

**Uscire dal chiostro. Iniziative di riforma
e percorsi di autonomia di un monastero femminile
(Venezia, secolo XII)**

di Anna Rapetti

Reti Medievali Rivista, 20, 2 (2019)

<<http://www.retimedievali.it>>



Firenze University Press



Uscire dal chiostro. Iniziative di riforma e percorsi di autonomia di un monastero femminile (Venezia, secolo XII)

di Anna Rapetti

Il monastero femminile di San Zaccaria di Venezia, fondato nel IX secolo, adotta intorno alla metà del XII secolo le consuetudini di Cluny. Questo contributo vuole dimostrare che la decisione, riconfermata più volte nel corso del tempo, contribuisce al rilancio del cenobio dopo un periodo di difficoltà, e anche se non comporta il formale collegamento del cenobio alla congregazione borgognona, lo proietta per la prima volta in una dimensione sovralocale. Tale proiezione è ben visibile circa cinquant'anni più tardi, quando le monache si presentano a Verona e trattano con il podestà e le autorità veronesi una questione patrimoniale che ha importantissime implicazioni di natura politico-territoriale per entrambe le città.

The female monastery of San Zaccaria in Venice, founded during the 9th century, adopted the customs of Cluny around the mid-12th century. This paper aims to demonstrate that such a move, confirmed over and again, contributed to the revival of the monastery after a period of serious difficulty and, even if it did not imply the creation of a formal connection with the Burgundian congregation, the adoption of such customs projected San Zaccaria, for the first time, onto a supra-local dimension. This became clear some fifty years later, when the nuns went to Verona to discuss with the podestà, and all of the major city authorities, a patrimonial issue that proved to have relevant political and territorial implications for both cities.

Medioevo; secolo XII; Venezia; Cluny; congregazioni; monache; comune.

Middle Ages; 12th century; Venice; Cluny; congregations; nuns; commune.

1. Monasteri femminili tra protezione e autonomia

I monasteri femminili vanno incontro, nel corso del XII e XIII secolo, a forme di controllo sempre più vincolanti da parte delle autorità religiose centrali e locali, attraverso la leva dell'incorporazione alle grandi congregazioni¹, e di

¹ I modi, i tempi, gli strumenti e i protagonisti del costituirsi di ordini monastici tra XI e XIII secolo, processo inteso come manifestazione caratteristica dei più generali fenomeni di istituzionalizzazione svoltisi nelle società medievali, sono oggetto di studi sistematici da molti decenni. Nell'ormai abbondantissima produzione storiografica mi limito a segnalare la messa a punto

quelle laiche in ambito urbano². Il controllo limita in modo spesso sostanziale la capacità di azione autonoma nell'ambito economico, la mobilità delle donne, la partecipazione dei cenobi alla vita politica, analogamente a quanto avviene in molte comunità maschili, ma in misura di solito superiore. I processi che modificano il ruolo e le funzioni esercitati fino a quel momento dai monasteri, avviati dalle profonde novità politiche e istituzionali che si dispiegano in quel secolo, sono infatti particolarmente incisivi per le donne religiose e suscitano frequenti problemi disciplinari³. San Zaccaria di Venezia, antica fondazione ducale, si sottrae a questo destino: ricco e potente, agisce non come soggetto autonomo e privo di condizionamenti, ma pur impostando la sua strategia in stretta connessione con i protagonisti della vita politica della città, esprime orientamenti propri, che incorporano anche i rapporti instaurati con i centri di potere vicini. Tali orientamenti si concretizzano a metà del secolo XII, quando l'ente mette in atto un vero e proprio rilancio, politico ancor prima che economico, della comunità, che passa attraverso l'adozione di nuove consuetudini monastiche.

Quando si svolgono i fatti qui esaminati, compresi tra la metà e la fine del XII secolo, il monastero femminile benedettino di San Zaccaria di Venezia ha alle spalle una storia plurisecolare carica di prestigio. Nato per iniziativa ducale tra 828 e 829, negli stessi anni in cui ha inizio a Rialto la storia della città, ha saputo adattarsi alle continue trasformazioni, consolidando nel tempo il proprio ruolo simbolico di monastero del doge e perciò della città, e la propria dotazione patrimoniale in terraferma, particolarmente consistente nei

relativa ai benedettini di Lucioni, *Percorsi di istituzionalizzazione*. Nelle ricerche relative a questo tema, le comunità femminili benedettine sono a lungo rimaste ai margini degli interessi degli studiosi, confinate in un ruolo passivo di controparte delle autorità maschili, ecclesiastiche e laiche, priva però di potere contrattuale. In altre parole, a lungo «the historiography of female monasticism treat[ed] this “social and cultural phenomenon” as nothing more than a variant of a collective defined by its condition of being non-male» (Burton, Stöber, *Introduction*, p. 3). La produzione storiografica si sta però arricchendo negli ultimi anni di un numero crescente di indagini sui cenobi di donne: tra queste, un caso-studio cronologicamente congruente con la presente ricerca è quello elaborato da Cariboni, *Frauenklöster*, sulle comunità femminili della Lombardia dei secoli XI-XIII.

² Un'ottima ricostruzione dei complessi rapporti tra monasteri, poteri cittadini e residui – ma non inattivi – poteri signorili nel Veneto dei secoli centrali è offerta da Bortolami, *Monasteri e comuni*.

³ Il tema della relazione, nei monasteri femminili, tra disciplina comunitaria e iniziative riformatrici è stato di recente affrontato in una nuova prospettiva da Steven Vanderputten, *Dark Age*. L'autore mette radicalmente in discussione, per tutto il periodo compreso tra l'età carolingia e il secolo XI, il nesso causale tra decadenza (morale, spirituale, economica, istituzionale) delle comunità e introduzione delle riforme. A suo parere, le numerose situazioni di “disordine” dei cenobi della Lotaringia da lui studiati, denunciate dai riformatori soprattutto, e in misura crescente, a partire dal secolo XI, devono invece essere considerate altrettante espressioni di autonome e differenti identità spirituali e istituzionali, elaborate dalle singole comunità all'interno di specifiche condizioni ambientali e politiche (Vanderputten, *Dark Age*, pp. 155-158). Non si può comunque negare che le riforme dei cenobi della Lotaringia studiati dall'autore determinarono spesso severe «restrictions on the agency of local leaders, particularly abbesses» (*ibidem*, p. 157).

territori di Ronco all'Adige, nel Veronese, e di Monselice, nel Padovano⁴. La città lagunare conosce nel XII secolo numerosi e complessi cambiamenti che, dagli anni Quaranta in poi, subiscono una netta accelerazione nell'intero spazio politico ducale: la nascita di istituzioni di tipo comunale e il conseguente ridimensionamento del potere del doge⁵ provocano una profonda alterazione degli equilibri politici e sociali che avevano retto la città fino ad allora, mentre altri poteri forestieri, fino a quel momento lontani e inattivi, irrompono nella scena veneziana. Tutto ciò determina la necessità, per molti dei tradizionali protagonisti della vita politica, sociale e religiosa, di trovare una nuova collocazione nella città in fermento, nuovi alleati e nuove reti di relazioni. Gli enti religiosi in particolare, considerati ormai da parte dei gruppi dirigenti poco controllabili, proprio a causa degli inediti legami che stringono con centri di potere esterni al ducato, dopo la nascita del comune vengono di fatto estromessi dalla gestione degli affari politici e devono crearsi un diverso spazio di azione. San Zaccaria è tra quelli che riescono ad adeguarsi con successo, assecondandoli, ai mutati assetti di potere, costruendo per sé una nuova forma di autonomia dalle pressioni politiche ed economiche a cui era tradizionalmente sottoposto, e conservando intatti, anzi accrescendo, prestigio, potenza e patrimonio. In quei travagliati decenni centrali del XII secolo, caratterizzati dall'alterarsi dei tradizionali equilibri cittadini, l'ente è uno dei protagonisti che agiscono in uno scenario molto complesso; da quelle vicende uscirà come un vero e proprio soggetto politico attivamente presente nel panorama cittadino, ormai libero dalla tutela tradizionalmente esercitata dai suoi benefattori, capace di attuare una politica in larga misura autonoma, e addirittura, da quel momento in avanti, di proporsi come rappresentante e difensore degli interessi veneziani. Entro il successivo cinquantennio l'ente coglierà l'occasione di dispiegare solennemente, davanti a tutta la cittadinanza e alle potenze vicine, questa sua nuova identità istituzionale, autonoma dal potere ducale, rappresentandosi pubblicamente come vero e proprio corpo monastico, formato dalla badessa e dalle sue monache, sostenuto – ma non determinato – da un gruppo di uomini di potere; un corpo monastico che non solo non si isola affatto entro le mura claustrali – contrariamente a quanto richiede

⁴ Gli studi più recenti sul monastero sono raccolti nel volume «*In centro et oculis urbis nostrae*», a cui si rimanda anche per la non abbondante bibliografia anteriore. Il ruolo simbolico di luogo della creazione e conservazione dell'identità e della memoria cittadina è confermato dalle sepolture di ben sette dogi e di loro familiari, morti tra il IX e il XII secolo: sulla funzione memoriale assolta lungo tutto quel periodo si veda Carraro, *Il monastero di San Zaccaria*, pp. 14-15. Sulla nascita di Venezia mi limito a ricordare il recente lavoro di Gelichi, Ferri, Moine, *Venezia e la laguna*. Molti temi di ricerca emersi negli ultimi anni sono discussi nella rassegna di Rosé, *Les moines et leur vie communautaire*, con considerazioni, alle pp. 23-24, sull'influenza della *Gender History* sulle ricerche di storia monastica e delle comunità. Desidero qui ringraziare Gian Maria Varanini per i molti e preziosi suggerimenti riguardanti uomini e fatti della Verona del tempo.

⁵ Rapide ma puntuali osservazioni sulla situazione politica degli anni qui presi in esame si trovano in Gasparri, *Dagli Orseolo al comune*, in particolare nel testo corrispondente alle note 135-141.

il vincolo della clausura, che va sempre più imponendosi in quei decenni –, ma che arriva addirittura ad agire politicamente in spazi destinati per antonomasia all'azione pubblica, quali la *concio* di una potente città comunale, e si dimostra capace di offrire al ducato “servizi” di natura diplomatica che si rivelano cruciali negli assetti politici del territorio.

2. La svolta

Nella già lunga storia del monastero, il XII secolo è foriero di novità particolarmente importanti, che segnano una vera e propria svolta nel corso delle sue vicende. A metà di quel secolo⁶ si apre infatti per San Zaccaria e le sue monache una fase del tutto nuova: l'antico e prestigioso monastero, sino a quel momento rigorosamente autocefalo e – secondo la narrazione storiografica⁷ – impermeabile, o almeno poco sensibile, ai venti di rinnovamento spirituale e istituzionale che spirano da qualche decennio sulle antiche come sulle recenti fondazioni religiose, adotta nel 1151 le consuetudini di Cluny e ottiene la protezione apostolica⁸.

Per il monastero è una scelta strategica, certamente pianificata con cura, come diversi indizi che esaminerò tra poco lasciano supporre, elemento cruciale di un vero e proprio disegno di rilancio del cenobio, della sua immagine e della sua posizione nel panorama cittadino; una decisione di grande rilevanza per i suoi effetti concreti, che si rivela cruciale sotto molti punti di vista. Con questa svolta, la fondazione emerge a un inedito livello di autonomia rispetto ai suoi tradizionali protettori, i dogi e le famiglie eminenti, un'autonomia che si dispiega pienamente negli anni successivi. Forte, da quel momento in avanti, dei privilegi concessi alle case cluniacensi, grazie alle consuetudini che si è data, anche la comunità veneziana può inserirsi in quel sistema di osservanza su cui si fonda, nel XII secolo, l'*Ecclesia chuniacensis*⁹. Si è parlato, per questo

⁶ Il punto di partenza di questa ricerca si colloca esattamente là dove si ferma il recentissimo saggio di Carraro, «*Dominae in claustro*».

⁷ Cracco, *I testi agiografici*. Rando, *Una chiesa di frontiera*, p. 156, esprime un giudizio molto prudente scrivendo che «il movimento della cosiddetta “Riforma ecclesiastica” (...) non fu del tutto estraneo al ducato».

