162n
- Patafino di Misoto, 69n
- Patafino di Piove di Sacco, 69n
- Paulin Caterina, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
- Paureta Giovanni, 41 *e vedi* Icia
- Pavan Massimiliano, 19n
- Pazzelli Raffale, 54n
- Pecorari Paolo, 192n

- Pedani Maria Pia, 11n
- Pegolotto, abate di San Giorgio di Fossone, 71
- Pellegrini Luigi, 132n
- Pellegrini Michele, 63n
- Pellegrino Antonio, beato, 101
- Penco Gregorio, 7, 7n
- Pepo Bonfilio, 41
- Pepo Domenico, 41
- Perduto Paolo, 95n
- Perera, monaca di San Servolo, 70n
- Perera, monaca di Sant'Angelo di Zampenigo, 101
- Pesaro Cornelia, badessa di San Giovanni Evangelista, 34n
- Petronia, 37
- Petronia, badessa di San Lorenzo, 33
- Petrucci Armando, 167n
- Petrucius Pietatis* vedi Pietro di Assisi
- Piarin Angelo, 168n
- Pietro di Assisi (*Petrucius Pietatis*), frate dei Minori, 177, 177n, 179n
- Pietro di Leone, 70n
- Pietro il Venerabile, abate di Cluny, 45, 57n
- Pietro, cardinale, 45
- Pietro, figlio di Guglielmo Foscolo, *frater* di Santa Maria delle Vergini, 155
- Pietro, *frater* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Pietro, monaco di San Giustina, 39
- Pietro, prete di San Zaccaria, 38, 38n
- Pietro, recluso di San Pietro di Casacalba, 82, 83, 153
- Pietro, santo, 49n, 131, 141, 141n
- Pino Pietro, vescovo di Castello, 92, 131, 138, 138n, 139, 139n
- Pipino, figlio di Carlo Magno, re, 23
- Pirolina, 180n
- Pisani Aica, Agnese, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Pitulo Tribuno, 33, 37 e vedi Maria, figlia di
- Piva Vittorio, 178n
- Plano, lebbroso, 152
- Plebani Tiziana, 9n
- Polani Giovanni, vescovo di Olivolo, 45
- Polani Pietro, doge, 30, 35, 42, 43, 45, 45n, 48, 49, 59n
- Polani, famiglia, 44
- Polo Domenico, 62n
- Polo Michele, 62n
- Polonio Valeria, 89n
- Pomata Gianna, 8n
- Porforofila, *monacha* di San Giorgio Maggiore, 62, 63
- Pozza Marco, 18n, 19n, 22n, 23n, 26n, 40n, 57n, 90n, 107n, 114n, 131n, 170n, 192n
- Preto Paolo, 192n
- Primera, vedova di Paganino, 69
- Primhak Victoria, 120n
- Prosdocimo, prete di San Lorenzo e San Severo, 64n
- Queller Donald E., 136n
- Querini Andriolo, 195 e vedi Zizabella
- Querini Bartolomeo, vescovo di Castello, 139n, 165n, 166
- Querini Marchisina, monaca di Santa Margherita, 70n
- Querini Marco, 192, 193
- Querini Maria, priora di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Querini Niccolò, 193
- Querini Nicola, 195n e vedi Caterina, vedova di
- Querini Nida, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n

- Querini Ottaviano, 69n
 Querini Pietro, 196, 196n
 Querini Querina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 153, 153n
 Querini Rascinese, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Querini Simona, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Racinet Philippe, 64n
 Rainini Marco, 126n, 127n
 Rambaldo, conte di Treviso, 27
 Ramberto, priore di San Giustina, 39
 Rando Daniela, 10, 10n, 11, 11n, 18n, 19n, 25n, 26n, 30n, 31n, 41n, 43n, 44n, 45n, 46n, 47n, 48n, 49n, 51n, 55n, 57n, 87n, 90n, 93n, 106n, 108n, 109n, 119n
 Rapetti Anna, 70, 70n, 73n, 114n, 115n, 142n
 Rava Eleonora, 186n, 187, 187n, 188, 188n, 189n
 Ravagnani Benintendi, cancelliere ducale, 48
 Ravegnani Giorgio, 136n, 197n
 Regina, monaca di Santa Margherita, 70n
 Ricapito Doriana, 172n, 173n, 175n
 Riccabona, conversa di Santa Margherita, 163n
 Riccardo Enzo, 65n *e vedi* Giacomina, moglie di
 Richelda da Padova, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Richelda da Pola, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Richelda, monaca di San Zaccaria, 50n
 Richelme Ugo, 72n
 Riconfilia, moglie di Benedetto Scutario, 79
 Riconfilia, vedova di Daniotto Contarini, 67, 98n
- Riconfilima, monaca di San Giovanni Evangelista, 69n
 Rigon Antonio, 24n, 38n, 50n, 54n, 55n, 59n, 63n, 71n, 74n, 75n, 77n, 76n, 78n, 79n, 80n, 82n, 83n, 85n, 86n, 94n, 114n, 115n, 129n, 136n, 138n, 139n, 141n, 142n, 152n, 154n, 167n, 168n, 173n, 176n, 177n, 184n, 185, 190n
 Riguccio di San Fabiano di Ravenna, 175n
 Rippe Gerard, 73n, 74n
 Rodoalda, vedova di Guagerio conte, 27n
 Rodolfo, priore di San Cipriano di Murano, 57
 Rolandino da Padova, 54n
 Romagnoli Daniela, 85n
 Romana, figlia di Betegano da Equilo, monaca di San Zaccaria, 32
 Romana, nuora di Giustiniano Partecipazio, monaca di San Zaccaria, 19, 32
 Romana, sorella del vescovo Orso, monaca di San Lorenzo, 19, 33
 Romano Dennis, 104n, 190n
 Romeri Candido, 131n
 Roncelli Angelita, 133, 134n
 Rosa da Spoleto, monaca di Santa Maria Mater Christi, 133, 156, 157n
 Rosada Maurizio, 90n
 Rosanea, *monacha* di San Giorgio Maggiore, 62n
 Rösch Gerhard, 104n
 Rossi Franco, 33n
 Rossi Maria Clara, 10n, 55n, 63n, 78n, 134n, 141n, 175n, 195n
 Rossi Saccomani Annamaria, 152n
 Rossi-Doria Anna, 8n
 Rosso Antonio, 280 *e vedi* Agnese, vedova di
 Rosso Benada, monaca di San Marco di Ammiana, 105n

