

Conclusioni

di Anna Rapetti

Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)

<http://www.retimedievali.it>



Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria

a cura di Veronica West-Harling

Firenze University Press



Reti Medievali Rivista, 20, 1 (2019)

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

ISSN 1593-2214 © 2019 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/6138

*Il monachesimo femminile in Italia
nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria,
a cura di Veronica West-Harling*

Conclusioni

di Anna Rapetti

Il breve saggio ripropone in sintesi le principali tematiche che fanno da filo conduttore di un dossier di indagini sui monasteri femminili nelle città italiane dal secolo V all'XI: i rapporti delle badesse e delle monache con i poteri laici (duchi, re, aristocrazie locali) piuttosto che con quelli ecclesiastici, la debole e contrastata istituzionalizzazione e limitatamente ai monasteri regi la proposta di una immagine di sé.

This short article summarizes the main topics that serve as a common thread of this monographic dossier on female monasteries in Italian cities between the eighth and the eleventh centuries: the relationship of the abbesses and nuns with both lay (dukes, kings, local aristocracies) and ecclesiastical authorities, the feeble and arduous institutionalization of the monasteries, and (only for what concerns royal monasteries) how they displayed their self-image.

Medioevo; secoli V-XI; Italia; città; monachesimo femminile; donne, cultura e potere nella società medievale.

Middle Ages; 5th-11th Centuries; Italy; cities; female monasticism; social and cultural history of women's power.

In un suo recente intervento a chiusura di un convegno di studi dedicato al rapporto tra la città di Roma e i suoi monasteri nel millennio medievale, Sofia Boesch Gajano ha ancora una volta ricordato che il monachesimo – e, aggiungerei, le comunità monastiche, che ne sono la realizzazione storicamente caratterizzata – «si offre come osservatorio privilegiato per tutte e tre queste dimensioni: quella sociale, quella religiosa, quella culturale»¹. Dunque, il progetto di cui qui si sono presentati i risultati intende offrire una chiave interpretativa non solo della multiforme realtà monastica femminile, ma in senso lato delle società sviluppatasi nei secoli e nelle regioni che sono state prese in considerazione. Soprattutto ambisce a chiarire la natura e la consistenza dei rapporti sociali che si costruivano intorno ai monasteri legandoli ai diversi nuclei di aggregazione delle collettività del tempo: famiglie, élites, poteri politici, istituzioni ecclesiastiche: un reticolo in cui, come quelli maschili, anche

¹ Boesch Gajano, *Conclusioni*, p. 538.

i cenobi femminili – ed è un’acquisizione recente della storiografia – erano spesso pienamente integrati.

L’obiettivo di delineare un quadro del monachesimo femminile in Italia attraverso l’epoca longobarda, carolingia e post-carolingia, sino ad affacciarsi a quel XII secolo che portò tanti radicali mutamenti nell’universo monastico femminile e maschile, è da molti punti di vista assai ambizioso. Lo è in relazione ai caratteri della produzione storiografica relativa alle comunità femminili italiane, richiamati con ampiezza di sguardo nell’*Introduzione* a questa sezione monografica: una produzione diventata relativamente abbondante negli ultimi anni, che rimane tuttavia frammentaria nell’approccio, nella metodologia, negli ambiti di interesse e negli oggetti di studio prescelti².

È ambiziosa – e innovativa, anche rispetto ai numerosi studi recenti ugualmente ricordati nell’*Introduzione* – la scelta di collocarsi in un orizzonte geografico vasto e frammentario, non solo dal punto di vista fisico, ma anche e soprattutto da quello politico, istituzionale e sociale, con la volontà di superare quella «frattura» geografica e storica tra nord e sud³ che, per certi versi, continua a influenzare gli studi sull’alto medioevo italiano. Non è un caso che i risultati storiograficamente più interessanti e innovativi hanno interessato aree diverse, anche dal punto di vista cronologico – la Gallia merovingia, lo spazio germanico sotto il dominio degli Ottoni, i regni anglosassoni –, ma omogeneamente definite e caratterizzate come tali da precisi elementi unificanti, che per molti versi agevolano la ricostruzione; elementi unificanti che invece mancano nelle regioni studiate in questo dossier.

È altrettanto ambiziosa la volontà di indagare le diverse esperienze monastiche lungo un arco cronologico plurisecolare, denso di trasformazioni epocali sul piano culturale, politico, religioso e istituzionale, quando recenti volumi collettanei sull’Italia privilegiano l’unità di tempo o di spazio, per così dire, come cifre caratterizzanti dello studio del fenomeno monastico⁴. Ambizioso è infine il tentativo di indagare in una prospettiva unitaria enti che nacquero in tempi diversi, da istanze differenti e per volontà di soggetti differenti (re, principi, duchi, vescovi, laici *potentes*), considerandoli ciononostante accomunati dalla specificità di essere enti di donne: una specificità monastica – e qui siamo alla sfida dentro la sfida – che, soprattutto per quest’epoca così fluida anche sotto il profilo squisitamente religioso, oltre che istituzionale⁵, è però tutt’altro che accertata, e deve essere perciò prioritariamente definita.

² Cfr. West-Harling, *Introduzione*, testo corrispondente alle note 4-5.