⁸ Archivio di stato di Venezia, *Corporazioni religiose soppresse* (d'ora in poi ASVe), *San Zaccaria*, busta 1, n. 4. La trascrizione del documento – conservato in copia semplice mutila – si trova in Corner, *Ecclesiae venetae*, decas XIII, p. 373: «Apostolici moderaminis clementer convenit religiosas personas diligere et eorum loca pie protectionis munimine defensare. Eapropter dilecte in Domino filie vestris iustis postulationibus clementer annuimus et prefactum monasterium, in quo divino estis mancipate obsequio, sub beati Petri 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».

⁹ Va ricordato, anche se non sorprende, che non vi è traccia di rapporti intrattenuti con altri enti cluniacensi del nord Italia e neppure con il grande centro di organizzazione della spiritualità cluniacense in Italia, San Benedetto Polirone. Nel XII secolo, in cui si svolgono i fatti qui esaminati, non esisteva ancora un ordine cluniacense, che infatti assunse «esistenza giuridica»

episodio, di una declinazione veneziana dell'adesione alla spiritualità cluniacense, che si concretizza essenzialmente «sul piano generale della disciplina, degli *usus* e delle *consuetudines*, intellettuale e spirituale»¹⁰. Ciononostante, la bolla del 1151 è segnale e insieme motore di un vero e proprio nuovo corso per l'ente, che esce da un decennio assai turbolento, durante il quale – effetto collaterale delle tensioni in città – non è stata eletta alcuna badessa. In quegli anni infatti San Zaccaria, incapace di sottrarsi alle dinamiche conflittuali tra poteri laici e religiosi particolarmente aspre in quel periodo, rimane letteralmente imprigionata nello scontro che si trascina tra il patriarca filoriformatore Enrico Dandolo¹¹ da una parte, e il doge Pietro Polani e il vescovo di Castello Giovanni, esponente della stessa famiglia, dall'altra; scontro in cui il cenobio è probabilmente, insieme ad altre più generali¹², parte non secondaria in causa.

La frattura tra doge e patriarca intorno al nostro cenobio doveva essersi aperta nel 1141 o poco dopo¹³ per la richiesta di quest'ultimo, in ottemperanza al dettato della Regola di Benedetto, di consacrare la nuova badessa, che doveva succedere alla defunta Nella Michiel. Il doge si oppose, rivendicando a sé tale prerogativa sulla base degli antichi diritti ducali di giuspatronato¹⁴. Le contrapposte motivazioni dei protagonisti si fondavano, da un lato, sulla consuetudine antica della protezione e del controllo delle comunità monastiche cittadine, maschili e femminili, esercitati dal doge e dall'aristocrazia cittadina, dall'altro sul nuovo dinamismo dei vescovi, impegnati ad affermare in modo ben più concreto che in passato le proprie prerogative giurisdizionali e la propria capacità di intervento nella vita delle istituzioni religiose della diocesi. Antico contro nuovo, verrebbe da dire, se non si trattasse di un'espressione abusata e, nel nostro caso, inappropriata. Anche se non conosciamo la posizione assunta dalla comunità nella disputa, pare evidente che per un decennio essa non riuscì a sottrarsi alle conseguenze della contrapposizione tra le parti. Nel 1145 la convocazione del cenobio davanti ai giudici del

solo a partire dal 1200. Sulla chiara distinzione, che è dunque anche cronologica, tra *ecclesia* e ordine vero e proprio si veda Iogna-Prat, *Ecclésiologie*, p. 11; Neiske, *L'espansione di Cluny*, pp. 186-187.

¹⁰ Rando, *Una chiesa*, p. 195.

¹¹ Cracco, *Dandolo Enrico*: «la rivalità tra famiglie, che si esprimeva anche nella corsa al "possesto" delle cariche ecclesiastiche, tramite l'occupazione diretta dei vescovadi e l'avvocazia sui monasteri, può spiegare molti aspetti del burrascoso patriarcato del Dandolo», insieme al «fascino delle idee gregoriane e bernardine in tema di *libertas Ecclesiae* che il Dandolo fece proprie».

¹² Le cause più generali dello scontro sono ricostruite da Orlando, *Polani Pietro*: gli accordi, stretti nel 1147-1148 da Polani con i bizantini – scismatici – contro i cattolici normanni, alleati della Chiesa, furono condannati da Dandolo e dai sostenitori della riforma, tra cui vi erano i Badoer. Polani reagì ordinando l'esilio di Dandolo e la distruzione delle case dei Badoer; a quel punto il papa Eugenio III scomunicò il doge e lanciò l'interdetto sulla città.

¹³ All'aprile 1141 risale l'ultima attestazione della badessa Nella Michiel (Fees, *Le monache di San Zaccaria*, p. 46).

¹⁴ L'intera vicenda, i cui contorni rimangono comunque piuttosto incerti, è ricostruita da Carraro, *La laguna delle donne*, pp. 48-49.

doge, per la conclusione di una vecchia vertenza patrimoniale, dovette essere notificata, in assenza della badessa, a due monache, le quali si qualificarono come *primiceriae*; costoro, nonostante il titolo genericamente distintivo che portavano, dichiararono di non essere in alcun modo in grado di sostituire la badessa nelle sue funzioni¹⁵. Questa notizia, insieme ad altre considerazioni, lascia intravedere uno stato di vera e propria paralisi. Possiamo immaginare che, in presenza di uno scontro di questa portata tra doge e patriarca, la situazione interna fosse ulteriormente aggravata dalle pressioni contrastanti delle potenti famiglie dell'aristocrazia, da cui in buon numero le monache provenivano¹⁶, tutte interessate, in base alle opportunità e alle alleanze strette dentro e fuori della comunità, a far eleggere le proprie congiunte al seggio abbaziale.

La decisione di introdurre nuove consuetudini per risolvere uno stato di gravissima difficoltà interna dovette essere ben ponderata, e appare assai ragionevole alla luce della considerazione che esse offrivano, ad abati e badesse, uno strumento di governo delle comunità, utile soprattutto quando queste attraversavano in momenti di particolari turbolenze¹⁷. In effetti, nel caso veneziano si coglie quanto chiaramente dovesse essere percepita l'utilità di questi sistemi normativi, che potevano essere esportati anche in contesti del tutto particolari; la crisi di autorità abbaziale del decennio 1141-1151 parve felicemente superata – anche se in seguito vi furono pochi altri casi di elezioni contrastate¹⁸ – e i *network* laici in cui l'ente agiva sembrarono, come vedremo, consolidarsi e riorganizzarsi: l'imponente operazione sulle terre di Ronco all'Adige, di cui si dirà, divenne praticabile all'interno del processo appena delineato. La scelta di adesione fu irrevocabile, come ricorda la documentazione più tarda¹⁹.

Chiave di volta di questa manovra è la scelta della monaca Giseltruda come nuova badessa, in una data che non conosciamo di poco anteriore al settembre

¹⁵ ASVe, *San Zaccaria*, busta 7, n. 17, novembre 1145: convocato il *conventus* davanti al doge per la risoluzione di una lite, le due donne dichiararono «quod nichil dicere nec facere poterant quia habbatissam non habebant» (Carraro, *La laguna delle donne*, p. 47). Una delle due *primiceriae* si chiamava Zenda Michiel, membro di quella stessa famiglia che già aveva dato al cenobio due badesse (cfr. testo corrispondente alla nota 21), e di cui si parlerà diffusamente più avanti.

¹⁶ Il monastero è stato sempre considerato dagli studiosi espressione di quell'aristocrazia veneziana a cui appartenevano anche le massime cariche laiche ed ecclesiastiche del ducato; su questo punto si veda da ultimo Rapetti, *Una comunità e le sue badesse*, in particolare p. 25.

¹⁷ Vanderputten, *Reform, conflict*, pp. XXIII-XXVII. Le consuetudini erano strumenti organizzativi duttili, perché, come nel nostro caso, potevano essere trasmesse da un cenobio all'altro anche in assenza di vincoli giuridici di dipendenza: Andenna, *Regole, consuetudini e statuti*, in particolare p. 160. La semplice emulazione dello stile di vita, priva di implicazioni istituzionali, fu del resto uno dei pilastri su cui si fondò l'espansionismo cluniacense: Melville, *Medieval monasticism*, pp. 63-67.

¹⁸ Come avvenne dopo la morte di Giseltruda, nel 1175: al momento di eleggere la nuova badessa, si aprì uno scontro tra fazioni contrapposte di monache – spalleggiate dai loro parenti – che elessero alla massima carica due monache contemporaneamente, Frosia e Casota (si veda oltre la nota 61 e testo corrispondente).

¹⁹ In una bolla di Bonifacio IX del 1398 si ricorda ancora l'«ordo monasticus qui, secundum Dei et beati Benedicti regulam, atque institutionem et observantiam Cluniacensium fratrum, in eodem monasterio institutus esse» (Corner, *Ecclesiae venetae*, pp. 377-378).

1151²⁰. Pur dimostrandosi particolarmente intraprendente e persino audace nella sua politica, rimane tuttavia una figura misteriosa, di cui non sappiamo nulla al di fuori degli atti compiuti come capo della comunità monastica; nel quarto di secolo del proprio governo impresse comunque a San Zaccaria una direzione del tutto nuova. Presumibilmente era forestiera, forse proveniente dalla terraferma, come denuncerebbe il suo nome, estraneo al patrimonio onomastico cittadino, e il fatto che non abbia cognome, o per lo meno che mai questo venga registrato dai notai; non vi sono notizie di una sua presenza nel cenobio anteriore al 1151 e il nome è attestato per questa sola monaca. Sono elementi che vanno a sostegno della sua estraneità tanto ai gruppi di potere già vicini al duca, quanto a quello più ampio delle famiglie in lotta per l'egemonia. Se si potesse fare storia sulla base della semplice verosimiglianza, si potrebbe pensare che questa monaca fosse stata reclutata in qualche monastero della terraferma, forse in qualche priorato della Lombardia, dove le comunità cluniacensi femminili erano numerose e forti, e invitata ad assumere la guida della pericolante comunità veneziana con l'obiettivo di introdurre la riforma. Ma anche ammettendo che la nuova badessa godesse del consenso del doge in carica, del patriarca e del gruppo dirigente che orbitava intorno al cenobio – cosa che non si può dimostrare – è possibile che a una straniera fosse consentito di decidere autonomamente, per il più antico e potente cenobio femminile del ducato, una svolta così radicale? Pare poco probabile, tanto più se si considera che, se davvero era forestiera, doveva per ciò stesso essere priva di quella rete di relazioni esterne al chiostro, che normalmente rafforzavano l'autorità e le scelte politiche più importanti delle badesse.

D'altra parte ci sono indizi che negli anni precedenti l'ente si fosse già aperto, seppure timidamente, alle novità portate dal sistema ecclesiale cluniacense allora in piena espansione, il quale stava raccogliendo qualche successo persino in laguna: un'apertura favorita dalla presenza nel cenobio di esponenti di alcune delle famiglie filoriformatrici di Venezia, sensibili alle istanze religiose provenienti dall'esterno e attive in città nell'introduzione delle nuove famiglie monastiche. Tra queste troviamo anzitutto i Michiel, che per un quarto di secolo, tra il 1116 e il 1141, monopolizzano il titolo abbaziale con le monache Vita e Nella²¹. Inoltre, negli anni decisivi in cui matura la svolta, tra il 1148 e il 1153, l'avvocato che cura gli interessi delle donne è Pietro Badoer, membro di un gruppo parentale impegnato, come i Michiel, nel rinnovamento delle istituzioni religiose cittadine²². Se si considera che il titolo di avvocato ri-

²⁰ Fees, *Le monache di San Zaccaria*, p. 46.

²¹ *Ibidem*.

²² Il rapporto di collaborazione tra le monache e Pietro Badoer si mantenne per quasi un trentennio, dal 1130 al 1159; Pozza, *I Badoer*, p. 20; ricostruisce la serie delle attestazioni documentarie anche Rösch, *Der Venezianische Adel*, p. 202 nota 86, che rintraccia la prima attestazione nel 1136. Erano stati proprio dei Badoer a promuovere l'arrivo dei cluniacensi in laguna nel 1108-1109, attraverso la donazione al priorato di La-Charité-sur-Loire della chiesa di Santa Croce in Luprio, dove venne installata una comunità monastica (Rando, *Una chiesa di frontiera*, pp. 168-169). Che l'esercizio dell'avvocazia consentisse ai benefattori dei cluniacensi di

sulta tanto più cruciale in quegli anni in cui la comunità si trovava priva della propria superiora e di chi potesse rappresentarla e agire in suo nome all'esterno, la presenza di Pietro non può che ritenersi determinante nella svolta che si andava delineando. Si può ipotizzare allora che i Badoer, quarant'anni dopo la donazione a Polirone di Santa Croce, tentassero di consolidare la presenza in città del monachesimo cluniacense innestandolo in un altro ente, molto più ricco e prestigioso del primo. Facendo leva da un lato sul suo ascendente di avvocato monastico, dall'altro sulla presenza di una badessa estranea ai complessi vincoli di alleanze e inimicizie che imbrigliavano l'élite cittadina, e potendo infine contare sull'appoggio del patriarca Dandolo e sull'attenuarsi delle frizioni con il ducato, dopo la morte del Polani, Pietro Badoer e i suoi parenti promossero la svolta.