- Rosso Mario, 90n, 111n
 Rosso Nicola, 180 *e vedi* Maria, vedova di Rosvita, monaca, 16
 Rusconi Roberto, 8n, 55n, 128n, 130n, 144n
 Russo Luigi, 136n
- Sagredo Filippa, monaca di Santa Maria della Celestia, 154
 Sagredo Maria, monaca di Santa Maria della Celestia, 154
 Sala Elena, 150n
 Salomon Paolo, 41
 Sambin Paolo, 68n, 73n, 118n, 139, 146n
 Sanudo Agnese, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Sanudo, famiglia, 156
 Saponerio Tommasina, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
 Sbriziolo Lia, 178n
 Scalabrin F., 180n
 Scalon Cesare, 10n
 Scandolaro Marco, 83
 Scarabello Giovanni, 195n
 Scaraffia Lucetta, 8n
 Scaramucci Lodovico, 171n
 Schmitt Jean-Claude, 173n
 Schmucki Oktavian, 184n
 Schreiner Peter, 136n
 Schulenburg Tibbets, 148n
 Scorpion Giacomina, 176n
 Scutario Benedetto, 79 *e vedi* Riconfina, moglie di
 Segogolo Ailise, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
 Semi Franca, 169n
 Sensi Mario, 55n, 135n, 145n, 184n, 187n, 189n
- Sereno Cristina, 105n
 Sergi Giuseppe, 15n, 16n, 31n, 56n, 58n
 Sergio, monaco di San Nicolò del Lido, 59n
 Servodio, priore di Santa Maria delle Vergini, 143n
 Severo Andronico, 81n
 Sfameni Paola, 90n, 111n
 Shahr Shulamith, 37n
 Shank Lillian Thomas, 148n, 149n
 Sico Maria, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
 Sidiana, conversa di San Giovanni Evangelista, 69, 69n
 Sidiana, prelata di Sant'Adriano, 98n
 Signolo Maria, priora di San Lorenzo di Ammiana, 105n
 Sigo, Domenico, 41n *e vedi* Nova
 Silvano Giovanni, 192n
 Silvestre Maria Luisa, 67n
 Similiana, vedova di Orio Dauro, *monacha* di San Giorgio Maggiore, 62, 63
 Simone, 39
 Simonsfeld Henry, 25n
 Sisinnulo, famiglia, 88n
 Sisinnulo Domenico, 88n
 Sisinnulo Giacomo, 88n
 Sisinnulo Giovanni, 88n
 Sisinnulo Orio, 88n
 Soave Domenico, prete di San Giovanni Evangelista e vescovo di Agia, 67, 83, 83n, 84n
 Socila, monaca di San Servolo, 70n
 Sofia di Olderico, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 106n
 Sofia di Savoia, 80n
 Sofia, eremita, 191n

- Soranzo Bellegno, 194n
 Soranzo Elisabetta, 171, 176
 Soranzo Fantina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 194
 Soranzo Giovanni, doge, 193
 Soranzo Lorenzo, 183 *e vedi* Marchesina, vedova di
 Soranzo Marino, 194n
 Soranzo Soranza, 193, 193n, 194, 194n, 195, 196
 Sorelli Fernanda, 10n, 66n, 67n, 121n, 132n, 167n, 185n, 188n
 Sperling Gisela Jutta, 11n
 Spicciani Amleto, 44n
 Spico Tommasina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
 Spinelli Giovanni, 16n, 22n, 24n, 31n, 44n, 45n, 57n, 59n, 89, 89n, 90n, 103n
 Spinello Zannina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157
 Spinola Alberto, prete, 85
 Spironella, vedova di Gabriele Trevisan, abitatrice di San Zaccaria, 181n
 Staniaro Aurio, 35
 Staniaro Dorotea, 35, 36
 Staniaro Froiza, figlia di Pietro Staniaro, monaca di San Lorenzo, 33, 35, 36
 Staniaro Giovenale, suddiacono e cappellano di San Marco, 35
 Staniaro Pietro, 33 *e vedi* Staniaro Froiza
 Staniaro Pietro, prete di San Zaccaria, 38
 Stefania, figlia di Gatulo da Equilo, monaca di San Zaccaria, 32
 Stefano di Tino, 60 *e vedi* Bona, vedova di
 Stefano di Torcello, 103n
 Stefano, santo, 42
 Stefano, vescovo di Torcello, 21n
 Strambo, Giovanni, priore di San Leonardo in Fossalama, 81n
 Strina Bianca (Lanfranchi Strina Bianca), 18n, 58n, 71n
 Stroick Autbertus, 174n
 Succugullo Domenico, 88n
 Tabacco Giovanni, 15n, 26n
 Tabarroni Andrea, 176n
 Taberia, vedova di Giovanni da Gruario, 81n
 Tadi, famiglia, 74, 74n, 76, 77, 160
 Tadi Almerico, 74n
 Tadi Bernardo di Arloto, 74n
 dei Tadi Enrigino, converso di San Daniele, 73, 74, 74n, 75
 Tadi Enrigino, frate minore, 76
 Tadi Giovanni, 74n
 Tadi Guidoto, monaco di San Benedetto, 76
 Tadi Pagano, 74n
 Tadi Tado, 74n
 Tagliabue Mauro, 98n
 Takada Keiko, 107n
 Tallonico Bartolomeo, 184 *e vedi* Filippa, vedova di
 Tanselgardo Marcoaldo, figlio di Pietro, 74n
 Tanselgardo Pietro, 74n *e vedi* Tanselgardo Marcoaldo, figlio di
 Tarabotti Arcangela, monaca di Sant'Anna, 178n
 Tasini Gionata, 11n, 50n, 71n, 72n
 Tattaro Bartolomeo, 168n
 Temperini Lino, 54n
 Tenda, monaca di San Servolo, 70n
 Tenenti Alberto, 104n
 Teonata, 61, 61n *e vedi* Dimota

