

ANNA RAPETTI
UNA COMUNITÀ E LE SUE BADESSE.
ORGANIZZAZIONE E RECLUTAMENTO
A SAN ZACCARIA
(IX-XIII SECOLO)

Le molte facce di San Zaccaria: le monache, i conversi e gli altri

Il mondo monastico medievale è idealmente un cosmo concluso in se stesso, che si caratterizza al suo interno e si distingue all'esterno per la sua separazione e per la scelta di allontanamento dei suoi membri dal consorzio umano. Questo era l'elemento centrale della condizione monastica e la solitudine, l'isolamento del monaco giustificavano o avrebbero dovuto giustificare la scelta stessa di entrare nel chiostro. Non a caso, separazione e isolamento furono gli elementi caratterizzanti delle più riuscite esperienze di riforma monastica, cioè quelle cistercense e certosina, dei secoli centrali del Medioevo; in quelle esperienze la riflessione sulle diverse forme di vita claustrale ed eremitica si concentrò intorno all'ideale del *desertum*, semplicemente vagheggiato dagli uni, o invece concretamente e artificialmente ricreato dagli altri, in tutti i casi considerato come elemento identitario fondamentale della vita monastica.¹ Ma è persino banale ricordare che nel Medioevo le comunità monastiche occupavano un posto ben preciso e di grande rilievo nell'ordinamento della società e svolgevano funzioni i cui effetti si estendevano molto al di fuori delle mura claustrali. Sappiamo che si trattava di funzioni di natura non soltanto spirituale. Il compito fondamentale dei monaci – pregare per la salvezza del mondo, oltre che per la propria e per quella dei confratelli – li poneva al centro di una rete fittissima di relazioni formali e informali con quanti stavano fuori e intorno alle mura claustrali, laici ed ecclesiastici,² e faceva delle loro comunità un fattore di ordinamento della società nel suo complesso, soprattutto in un'epoca – il XII secolo – in cui si andava realizzando un pro-

¹ COMBA 2000; RAPETTI 2013, pp. 97-106.

² MILIS 2003; MICCOLI 1987.

cesso di istituzionalizzazione di tutte le strutture sociali, non solo quelle ecclesiastiche.³ Una parte non irrilevante di queste relazioni si fondava sullo scambio di beni materiali, che per la comunità rappresentavano contemporaneamente l'indispensabile base patrimoniale, che ne garantiva l'esistenza e la durata nel tempo, e il segno tangibile della sua funzione e posizione nella società del tempo. Queste reti di scambi e di relazioni dovevano essere amministrate con la maggiore attenzione possibile, così come doveva essere amministrato il patrimonio fondiario e immobiliare e come doveva essere governata la *familia* monastica, comprendente anche tutti coloro, preti e laici, che, pur non essendo membri della comunità, ricadevano in qualche misura sotto la potestà dell'abate o della badessa.

A queste considerazioni generali si deve aggiungere il fatto che l'organizzazione monastica degli uomini e dei beni era regolata da un insieme di norme spirituali e giuridiche che avevano una funzione fondamentale nella costruzione dell'identità di quei gruppi religiosi e nell'immagine di sé che essi proiettavano all'esterno. Quelle norme – in misura differente a seconda della loro complessità – facevano della comunità di monaci un gruppo che può essere studiato come gruppo corporato: un insieme di persone reclutate in base a principi riconosciuti, con interessi comuni e norme condivise che fissano diritti e doveri dei membri in relazione l'uno all'altro e a tali interessi comuni. San Zaccaria, che per alcuni secoli rimase estraneo a qualsiasi forma di coordinamento congregazionale, come del resto avvenne negli altri più antichi monasteri cittadini, Sant'Ilario, San Lorenzo, San Giorgio Maggiore, aveva però abbracciato le *consuetudines Cluniacenses*⁴ entro il 1151, anno in cui chiese e ottenne da papa Eugenio III, oltre all'approvazione, anche la protezione apostolica.⁵ Pur non entrando formalmente nella struttura della *ecclesia Cluniacensis*, mostrò chiara coscienza, attraverso la sua adesione, dell'importanza della dimensione giuridica e normativa nella vita cenobitica⁶ che, soprattutto nel secolo del diritto, ne definiva identità, ruolo e funzioni entro la più ampia

³ MELVILLE 2007.

⁴ ASVe, *San Zaccaria, Pergamene*, b. 1, n. 4; si veda KEHR 1925, p. 178. Fino a quel momento non ci sono attestazioni di un suo collegamento a reti monastiche né interne né esterne al ducato. Sul tema delle reti "informali" create da molti antichi monasteri indipendenti cfr. PARRISSE 1991.

⁵ Che la protezione apostolica, che comportava l'esenzione dall'autorità dell'ordinario diocesano, venisse accordata contestualmente al riconoscimento delle consuetudini di Cluny dovette essere frutto di una scelta strategica della nuova badessa, in cerca di nuove ed efficaci alleanze al di fuori del ducato.