Le consuetudini, nelle quali il rispetto della clausura stretta era elemento fondante²³, in uso nei priorati femminili borgognoni, popolati in larga misura da donne appartenenti all'alta e media aristocrazia, erano verosimilmente considerate adatte a reggere una comunità altrettanto aristocratica nella sua estrazione sociale, come quella di San Zaccaria. Da questo punto di vista mi pare significativa la clausola contenuta nella bolla del 1151, che stabiliva il divieto di accogliere monache che pretendessero di conservare proprietà personali; una pratica forse abbastanza diffusa nel cenobio urbano, visto che il divieto venne più volte ribadito nei documenti pontifici successivi²⁴. Ma quali fossero le norme introdotte a San Zaccaria è impossibile sapere, stante la completa assenza di informazioni in merito. Forse quelle di Marcigny, ma è solo una possibilità²⁵; o forse quei nuovi statuti che l'abate di Cluny Pietro aveva promulgato solo pochi anni prima, nel 1146, i quali sancivano e cristallizzavano nella forma di norme statutarie alcune pratiche consuetudinarie, in risposta alle istanze dei tempi nuovi²⁶. Non si deve comunque pensare per San Zaccaria all'adozio-

continuare a esercitare un controllo sui beni e sulle chiese donate è sottolineato da Andenna, «*Sanctimoniales cluniacenses*», p. 65, in riferimento signori rurali della Lombardia dell'XI e XII secolo. Sulla valenza politica e sociale dell'ufficio di avvocato monastico nella Venezia del XII secolo si veda Carraro, Rapetti, *Female monasteries*.

²³ Andenna, «*Sanctimoniales cluniacenses*», pp. 10-14; sull'importanza della clausura *ibidem*, pp. 6-7. L'autore ricorda tuttavia molti episodi di trasgressione nei cenobi cluniacensi lombardi.

²⁴ Il divieto per i monaci di possedere beni propri comincia a consolidarsi in epoca postcarolingia, spesso nell'ambito di un processo di riforma dello stile di vita delle comunità: Rosé, *Les moines et leur vie*, p. 37.

²⁵ Per le donne del primo priorato cluniacense femminile, fondato da Ugo di Semur, fu scritta intorno al 1109 la «*Exhortatio ad sanctimoniales apud Marciniacum Deo servientes*», una raccolta di norme di natura spirituale e organizzativa; Andenna, *Regole, consuetudini e statuti*, p. 162. Su Marcigny si veda Wischermann, *Marcigny-sur Loire*. Il formulario della bolla di Eugenio III del 1151 (si veda sopra, nota 5), utilizzato per un lunghissimo arco cronologico e per comunità appartenenti a diverse congregazioni, non è particolarmente utile a capire le eventuali specificità di questo intervento pontificio. Diversi esempi si trovano nel *Bullarium sacri ordinis Cluniacensis*, per il quale si rimanda al progetto di digitalizzazione dell'università di Münster (< <https://www.uni-muenster.de/Fruehmittelalter/Projekte/Cluny/Bullarium/Welcome.htm> >).

²⁶ Editi in Charvin, *Statuts, chapitres généraux*, pp. 20-40: «*Apologetica hoc est satisfactorialis prefatio domini Petri Cluniacensis abbatibus de quibusdam suo tempore mutatis consuetudinibus*» è il titolo in apertura del testo. Si veda anche Andenna, *Regole, consuetudini*, p. 162.

ne di consuetudini rigide, definitive, codificate, quanto piuttosto all'apertura dell'ente a quello «spirito cluniacense» che del resto, in connessione con fattori geografici, politici, interessi di famiglie, ebbe una parte importante nell'espansione dell'ordine²⁷. In questa prospettiva, si deve anche tener conto che l'abbazia-madre, che secondo studi recenti ebbe poco merito della crescita numerica dei monasteri femminili nell'XI secolo²⁸, il periodo di massima espansione, tanto meno intervenne nel successivo; soprattutto in quell'Italia settentrionale che, durante gli abbazati di Ponzio e del successore Pietro, si dimostrò particolarmente indisciplinata, popolata di priori e di monache che non esitarono a mettere in atto azioni di vera e propria rivolta, di sovversione addirittura, secondo il giudizio del Venerabile²⁹. Resta il fatto che il nodo di presenze, di convergenze di azioni, di interessi religiosi e politici che si strinse nel ducato in quei pochi mesi a cavallo tra il 1151 e il 1152 fu decisivo per le nostre monache.

Per una fortuita coincidenza infatti, nel 1152 proprio l'abate Pietro giunse a Venezia, tappa del suo lungo itinerario che, attraverso il nord Italia, doveva infine portarlo a Segni, dove si trovava papa Eugenio III. La notizia è contenuta in alcune lettere scritte dall'abate in quei mesi, di cui una, indirizzata a due uomini, i fratelli Pietro e Basilio, «dilectissimis nobisque plurimum devotis dominis», è a mio parere particolarmente interessante³⁰. Si tratta sostanzialmente di una lettera di ringraziamento ai due per la loro offerta, fatta nei giorni in cui l'abate si trovava nella città lagunare per pregare in San Marco

La serie delle successive redazioni di raccolte consuetudinarie è ricostruita sinteticamente da Melville, *Medieval monasticism*, pp. 68-72.

²⁷ La sensibilità al tema del cambiamento non fu esclusiva del lungo abbaziato di Pietro il Venerabile: *usus* e *consuetudines* furono oggetto di continuo aggiornamento e adeguamento da parte degli abati cluniacensi e la consapevolezza di molti di loro, dimostrata in passaggi testuali, che non vi fosse affatto uniformità nelle sequela praticata nelle comunità collegate era, a quanto sembra, manifestata con una certa indifferenza; Picasso, «*Usus*» e «*consuetudines*» cluniacensi, pp. 58, 66.

²⁸ Röcklein, *Hierarchie, ordre et mobilité*, pp. 218-219.

²⁹ Il riferimento è alla nota lite scoppiata a metà del XII secolo tra i due priorati femminili di Cantù e di Cernobbio, situati in aree di forte concorrenza politica ed ecclesiastica. Nella lite dovette intervenire nel 1152 l'abate, mettendo in campo tutto il peso della sua autorità, scrivendo lettere colme di indignazione, ma con risultati assai modesti. Ricostruisce la cornice entro la quale questa vicenda assume una speciale rilevanza Cantarella, *Cluniacensi in Lombardia*, pp. 347-366.

³⁰ Petri venerabilis *Opera omnia*, coll. 477-478. L'editore li definisce nel regesto «senatores venetos», intendendo genericamente metterne in rilievo l'appartenenza all'aristocrazia cittadina. La lettera non è tra quelle pubblicate da Constable, *The letters of Peter the Venerable*, il quale offre però numerose informazioni su questo viaggio di Pietro, l'ottavo in Italia, svoltosi in pieno inverno. Partito da Cluny nel novembre 1151, raggiunse la pianura attraverso il Moncenisio nel mese di dicembre e passò il Natale presso l'abbazia di Breme; in gennaio, accompagnato probabilmente dall'abate Rainaldo di Breme, sarebbe arrivato a Venezia, da dove poi ripartì per raggiungere papa Eugenio III a Segni nel febbraio 1152. La sua lettera a Bernardo di Clairvaux nel maggio dello stesso anno (*ibidem*, 1, epistola 192, pp. 443-448) contiene molti riferimenti al difficile cammino compiuto nei freddi mesi invernali seguendo il corso del Po, costeggiato «aliquantis diebus ac noctibus, tam terreno itinere, quam fluviali» (*ibidem*, p. 444). Per il commento a questo passaggio dell'epistola *ibidem*, II, p. 227; per la ricostruzione dell'itinerario *ibidem*, p. 265; per la notizia riguardante l'abate di Breme *ibidem*, p. 223. Una dettagliata ricostruzione di questo come degli altri viaggi dell'abate di Cluny si trova in Van Den Eynde, *Les principaux voyages*: quello del 1151-1152 è descritto alle pp. 79-84.

e visitare i confratelli di Santa Croce³¹, di cento libbre annue di candido incenso «Deo et beatis Eius Petro et Paulo atque eorum Cluniacensi ecclesiae ob [eo]rum peccatorum remissionem»; i donatori avevano ottenuto in cambio di essere ricordati, insieme ai loro parenti, nell'ufficio solenne che si celebrava il 22 marzo. Le informazioni offerte da questa fonte arricchiscono di ulteriori dettagli un quadro degli avvenimenti di quegli anni e delle forze in gioco, che a questo punto non è più così evanescente, anche se identificare i due donatori è pressoché impossibile. Se si trattasse davvero dell'*advocatus* Pietro Badoer e di suo fratello Basilio³², ci troveremmo di fronte al manifestarsi non più di una sensibilità genericamente riformatrice, ma di una devozione apertamente cluniacense, espressa attraverso l'omaggio all'abate e alla comunità borgognona, e ricompensata con l'associazione al suffragio solenne dei monaci; devozione che va oltre la dimensione individuale o familiare, occupando la sfera della religiosità civica e perciò degli equilibri sociali. Spingendoci ancora più in là nell'interpretazione di questi eventi, la donazione di incenso potrebbe essere formalmente collegata all'ingresso di San Zaccaria nell'*ordo* borgognone, rappresentare l'atto che sanciva simbolicamente l'evento, di cui il Badoer dovrebbe allora essere considerato il principale promotore. Il venerabile abate era stato informato, una volta giunto a Venezia, che i suoi *fratres* potevano vantare un nuovo successo nella faticosa avanzata cluniacense in laguna, grazie alla decisione di pochi mesi prima delle monache di San Zaccaria di abbracciare le consuetudini? Se ne era informato, si recò forse a visitarle, come già altre volte, in tempi passati, ospiti illustri giunti a Venezia avevano fatto, dopo essersi recati a pregare in basilica³³, in una specie di pellegrinaggio cittadino? L'episodio, se mai ebbe luogo, non sarebbe particolarmente rilevante, mentre mi pare sintomatica la concomitanza cronologica di eventi e presenze che suggeriscono un orientamento del tutto nuovo del cenobio e di alcuni gruppi familiari suoi benefattori, tutti ben decisi a rilanciarne le sorti e a portare a compimento un progetto di rinnovamento strutturale della vita comunitaria.

In ogni caso è l'intera operazione, complicata da attuare e forse anche politicamente rischiosa per chi la metteva in atto, a configurarsi come qualcosa di più incisivo sul tessuto cittadino della sola assimilazione intellettuale e spirituale a un certo clima religioso. È la speranza di quanti, monache e laici,

³¹ Petri venerabilis abbatis Cluniacensis *Opera omnia*, col. 477: «Cum apud Venetiam orationis beati Marci et visitationis fratrum gratia essemus, non valemus vestre devotionis vestrique obsequii largitatem exprimere». Si veda anche Rando, *Una chiesa di frontiera*, p. 195.

³² *Ibidem*: «Quamobrem nos constituimus propter vestrorum qui decesserunt, tam marium quam feminarum parentum, indulgentia peccatorum, ut omni anno in crastinum transitus sancti Benedicti fiat generale officium cum missa, atque ab omnibus sacerdotibus missa cantetur, et a ceteris psalmi secundum morem nostri ordinis». La ricognizione dei due antroponomi nei necrologi cluniacensi pubblicati non ha dato risultati significativi: il nome Basilio conta diciassette ricorrenze in *Synopse der Cluniacensischen Necrologien*, mentre l'enorme diffusione del nome Pietro non consente, in assenza di conferme, di spingersi oltre la pura supposizione. Pozza, *I Badoer*, non ricorda alcun membro dei diversi rami della famiglia che portasse il nome di Basilio.