- Tiepolo Baiamonte, 192
- Tiepolo Giacomo, doge, 30, 36, 36n, 138n
- Tiepolo Lorenzo, doge, 138, 143
- Tiepolo Lucia, 122n
- Tiepolo Maria Francesca, 169n, 178n, 179n
- Tiepolo Maria, priora di Santa Margherita, 70n
- Tiepolo Maria, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Tilatti Andrea, 10n, 66n, 90n, 110n, 139n
- Tinto Donata, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
- Todeschina, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 113
- Todolenda, cognata di Veldeleda, *monacha* di Sant'Ilario, 60n
- Todolenda, monaca di San Lorenzo, 60n
- Toepfer Michael, 53n
- Tomasin Lorenzo 34n
- Tommasina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156
- Tommaso, 113
- Tommaso, vescovo di Squillace (Catanzaro), 142, 142n
- Tonisto, famiglia, 106
- Tonisto Agnese, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156n
- Tonon Franco, 22n, 24n
- Torello Filocara, 103n
- Torto, 179
- Toscana, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
- Tradonico Pietro, doge, 26n, 87
- Trevisan, famiglia, 106
- Trevisan Domenico, 177n
- Trevisan Filippa, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
- Trevisan Gabriele, 181n *e vedi* Spironella
- Trevisan Giacomina, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
- Trevisan Giovanna, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
- Trevisan Margherita, badessa di Santa Marta, 181n
- Trevisan Margherita, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
- Trevisan Marina, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
- Trevisan Zana, badessa di San Lorenzo di Ammiana, 181n
- Tribuno Pietro, doge, 26n,
- Trolese Francesco Giovanni Battista 11n, 76n
- Tron Domenico, 81n *e vedi* Carata
- Tron Giovanni, 95n
- Turri Eugenio, 88n
- Uberto di Maltraverso, 44n
- Uberto, conte, 38 *e vedi* Alberto di Ronco, figlio di
- Ughelli Ferdinando, 22n, 57n, 140n, 161n, 163n, 183n
- Ugo da Casale, 71
- Ugo da Ostia, cardinale di Ostia e Velletri, 66, 84n, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 148 *e vedi* Gregorio IX
- Ugo, abate di Cluny, 50n, 71n
- Ugo, abate di Santa Maria di Adrianopoli, 30n
- Ugolina, monaca di Santa Maria Mater Christi, 156, 156n
- Ugolino da Bologna, priore di Santa Maria delle Vergini, 135, 139, 140, 142, 165n
- Uhlirz Mathilde, 27n
- Ulrico di Seckau, vescovo di Salisburgo, 142, 142n

- Urbano III, papa, 95n, 109
Urbano IV, papa, 145, 150, 163
- Valentino, abate di San Michele di Brondolo, 143n
Valentino, santo, 42
Valerio Adriana, 67n
Valflorida, monaca, 160n
Valla Ailisa, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
Valla Benvenuta, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
Valverde, conversa di Santa Margherita, 163n
Vanderputten Steven, 46n
Vanzan Marchini Nelli Elena, 168n, 192n
Varanini Gian Maria, 10n, 55n, 134n, 192n
Vauchez André, 53n, 54n, 56n, 57n, 58n, 78n, 79n, 81n, 152, 152n
Vecchi Maurizia, 101n
Vedovato Giuseppe, 82n
Veldeleda, vedova di Domenico Badoer, 60n
Venarde Bruce L., 90n, 110n
Venecia, conversa di San Servolo, 70n
Veneria, vedova di Giovanni Formisino, 57, 58, 60
Veneziano Margherita, monaca di Santa Maria Mater Christi, 157n
Venier, famiglia, 106
Venier Agnese, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
Venier Caterina, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
Venier Elma, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
Venier Giovanni, 180
Venier Maria, 180
Venier Maria, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
Venier Regina, monaca di San Lorenzo di Ammiana, 105n
Venier Tommasina, 84
Venier Tommasina, badessa di San Zaccaria, 181n
Verdon Jean, 50n, 65, 65n, 148n
Veronese Alessandra, 15n
Veronese Francesco, 43n
Veronese Maria, monaca di Sant'Angelo di Ammiana, 105n, 107n
Vetere Benedetto, 128n
Vianello Marina, 107n, 108n, 155n, 165n, 180n
Viario Domenico, 65n e vedi Albigunda
Viario Francesco, 181n
Viario Otta, *soror* di Santa Maria delle Vergini, 155n
Viario Pietro, 181n
Vidal Beriola, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
Vido Alberto, prete di Santo Stefano confessore
Vido Regina, monaca dei Santi Apostoli di Ammiana, 105n
Vigliani Beatrice, monaca di San Marco di Ammiana, 105n
Vilioni Palma, 160n
Villedini Donata, monaca di Santa Maria della Celestia, 154
Vio Gastone, 42n
Violante Cinzio, 28n, 44n, 54n, 66n
Vita, figlia di Giovanni Marango, badessa di San Servolo, 34
Vita, vedova di Pietro Longo, monaca di San Zaccaria, 32
Vittore, santo, 190
Vitturi, Luca, 183 e vedi Donata
Viviano Caterina, 183n
Viviano di Perdecima, 39