⁶ Si può forse parlare, per questa scelta di San Zaccaria, della volontà di aderire a una "uniformitas in moribus": LUCIONI 2007, p. 435. Sulle comunità femminili cluniacensi si veda ANDENNA 2004.



comunità dei fedeli. Non a caso le successive bolle papali che confermavano prerogative e beni ribadirono anche la cornice giuridica nella quale il monastero si collocava, formata dalla *Regula Benedicti* e dalle consuetudini di Cluny adottate intorno alla metà del XII secolo.⁷

Non affronterò questo tema, se non per richiamare l'attenzione sulla varietà degli elementi, informali e formali, che intervenivano nell'organizzazione di questi gruppi e sulla necessità, di conseguenza, di non ridurre le loro scelte al solo ambito della convenienza economica o del vantaggio sociale e politico. Vorrei invece analizzare alcuni aspetti che ritengo fondamentali in una ricerca sulla struttura e la composizione di una comunità monastica: vale a dire la composizione del *conventus* e, al suo interno, il ruolo delle badesse e i modi del loro reclutamento, cioè in base a quali considerazioni le monache – eventualmente con l'aiuto o per le interferenze delle loro famiglie – sceglievano la loro superiora. Anche senza voler ricostruire un quadro completo e cronologicamente ampio delle sue strutture organizzative, San Zaccaria rappresenta da questo punto di vista un ottimo *case-study*. La precoce affermazione in molta parte della documentazione veneziana, tra cui quella del nostro cenobio, del cognome di famiglia, che si trasmetteva stabilmente dal padre a tutti i suoi figli, maschi e femmine,⁸ ha già consentito di studiare nel dettaglio la composizione sociale della comunità, a partire da un'epoca molto risalente fino alla fine del Duecento, e di confermare nella sostanza la tradizione tante volte ripetuta che San Zaccaria fosse il monastero dell'aristocrazia. Ma mi pare interessante esaminare brevemente se e in che misura questa caratterizzazione sociale, netta, ma non priva di sfumature, e che certamente ne determinava il ruolo nella politica veneziana, influisse anche sulla vita interna del cenobio e sulle sue scelte.⁹ Analizzare la composizione della comunità religiosa cercando di capire come essa si formasse, quale fosse la provenienza, sociale e geografica, dei suoi membri, quali fossero, in un certo senso, le risorse umane su cui si fondava quell'istituzione, è uno dei modi di determinarne il ruolo sociale in base a elementi qualitativi,¹⁰ anche prescindendo dalla sua rilevanza patrimoniale e dal suo essere il monastero dell'aristocrazia veneziana: un'affermazione, per altro, che dovrebbe essere opportunamente vagliata alla

⁷ ASVe, *San Zaccaria, Pergamene*, b. 1, n. 5: il cosiddetto “ordo monasticus” si definisce «secundum Deum et beati Benedicti regulam atque institutiones Cluniacensium fratrum».

⁸ Su questo aspetto si veda FEES 1998, pp. 32-34; sull'antropomastica a Venezia TOMASIN 2000; BORTOLAMI 1994. La ricchezza di informazioni su identità e provenienza delle monache che caratterizza la documentazione del nostro monastero non si riscontra nelle carte coeve di altri monasteri femminili veneziani: cfr. CARRARO 2015.

⁹ RAPETTI 2014; FEES 1998, p. 43; RÖSCH 1989.

¹⁰ Cfr. su questi temi RAPETTI 2005, pp. 95-118.



luce dell'evoluzione della comunità, che non fu sempre identica nella sua composizione sociale.

I monasteri femminili si moltiplicarono per tutto il Medioevo pur in una Chiesa caratterizzata dalla netta predominanza maschile e in una società altrettanto dominata dagli uomini. Ne è un chiaro sintomo il fatto che il modello agiografico della santità monastica femminile fu, soprattutto in età carolingia e postcarolingia (l'epoca in cui nacque San Zaccaria), quello della *mulier virilis*, della donna che combatteva *viriliter* contro le tentazioni e il peccato, rinnegando la natura e i comportamenti femminili, ritenuti entrambi peccaminosi, per assumere quelli maschili.¹¹ Il monachesimo stesso fu un fenomeno anzitutto maschile, almeno sul piano della normativa: nonostante la straordinaria fioritura di regole della più diversa natura, non fu casuale che solo due fossero scritte esplicitamente ed esclusivamente per comunità di donne, quella di Cesario di Arles (VI secolo) e quella di Chiara d'Assisi per le Damianite (metà del XIII secolo), a cui si possono aggiungere quelle composte per il Paracleto, cioè la Regola di Abelardo, che però non entrò in vigore, e le *Institutiones nostrae* forse di Eloisa. Per il resto le monache utilizzavano regole pensate e composte da uomini e per uomini, adattate qua e là alla loro condizione.¹² Ciononostante, il monachesimo femminile fu tutt'altro che un fenomeno marginale, non solo per il suo valore spirituale, ma anche per la vastità e la rilevanza delle reti di relazioni economiche, sociali e istituzionali tra i cenobi di donne e le società del loro tempo.