³³ Il riferimento è ai viaggi in laguna degli imperatori Ottone III, Enrico IV e forse anche Enrico III: Carraro, *Il monastero di San Zaccaria*, in particolare p. 20.

la promossero e la attuarono, impegnati a consolidare la propria posizione attraverso il gioco delle alleanze e delle inimicizie, che i confini dell'azione politica veneziana si potessero allargare al di là della dimensione urbana – e che questo allargamento offrisse nuove occasioni di ascesa – attraverso il collegamento con nuovi e influenti protagonisti, in grado di agire efficacemente sulla scala sovregionale: Cluny e il papato. È verosimile, anche se non dimostrabile, che Roma sostenesse, forse addirittura promuovesse, la svolta di San Zaccaria, affidandogli poi un ruolo di intermediazione in vista di un'apertura della città lagunare a una più incisiva presenza pontificia; di certo negli anni successivi non vennero risparmiati gli sforzi in tale direzione, testimoniati tra l'altro dal largo uso della protezione apostolica e della dipendenza immediata, concesse a diversi enti religiosi veneziani³⁴. La svolta, organizzata e attuata tutta in laguna rimase però in un certo senso incompiuta; probabilmente, piuttosto che per incapacità di condurla fino in fondo, per una precisa scelta strategica dei promotori, i quali forse erano a conoscenza della scarsità, nel XII secolo, di relazioni dirette tra Cluny e le case lombarde, compresa San Benedetto Polirone³⁵, e potevano perciò ritenere inopportuno creare un legame stretto. Il cenobio entrò a far parte dell'*ordo*, quell'aggregazione di comunità che si creava per la condivisione di *usus* e *consuetudines* comuni, ma certo mai della struttura giuridica che dava vita alla vera e propria *ecclesia Cluniacensis*³⁶. Ciononostante – o forse anche per questo – l'ente dovette riceverne un rinnovato prestigio spirituale e religioso, che le consentì di ripresentarsi alla città nel pieno della sua antica autorevolezza.

Il periodo che si apre con l'arrivo al vertice del cenobio di Gisetruda è tra i più densi di azioni economicamente e politicamente rilevanti da parte delle monache³⁷, a sostegno sia del loro patrimonio fondiario sia delle loro preroga-

³⁴ Infatti dal 1151 in poi gli interventi pontifici a favore di San Zaccaria si moltiplicarono e le bolle si accumularono nell'archivio monastico: limitandoci al XII secolo, Adriano IV, Alessandro III, Lucio III, Urbano III, tutti confermarono proprietà e prerogative concesse dai predecessori e intervennero tramite propri delegati nelle liti che, con una certa frequenza, travagliarono il cenobio (Kehr, *Italia pontificia*, nn. 25-43). Il papato fu uno dei due poli fondamentali, insieme al «monarchisme abbatial», attorno ai quali Cluny si organizzò come «véritable état ecclésiastique» (Logna-Prat, *Ecclésiologie*, pp. 11-12) e in questo senso dovette avere un ruolo fondamentale anche nella nostra vicenda. Sulla nuova presenza papale nella Venezia del XII secolo si veda Rando, *Una chiesa di frontiera*, pp. 246-248, e il classico Kehr, *Rom und Venedig*, pp. 116-117.

³⁵ Ricostruisce in modo articolato la situazione Cantarella, *Pietro il Venerabile*.

³⁶ Non essendo stati stretti legami istituzionali con il centro, a differenza di Santa Croce di Luprio, non ci sono neppure tracce documentarie di successive relazioni con comunità appartenenti all'ordine, inteso come struttura giuridicamente definita che si configura nel XIII secolo. Le nostre monache non furono mai visitate nel Duecento, né furono mai oggetto dell'attenzione dei capitoli generali di quel secolo (Charvin, *Statuts, chapitres*). Il cenobio non è menzionato da Fornasari, *Fondazioni cluniacensi non dipendenti*, che si limita ad accennare ad una presenza cluniacense «usque ad mare Veneticum» (*ibidem*, p. 102), sulla scorta delle lettere di Pietro il Venerabile citate sopra, e nemmeno da Poeck, *Cluniacensis ecclesia*, che ricorda soltanto quello di Santa Croce di Luprio (p. 528).

³⁷ Per dare un'idea della lungimiranza e capacità attuativa della badessa si può ricordare la decisione, presa nel 1170, di cedere a livello a Domenico Damian, per la ragguardevole cifra di 700 lire veronesi, un terreno fangoso («partim aquam super labentem») presso l'odierna Riva

tive. Certo, la vita interna del *conventus* non dovette cambiare in modo significativo. La clausura prevista da Cluny continuò a essere largamente ignorata da monache e badesse, e non ne provocò affatto la separazione dal secolo. Anche ammettendo infatti che le religiose diventassero individualmente meno visibili, non sembra accadesse lo stesso alla loro comunità; forse diminuì l'interazione legittima tra i laici e le religiose per il restringersi dei luoghi entro cui esse potevano muoversi, ma la comunità in quanto tale si pose al centro della devozione pubblica, anche perché, come vedremo, poteva offrire dei servizi cruciali alla società laica³⁸. Ne è uno dei tanti segnali la concessione alle nostre monache da parte di Alessandro III, nel 1181, del diritto di sepoltura, motivata dalla necessità di rispettare la scelta devozionale e le ultime volontà di coloro che avevano scelto quel luogo. La richiesta, da parte di veneziani appartenenti ad altre parrocchie cittadine, di poter essere sepolti nel cimitero monastico doveva essere frequente in quest'epoca, se le monache si preoccuparono di ottenere la deroga al divieto: il segno di una devozione cittadina forse addirittura accresciuta rispetto al passato, probabilmente anche grazie a quella garanzia immateriale, ma prestigiosissima, rappresentata dalla liturgia cluniacense dei morti, che le monache potevano offrire ai fedeli³⁹.

3. *Un viaggio a Verona*

In Christi nomine. Anno ab Eius nativitate millesimo centesimo nonagesimo quinto, indictione terciadecima, die veneris decimo exeunte mense decembris. In curte palatii comunis Verone, in comuni contione Verone ad sonum campane coadunata. In presentia domini Iohannis de Bonamena de Placentia iudicis, domini Uberti Vicecomitis Placentie potestatis Verone, domini Iohannis de Spicianis, domini Iacobini de Ripaclaria iudicum, domini Alberti Surdi, domini Achilicis Vicecomitis consulum Verone, domini Bartholomei de Palatio consulis negociatorum Verone, domini Milani et domini Tebalдини de Bonifacio et Balduinelli Buçe iudicum ellectorum ad iusticiam faciendam inter Veronenses et Venetos, domini Gambardini de Botholono, Verbaschi de Ylasio, Nicolai de Runco, domini Vakelle de Mantua, causidicorum, (...) domini Adamini causidici de Runco, et aliorum multorum⁴⁰.

degli Schiavoni, che un secolo dopo, quando il monastero ne tornò in possesso, aveva ben altro valore, essendo ormai diventato «un tratto di città edificata» (Cavazzana Romanelli, Piana, *Archivi monastici e archeologia urbana*, p. 290).

³⁸ Sul tema si veda Vanderputten, *Un espace sacré*, pp. 136-138.

³⁹ La concessione è fatta «ut eorum devotioni et extreme voluntati, qui se illic sepeliri deliberaverunt, nisi sorte excommunicati vel interdicti sint, nullus obsistat»: Corner, *Ecclesiae venetae*, p. 375. Per meglio interpretare questa notizia, si tenga presente che la liturgia per i defunti continuava ad attirare donazioni e lasciti *pro anima*, pur in un'epoca – i secoli XII e XIII – di declinante favore verso i priorati cluniacensi dell'Italia settentrionale, sopravanzati dalle più dinamiche comunità riformate (Andenna, *I priorati cluniacensi in Italia*, p. 24).

⁴⁰ ASVe, *San Zaccaria*, busta 40, n. 17. Sui gruppi dirigenti veronesi e sulle famiglie che ne fecero parte tra alto medioevo e età signorile sono fondamentali i molti studi di Andrea Castagnetti, di cui si cita soltanto Castagnetti, *Le città della Marca Veronese*; Castagnetti, *Famiglie di governo e storia di famiglie*. Fra i testimoni figura il giurista mantovano Vakella, sul quale si veda Gardoni, *Vakella*.

Venerdì 22 dicembre 1195: in un contesto quanto mai solenne e simbolicamente connotato per la rilevanza politica del luogo e degli attori e spettatori dell'atto, la badessa Casota Caisolo si appresta a chiudere definitivamente una lunga, complessa e delicata vertenza relativa a un vasto insieme di terre di San Zaccaria situate nel territorio dell'odierno Ronco all'Adige, nel distretto veronese. Dalla metà del X secolo le terre appartenevano al cenobio, al quale erano pervenute per volontà del conte di Verona Milone⁴¹. Di fronte alla platea di uomini delle istituzioni comunali veronesi, esperti di diritto e giudici, c'è la delegazione veneziana: la parte convenuta, cioè anzitutto *domina* Casota, che agisce a nome dell'ente e della comunità delle monache, e quattro di loro, «videlicet domina Emerenziana, domina Celestina, domina Calandria et domina Imilia, monach[e] predicti monasterii Sancti Zacharie et consentient[e]s et parabolam dant[e]s». Accanto alle donne, altri quattro veneziani assistono alla stipulazione dell'atto, frammisti ai ben più numerosi uomini di Verona e del distretto veronese: sono il *magister* Domenico, canonico di Chioggia, l'*advocatus* del monastero Pietro Michiel, il procuratore di quest'ultimo, Pietro Falier (*Falethrus*) e un certo Marino da Molin, il cui ruolo non è specificato, ma la cui presenza, su cui si tornerà più avanti, è tutt'altro che casuale.

Il documento si distingue dai numerosissimi atti di ordinaria amministrazione conservati nell'archivio cenobiale per la complessità del negozio giuridico che sancisce, per la solennità delle forme adottate, per il numero e la qualità delle persone che vi intervengono da entrambe le parti e per il valore dei beni in discussione. In esso si legge il percorso di consolidamento compiuto dall'antico cenobio e la sua raggiunta capacità di porsi come autorevole soggetto politico tra altri soggetti, a difesa e promozione anzitutto dei propri interessi specifici, ma non è tutto; nell'atto veronese il cenobio si fa portavoce e patrocinatore anche di quelli della madrepatria e ricostruisce la trama dei rapporti tra comunità cittadina e comunità monastiche nella Venezia di fine XII secolo. Non ultimo, il documento offre l'occasione di analizzare la funzione politica svolta da alcune istituzioni religiose veneziane nei rapporti con poteri politici stranieri, aprendo uno squarcio sulla complessità delle forze in campo.

Il monastero aveva avviato negli anni Settanta-Novanta del XII secolo una articolata campagna di riordino amministrativo e giuridico di questa proprietà, in conseguenza delle crescenti e ormai croniche difficoltà a incassare gli affitti dovuti per gli appezzamenti, concessi in locazione fin dall'epoca della donazione. Obiettivo del monastero era rientrare nel pieno possesso dei diritti e delle terre ricevute dal conte e che il gioco delle successioni ereditarie e delle alienazioni surrettizie aveva disperso nelle mani di molti possessori; in seconda battuta, rinnovare totalmente i precedenti patti di conduzione

⁴¹ Il 10 luglio 954 il conte di Verona Milone aveva donato al monastero la corte e il castello di Ronco: ASVe, *San Zaccaria*, busta 28, n. 2; edizione in Fainelli, *Codice diplomatico veronese*, II, n. 255, pp. 392-398.

stipulando nuovi contratti, più remunerativi e più facilmente esigibili; questa seconda fase avrebbe coinvolto negli anni immediatamente successivi un centinaio di nuovi affittuari. Il processo di ristrutturazione è illuminato da un vero e proprio dossier documentario, costituito da atti di diversa natura che nel complesso testimoniano con estrema efficacia lo spirito di iniziativa dimostrato dalle monache veneziane, oltre che la rilevanza e la varietà degli interessi che ruotavano intorno ai beni di Ronco⁴².