- Voltani Vitale, 88n
Voltolina Giulietta, 115n
- Warren Ann K., 186n
Weaver Elissa B., 121n
Wemple Susan Fonay, 16n, 17n, 36n
Wheeler Bonnie, 96n
Wilkinson Marie M., 65n
Winter Susan, 10n
- Zago Ferruccio, 193n, 196n
Zambono, converso di San Zaccaria,
50, 71
Zana, 185
Zanasi Floredisce, monaca di Santa
Maria Mater Christi, 157n
Zanatta Raffaella, 48n
Zancarolo Richelda, 102, 112
Zane Cecilia, monaca di San Marco di
Ammiana, 105n
Zanetti Michele, 88n
Zanoner Maria, 79n
Zarri Gabriella, 8n, 11n, 121n, 122n
Zebilina, monaca di San Zaccaria, 60n
- Zeno Andrea, 108, 108n
Zeno Maria, badessa di Sant'Antonio, 108
Zeno Marino, 181n
Zeno Ranieri, doge, 77, 118n, 142n,
146, 154, 155, 159
Zerbi Pietro, 54n
Ziani, famiglia, 138n
Ziani Pietro, conte d'Arbe e doge, 29n,
30, 129, 136, 137, 137n
Ziani Sebastiano, doge, 20n
Ziani Steno, 74n
Zille Gian Giacomo, 88n
Zio Domenico, diacono, 101n
Zizabella, moglie di Andriolo Querini,
195
Zordan Giorgio, 138n
Zorzi Marco, abate di San Giorgio
Maggiore, 62
Zorzi Marino, 33n
Zorzi Marino, doge, 193
Zotto Maria, badessa di Sant'Anna,
179n
Zulian Marco, 109n
Zusto Bonfilio, prete, 45n

Indice dei luoghi

- Alessandria d'Egitto, 20n
Altino 21, 35
- Santo Stefano, monastero, 89, 90, 108
Ammiana, arcipelago, 21n, 70n, 76, 87n, 88n, 89n, 90, 91, 91n, 92, 93, 94, 94n, 95, 96, 97, 98n, 99, 100, 100n, 103, 104, 105, 106, 106n, 107, 109, 110, 111, 111n, 117n, 120, 122, 148, 148n, 159, 164, 164n, 165, 181n
- Ammiana, isola, 90
- Ammianella, isola, 90, 94n
- Castrazio, isola, 90
- San Lorenzo, chiesa, 89, 91, 92, 94, 97, 122
- San Lorenzo, monastero, 70, 76, 77, 88n, 91, 91n, 92, 92n, 93, 95, 95n, 96, 96n, 97, 99, 99n, 100, 100n, 101, 102n, 105, 106, 107n, 110, 111n, 113, 159, 160, 165, 181n
- San Marco chiesa, 90, 91
- San Marco, monastero, 88n, 92, 95, 96, 99, 99n, 100, 105, 106, 148, 148n, 181n
- San Vito, monastero, 89n
- Sant'Andrea, canonica regolare, 89n, 94, 99n, 100, 117n
- Sant'Andrea, chiesa, 90, 91, 94n
- Sant'Angelo, chiesa, 90, 91, 92, 92n, 101
- Sant'Angelo, monastero, 70n, 88n, 94, 95, 99, 99n, 100, 105, 106n, 107n
- Santi Apostoli, chiesa, 90, 91, 92
- Santi Apostoli, monastero, 93, 99, 100, 105, 120
- Santi Felice e Fortunato, monastero, 21n, 35, 88n, 89n, 90, 90n, 94, 100, 112, 113
Aquileia (Udine), 94n
Aquisgrana, 23, 38
Assisi (Perugia), 77, 96, 114, 145, 144, 160, 177, 177n, 179
- San Damiano, monastero, 128, 133n, 144, 145
Bergamo, 189n
- Santa Maria della Misericordia, confraternita, 170, 189n
Bologna, 30n, 135, 139, 140, 140n, 142, 155n, 173, 185
- San Giovanni in Monte, canonica regolare, 139, 140n