Come tutte le comunità monastiche, anche quelle femminili possono essere lette come forme di organizzazione di un gruppo caratterizzato da quell'insieme di norme molto vincolanti, individuali e collettive, che sono appunto le regole monastiche e le consuetudini.¹³ Al loro interno si formava un reticolo di relazioni che legavano le singole monache tra loro, secondo una gerarchia di funzioni più o meno codificata, ma anche le singole monache e il *conventus* nel suo insieme a coloro che abitavano all'esterno del monastero, laici ed ecclesiastici, e che con esso stabilivano contatti e scambi di diverso genere. Basti pensare ai rapporti più o meno collaborativi o al contrario conflittuali che si instauravano tra i monasteri e i vescovi, spesso chiamati ad assicurarne la sopravvivenza. Come si reggevano e amministravano queste comunità? Quali erano gli elementi che potevano attrarre nuove monache, quali le condizioni da garantire per sostenere la crescita numerica della comunità? La fama spirituale, la ricchezza fondiaria, la longevità di San Zac-

¹¹ RAPETTI 2013, p. 172; LA ROCCA 2004, p. 36.

¹² CARPINELLO 2002, p. 89; CREMASCHI 2003, pp. XXI-XXIII.

¹³ PENCO 1999, pp. 31-33.

caria come istituzione, in una parola il suo successo dipese in buona misura dalle capacità dei suoi membri di amministrare bene il patrimonio e le persone che vivevano nel monastero o vi gravitavano attorno, ma anche dalla capacità di organizzare il consenso, nella forma del sostegno economico e politico, dei suoi benefattori.

Al vertice della comunità vi era la badessa, da cui dipendeva l'intera gerarchia abbaziale – priora, celleraria, portinaia, ecc. – che toccava a lei nominare, secondo quanto prescritto dalla Regola di Benedetto. Questa gerarchia poteva essere anche piuttosto articolata, soprattutto in un monastero grande e ricco come il nostro, con beni sparsi in molti luoghi al di fuori del ducato, la cui amministrazione doveva essere piuttosto complessa. La gerarchia di uffici e di incarichi coinvolgeva perciò anche persone non appartenenti in senso stretto al cenobio; di solito erano uomini, sia laici che ecclesiastici, incaricati di tutelare gli affari e difendere le prerogative dell'ente. Ma la comunità di San Zaccaria era un gruppo estremamente composito, non soltanto per gli interessi economici che esprimeva, ma anche dal punto di vista spirituale e istituzionale, e riusciva a includere fedeli devoti, donne e uomini, che si legavano ad essa attraverso atti di dedizione ricchi di significati spirituali, oltre che economici, entrando a far parte del *conventus* nella veste di conversi.

Ci sono alcune notizie risalenti agli anni Settanta del XII secolo circa la presenza di una piccola comunità di uomini e donne che venivano qualificati come tali e che risiedevano sui beni di Monselice.¹⁴ Il loro legame con il monastero era molto più profondo e complesso dal punto di vista religioso di quello di semplici dipendenti o lavoratori incaricati della conduzione delle terre. Analogamente a coloro che chiedevano di diventare monaci, i laici che volevano farsi conversi prima di essere accolti dovevano compiere un anno di prova, al termine del quale proferivano voti di obbedienza alla badessa ed erano accolti nella comunità per il tempo della loro vita («do, dono et offero me et mea bona cuncta [...] ecclesie et monasterio, ubi vitam meam in Dei servicio et in obediencia suprascripte abbatisse diffinire et stare ordino et dispono» dichiarò davanti al notaio un certo Celemano nel 1176); una vita che sarebbe trascorsa da quel momento nella «domus pro conversis» che doveva trovarsi a Monselice («Et ipse debebat habere victum et vestitum congruentem secundum voluntatem abbatisse et possibilitatem iamdicti loci») o anche, soltanto per le donne e almeno in parte, a Venezia, presumibilmente presso il cenobio.

¹⁴ MODZELEWSKI 1962, pp. 61-66; l'edizione di alcuni dei documenti in questione si trova in SAMBIN 1955, rispettivamente pp. 75-76 (22 ottobre 1176) e pp. 89-92 (8 giugno 1179); le citazioni nel testo sono a p. 75.

L'ingresso nella comunità dei nuovi confratelli, sancito simbolicamente dalla consegna di «vestes pro conversis»,¹⁵ assicurava loro, insieme al mantenimento, il godimento dei medesimi benefici spirituali delle monache, anzitutto il suffragio, e la sepoltura nel monastero. La valenza religiosa della loro scelta era resa evidente dal viaggio a Venezia, dove si svolgeva il rito dell'*osculum pacis* concesso dalla badessa e dalle *sorores* e la consegna della nuova veste di cui si è appena detto. Nel caso in cui fosse una coppia di coniugi a donarsi come conversi al monastero, il matrimonio rimaneva probabilmente valido, ma la badessa chiedeva loro di impegnarsi a mantenere la castità («uterque castimonium promiserunt»), sciogliendo di fatto – se non di diritto – la convivenza («Manfredus refutavit uxorem suam Mariam in manibus presbiteri Pangratii, secundum voluntatem domine abbatisse»); che poi alcuni potessero continuare a vivere insieme «vel intus vel foris», cioè dentro la *domus pro conversis* o invece nella propria casa, sembra dipendesse più dall'insistenza o dalla disinvoltura dei singoli conversi che non da precise disposizioni. Su questo punto è difficile dire qualcosa di certo per la scarsità di fonti, che del resto adombrano qualche contrasto tra le richieste dei nuovi conversi e quanto deciso per loro dalla badessa.¹⁶ All'atto dell'accoglienza i devoti donavano al cenobio i propri beni, che probabilmente continuavano poi a condurre per conto del nuovo proprietario.