L'accordo aveva infatti, per entrambe le parti, sebbene per motivi diversi, un'importanza economica e politica fuori dal comune. Il complesso dei beni posseduti dalle monache comprendeva all'inizio del XII secolo «castrum Runki et villa et curtem, cum omnibus suis pertinenciis»⁴³; si trattava quindi di una proprietà non solo di notevoli dimensioni, ma anche ben strutturata, una vera e propria azienda articolata intorno a un centro di insediamento e di conduzione fondiaria, situata in un'area poco distante dal fiume Adige di grande importanza economica e, per i Veronesi, anche strategica⁴⁴. Questi ultimi intendevano entrare in possesso del castello e della curia di Ronco, a cui erano collegati diritti giurisdizionali, eliminando dal territorio una vera e propria *enclave* controllata – sebbene con molte difficoltà – da un cenobio forestiero. La fitta presenza patrimoniale in terraferma di enti monastici veneziani, che rivendicavano anche diritti giurisdizionali connessi alle proprietà fondiarie, non era, nel XII secolo, un fatto nuovo e neppure recente⁴⁵. Tuttavia, i mutamenti negli equilibri del potere locali, determinati anzitutto dalla comparsa di istituzioni comunali nelle principali città venete, compresa Venezia, coinvolsero come soggetti interessati e attivi anche diversi enti monastici della laguna che avevano proprietà in terraferma, i quali intrapresero proprio in quei decenni operazioni spesso radicali di razionalizzazione e valorizzazione dei loro fondi. Un tale dinamismo finiva spesso per suscitare la vivace reazione delle autorità politiche comunali, a loro volta impegnate a consolidare e difendere la sovranità e la sicurezza nei propri contadi e a evitare il formarsi di isole giurisdizionali controllate da proprietari forestieri⁴⁶. I cenobi della laguna, soprattutto nel caso dei più antichi e prestigiosi, come San Zaccaria e il coevo Sant'Ilario, erano infatti percepiti dai poteri dell'entroterra come

⁴² La maggior parte degli atti relativi ai beni di Ronco è contenuta in ASVe, *San Zaccaria*, busta 28; la complessa questione, per la parte che si conclude con un accordo tra i San Bonifacio, il monastero e il comune di Verona nel 1136, è ricostruita da Castagnetti, *Le due famiglie comitali*, pp. 71-73. Si vedano inoltre Varanini, *San Bonifacio* e Modzelewski, *Le vicende della «pars dominica»*, pp. 70-73.

⁴³ ASVe, *San Zaccaria*, busta 28, n. 8 (1136 giugno 28).

⁴⁴ La prospettiva veronese è analizzata da Hagemann, *Contributi per la storia delle relazioni*, in particolare alle pp. 15-17, 21-33.

⁴⁵ Sul tema si veda Pozza, *Per una storia dei monasteri veneziani*, pp. 34-38 e Bortolami, *L'agricoltura*, pp. 461-489.

⁴⁶ Il fenomeno è stato ben studiato in riferimento agli enti monastici lagunari che possedevano terre nel Padovano: Bolzonella, *L'espansione patrimoniale*, p. 233 per la vicenda di cui qui ci si occupa.

altrettanti avamposti della città rivale⁴⁷, isole di autonomia giurisdizionale dotate tra l'altro dello *ius decimandi*⁴⁸, il cui consolidamento poteva mettere in discussione i progetti politici di capillare controllo delle campagne da parte dei poteri comunali.

San Zaccaria ricevette, a compensazione dei beni e diritti ceduti, trecentoquaranta campi situati nella *curia* di Ronco e nei suoi confini, terre di cui la badessa otteneva finalmente il controllo amministrativo diretto, dopo che, per secoli, dal tempo della donazione in avanti, l'ente si era limitato a godere del solo dominio eminente di quella proprietà, percependo dai discendenti del conte Milone, secondo le clausole testamentarie, un canone fisso che era divenuto nel tempo meno remunerativo e di sempre più irregolare e difficile riscossione. Gli appezzamenti sarebbero stati di lì a poco organizzati in lotti e concessi nuovamente in affitto a uomini che evidentemente davano buone garanzie di poter pagare il canone richiesto⁴⁹.

Sul territorio di Ronco si addensavano rilevanti interessi strategici di Verona⁵⁰ e quelli altrettanto concreti di San Zaccaria e di Venezia. La consistenza di tali contrastanti interessi spiega la presenza e la partecipazione, accanto agli attori del negozio giuridico, dei vertici politici delle due città. Per la parte veronese, di cui si è già in parte detto, essi erano il comune urbano, rappresentato ai più alti livelli dal podestà Uberto Visconti di Piacenza⁵¹, da consoli e giudici; e gli uomini del comune di Ronco all'Adige, rappresentati anch'esso dalla più autorevole magistratura della comunità, il podestà Bonaccorso *de Ostacio* «vice et nomine comunis Runci et omnium hominum et ecclesiarum qui habent terras vel aliquod ius in Runco et in eius pertinentia»⁵². La parte veneziana era rappresentata da una delegazione che appare eterogenea, ma certamente molto qualificata: accanto alle cinque *sorores* troviamo anzitutto, come si è accennato, ben due rappresentanti dell'ente, un *advocatus*, e un procuratore, rappresentante o sostituto dell'*advocatus*. Il loro compito non era quello di semplici testimoni garanti del valore giuridico dell'atto ma, come si comprende procedendo nella lettura, ben più delicato: dovevano vigilare sulla felice conclusione dell'accordo e sull'operato delle monache, a tutela tanto degli interessi del cenobio quanto di quelli veneziani. Si tornerà su questo. Per valutare l'auto-

⁴⁷ Rapetti, *Il doge e i suoi monaci*.

⁴⁸ Bolzonella, *L'espansione patrimoniale*, pp. 70-80.

⁴⁹ Modzelewski, *Le vicende della «pars dominica»*, pp. 72-75: i nuovi affittuari sono definiti dall'autore «un ceto intermedio tra i contadini e i medi proprietari agrari; un ceto in ascesa sia economica che politica che nei beni di Ronco si sostituì alla vecchia famiglia aristocratica», p. 75.

⁵⁰ Hagemann, *Contributi per la storia delle relazioni*, p. 15.

⁵¹ Uberto Visconti è uno dei più noti podestà della prima generazione, citato da molte fonti più o meno coeve e attivo nel circuito professionale padano e nella città della Lega: tra il 1186 e il 1208 prestò il suo servizio, oltre che a Verona, più volte a Milano e a Padova, nonché a Reggio Emilia e a Treviso: Albin, *Piacenza dal XII al XIV secolo*, p. 417. La presenza a Verona di podestà per lo più milanesi ed emiliani fu una costante fino al 1230 circa: Varanini, *Reclutamento e circolazione dei podestà*, p. 174.

⁵² Il documento porta le sottoscrizioni di alcuni dei rappresentanti veronesi, tra cui i giudici e consoli Giovanni *Spitianorum* e Tebaldino *de Bonifacio*.

revozza e l'influenza sociale dei membri della delegazione, basti considerare che le famiglie Michiel e Falier, a cui appartenevano due dei veneziani presenti, facevano entrambi parte della maggiore aristocrazia veneziana, capillarmente presente nelle istituzioni cittadine. I due erano poi personalmente molto attivi nella vita politica cittadina: il primo è citato più volte dal 1176 nel gruppo degli *iudices*⁵³, mentre il secondo fu *consiliarius* e *iudex comunis* negli anni 1196-1198⁵⁴. Il monastero appare dunque dotato di un apparato amministrativo articolato e influente, generato evidentemente dalla sua rilevanza religiosa, sociale e politica nella città lagunare. Vi erano poi il canonico Domenico di Chioggia, che seguì passo a passo il dipanarsi dei complessi accordi che prepararono l'atto del dicembre 1195 e le successive operazioni di riordino della proprietà⁵⁵; infine Marino da Molin, esponente di una famiglia le cui fortune ebbero inizio con il commercio e crebbero attraverso le carriere nelle istituzioni laiche ed ecclesiastiche della città, monopolizzate dalle cosiddette *grandi case*, tra le quali venne infine accolta nel corso del XIII secolo⁵⁶. Benché, come si è detto, non venisse specificato a quale titolo quest'ultimo presenziasse all'atto insieme ai legittimi rappresentanti di San Zaccaria, la menzione tra le monache che, come vedremo, sottoscrissero l'atto, di ben tre sue omonime e parenti, Celestina e Maria da Molin, velate, e Tomasina da Molin, non velata, anche se in modo generico sembra tuttavia giustificare la sua funzione di "accompagnatore" e testimone. La sua presenza offre un indizio chiaro di quella trama di rapporti di amicizia religiosa e di sostegno reciproco, oltre che di interessi economici, che legavano il cenobio alla città e alle sue famiglie eminenti, una rete di relazioni formali e informali forse persino più complessa di quanto appaia. Il contesto sociale e politico, entro il quale tutto il gruppo dei veneziani presenti a Verona deve essere collocato, è già ora delineato: siamo di fronte a "uomini (e donne, a sottolineare che anche le monache sono da considerare tali) delle istituzioni" cittadine, laiche ed ecclesiastiche, che operavano, in sinergia, a tutela di interessi specifici, ma in buona parte convergenti.

Il gruppo di monache che agì il 22 dicembre, cioè la badessa Casota e le *sorores* Emerenziana, Celestina, Calandra e Imilia (qui chiamata Imeia), già all'inizio del mese di dicembre era a Verona, «in palatio comunis»⁵⁷; anche

⁵³ Rösch, *Der Venezianische Adel*, pp. 93 sgg.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 101-102.

⁵⁵ In una isolata attestazione del 1185 vediamo un *presbiter* Domenico agire come procuratore del monastero (ASVe, *S. Zaccaria*, busta 28, n. 20); a partire dal 1194 (ASVe, *S. Zaccaria*, busta 28, n. 22) e per i due anni successivi svolse questa funzione per l'affare delle terre di Ronco in modo continuativo. I documenti lo qualificano ora come *presbiter*, ora come *magister* e, negli atti più solenni, come *magister Dominicus canonicus Clugiensis*, cosicché l'identità della persona mi pare fuori discussione.

⁵⁶ Rösch, *Der Venezianische Adel*, p. 72; Crouzet-Pavan, *Venise et le monde communal*, p. 283. L'ascesa della famiglia dovette essere lenta ma costante: si può infatti ricordare che un Angelo *de Molino* era vescovo di Torcello già nel 1164, anno in cui partecipò alla sinodo patriarcale (Kehr, *Rom und Venedig*, p. 161). Un documento del 1173 ne fa menzione come ormai defunto: ASVe, *San Zaccaria*, busta 34, n. 185 (1173 novembre).

⁵⁷ ASVe, *S. Zaccaria*, busta 40, n. 16 (1195 dicembre 2).

in questa occasione erano accompagnate da una delegazione di uomini, in parte coincidente con quella del 22 dicembre: Pietro Michiel e Pietro Falier, Domenico, canonico di Chioggia, a cui si aggiungevano Giovanni, prete di San Zaccaria, e Benedetto Falier primicerio di San Marco⁵⁸, che presenziarono all'atto insieme, per la controparte, al podestà Uberto Visconti e ai magistrati «ad rationem fatiendam» tra veronesi e veneziani.

4. «*Dominae moniales*» e altri personaggi

Alcune delle dinamiche interne al cenobio traspaiono nella composizione della comunità, che ci appare insolitamente articolata grazie al fatto che il documento contiene un elenco delle donne che vi appartenevano a vario titolo, e che sottoscrissero l'atto tracciando di propria mano, prima del loro nome, un segno di croce (*crucis signaculum*) in alcuni casi autografo; tredici donne qualificate come *velate*, quindici *non velate*, altre sedici delle quali non si specifica la condizione. Chi erano costoro? Anzitutto, le quarantaquattro donne che parteciparono personalmente al negozio giuridico, per quanto numerose non costituivano, forse, l'intera comunità: a loro si deve aggiungere infatti la badessa Casota, che non sottoscrisse, e forse la *domina* Emerenziana citata in apertura, ma è assai probabile che altre ne facessero parte, visto che appena una quindicina di anni dopo, nel 1209, il *conventus* era formato da 64-66 donne⁵⁹.

Partiamo dal vertice: la badessa Casota Caisolo apparteneva a famiglia di antica e longeva ascendenza, ma era anche la sorella di quel Marco Caisolo che nel 1172 aveva ucciso il doge Vitale II Michiel, il quale, ferito a morte, aveva cercato rifugio proprio nel monastero⁶⁰. La sua elezione nel 1175, poco dopo quell'episodio, era avvenuta non senza contrasti entro la comunità, divisa tra due candidate, contrasti risolti infine dall'intervento di due delegati pontifici⁶¹. Troviamo quindi l'elenco delle donne: a parte il primo gruppo, formato senza dubbio da quelle che avevano pronunciato voti definitivi, non è possibile definire con certezza la condizione giuridica, in seno alla comuni-

⁵⁸ Benedetto Falier diventò poi patriarca di Grado, stando al *Chronicum altinate*, p. 18; Fees, *Falier Benedetto*. Hagemann ritiene che Domenico, insieme al primicerio Falier, soggiornasse per molti giorni a Verona durante il mese di marzo, per sorvegliare l'andamento delle trattative (Hagemann, *Contributi per la storia delle relazioni*, pp. 28-29).