- Bosco di Sacco (Padova), 74
- Brendole (Venezia), 27
- Brescia, 46n
- Santa Giulia vedi San Salvatore, monastero, 26, 135
 - San Salvatore (Santa Giulia), monastero 17, 26, 37, 135
- Burano (Venezia), 61n, 84, 89n, 98, 102, 111, 122, 153
- San Mauro, monastero, 89n, 98, 102, 111, 111n, 112, 122, 153
- Campania, 135n
- Candia, 30
- San Tommaso, chiesa, 30
 - Santa Maria *Warangorum*, monastero, 30
- Cantù, monastero, 99n
- Caorle, 112, 117n
- diocesi, 13n
- Capodistria, 29n, 109
- Porta San Martino, contrata, 29n
 - San Fabiano, chiesa, 29n
- Casacalba, isola, 83
- San Pietro di Casacalba, monastero, 82, 83, 83n, 84, 84n, 85, 89n, 122, 153
- Casanova, monastero, 60
- Cefalonia, isola, 23
- Chioggia, 44n, 67n, 76, 109n, 112, 116, 157n, 161, 164, 164n, 173n
- diocesi, 13n, 114n
 - San Michele di Brondolo, monastero, 45, 47n, 58, 74n, 107n, 109, 113, 114n, 117n, 119, 135, 142, 142n, 143, 143n
 - Santa Caterina *de ultra canal*, monastero, 164
 - Santa Caterina del Deserto, monastero, 114n, 161, 164, 164n
 - Santa Caterina, monastero, 164n
- Città di Castello (Perugia), 46n
- Cittanova d'Istria, 29n
- Cittanova Eracliana, 13n *e vedi* Eraclea
- Cluny, monastero, 44, 44n, 46, 49, 50n, 51, 57, 57n
- Concordia (Venezia), 31, 94n
- Conegliano (Treviso), 143n
- Sant'Antonio, monastero, 143n
- Corte (Padova), 39, 48n, 50, 50n
- Costantinopoli, 18n, 30, 30n, 88, 136, 136n
- San Marco, monastero, 30n
 - Santa Maria di Rodosto, chiesa, 30, 30n,
- Costanziaco, isola, 88n, 89n, 98n, 102, 103, 106n, 107n, 114n, 116, 130, 142, 146n, 147, 150, 162, 165
- San Matteo, monastero, 88n, 102, 103, 106n, 107n, 114n, 116, 117, 118, 119, 120, 130, 142, 146n, 147, 150, 162, 165, 165n
 - Sant'Adriano, monastero, 88n, 98n, 162, 165, 166
 - Santi Giovanni e Paolo, monastero, 88n, 89n
- Cremona, 62n, 101, 156, 157n
- Creta, isola, 84n
- Agia, diocesi, 84n
- Dalmazia, 27, 29n
- Dorsoduro, canale, 78
- Elten, monastero, 16n
- Eraclea (Venezia), diocesi, 13n
- Este (Padova), 143n
- Ferrara, 30n, 71, 73, 106n, 169
- Fogolana (Venezia), 44n
- Fontevrault, monastero, 65n, 85
- Gandersheim, monastero, 16, 16n, 26

- Gemola, monte, 80, 80n
- Genova, 164, 167, 169, 193
- Gernrode, monastero, 16n
- Gerusalemme, 137
- Santa Maria Nuova, monastero, 137
- Giudecca, isola, 78, 125n
- Santi Biagio e Cataldo, chiesa, 78
 - Santi Biagio e Cataldo, ospedale e monastero, 78, 79, 80, 80n, 85, 123, 125n, 168
- Grado (Gorizia), 43, 59n, 61, 66, 69n, 79, 108, 108n, 112, 140, 161, 176n, 184
- Iesolo (Equilo), 24, 114
- diocesi 13n
 - San Giorgio in Fossone, monastero, 71
- La Charité-sur-Loire, monastero, 44, 44n
- Lemno, isola, 30n
- Lido, isola, 30, 45, 59, 59n, 60, 64n, 98n, 74n, 84, 84n, 115, 117n, 132, 132n, 133, 153
- San Nicolò, monastero, 30, 45, 59, 59n, 60, 64n, 98n
 - Sant'Andrea, canonica regolare, 74n, 84, 84n, 115, 117n, 132, 132n, 133, 153
 - Sante Eufemia, Dorotea, Tecla ed Erasma, monastero, 84n
- Lione, 118n, 146, 165, 165n
- Lombardo, canale, 164
- Lucca, 109n
- Lucedio, monastero, 60
- Malamocco (*Metamauco*), 18, 21, 22n, 24, 44n, 65n, 90n
- diocesi, 13n
 - San Cipriano, chiesa, 44, 44n
 - Santa Maria di Malamocco, chiesa, 65n
 - Santi Leone e Basso, monastero, 21, 21n
- Mantova, 12, 80n, 85, 97, 121, 125, 127, 129, 137, 137n, 139, 140, 141, 143, 143n, 151
- San Marco, canonica regolare, 137, 137n, 141, 143, 143n
 - Sant'Andrea, canonica regolare, 97
 - Santa Maria *de Cretario*, chiesa, 97
- Marcigny-sur-Loire, monastero, 50, 50n, 65, 148
- Martellago (Venezia), 180n
- Mazzorbo, isola, 89n, 95n, 99n, 102n, 114n, 161, 162, 162n, 164n, 165, 165n, 195n
- San Pietro, chiesa, 102n
 - Sant'Eufemia (Sante Vergini), monastero, 89n, 99n, 162, 162n
 - Santa Caterina, monastero, 89n, 162, 162n, 164n
 - Santa Maria della Valverde, monastero, 89n, 114n, 161, 162, 165, 195n
 - Sante Vergini vedi Sant'Eufemia
 - Santi Cosma e Damiano, parrocchia, 161
- Mestre (Venezia), 22, 23, 34, 107n, 163
- San Cipriano di Terra, monastero, 107n, 163
- Metamauco*, 21, 22n e vedi Malamocco
- Milano, 66n
- Mogliano (Venezia), 72, 182
- Monselice (Padova), 11n, 26, 38, 38n, 39, 46, 48, 48n, 50, 50n, 54n, 68, 71, 72, 79
- Petriolo, 38n
 - San Giacomo di Monselice, ospedale e monastero, 54n, 79
 - San Tommaso, chiesa, 39, 38, 38n, 48, 48n, 68
- Montericco (Padova), 80n
- San Giovanni Evangelista, monastero, 80n
- Murano, 22n, 41n, 44n, 57, 71, 74n, 77, 81, 81n, 83, 90n, 97, 99n, 102, 106n,