La presenza di questi frati laici fa di San Zaccaria un caso simile a quello di altri cenobi che nel XII e XIII secolo furono capaci di diversificare la loro presenza, non più solo economica ma anche spirituale e religiosa, estendendo e intensificando il proprio prestigio al di fuori dell'area di diretta influenza e offrendo una risposta alle richieste di una nuova partecipazione religiosa provenienti dal laicato.¹⁷ In questo caso è particolarmente interessante riflettere sul dinamismo di un ente di antica fondazione, appartenente a una tradizione benedettina che gli esponenti più autorevoli della riforma monastica avrebbero definito senza mezzi termini «vecchia», che dimostrò invece di saper rispondere al clima di rinnovamento di quel cruciale secolo XII, accogliendo

¹⁵ SAMBIN 1955, p. 90, 8 giugno 1179, Monselice. Il documento in questione è una raccolta di deposizioni testimoniali di un gruppo di conversi residenti a Monselice circa la professione come conversi fatta dai coniugi Maria e Manfredo.

¹⁶ SAMBIN 1995, pp. 89-91.

¹⁷ RAPETTI 2013, pp. 155-160. Sul tema delle comunità estese si veda MERLO 1994; il volume offre un'idea della varietà di esperienze comunitarie laicali, indipendenti o collegate a cenobi già esistenti, che si svilupparono tra XII e XIII secolo (ne sono state studiate diverse appartenenti a Cistercensi, Umiliati, Mendicanti, enti ospitalieri ecc.) ed è uno dei frutti migliori di una stagione di studi molto intensa sulle esperienze di tipo monastico o comunitarie avviate dai laici in quell'epoca.

la domanda di più intensa e diretta partecipazione dei fedeli ai benefici spirituali della vita monastica e adottando comportamenti che si possono definire di rinnovamento. Del resto mi pare altrettanto significativo che le notizie sul gruppo di conversi di Monselice, uomini e donne, si infittiscano appena dopo la metà del XII secolo, in anni cruciali per San Zaccaria che videro, tra l'altro, la svolta dell'adozione delle consuetudini di Cluny.

La presenza di questi uomini legati a San Zaccaria si spiega considerando, ancora una volta, il ruolo centrale occupato dai monasteri nella società, e del nostro a Venezia, posto al centro di una rete di interessi che si estendeva dentro e fuori della città e del ducato. L'associazione a un cenobio era, come si è detto, una delle pratiche religiose più diffuse tra i laici devoti; ma già nei secoli precedenti esponenti del gruppo dirigente cittadino si erano uniti, magari al termine della loro vita, ai monaci della città, chiedendo di indossare lo stesso abito.¹⁸ Molti di questi devoti mettevano al servizio della comunità, in cambio dell'accoglienza, le proprie capacità gestionali, o le proprie relazioni sociali e politiche, o anche semplicemente il proprio lavoro. Non è da escludere che il legame col celebre monastero veneziano ponesse questi amministratori in una posizione di preminenza sociale, se non anche politica, all'interno dei loro villaggi. Affidare l'amministrazione degli affari in Terraferma a uomini del luogo era, sotto il medesimo punto di vista, altrettanto vantaggioso per le monache perché permetteva loro di stabilire o di consolidare legami preferenziali tra il cenobio e la popolazione dei villaggi in cui si trovavano i beni monastici, e di garantire così la vitalità dei nuclei patrimoniali che nel XII e XIII secolo erano ancora tra i più importanti del patrimonio monastico, nonostante si fossero formati molto tempo addietro, cioè nel X secolo.¹⁹

Quanto pesava invece il problema più generale, cioè il fatto che la capacità delle monache di controllare direttamente gli affari era soggetta al limite rappresentato dall'obbligo della clausura? Sappiamo che almeno sino alla bolla *Periculoso* di Bonifacio VIII, essa fu applicata in modo alquanto sporadico, tanto a Venezia quanto altrove;²⁰ non ve ne sono tracce significative per il periodo precedente a San Zaccaria, mentre sappiamo con certezza che molte badesse e diverse semplici monache, tra XI e XIII secolo, erano solite recarsi fuori dal chiostro, e anche fuori dalla città, per seguire gli affari. Tuttavia la loro libertà di movimento era incompleta e le poneva in una posizione almeno

¹⁸ A partire dai dogi: basti ricordare Vitale Candiano, che in punto di morte volle vestire l'abito del monaco a Sant'Ilario, dove venne poi sepolto (1017). La notizia è riportata da Giovanni Diacono nella *Istoria Veneticorum* (GIOVANNI DIACONO 1999, p. 168).