⁵⁹ Fees, *Le monache di San Zaccaria*, pp. 55-56: un incremento numerico di quasi il 50% nel giro di quattordici anni sarebbe un *exploit* davvero straordinario persino per un cenobio come il nostro.

⁶⁰ Membri della famiglia sono documentati nei ruoli politici e nelle magistrature cittadine dal X secolo fino alla serrata del Maggior Consiglio: Rösch, *Der Venezianische Adel*, pp. 66, 107. Ricostruisce brevemente l'episodio del 1172 Carraro, *La laguna delle donne*, p. 25.

⁶¹ ASVe, *S. Zaccaria*, busta 5, n. 2 (marzo 1175). La lite tra le monache Frosia e Casota, che rivendicavano entrambe la legittimità della loro elezione, venne discussa davanti al vescovo di Ferrara e al priore di San Daniele di Venezia «ex precepto domini papae» (regesto in Kehr, *Italia pontificia*, n. 30).

tà, di quante vennero inserite negli altri due gruppi, soprattutto di quelle del terzo. Che fossero le une – quelle cosiddette *non velate* – novizie e oblate, le altre converse, non è suffragato da informazioni sicure, ad eccezione di alcuni nomi per i quali è possibile il confronto con elenchi contenuti in documenti di poco posteriori. Tutte le donne del primo e del secondo gruppo, tranne una, vennero designate con nome e cognome mentre, nel terzo gruppo, di tre sole si omise il cognome⁶². Il primo elenco è aperto da una Richelda Caisolo che era senza dubbio parente della badessa, ma in tutti tre ricorrono cognomi delle famiglie più illustri: per esempio c'è una Falier in ciascun elenco e, nel terzo gruppo, donne dei Dolfin, dei Bembo, dei Marcello, dei Cupo, dei Dauro. Se ci si limita a considerare l'estrazione sociale attestata dai cognomi, ipotizzando che, come era consuetudine, le donne provenienti da famiglie di più modesta origine entrassero a San Zaccaria di preferenza come converse, anziché come monache di coro, appare francamente debole l'ipotesi che tutte quelle del terzo gruppo lo fossero. Per due di loro la qualifica è certa, visto che lo dichiararono esse stesse nel 1209⁶³, ma per le altre quattordici non ci sono informazioni.

Piuttosto si può ipotizzare, almeno per questi decenni a cavallo tra XII e XIII secolo, l'occupazione di tutti i ranghi della comunità, compresi quelli gerarchicamente meno elevati, da parte di un gruppo, tutto sommato ristretto, di famiglie aristocratiche. Alcune di queste sembrano attuare una politica di medio periodo, con l'introduzione periodica in tutte le posizioni disponibili di membri della propria casata, destinati a riempire i vuoti lasciati dalle parenti più anziane; "sangue fresco" che doveva garantire la presenza fisica delle famiglie, la tutela delle loro aspettative e la loro costante influenza entro il cenobio. Nel 1195 sia i Falier sia i Da Molin potevano contare ben tre donne della propria famiglia tra i membri della comunità, una per ciascuno dei tre gruppi menzionati, e un Falier occupava anche la carica di *procurator*. Ma c'erano anche due Steno, due *Aunario/Onario*, tre Cupo, due Dolfin, variamente distribuite fra i tre elenchi; sembra quasi di vedere applicato nel cenobio un rudimentale *spoils system*. Tuttavia, cambiando la prospettiva, le evidenze documentarie possono dare risultati diversi e assai interessanti. Infatti, se davvero le donne del terzo gruppo, quelle a cui non venne attribuita alcuna qualifica, fossero converse, si aprirebbe lo scenario affascinante di un monastero antico, prestigioso, ricco, pieno di donne dell'aristocrazia, protetto da

⁶² Senza voler entrare in questioni di antroponomastica, l'omissione potrebbe non dipendere dall'assenza del cognome, ma spiegarsi più facilmente con il fatto che le quattro consorelle (Perpetua, Dalida, Maralda, Anna) avevano nomi propri piuttosto singolari o che, pur non essendo rari, come l'ultima citata, non ricorrono altrimenti nella documentazione monastica (Fees, *Le monache di San Zaccaria*, pp. 30-31). Non essendoci rischi di omonimia, la badessa o il notaio potrebbero aver ritenuto superfluo aggiungerne il cognome.

⁶³ Così si definirono nel 1209 Agnese Aunario e Maria Alderici o Olderici (ASVe, *S. Zaccaria*, busta 17). Fees, *Le monache di San Zaccaria*, pp. 17-18, ritiene che siano invece quattro le converse sicuramente identificabili; l'autrice ipotizza inoltre, sulla base di notizie riguardanti però soltanto altre due di loro, Braimunda Dauro e Solismera Bembo, che tutto questo gruppo fosse formato da vedove dedicatisi al cenobio in età avanzata.

dogi e patriarchi, investito nel XII secolo da quella nuova sensibilità religiosa che spinse tanti uomini e donne, per spirito di mortificazione e per sperimentare una pratica religiosa intensa e personale, a voler occupare entro la gerarchia monastica le posizioni meno ambite, quelle appunto di conversi e converse⁶⁴. In poche parole, vedremmo donne delle più illustri casate abbracciare (volontariamente? chi può dirlo? ma anche, chi può negarlo?) la condizione di conversa, mentre altre loro parenti diventavano monache di coro. Sarebbe un segnale interessante dell'apertura convinta di settori dell'aristocrazia veneziana – forse più larghi di quanto si sia ritenuto sinora – ai venti della riforma e alla cosiddetta “religiosità delle opere” che caratterizzò tante altre coeve esperienze religiose. Alla luce di quanto osservato sopra e di alcune recenti ricerche⁶⁵, un simile scenario non sembra più del tutto inverosimile; anzi, pare trovare altre conferme in alcune vicende accadute in quei decenni nelle proprietà di terraferma. Si può infatti ricordare che San Zaccaria era già diventato centro di attrazione, negli anni Settanta del secolo, di uno «spontaneo moto di adesione agli ideali monastici» che aveva coinvolto alcuni fedeli devoti di Monselice; costoro, donne e uomini, si erano legati alle religiose attraverso atti di dedizione ricchi di significati spirituali, oltre che economici, entrando a far parte del *conventus* nella veste di conversi⁶⁶. Le religiose veneziane, mostrando un notevole dinamismo e capacità di rinnovamento, erano state insomma capaci – grazie, a mio parere, alla svolta di metà secolo – di articolare e rendere più incisiva anche sul piano religioso – ed è una novità –, oltre che su quello economico, la propria presenza al di fuori delle mura claustrali. Come i giovani ordini riformati, anch'esse offrivano una risposta convincente alle richieste di nuova partecipazione religiosa provenienti dal laicato che, evidentemente, considerava il cenobio, per quanto antico e lontano, un polo di richiamo spirituale.

5. *Il potere delle donne religiose*

Quanto alla comunità religiosa, cuore dell'istituzione, che si fondava sulla condivisione tra i membri di interessi, norme e regole comuni, sulla capacità di azione comune e sulla divisione interna del lavoro⁶⁷, se ne intravede,

⁶⁴ Come è noto, l'istituto dei conversi viene adottato da diversi ordini monastici, compreso quello cluniacense, nel corso del XII secolo: Constable, *Famuli and conversi at Cluny*, pp. 381-404.

⁶⁵ Tra cui soprattutto Carraro, *La laguna delle donne*.

⁶⁶ A Monselice il cenobio possedeva fin dal X secolo una grande proprietà fondiaria, che era andata crescendo nel tempo. Un esame degli atti di dedizione di questi laici, che prevedeva tra l'altro la consegna ai devoti di «vestes pro conversis», l'«osculum pacis» della badessa e delle *sorores*, l'impegno a mantenere la castità per i coniugi, si trova in Rapetti, *Una comunità e le sue badesse*, pp. 27-28; si veda inoltre Rigon, *Le istituzioni ecclesiastiche*, pp. 211-212.

⁶⁷ In sostanza può essere studiata come gruppo corporato. Su questo concetto e sui rapporti tra gruppo corporato e istituzione si rimanda al classico Mitchell, *Reti, norme e istituzioni*, pp. 3-25; più specificamente si è osservato che «the corporate leadership of monastic associations

proprio grazie ai documenti di questi ultimi anni del secolo, l'empirica articolazione funzionariale che era andata formandosi nella seconda metà del secolo, giungendo a un buon grado di maturazione grazie anche alla politica di reclutamento dei membri. È facile infatti pensare che il reclutamento in larga misura aristocratico fosse promosso, oltre che dalle famiglie interessate a entrare nel cenobio, dalla comunità stessa, perché funzionale alla necessità di avere donne e uomini capaci, per tradizione familiare e anche per doti personali, di governare un'istituzione come questa. I risultati positivi dei meccanismi di autoselezione si possono cogliere in questi anni proprio nell'ambito dell'amministrazione patrimoniale. Per esempio, il confronto tra il documento del 22 dicembre e alcuni atti immediatamente precedenti o successivi a questo permette di enucleare, all'interno del *conventus*, un gruppo, abbastanza elastico nelle sue componenti ma chiaramente visibile, che in quegli anni collaborava sistematicamente con Casota nell'azione di rinnovamento amministrativo del patrimonio monastico avviata dall'energica badessa. Ne facevano parte, per gli affari di Ronco, anzitutto le monache Emerenziana Mastropiero⁶⁸, di famiglia ducale, Celestina Da Molin, Calandria Cupo e Imilia Falier, tutte elencate fra le donne velate. Calandria sarebbe diventata badessa di lì a poco, nel 1199; possiamo pensare che la sua cooptazione da parte di Casota nel gruppo che curava direttamente l'amministrazione delle terre fosse parte di una specie di apprendistato in vista della sua possibile elezione; un addestramento che serviva a favorire, se non a garantire, il regolare ricambio dei vertici e la presenza costante di una guida capace e autorevole della folta comunità monastica e del suo ricco patrimonio fondiario e immobiliare. Difficile dire qualcosa di preciso delle altre tre: Celestina e Imilia, come si è detto, avevano ciascuna due loro parenti all'interno della comunità, ed è verosimile che l'influenza diretta o indiretta esercitata dalle loro famiglie sul vertice del cenobio avesse contribuito a spingerle all'interno del gruppo di collaboratrici. Tra di loro non c'è traccia di alcuna priora e il silenzio documentario sulla sua presenza e attività entro il cenobio è in questi anni assoluto; questo rafforza l'ipotesi che la pienezza dei poteri e la concreta capacità di azione ricadessero interamente, per lo meno nei decenni a cavallo tra XII e XIII secolo, sotto il controllo della badessa, cui era necessario e sufficiente l'aiuto delle sue strette

(...) needed a system of norms that rested on a general consensus» (Melville, *The innovational power*, p. 21).

⁶⁸ Né il documento del 22 dicembre, né quello del 2 dicembre dello stesso anno, a cui si è fatto cenno (sopra, nota 53), menzionano alcuna monaca Mastropiero; fra quelle che sottoscrissero il 22 dicembre, nel gruppo delle non velate c'è una Emerenziana Bobizo, la quale nel febbraio 1227 divenne a sua volta badessa (Fees, *Le monache di San Zaccaria*, p. 47). Sembra del tutto improbabile che costei potesse essere la stessa Emerenziana che agiva insieme alla badessa Casota, sia perché sarebbe stata l'unica *non velata* delle quattro, sia perché nel 1195 sarebbe stata certamente molto giovane, avendo assunto la guida della comunità oltre trent'anni dopo. La certezza che la *domina* Emerenziana appartenesse alla famiglia ducale viene da un atto del giugno dello stesso 1195, in cui la monaca, identificata con nome e cognome, compare ancora una volta nel gruppo delle religiose che assistevano la badessa (*SS. Trinità*, n. 297, 1195 giugno e sotto, testo corrispondente alla nota 71).

collaboratrici, benché estranee a qualsiasi gerarchia interna formalizzata⁶⁹. Di questo fluido, ma funzionale, assetto interno danno ulteriore testimonianza due altri atti, stipulati a ridosso di quelli appena discussi, che hanno per oggetto alcune saline situate a Chioggia. Evidentemente, la campagna di riordino e rilancio economico dei beni di Ronco all'Adige faceva parte di un più vasto programma di valorizzazione dell'intero patrimonio monastico, che si cominciò ad attuare in quei mesi e che riguardò anche lo sfruttamento delle saline. Nel giugno 1195 infatti, Casota e Alberto, abate del cenobio chioggiotto della Trinità di Brondolo, stipularono un atto di permuta che venne perfezionato qualche mese dopo, nel febbraio 1196⁷⁰. Il fatto che entrambi i documenti fossero rogati a Rialto, un contesto ambientale in cui l'autorevolezza di San Zaccaria si affermava da sé, fece sì che la compattezza del drappello in azione a Verona fosse largamente stemperata. Casota agì con il consenso di quindici monache, che non presenziarono all'atto, ma «que hec fieri rogaverunt»; tra di loro ne erano elencate solo due, Emerenziana Mastropiero e Celestina da Molin, delle quattro che si recarono in dicembre a Verona⁷¹. Si potrebbe dire semplicemente che, quando si trovava nello spazio realtino, la badessa non aveva bisogno di alcuna forma di avallo esterno alla propria azione, perché era sufficiente l'autorità che esercitava senza limitazioni sull'intero cenobio.