- 109, 123, 132n, 166, 168, 168n, 169, 177, 183, 191
- Piarin, ospizio, 168n
 - San Cipriano, monastero, 22, 22n, 44n, 57, 71, 74, 77
 - San Donato, ospizio, 169
 - San Giacomo di Galizia, monastero, 166, 191
 - San Matteo, parrocchia, 81n
 - San Mattia, chiesa, 82n
 - San Mattia, ospedale, 81, 123, 168
 - San Salvatore, parrocchia, 81n
 - Sant'Andrea, chiesa, 191, 191n
 - Santa Maria degli Angeli, monastero, 89, 97, 99n, 102, 106n, 109, 110, 111, 166, 192
 - Santa Maria delle Grazie, chiesa, 168n
 - Santa Maria delle Grazie, ospizio, 168n
 - Santa Maria, chiesa, 41n, 102n, 109, 191, 191n
 - Santo Stefano, chiesa, 168n
 - Santo Stefano, parrocchia, 83
- Negroponte, 30n
- Nervesa (Treviso), 140
- Sant'Eustachio, monastero, 140
- Olivolo, diocesi *vedi* Castello
- Ossero (Cherso), 66
- Ostia (Roma), 66, 84n, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 138n, 139, 140, 141, 144, 145, 148
- Padova, 20, 38, 39, 46, 48, 54n, 56n, 68, 71, 73, 74n, 75, 76, 94, 94n, 101, 106n, 119, 137, 140, 141, 141n, 142, 142n, 143, 148, 152, 154, 155n, 156, 157n, 162n, 185n
- Calaone, 80n
 - diocesi, 141
 - San Benedetto, monastero, 76, 142
 - Sant'Eufemia, parrocchia, 80
 - Santa Giustina, monastero, 38, 119
 - Santa Maria di Ispida, canonica regolare, 46, 47n
 - Santa Maria di Porciglia, monastero, 55n, 74n, 94, 101
 - Santa Maria di Salarola, monastero, 80n
 - Santa Maria in Vanzo, monastero, 141
 - Paracleto, monastero, 96
 - Pellestrina (Venezia), 57
 - San Vito, eremo, 188, 190
 - Perugia, 177n
 - Piacenza, 142n, 154, 161
 - Santa Maria della Colomba, monastero, 142, 161
 - Piove di Sacco (Padova), 46n, 50, 64n, 69, 69n, 71, 72, 75, 107n
 - Pirenei, 24n
 - Pisa, 186n, 187n, 188
 - Placido, acqua, 33n
 - Pola, 156, 157n
 - Polverara (Padova) 137
 - Prouille, monastero, 148n
 - Prozzolo (Venezia), 70n
 - Puglia, 67
 - Quedlinburg, monastero 16n
 - Quinto di Valpantena (Verona), 134n
 - San Cassiano, monastero, 134n
- Ravenna, 27, 45n, 119, 175n
- Santa Maria in Porto, canonica regolare, 41n, 45n, 85, 109n
- Roma, 43, 45, 48, 67, 122, 123
- San Sisto, monastero, 127, 148n
- Romània, 29

- Roncalitri (Padova), 65n
 Ronco (Verona), 27, 38n, 69
 Rosières, monastero, 116, 116n, 119, 119n
- Saloni, isola, 164
 San Benedetto di Polirone, monastero, 22n, 44, 44n, 57
 San Benigno di Fruttuaria, monastero, 59n
 San Cassiano di Mezzane, monastero, 192n
 San Catoldo, canonica regolare, 89n
 San Clemente, ospedale, 45
 San Concordio, monastero, 135
 San Giacomo in Paludo, monastero, 89n, 95, 95n, 118, 119n, 164n, 168
 San Giorgio in Pineto, monastero, 114n
 San Giorgio Redona, monastero, 86
 San Giovanni di Rivalta, 60
 San Giuliano *de Bocca Fluminis*, monastero, 152n
 San Lazzaro, isola e lebbrosario, 152
 San Leonardo in Fossalama, ospedale e monastero, 81, 81n, 168
 San Leone *de Buca Fluminis*, ospedale, 81n
 San Marco in Boccalama, ospizio e monastero, 81n
 San Michele di Cuxà, monastero, 24n
 San Nicolò della Cavana, monastero, 89n
 San Servolo, chiesa, 28
 San Servolo, isola, 21, 22
 San Servolo, monastero, 21, 29n, 34, 37, 69, 71n, 125
 Sant'Elena sul Sile (Treviso), 106n
 Sant'Erasmo, monastero, 89n
 Sant'Ilario e Benedetto, monastero 21, 22, 26, 26n, 31, 59, 60, 60n, 81, 81n, 155n
- Santa Maria del Pero, monastero, 113
 Santa Maria del Piave, monastero, 114n
 Santa Maria della Galliatà, canonica regolare, 89n
 Santa Maria della Vangadizza, monastero, 38n
 Santa Maria di Adrianopoli, monastero, 30n
 Santa Maria di Follina, monastero, 114n
 Santa Maria di Fregona, canonica regolare, 109n
 Santa Maria Pomposa, monastero, 28
 Santi Secondo ed Erasmo, monastero, 22, 23, 29, 29n, 34, 64n, 70n, 125
 Saonara (Padova), 106n, 148n
 Sassonia, 26n
 Seckau, 142, 142n
 Sottomarina (Venezia), 60, 164
 Spoleto, 133, 156, 157n
 Squillace, 142, 142n
- Tebe, 29
 Terrasanta, 93, 133, 136, 136n, 137, 169, 185
 Torcello 13, 21, 21n, 24, 29, 33, 34, 35, 61, 62, 62n, 63n, 64, 69, 69n, 70, 71n, 76n, 82, 82n, 83, 84, 84n, 87, 87n, 88, 89, 89n, 90, 91, 92, 94, 94n, 95, 95n, 96, 98, 99, 99n, 101, 101n, 102, 103n, 105, 105n, 107, 107n, 108, 109, 110, 111, 113, 113n, 114n, 116, 118, 120, 122, 123, 125, 130, 135, 140, 142, 147, 149n, 151, 153, 154, 156, 161, 162, 163, 164, 164n, 165n, 166, 180n, 182, 183, 191
 - diocesi 13, 87, 88, 90, 94n, 95n, 105, 111, 112, 119, 122, 125, 151, 162n
 - San Giovanni Evangelista, monastero, 21, 21n, 29, 29n, 33, 34, 34n, 37, 64, 66, 69n, 76, 83, 84, 85, 111, 148, 162, 165, 165n, 171, 181