¹⁹ MODZELEWSKI 1962, pp. 49-50.

²⁰ Sulla celebre bolla del 1298 mi limito a rimandare a MAKOWSKI 2006.

in parte diversa rispetto ai confratelli maschi. Anche per questo la collaborazione costante di uomini era indispensabile a garantire il buon funzionamento del monastero. San Zaccaria si serviva, oltre che di amministratori dei beni, laici e a volte ecclesiastici come il prete *Pangratius* menzionato dai conversi di Monselice, di *advocati* che erano spesso membri di famiglie dell'aristocrazia cittadina. È interessante osservare che tale incarico doveva essere piuttosto ambito anche da uomini che già occupavano posizioni politiche ed economiche importanti nella società cittadina, a dimostrare che il beneficio derivante dal legame tra le monache e gli uomini che le rappresentavano legalmente era reciproco, poiché si rifletteva positivamente anche sulle carriere sociali e politiche di questi ultimi.²¹

Le badesse e i rapporti con la comunità

L'importanza del ruolo abbaziale risalta ulteriormente se si tiene conto che essa era a capo, come si è detto, tanto della comunità di monache, novizie e converse, quanto del gruppo di uomini, chierici e laici, legati al monastero: i preti incaricati della *cura monialium*, i conversi che svolgevano i lavori più faticosi o a più immediato – e potenzialmente pericoloso – contatto con il secolo, gli affittuari e i dipendenti che coltivavano e amministravano le terre appartenenti al cenobio. Nell'ufficio abbaziale, indipendentemente dal sesso di chi lo occupava, confluivano i simboli e le prerogative del potere maschile sia ecclesiastico sia secolare. Questo spiega la necessità per il cenobio di scegliere con estrema attenzione la badessa, tenendo conto non solo della sua appartenenza sociale ma anche delle sue doti personali: un dato che tuttavia sfugge in larga parte alla ricerca storica, e può essere eventualmente valutato soltanto in modo induttivo, osservando i risultati ottenuti. Ma proprio osservando i risultati, sembra evidente che diverse badesse del XII secolo dimostrarono di essere ottime amministratrici delle persone e dei patrimoni loro affidati. Gli esempi illustri non mancano: Eloisa badessa del Paracleto, ma anche le prime badesse di Fontevraud che, come del resto auspicava il fondatore Robert d'Arbrissel, adottarono il modello di Marta, anziché quello di Maria.²²

Che cosa si può dire delle badesse di San Zaccaria? Di quelle tra loro per le quali le notizie sono abbastanza numerose, alcune compirono atti giuridici di una certa importanza i quali produssero una documentazione che ci con-

²¹ RAPETTI 2014, pp. 223-225.

²² VENARDE 1997, pp. 116-118.

sente di fare qualche altra considerazione sul ruolo del monastero e sulla loro funzione abbaziale. Tra i compiti loro affidati c'era la difesa e la tutela dei diritti e delle prerogative dell'ente, di natura spirituale e spesso anche economica e giurisdizionale, di fronte alle contestazioni di vicini e altri enti religiosi o autorità ecclesiastiche. Un caso piuttosto interessante di pieno dispiegamento di questa funzione fondamentale è documentato dall'atto del 22 dicembre 1195 riguardante le terre di Ronco all'Adige; un testo già studiato da Hagemann e da Modzelewski,²³ di cui vorrei sottolineare solo alcuni aspetti esemplificativi del grado di autonomia di azione e dell'autorevolezza personale della badessa. Per quanto ampie fossero queste sue prerogative, non sempre esse erano ritenute sufficienti a garantire la validità e la tenuta politica di certi accordi particolarmente importanti: per esempio quando, come in questo caso, i suoi atti di governo acquisivano più vasta rilevanza anche territoriale. La protezione offerta dal doge e dalla città da lui incarnata diventava allora una forma di vera e propria tutela, ma anche l'occasione di ribadire la centralità di San Zaccaria nella rappresentazione che Venezia faceva di se stessa. Nel dicembre 1195 un gruppo di cinque monache, guidate dalle badessa Casota Casolo, si recò a Verona, presentandosi «in contione comunis» per chiudere definitivamente una lunga, complessa e delicata vertenza relativa alle terre di Ronco all'Adige, cedute dai discendenti del conte Milone a San Zaccaria fin dal X secolo.²⁴ Erano accompagnate da Pietro Falier, *procurator del dominus* Pietro Michiel, a sua volta *advocatus* di San Zaccaria: dunque anche l'*advocatus*, che doveva rappresentare il monastero, aveva a sua volta un proprio rappresentante, in una catena di relazioni e deleghe forse più complessa di quanto appaia solitamente. L'atto venne poi perfezionato a Venezia, con le sottoscrizioni del doge Enrico Dandolo, del patriarca di Grado e del citato *advocatus* Pietro Michiel; ma se si vuole porre attenzione alla natura dei rapporti tra la badessa Casota e la sua comunità, è assai significativa la sottoscrizione dell'atto da parte di molte, se non di tutte, le consorelle, la cui presenza venne registrata e certificata dal cancelliere ducale Paterniano da Pozzo. Costui sottoscrisse a sua volta «rogatu predictarum omnium domnarum prefati monasterii Sancti Zacharie monialium», oltre che per ordine della badessa.