Ritorniamo un'ultima volta al documento del dicembre 1195, a ulteriore conforto di quanto sostenuto finora, osservando la sottoscrizione del cancelliere ducale Paterniano da Pozzo e la sua formulazione, che offre un'ulteriore, forte conferma della centralità e rilevanza, nella dinamica politica e istituzionale veneziana, di questo governo abbaziale. Il da Pozzo⁷², che si qualificò suddiacono e cancelliere «incliti ac gloriosi domini Henrici Danduli»,

⁶⁹ Tra i diversi documenti del fondo che concorrono a sostenere questa ipotesi, mi limito a citarne uno non datato, posteriore, in base agli attergati, al 1199, in cui un agente del monastero, un prete *W[ulihelmus]*, scrive «reverende in Christo nomine C[alandre], Dei gratia monasterii Sancte Zacharie abbatissa et domine Sulismere ceterarumque sororum omnium», per metterle al corrente delle difficoltà di riscossione di alcuni fitti in Ronco «propter excusacionem exercitus» (ASVe, S. Zaccaria, busta 20, n. 60); ne esce ancora una volta enfatizzata la centralità della carica abbaziale in tutte le scelte che riguardano l'ente, ma anche la pratica della collaborazione tra badessa e monache. Si veda su questo atto Hagemann, *Contributi per la storia delle relazioni*, pp. 65-66.

⁷⁰ SS. *Trinità*, n. 297 (1195 giugno) e n. 305 (febbraio 1196).

⁷¹ Le monache che acconsentirono alla permuta, citate in entrambi i documenti, sono: Emerenziana Mastropiero, Mariota Saponario, Celestina da Molin, Agata Calbo, Mariota Delfino, Savina Centranico, Palma Citino, Angelera *Aunario*, Palmera Longo, Gibertina Secreto, Alivera *de Iubanico*, Gentiliana Delfino, Solimera Bembo, Viliota Antolino e Dalida. Il medesimo elenco ritorna nell'atto del febbraio 1196, stipulato di nuovo con l'abate di Brondolo (SS. *Trinità*, n. 305, 1196 febbraio). Ugualmente, in entrambi gli atti è inoltre presente il già ricordato Domenico, *subdiaconus* e canonico della chiesa di Chioggia.

⁷² Paterniano è figura centrale nel processo di formazione dell'ufficio di cancelleria veneziana a cavallo dei secoli XII e XIII; non solo fu il notaio che, tra gli anni Settanta del XII secolo e l'inizio del XIII rogò il maggior numero di atti originali del comune, ma fu anche il primo per il quale si intravede «l'instaurarsi di un rapporto privilegiato, se non proprio funzionariale» con l'autorità pubblica (Rovere, *L'organizzazione burocratica*, p. 117); cfr. *Gli atti originali*. Il cognome da *Putheo* compare nelle fonti di XI e XII secolo (Rösch, *Der Venezianische Adel*, p. 67).

dichiarava di agire «rogatu predictarum omnium dominarum prefati monasterii Sancti Zacharie monialium», oltre che per ordine della badessa («verbo a suprascripta domina Caisota abbatissa dato»), e certificò la validità dell'atto e la presenza delle donne della comunità scrivendo, di ciascuna di loro, la *subscriptio* dopo che queste avevano tracciato il segno di croce. Egli occupava evidentemente una posizione di primo piano entro la delegazione veneziana, visto che agiva come rappresentante della massima carica, il doge, per ordine del quale sottoscrisse un'altra volta: «iussu prefati domini ducis subscriptionem hanc feci»⁷³. Il da Pozzo ebbe dunque un ruolo fondamentale di *trait d'union*, che emerge nella *completio* del documento: agendo per ordine delle monache e insieme per ordine del doge, ribadì e rese operativo, sul piano della rappresentazione e su quello giuridico, il legame tra dogi e monasteri cittadini così come si era andato trasformando in quei decenni. Primo garante della transazione appena conclusa appare essere infatti il doge Enrico Dandolo⁷⁴, ma dopo di lui sottoscrissero e confermarono anche Giovanni *Signolus*, «sancte Gradensis ecclesie patriarcha et Dalmatie primas» e, infine, l'avvocato monastico Pietro Michiel.

6. Conclusioni

Tutti i documenti esaminati sinora, a cui altri se ne potrebbero aggiungere, permettono di delineare con chiarezza l'immagine di un'istituzione monastica che nel corso del XII secolo costruì una propria politica di consolidamento e di sviluppo, e che per realizzarla si servì abilmente del collegamento all'orbita cluniacense, con la sua proiezione internazionale, facendo leva sul prestigio spirituale che derivava da tale collegamento, nonché sulla conquistata autonomia dal controllo e dalle direttive dei dogi. Non le famiglie o il doge o le magistrature del comune indirizzavano, come forse avveniva in passato, la politica di San Zaccaria, tanto meno le autorità religiose; erano le monache stesse, sfruttando sia la rete di relazioni di cui godevano nel ducato e nelle aree di insediamento patrimoniale, cui si aggiungevano quelle che si erano andate costruendo da metà del secolo nella scena politica "internazio-

⁷³ Il testo delle due sottoscrizioni è il seguente: «Ego Paternianus da Putheo, subdiaconus et incliti ac gloriosi domini Henrici Danduli, Venetiae, Dalmatiae atque Chroatiae ducis cancellarius, iussu prefati domini ducis subscriptionem hanc feci». In coda all'elenco delle monache si legge: «Ego Paternianus da Putheo subdiaconus et prescripti domini ducis cancellarius, rogatu predictarum omnium dominarum prefati monasterii Sancti Zacharie monialium, verbo illis a suprascripta domina Caisota abbatissa dato, et a singulis crucis signaculo manu propria facto, et pro ipsis subscriptiones prescriptas ipsarum nomine factas, feci et scripsi».

⁷⁴ La sottoscrizione ducale non è autografa, ma scritta dallo stesso Paterniano da Pozzo di seguito alla propria: «+ Ego Henricus Dandulo Dei gratia Venetiarum Dalmatie atque Chroatie dux subscribo et suprascriptam dationem confirmo». Il motivo per cui il doge, che fino al 1176 aveva sottoscritto di suo pugno diversi atti, affidò la sottoscrizione di questo al da Pozzo è da imputare quasi certamente alla malattia che lo stava rendendo (o già lo aveva reso) cieco: al riguardo Fees, *Die Unterschriften der Dogen*, in particolare pp. 160-161.

nale”, sia le capacità imprenditoriali di cui disponevano al proprio interno. I decenni compresi tra la metà del XII e il 1220 videro succedersi tre badesse particolarmente intraprendenti ed energiche, Giseltruda, Casota e Calandra Cupo, che rimasero in carica ciascuna per oltre vent’anni. Durante il loro governo si mossero con una certa frequenza tra Rialto e i principali nuclei patrimoniali di cui il monastero era proprietario in terraferma (Monselice, Ronco all’Adige, terre nella Saccisica e nel Trevigiano) per seguire direttamente le questioni amministrative, spostamenti di cui la documentazione sopravvissuta dà ampia testimonianza.

Che cosa rappresentava dunque San Zaccaria, alla fine del XII secolo, all’interno della società veneziana, oltre che il prestigioso monastero dove le figlie dell’aristocrazia trovavano una sistemazione consona al loro rango sociale? Come interpretare queste relazioni, in anni in cui la natura delle solidarietà tra poteri politici, enti monastici, istituzioni religiose locali e comunità cittadine, che si erano formate fin dal momento della fondazione dei primi cenobi, stava profondamente cambiando? È evidente che il rapporto binario monastero-autorità politica si era ormai articolato in una dialettica ben più complessa, per l’emergere di soggetti nuovi e dinamici che partecipavano al gioco politico locale giocando però su tavoli diversi e distanti: le istituzioni comunali, la congregazione cluniacense, il papato, che interveniva in sede locale sia attraverso la protezione ai singoli enti, sia attraverso un più attento controllo delle azioni dei vescovi diocesani. Come si comportò l’antico monastero ducale in questa situazione così dinamica? Le tradizionali solidarietà e gli antichi legami tra protettori e protette valevano ancora? La risposta è positiva, ma i rapporti di forza tra le due parti appaiono profondamente diversi. Il doge, il protettore per eccellenza delle fondazioni monastiche, era ancora, in questo atto, la rappresentazione incarnata della città, che qui si mostrava nella sua interezza, nelle proprie istituzioni laiche e religiose, di cui San Zaccaria era parte costitutiva fin dalla nascita, grazie al legame creato in quel momento con la carica pubblica. Tuttavia, si deve tener conto da un lato dei mutati equilibri politici e istituzionali in città, con l’avvento del comune e dei nuovi gruppi famigliari ad esso collegati e la limitazione del potere ducale, dall’altro dei mutati equilibri tra vescovi e monasteri, tra Roma e le chiese locali, tra monasteri autocefali e congregazioni: una situazione che offriva al cenobio larghi margini di autonomia. Le monache pianificarono una vera e propria strategia di azione, attuandola per di più con un’inedita efficacia: inserirsi in quella situazione in evoluzione con un progetto autonomo di razionalizzazione patrimoniale e insieme del governo abbaziale, cogliendo l’occasione di ribadire, e se possibile consolidare, semmai ce ne fosse bisogno, la potenza del proprio cenobio.

Proprio perché capace di rappresentare anzitutto se stesso, il nostro, rispetto all’altro grande monastero ducale, Sant’Ilario, nel XII secolo assorbì meglio il duplice colpo del drastico ridimensionamento del ruolo politico e delle funzioni sociali degli antichi monasteri benedettini in seno alle comunità urbane, caratteristico di tante fondazioni del tempo, e degli effetti del

ridimensionamento del potere ducale provocato dall'apparire del comune⁷⁵. Se dunque le solidarietà locali sembrano, ancora alla fine del XII secolo, funzionare efficacemente, le donne si muovevano ormai anch'esse entro una rete di rapporti molto più articolati che in passato, e lo facevano con grande intraprendenza. Per questo l'assenso espresso nel 1195 dalle massime autorità cittadine, laiche e religiose, non sembra affatto essere una *diminutio potestatis* del cenobio, quanto piuttosto l'espressione più chiara del prestigio, di cui il monastero continuava a godere nella società veneziana, a quasi quattro secoli dalla sua nascita: un prestigio che faceva muovere il doge e il patriarca, ma che aveva ormai trovato anche altre vie per affermarsi.

⁷⁵ Per questo si rimanda ancora a Rapetti, *Il doge e i suoi monaci*.