- San Pietro, monastero, 89n
- San Tommaso dei Borgognoni, monastero, 30, 89n, 94, 103, 103n, 104, 104n, 113n, 114n, 116, 116n, 130, 140
- Sant'Angelo di Zampenigo, 89n, 101, 101n
- Sant'Antonio, monastero, 71n, 89n, 99n, 107, 107n, 108n, 120, 146n, 147, 151, 163, 164n, 165n, 180n
- Santa Margherita, monastero, 70, 71n, 89n, 95, 96, 102, 105n, 111, 113, 113n, 114n, 116, 116n, 117, 117n, 118, 119, 122, 130, 142, 146n, 147, 162, 162n, 163, 164, 169, 182
- Treviso, 20, 21, 27, 29, 34, 67n, 94n, 107, 138n, 140, 141, 148, 156, 168, 182, 192
- diocesi, 34, 141, 182
- Trieste, 30n, 62
- Trivignano (Venezia), 80n
- Cappella, bosco, 80n

- Vallonga (Padova), 69n
- Velletri (Roma), 127
- Venezia, 9, 11, 12, 23, 24, 25, 26, 27, 27n, 28, 28n, 29, 30, 30n, 31, 32, 32n, 33, 34n, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 45n, 46, 46n, 48, 48n, 49n, 50n, 51, 56, 57n, 60, 64, 66, 66n, 67n, 68, 68n, 70, 71, 72, 74, 74n, 76, 78, 80, 85, 87, 90n, 97, 102, 108, 115, 116, 116n, 119, 120, 121, 122, 126, 132n, 133, 133n, 135, 136n, 137, 140, 141, 141n, 146, 150, 152n, 156, 166, 169, 170, 171, 171n, 172, 173, 177, 177n, 185, 188, 189, 193, 194n, 195, 195n, 196, 197
- Ca' di Dio (Domus Dei), 169, 169n
- Castello (Olivolo), diocesi 13, 66, 67, 78, 84n, 90n, 94n, 98n, 112, 116n, 120n, 125n, 131, 132, 138, 139, 139n, 140, 150, 151, 153, 161, 166, 173, 175n, 176, 184, 190, 197
- Cavo de Zirada, 171n
- Corpus Domini, monastero, 120n
- Pietà *vedi* Santa Maria della Pietà
- Rialto (*Rivoaltus, civitas Rivoalti*) 9, 18, 21, 22, 24, 27, 39, 41, 88, 88n, 90, 90n, 105, 125, 125n, 129, 132, 142, 142n, 151, 153, 154, 156, 157, 164, 165, 168, 179, 188, 195n
- San Baldo, chiesa, 189n
- San Barnaba, parrocchia, 120n
- San Bartolomeo, parrocchia, 33, 192
- San Canzian, parrocchia, 62n
- San Cassiano, chiesa, 189n
- San Cassiano, parrocchia, 41, 88n, 107n, 155n
- San Daniele, chiesa, 59n, 74
- San Daniele, monastero, 59, 59n, 61, 72, 73, 73n, 74, 75, 76, 77
- San Fantin, parrocchia, 60
- San Floriano, chiesa, 41
- San Francesco, confraternita, 178
- San Francesco della Vigna, chiesa e convento, 189, 189n
- San Geremia, parrocchia, 91
- San Gervasio, chiesa, 41n
- San Gervasio, parrocchia, 41n, 62n
- San Giacomo dell'Orio, parrocchia, 29, 131, 168
- San Giobbe, ospedale, 168, 169
- San Giorgio Maggiore, monastero 24n, 30, 30n, 33n, 45, 57, 59, 61, 62, 62n, 63, 66, 75, 82, 108, 109, 140, 152, 153
- San Giovanni Battista, chiesa, 189n
- San Giovanni Crisostomo, parrocchia, 88n
- San Giovanni di Rialto, parrocchia, 29n, 132
- San Giovanni e Paolo, convento, 177n