²³ HAGEMANN 1950; MODZELEWSKI 1962, pp. 70-74; ASVe, *San Zaccaria, Pergamene*, b. 40, n. 17, 22 dicembre 1195.

²⁴ In conseguenze delle crescenti e ormai croniche difficoltà di San Zaccaria a incassare gli affitti che gli erano dovuti per le terre di Ronco, concesse da molto tempo in locazione, il monastero cercò negli anni Settanta-Novanta del XII secolo di rinnovare totalmente i patti di conduzione stipulando nuovi contratti con un centinaio di uomini. Il nuovo accordo riguardava un territorio di importanza strategica nei rapporti tra Venezia e Verona, e vide perciò la partecipazione anche dei vertici politici delle due città.

Il nome di ciascuna delle consorelle è preceduto da un segno di croce (*crucis signaculum*) autografo: «a singulis [monachus] manu propria facto». Questo documento è stato utilizzato per stabilire di quante donne fosse composta la comunità – quarantaquattro, a questa data²⁵ – ma è altrettanto rivelatore di una forma di coinvolgimento nei più importanti atti di governo della comunità intera: sottoscrivono tanto le monache velate quanto le novizie non velate e alcune altre donne di cui non si specifica la posizione, se di converse o altro. Resta a mio parere questione aperta se questo atto configuri una *diminutio potestatis* della badessa, la cui decisione fu avvalorata anche dalle massime autorità cittadine, ovviamente del tutto estranee alla comunità monastica, o se piuttosto non debba essere inteso come l'espressione più chiara del prestigio di cui il monastero continuava a godere, a quasi quattro secoli dalla sua nascita, nella società veneziana; un prestigio che fece muovere il doge e il patriarca e, a Verona, il podestà Uberto Visconti e la *concio communis*.

Il reclutamento delle badesse e delle altre *sorores*

La provenienza sociale delle badesse di San Zaccaria è quasi esclusivamente aristocratica, almeno fino al pieno Duecento. Non solo, ma per la maggior parte di esse pare accertata la provenienza geografica dal ducato, con pochissime e incerte eccezioni. Da questo punto di vista il nostro era davvero il monastero dell'aristocrazia e le liste di badesse redatte da Flaminio Corner e dagli altri studiosi che hanno affrontato il tema non lasciano dubbi al riguardo.²⁶ Quali i motivi di questo reclutamento rigidamente locale? La badessa di un ente come San Zaccaria si trovava, come si è detto, in una posizione di rilievo e assolveva incarichi che le assicuravano un potere notevole in una società in cui, altrimenti, il potere era appannaggio degli uomini.²⁷ Differenti obblighi e relazioni sociali erano strettamente collegati alla sua carica, che dunque dava a una donna larga possibilità di influenzare, o almeno di interagire, con la società al di fuori del chiostro. Ecco che la scelta di una superiora di un cenobio importante riguardava non soltanto la comunità, ma anche i “vicini” laici ed ecclesiastici, sia coloro che erano vicini fisicamente alle monache, anzitutto i loro parenti, ma anche quanti, magari distanti, avevano però con le monache una vicinanza di interessi economici e spirituali,²⁸ che

²⁵ FEES 1998.

²⁶ FEES 1998, pp. 45-48, con i riferimenti alle liste di Corner, Cappelletti e Rösch.

²⁷ LOWE 2001, p. 390.

²⁸ Su questo tema si veda ROSENWEIN 1989.

dunque in misura diversa influenzavano la scelta. L'appartenenza di alcune monache a famiglie aderenti al potere pubblico doveva garantire che esse possedessero doti e attitudini individuali di governo indispensabili per una buona badessa, e la loro elezione creava la possibilità di stringere legami economici e politici vantaggiosi per il monastero con le famiglie di provenienza e le loro alleate. Al momento dell'elezione la scelta si orientava probabilmente su una di queste donne.