Opere citate

- G. Albini, *Piacenza dal XII al XIV secolo. Reclutamento ed esportazione di podestà e capitani del popolo, in I podestà dell'Italia comunale*, pp. 405-445.
- G. Andenna, *I priorati cluniacensi in Italia durante l'età comunale (secoli XI-XIII)*, in *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del medioevo*, a cura di N. D'Acunto, Firenze 2003, pp. 7-39.
- G. Andenna, *Regole, consuetudini e statuti per la vita religiosa femminile in età medievale*, in *Il monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata*, Atti del convegno di studi promosso dall'abbazia benedettina barese di Santa Scolastica, Bari, 3-5 dicembre 2005, a cura di C.D. Fonseca, Bari 2008, pp. 151-178.
- G. Andenna, «*Sanctimoniales cluniacenses*». *Studi sui monasteri femminili di Cluny e sulla loro legislazione in Lombardia (XI-XV secolo)*, Münster 2004.
- Gli atti originali della cancelleria veneziana, I, (1090-1198)*, a cura di M. Pozza, Venezia 1994.
- M. Bolzonella, *L'espansione patrimoniale di enti religiosi e monastici veneziani nel territorio padovano (sec. X in.-XIV ex.): dinamiche socioeconomiche e riflessi politici*, tesi di dottorato, XXIII ciclo, Università degli studi di Padova.
- S. Bortolami, *L'agricoltura*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, I, pp. 461-489.
- S. Bortolami, *Monasteri e comuni nel Veneto dei secoli XII e XIII: un bilancio e nuove prospettive di ricerca*, in *Il monachesimo nel Veneto medioevale*, 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 1998 (Italia benedettina, 17), pp. 39-74.
- J. Burton, K. Stöber, *Introduction*, in *Women in the medieval monastic world*, a cura di J. Burton, K. Stöber, Turnhout 2015, pp. 1-13.
- G.M. Cantarella, *Cluniacensi in Lombardia: tracce e linee (ancora a proposito delle monache di Cantù e di Cernobbio)*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Pontida, 3-6 settembre 1995, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena 1998 (Italia benedettina, 16), pp. 347-366.
- G.M. Cantarella, *Pietro il Venerabile, Cluny, i monasteri cluniacensi dell'Italia settentrionale: un altro aspetto della crisi del monachesimo nel XII secolo?*, in *Cluny in Lombardia*, Atti del convegno di Pontida, 22-25 aprile 1977, 2 voll., Cesena 1979 (Italia benedettina, 1), pp. 383-427.
- G. Cariboni, *Frauenklöster der lombardischen Städtelandschaft (11.-13. Jahrhundert)*, in *Landschaft(en). Begriffe, Formen, Implikatione*, a cura di F.J. Felten, H. Müller, H. Ochs, Stuttgart 2012 (Geschichtliche Landeskunde, 72), pp. 391-411.
- S. Carraro, «*Dominae in claustris*»: *San Zaccaria tra politica, società e religione nella Venezia alto medievale*, in «*Reti Medievali Rivista*», 20 (2019), 1, pp. 373-404.
- S. Carraro, *La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo*, Pisa 2015.
- S. Carraro, *Il monastero di San Zaccaria, i dogi e Venezia (secoli IX-XII)*, in «*In centro et oculis urbis*», pp. 9-22.
- S. Carraro, A. Rapetti, *Female monasteries in Venice: religious dynamics and political power*, in *Life and religion in the Middle Ages*, a cura di F. Sabaté, Cambridge 2015, pp. 219-233.
- A. Castagnetti, *Le città della Marca Veronese*, Verona 1991.
- A. Castagnetti, *Le due famiglie comitali veronesi: i San Bonifacio e i Gandolfingi-Di Palazzo*, in *Studi sul medioevo veneto*, a cura di G. Cracco, A. Castagnetti, S. Collodo, Torino 1981, pp. 43-93.
- A. Castagnetti, *Famiglie di governo e storia di famiglie*, in *Il Veneto nel Medioevo. Le signorie trecentesche*, a cura di A. Castagnetti, G.M. Varanini, Verona 1995, pp. 201-248.
- F. Cavazzana Romanelli, M. Piana, *Archivi monastici e archeologia urbana medievale: la strutturazione dell'insula di San Zaccaria fra XI e XII secolo*, in *Venezia e l'archeologia, un importante capitolo della storia del gusto dell'antico nella cultura artistica veneziana*, Atti del congresso internazionale, Venezia, 25-29 maggio 1988, Roma 1990, pp. 276-290.
- G. Charvin, *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, I, Paris 1965.
- G. Constable, *Famuli and conversi at Cluny. A note on statute of Peter the Venerable*, in *Constable, The abbey of Cluny: a collection of essays to mark the eleven-hundredth anniversary of its foundation*, Münster 2010.

- G. Constable, *The letters of Peter the Venerable*, 2 voll., Cambridge (Mass.) 1967.
- F. Corner, *Ecclesiae venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae ac in decades distribuitae*, Venetiis 1794.
- G. Cracco, *Dandolo Enrico*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 32, Roma 1986.
- G. Cracco, *I testi agiografici*, in *Storia di Venezia*, I, pp. 923-961.
- E. Crouzet-Pavan, *Venise et le monde communal: recherches sur les podestats Vénitiens*, in *I podestà dell'Italia comunale*, pp. 259-286.
- V. Fainelli, *Codice diplomatico veronese. Dalla caduta dell'impero romano alla fine del periodo carolingio*, 2 voll., Venezia 1940-1963.
- I. Fees, *Falier Benedetto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 44, Roma 1994.
- I. Fees, *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia 1998.
- I. Fees, *Die Unterschriften der Dogen von Venedig im 12. und 13. Jahrhundert*, in *Manu propria. Vom eigenhändigen Schreiben der Mächtigen (13.-15. Jahrhundert)*, a cura di C. Felber, Ch. Lackner, Wien-Köln-Weimar 2016, pp. 149-169.
- G. Fornasari, *Fondazioni cluniacensi non dipendenti da S. Benedetto 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 1985 (Italia benedettina, 8), pp. 89-103.
- G. Gardoni, *Vakella*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 97, Roma 2019.
- S. Gasparri, *Dagli Orseolo al comune*, in *Storia di Venezia*, I, pp. 791-826.
- S. Gelichi, M. Ferri, M. Moine, *Venezia e la laguna tra IX e X: strutture materiali, insediamenti, economie*, in *The age of the affirmation. Venice, the Adriatic and the hinterland between the 9th and 10th centuries*, a cura di S. Gasparri, S. Gelichi, Turnhout 2017, pp. 79-128.
- W. Hagemann, *Contributi per la storia delle relazioni fra Verona e Venezia dal secolo XI al secolo XIII*, in «Studi storici veronesi», 3 (1950), pp. 5-70.
- «*In centro et oculis urbis nostrae: la chiesa e il monastero di San Zaccaria*», a cura di B. Aikema, M. Mancini, P. Modesti, Venezia 2016.
- D. Iogna-Prat, *Écclesiologie et système ecclésial clunisiens*, in D. Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, Paris 2002, pp. 11-34.
- P.F. Kehr, *Regesta pontificum Romanorum. Italia pontificia sive Repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis pontificibus ante annum 1198 Italiae ecclesiis, monasteriis, civitatibus singulisque personis concessorum*, 7/2, *Respublica Venetiarum, Provincia Gradensis, Histria*, Berlin 1911.
- P.F. Kehr, *Rom und Venedig bis ins XII. Jahrhundert*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 19 (1927), pp. 1-180.
- A. Lucioni, *Percorsi di istituzionalizzazione negli "ordines" monastici benedettini tra XI e XIII secolo*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella «societas christiana» (1046-1250)*, Atti della XVI settimana internazionale di studio, Mendola, 26-31 agosto 2004, Milano 2007, pp. 429-461.
- G. Melville, *The innovational power of monastic life in the Middle Ages*, in *Monastic culture. The long thirteenth century. Essays in honour of Brian Patrick McGuire*, a cura di L. Bisgaard, S. Engsborg, K. Villads Jensen, T. Nyberg, Odense 2014, pp. 13-31.
- G. Melville, *Medieval monasticism. Its history and forms of life*, Collegeville (Minnesota) 2016.
- J.C. Mitchell, *Reti, norme e istituzioni*, in *Reti. L'analisi di network nelle scienze sociali*, a cura di F. Piselli, Roma 1995, pp. 3-26.
- 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», 4 (1962), pp. 42-79; 5-6 (1963-1964), pp. 15-63.
- F. Neiske, *L'espansione dell'organizzazione di Cluny al tempo di Maiolo*, in *San Maiolo e le influenze cluniacensi nell'Italia del Nord*, Atti del Convegno internazionale nel millenario di San Maiolo (994-1994), Pavia-Novara, 23-24 settembre 1994, a cura di E. Cau, A. Settia, Como 1998, pp. 185-199.
- E. Orlando, *Polani Pietro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 84, Roma 2015.
- Petri Venerabilis abbatiss Cluniacensis noni Opera omnia, in *Patrologiae latinae cursus completus*, a cura di J.-P. Migne, CLXXXIX, Paris 1854, *Supplementum*, n. XVII, coll. 477-478.
- G. Picasso, «*Usus*» e «*consuetudines*» cluniacensi in Italia, in G. Picasso, *Sacri canones et monastica regula. Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano 2006, pp. 51-68.

- I podestà dell'Italia comunale. Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII secolo-metà XIV secolo)*, a cura di J.-C. Maire Vigueur, 2 voll., Roma 2000.
- D.W. Poeck, *Cluniacensis ecclesia. Der Cluniacensis Klosterverband (10.-12. Jahrhundert)*, München 1998.
- M. Pozza, *I Badoer. Una famiglia veneziana dal X al XIII secolo*, Abano Terme (PD) 1982.
- D. Rando, *Una chiesa di frontiera. Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna 1994.
- A. Rapetti, *Una comunità e le sue badesse: organizzazione e reclutamento a San Zaccaria (IX-XIII secolo)*, in «*In centro et oculis urbis*», pp. 23-36.
- A. Rapetti, *Il doge e i suoi monaci. Il monastero dei Santi Ilario e Benedetto di Venezia fra laguna e terraferma nei secoli IX-X*, in «*Reti Medievali Rivista*», 18 (2017), 2, pp. 1-26.
- A. Rigon, *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa*, in *Monselice. Storia, arte e cultura di un centro minore del Veneto*, a cura di A. Rigon, Monselice (PD) 1994, pp. 211-235.
- H. Röcklein, *Hiérarchie, ordre et mobilité dans le monachisme féminin*, in *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, a cura di F. Bougard, D. Iogna-Prat, R. Le Jan, Turnhout 2008, pp. 205-220.
- G. Rösch, *Der Venezianische Adel bis zur Schließung des Großen Rats*, Sigmaringen 1989.
- I. Rosé, *Les moines et leur vie communautaire du IX^e au XII^e siècle. Tour d'horizon historiographique, in Ecclesia in medio nationis. Reflections on the study of monasticism in the central Middle Ages*, a cura di S. Vanderputten, B. Meijns, Leuven 2011, pp. 11-45.
- A. Rovere, *L'organizzazione burocratica: uffici e documentazione*, in *Genova, Venezia e il Levante nei secoli XII-XIV*, Atti del convegno internazionale di studi, Genova-Venezia, 10-14 marzo 2000, a cura di G. Ortalli, D. Puncuh, Genova-Venezia 2001, pp. 103-128.
- Santissima Trinità e San Michele Arcangelo di Brondolo*, a cura di B. Lanfranchi Strina, 4 voll., Venezia 1981-1997.
- Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, I, *Origini - Età ducale*, a cura di L. Cracco Ruggini, M. Pavan, G. Cracco, G. Ortalli, Roma 1992.
- Synopse der Cluniacensischen Necrologien*, a cura di J. Wollasch, 2 voll., München 1982.
- D. Van Den Eynde O.F.M., *Les principaux voyages de Pierre le Venerable*, in «*Benedictina*», 15 (1968), 1, pp. 58-110.
- S. Vanderputten, *Dark Age nunneries. The ambiguous identity of female monasticism, 800-1050*, Ithaca-New York 2018.
- S. Vanderputten, *Un espace sacré au féminin? Principe et réalités de la clôture des religieuses au IX^e-XI^e siècle*, in *Spazio e mobilità nella "Societas christiana". Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII)*, a cura di G. Andenna, N. D'Acunto, E. Filippini, Milano 2017 (Le settimane internazionali della Mendola. Nuova Serie, 5), pp. 125-140.
- S. Vanderputten, *Reform, conflict, and the shaping of corporate identities. Collected studies on benedictine monasticism, 1050-1150*, Berlin 2013.
- G.M. Varanini, *Reclutamento e circolazione dei podestà fra governo comunale e signoria cittadina: Verona e Treviso*, in *I podestà dell'Italia comunale*, pp. 169-210.
- G.M. Varanini, *San Bonifacio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 90, Roma 2017.
- E.M. Wischermann, *Marcigny-sur Loire*, München 1986.

Anna Rapetti
 Università Ca' Foscari di Venezia
 anna.rapetti@unive.it