- San Giovanni Evangelista (San Zane), ospedale, 170
- San Giovanni Evangelista, confraternita, 171, 189
- San Giovanni Evangelista, parrocchia, 67, 84n, 189n
- San Giovanni in Bragora, 177n, 189n
- San Girolamo, monastero, 94n, 168n
- San Gregorio, parrocchia, 60, 155, 155n
- San Leone (San Lio), parrocchia, 105n, 180n, 190
- San Lio vedi San Leone
- San Lorenzo, chiesa, 19n
- San Lorenzo, monastero, 18, 19, 20, 20n, 21, 29n, 31, 32, 33, 33n, 35, 40, 60n, 64n, 65n, 70n, 72, 72n, 93, 105, 105n, 106n, 125, 139, 146n, 147, 148, 151, 152, 153, 161, 180, 180n, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 197
- San Marco, basilica, 28, 29, 35, 44n, 92, 109, 116, 117, 119, 119n, 120, 120n
- San Marco, ospizio, 169, 179
- San Marco, piazza, 192
- San Martino, parrocchia, 105n, 189n
- San Maurizio, parrocchia, 181n, 189n
- San Mauro, chiesa, 189, 189n, 191n
- San Moisè, parrocchia, 37
- San Nicolò dei Mendicoli, parrocchia, 176n, 189, 190
- San Pantaleon, parrocchia, 60n, 189n
- San Pietro e Paolo, ospedale, 178n, 179
- San Pietro, cattedrale, 25, 90n, 98n
- San Polo, parrocchia, 105n
- San Provolo, parrocchia, 40n, 47, 154, 181n
- San Raffaele vedi Sant'Angelo Raffaele
- San Salvatore, canonica regolare, 45, 46n, 59, 109, 109n, 129, 129n
- San Salvatore, chiesa, 129n
- San Samuele, parrocchia, 189, 189n
- San Severo, chiesa, 18n
- San Severo, parrocchia, 20, 33, 64n, 88n, 139
- San Simeone, chiesa, 177n
- San Tomà, chiesa, 41
- San Tomà, parrocchia, 132
- San Valentino, confraternita, 41, 42, 42n
- San Vidal, parrocchia, 33, 189, 189n
- San Vio, ospedale, 168
- San Zaccaria, campo, 40n
- San Zaccaria, chiesa, 39, 40n
- San Zaccaria, monastero, 11, 13, 18, 18n, 19, 19n, 20, 23, 24, 25, 26, 26n, 28, 28n, 29, 29n, 31, 32, 32n, 33, 34, 35, 36, 37, 37n, 38, 38n, 39, 40, 40n, 41n, 42, 45, 46, 47, 47n, 48, 48n, 49, 49n, 51, 62n, 64, 65n, 68, 69, 70, 71, 71n, 72, 72n, 84, 103, 105, 105n, 106n, 109, 113n, 120, 120n, 125, 135, 148, 153, 154n, 181, 181n, 197, 197n
- San Zane *vedi* San Giovanni Evangelista
- San Zulian, parrocchia, 47n
- Sant'Agostino, chiesa, 175n
- Sant'Agostino, parrocchia, 171, 172, 175, 175n, 180
- Sant'Andrea della Zirada, 125n, 172, 172n, 174, 175, 176, 176n, 178, 179, 181, 183, 184, 196, 196n
- Sant'Angelo Raffaele (San Raffaele), 189n, 191n
- Sant'Angelo, parrocchia, 102n, 162, 179, 189n
- Sant'Anna, monastero, 125, 178, 179n
- Sant'Aponal, parrocchia, 150
- Sant'Eustachio, parrocchia, 153n, 190
- Santa Caterina dei Sacchi, monastero, 125n, 165, 166
- Santa Caterina, chiesa, 165
- Santa Chiara *vedi* Santa Maria Mater Christi

- Rialto, Santa Croce di Luprio, monastero, 44, 44n, 64n
- Santa Croce, chiesa, 171, 189
 - Santa Croce, parrocchia, 131
 - Santa Giustina, parrocchia, 88n
 - Santa Lucia, chiesa, 57, 57n, 189n
 - Santa Margherita, parrocchia, 102, 102n, 103, 109, 153, 185, 190, 190n
 - Santa Maria dei Crociferi, ospedale e monastero, 76
 - Santa Maria dei Frari, convento, 132, 145, 177n, 185
 - Santa Maria dell'Umiltà, confraternita, 178
 - Santa Maria della Carità, canonica regolare, 41n, 45, 109, 109n, 129
 - Santa Maria della Celestia, monastero, 70n, 114n, 125, 142, 142n, 143, 146, 146n, 153, 154, 155, 161, 178, 185, 195, 196
 - Santa Maria della Pietà, (Pietà), ospedale, 177, 177n, 178
 - Santa Maria delle Vergini (Santa Maria Nova in Hierusalem), canonica mista, 70n, 84, 85, 86, 117n, 120, 121, 122, 125, 129, 130, 135, 137, 137n, 138, 138n, 139, 140, 141, 142, 143, 143n, 153, 154, 155, 155n, 178, 181, 193, 193n, 194, 195, 195n, 196
 - Santa Maria Formosa, parrocchia, 153n
 - Santa Maria Mater Christi (Santa Maria Mater Jhesu Christi, Santa Chiara), monastero, 125, 131, 131n, 132, 132n, 133, 144, 146n, 147, 150, 153, 156, 163, 173, 181, 181n
 - Santa Maria Mater Jhesu Christi vedi Santa Maria Mater Christi
 - Santa Maria Nova in Hierusalem vedi Santa Maria delle Vergini
 - Santa Maria Nuova, chiesa, 189n
 - Santa Marina, parrocchia, 33
 - Santa Marta, monastero, 125n, 165, 176n, 181, 181n
 - Santa Scolastica, chiesa, 39
 - Santa Sofia, chiesa, 94n
 - Santa Trinità, parrocchia, 88n, 105
 - Santi Apostoli, chiesa, 169, 189, 191, 192
 - Santi Ermagora e Fortunato, chiesa, 189, 189n
 - Santi Ermagora e Fortunato, parrocchia, 168n, 181n
 - Santi Gervasio e Protasio, parrocchia, 152, 189n
 - Santo Stefano confessore, parrocchia, 175n
 - Santo Stefano martire, parrocchia, 178n
 - Santo Stefano, convento, 177n
 - Sartori, ponte, 169
 - Varicelli, ospedale, 169, 179
- Verona, 21, 26, 26n, 27, 27n, 29, 38n, 69, 80n, 110, 141, 143n, 152, 176n, 191n
- San Leonardo, monastero, 143n
 - San Martino al Corneto, monastero, 176n
 - Sant'Agata, chiesa, 134, 134n
 - Santa Lucia, chiesa, 83
 - Santa Maria di Lepia, monastero, 191n
 - Santi Nazario e Celso, monastero, 191n
 - Santo Spirito, monastero, 80n, 141
- Vicenza, San Tommaso, canonica regolare, 141
- Vienne, 173, 174
- Vigorovea (Padova), 69n
- Zara, 102, 116, 136, 136n
- Zelarino (Venezia), 26n

Finito di stampare nel mese di novembre 2015
da Tipografia Monteserra S.n.c. - Vicopisano
per conto di Pisa University Press

QUESTIONS TO ASK YOUR CHILDREN

CHAPTER