Per tutto il periodo compreso tra il IX e la metà del XII secolo vi fu una stretta vicinanza tra famiglie ducali e badesse; molto spesso queste ultime erano imparentate con i dogi in carica, o comunque provenivano da famiglie che avevano già, o che avrebbero fornito successivamente, propri membri alla carica ducale. In certi momenti sembra quasi si ritenesse che installare proprie parenti come badesse di San Zaccaria favorisse l'ascesa al ducato, o almeno che potesse essere un ottimo trampolino. Per esempio, la famiglia Michiel riuscì a far eleggere tre badesse, due delle quali, Vita e Nella, occuparono la carica senza interruzione dal 1116 al 1141, mentre due dogi Michiel, Domenico e Vitale II, governarono tra gli anni Venti e gli anni Settanta del XII secolo. La coincidenza cronologica tra l'abbaziato delle due Michiel e l'elezione di Domenico, che fu doge dal 1118 al 1130,²⁹ mi pare il caso più significativo tra tutti; di lì a poco fu eletto l'altro Michiel, Vitale II, doge dal 1156 al 1172. Non sono attestate altre badesse di quella famiglia, ma evidentemente il legame con il cenobio non si interruppe completamente; infatti ancora nel 1195 Pietro Michiel agiva come avvocato del monastero nell'importante atto di cui si è detto sopra.³⁰

Ma poteva anche darsi il caso che non vi fosse tra le monache della comunità la donna adatta a ricoprire il ruolo. In questi casi si creavano fratture e vuoti di governo estremamente dannosi e pericolosi, che potevano essere risolti da fattori esogeni, per così dire. Ma gli interventi esterni, soprattutto se di natura tale da imporre come badessa una monaca non appartenente alla comunità, ne intaccavano l'indipendenza e spesso creavano ulteriori fratture e problemi disciplinari. Potevano essere il male minore, ma non per questo erano indolori. Per esempio, non sappiamo nulla circa l'elezione della badessa Giseltruda, che compare per la prima volta nelle fonti nel 1151, dopo un decennio di vacanza della carica, proprio nell'atto di ricevere l'assenso pontificio all'adozione delle *consuetudines* cluniacensi, vale a dire in un momento di rin-

²⁹ Ciononostante è curioso notare che il doge Domenico volle essere sepolto a San Giorgio Maggiore, non a San Zaccaria.

³⁰ ASVe, *San Zaccaria, Pergamene*, b. 40, n. 16, 22 dicembre 1195, Verona, e sopra, testo corrispondente alle note 23-24.

novamento radicale per il monastero. Si è ipotizzato che la nomina di Gisetruda a badessa fosse il frutto di un compromesso raggiunto al termine di un duro scontro tra le massime autorità cittadine, il patriarca Pietro Polani e suo figlio Giovanni vescovo di Castello, da una parte, e il doge Enrico Dandolo, dall'altra, per risolvere una situazione di stallo che si trascinava da un decennio; che, oltre a non appartenere alla comunità, Gisetruda – di cui non venne mai indicato il cognome – non fosse veneziana, ma provenisse dalla terraferma, come denunciarebbe il suo nome di origine germanica.³¹ Il nome è attestato per questa sola monaca, a tenue sostegno della sua supposta origine straniera, ma soprattutto della sua estraneità tanto al gruppo delle famiglie sostenitrici del potere ducale quanto, forse, a quello delle famiglie più latamente egemoni. Di certo il suo abbaziato, che durò sino al 1174, fu particolarmente incisivo sulle sorti del cenobio; la misteriosa badessa dimostrò capacità di governo non comuni in una fase estremamente delicata per le istituzioni religiose, per il potere ducale e per la città nel suo complesso. Al termine dei quasi venticinque anni del suo governo le badesse non provennero più dalle famiglie dogali e l'amministrazione del patrimonio monastico venne gradualmente sottratta al controllo degli *advocati*, tradizionalmente appartenenti al gruppo delle famiglie aristocratiche e forse altrettanto tradizionalmente imposti alle monache, più che scelti da loro, e sottoposta a quello della badessa e di alcuni preti e conversi scelti dalle monache stesse.³²

L'antico legame tra badesse e dogi iniziò infatti ad allentarsi drasticamente a partire dalla nascita del comune, poco prima della metà XII secolo, e infatti non si diedero più quelle coincidenze antropomastiche che si sono viste. Questo esito fu il risultato non solo della radicale svolta istituzionale che modificò gli equilibri politici della città con l'emergere del comune,³³ ma anche del nuovo clima di riforma delle istituzioni ecclesiastiche e della vita religiosa, che si diffuse seppure con un certo ritardo anche a Venezia, e che finì per indebolire o quantomeno per imporre dei limiti alla capacità di controllo dei poteri laici sui monasteri.³⁴ La mancanza di studi monografici sui grandi monasteri veneziani in quest'epoca non consente di valutare se questa tendenza a Venezia prendesse piede largamente o meno, ma almeno per San Zaccaria mi pare che le vicende e i cambiamenti ricordati sopra possano essere age-

³¹ RANDO 1994, pp. 175-176.

³² CARRARO 2015.

³³ CASTAGNETTI 1995, pp. 81-84.

³⁴ Nonostante la bibliografia sui più diversi aspetti della riforma dell'XI-XII secolo sia sterminata, Venezia e il ducato sono rimasti ai margini degli interessi di questa grande fioritura di ricerche, come dimostra la scarsità di studi sull'argomento; il più ampio tra questi è ancora RANDO 1994, in particolare pp. 133-164.

volmente letti come una conferma che un nuovo clima “riformatore” andava diffondendosi, anche se in un quadro istituzionale di conservazione.

La comunità aveva poi una dimensione numerica, che in parte è già stata studiata,³⁵ la cui consistenza era strettamente e di necessità collegata alla disponibilità di rendite provenienti dal patrimonio monastico. L'inconsueta abbondanza e continuità degli elenchi di donne del monastero, che coprono omogeneamente la fine del XII e tutto il XIII secolo, offrono una preziosa e non frequente occasione di ricostruire questa comunità nelle sue diverse componenti: non solo le monache professe (o velate, come vengono definite nel linguaggio notarile), ma anche le novizie e le converse. Il numero più alto di cui vi sia testimonianza documentaria, che è sessantaquattro donne attestate nel 1209,³⁶ doveva comprendere infatti tutte coloro che ne facevano parte le quali dunque erano tutte considerate *monacae et sorores*. Le liste che vanno dal 1195 alla fine del Duecento riportano numeri compresi tra le trenta e le cinquanta donne. Le variazioni numeriche, a volte significative pur nell'arco di pochi anni o mesi, dipendevano dal modo di registrare le presenze: poteva trattarsi dell'elenco di tutti i membri del *conventus*, oppure di quelli fisicamente presenti a un certo atto giuridico. Questa abbondanza di informazioni, se anche devono essere considerate soltanto come un indicatore di grandezze, permette di dire che il reclutamento a San Zaccaria fu particolarmente largo ed efficace, sostenuto da una disponibilità economica che evidentemente non poneva limiti severi all'ingresso di un numero consistente di donne. C'è infatti un legame diretto tra disponibilità di beni e dimensioni del *conventus*: il mantenimento di un rapporto equilibrato tra i due termini era garanzia di sopravvivenza e di attrattiva del cenobio, che altrimenti rischiava di fallire o di risultare poco interessante sia le per aspiranti monache sia per i potenziali benefattori. Si doveva quindi mantenere un equilibrio tra la volontà di incrementare il numero di monache, segno di vitalità e di prestigio del cenobio, e le risorse. Sappiamo che le fondazioni di donne soffrivano spesso di una debolezza economica che poteva con estrema facilità tramutarsi in vero e proprio dissesto. Non a caso, una parte rilevante delle lamentele dei monaci nei riguardi delle consorelle, a cui dovevano fornire – spesso assai controvoglia – la *cura monialium* e l'assistenza materiale, nasceva proprio dalle frequenti e pressanti richieste di aiuto economico avanzate dalle monache in difficoltà. Nessuno di questi problemi pare comunque toccare il nostro ente. Per tutto il Duecento la consistenza della comunità si mantenne sui medesimi livelli, con oscillazioni non particolarmente ampie, ulteriore testimonianza

³⁵ FEES 1998, pp. 22-24.

³⁶ ASVe, *San Zaccaria, Pergamene*, b. 17, n. 15, 21 ottobre 1209.

della intatta o addirittura crescente solidità e prestigio dell'antico cenobio.

San Zaccaria, con la sua storia plurisecolare, offre un'interessante possibilità di studiare ancora una volta i meccanismi di consolidamento ed espansione degli enti monastici femminili nel Medioevo, che si realizzavano attraverso l'incremento del patrimonio e la sua oculata amministrazione, attraverso la costruzione di reti di relazioni con i gruppi dirigenti della città e del contado, attraverso la propria capacità di offrirsi come mediatori nel rapporto dei laici devoti con il sacro; non ultimo attraverso la possibilità di reclutare monache e badesse in grado di amministrare beni e persone con autorevolezza e abilità, attirando ulteriore consenso e sostegno materiale e immateriale. La presenza di tutti questi elementi di consolidamento e la capacità di perseguire nei periodi di crisi scelte originali e innovative contribuiscono senza dubbio a spiegare la lunga storia dell'illustre cenobio. Attraverso le vicende della multiforme comunità ricostruita almeno in parte nelle pagine precedenti, è possibile verificare ancora una volta, in una variante lagunare ricca di particolarità rispetto alla terraferma, l'importanza fondamentale dei meccanismi e degli strumenti di governo e di controllo di questi gruppi sociali e l'importanza forse ancora maggiore del valore delle "risorse umane" disponibili, che potevano e dovevano essere impiegate per conseguire nel migliore dei modi il vero fine della vita monastica: la salvezza eterna.

This paper analyzes relevant features of the female religious community of San Zaccaria in Venice, from its foundation until the end of the thirteenth century. The study highlights, on the one hand, how complex and variegated were the processes of formation of such an important religious community and, on the other hand, how much such processes reveal the wider role played by the nuns of San Zaccaria, particularly by its abbesses, in the non-religious political and social life of Venice. By investigating the community in its main components – that is, examining individual profiles both of religious women and secular companions of the same period – and to which families they belonged, the paper aims to underline how important it was for a monastic institution like San Zaccaria to be able to manage its vast estates and to enhance its reputation. In this regard, it was crucial for the nunnery to plan the selection of its members carefully, by considering their family origins as well as their individual qualities and skills at administering both people and properties/estates.