³ Giovanni Tabacco intitolò *La rottura longobarda nella storia d’Italia* un capitolo del suo celebre volume (Tabacco, *Egemonie sociali*, pp. 93-134).

⁴ Si citano soltanto, a titolo esemplificativo: *Roma religiosa*, pubblicato nel 2018 e dedicato al rapporto tra la città di Roma e i suoi monasteri nel millennio medievale; e *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*, uscito nel 2019, nel quale la dimensione strettamente monastica si amplia e si articola in quella latamente religiosa.

⁵ Vanderputten, *Dark Age nunneries*, a questo proposito parla addirittura di «ambiguity concerning the lives of women religious during the supposed “dark age”» e poco più avanti, attenuan-

I saggi che vengono qui presentati si sono cimentati con quell'obiettivo ricordato poco fa, che certamente è fondamentale per la comprensione del fenomeno monastico – forse, meglio, dei fenomeni monastici – femminile in un'area geografica che si distingueva per la varietà delle sue strutture, quale fu l'Italia nei secoli presi in considerazione. Le autrici sono partite da un interrogativo molto generale, ciascuna articolandolo diversamente e adattandolo alla dimensione politica e sociale prescelta: quali strumenti avevano a disposizione le donne religiose – in particolare le badesse – nei secoli qui studiati per garantire il successo delle proprie comunità?

Le ricerche mostrano come, al di là delle varianti locali e temporali, tutte le comunità dovessero confrontarsi con i medesimi problemi di organizzazione e gestione delle persone e delle cose che le costituivano: che erano essenzialmente la composizione e la funzionalità del *conventus*, da perseguire attraverso un reclutamento oculato, e la creazione e amministrazione di un patrimonio che ne garantisse la prosperità. Entrambe queste operazioni si fondavano sull'attivazione di reti di relazioni al di fuori delle mura claustrali in grado di fornire il necessario sostegno in termini umani e materiali, in cambio di servizi immateriali di fondamentale importanza nelle società di quei secoli, anzitutto la funzione memoriale⁶.

È questo il presupposto condiviso che ha orientato le ricerche delle autrici. I monasteri non erano entità chiuse in sé stesse; è un dato ben noto, ma vale la pena ribadirlo per richiamare, ancora una volta, la centralità del tema storiografico della funzione sociale dei cenobi, che qui è stato indagato muovendosi in territori finora poco o per niente esplorati. Tale funzione traspare infatti con chiarezza negli studi qui raccolti, i quali pur essendo costruiti intorno all'analisi delle comunità intese come gruppi governati da specifiche e distinte norme, pongono una particolare attenzione alla ricostruzione delle reti di relazioni in cui sono inserite. Fondatori e benefattori laici ed ecclesiastici, famiglie potenti, il più delle volte detentori delle cariche istituzionali e del potere politico o aspiranti ad essi, in una cornice di costante e forte concorrenzialità e di fluidità degli schieramenti, erano gli indispensabili deuteragonisti dei cenobi, coloro che ne garantivano la prosperità o addirittura l'esistenza. Non si tratta di temi di per sé nuovi nella recente storiografia; semmai è fatto nuovo l'aver preso in considerazione e messo a confronto tra loro non soltanto i grandi monasteri di fondazione regia, gli unici sinora oggetto di ricerche sistematiche⁷, ma un gran numero di cenobi di diversa origine, piccoli e grandi, a volte scarsamente documentati, destinati a fortune assai differenti tra loro.

do un poco la pregnanza del giudizio, di «heterogeneity in female religious life» (*ibidem*, p. 3 e p. 7 rispettivamente).

⁶ Da questo punto di vista i saggi su Santa Sofia di Benevento e San Zaccaria di Venezia rappresentano i casi più rilevanti tra quelli qui studiati.

⁷ Il caso storiograficamente più significativo quanto a sistematicità degli studi e a risultati prodotti è ovviamente quello di Santa Giulia, per il quale si rimanda alla bibliografia citata da West-Harling, *Introduzione*.

Le soluzioni adottate dalle nostre comunità furono naturalmente differenti e più o meno efficaci, ma è proprio il loro confrontarsi con le medesime sfide a rendere la diversità delle vicende qui studiate storicamente comprensibile, al di là di tutte le specificità.

Attraverso l'analisi comparativa⁸ emerge con chiarezza la centralità delle tre piste di indagine enunciate nell'*Introduzione*, che servono a comprendere meglio la fisiologia dei cenobi, organismi vivi: nascita, crescita materiale, sviluppo di caratteri specifici che consentano di distinguerli da quelli coevi maschili, declino definitivo oppure rilancio, magari in una nuova veste istituzionale e all'ombra di nuovi patroni. Accanto ai monasteri scomparsi più o meno rapidamente in modo definitivo, ne abbiamo visti altri il cui consolidamento passò attraverso l'accorpamento o l'incorporazione a comunità maschili, e altri ancora che attraversarono periodi di crisi superandoli brillantemente.

Un ulteriore elemento di novità di questo dossier sta nell'aver preso in esame tanto singoli cenobi quanto gruppi di monasteri urbani, spesso collegati tra di loro da legami di varia natura. Come si ricorda nell'*Introduzione*, la scelta è caduta sulle comunità più importanti quanto a dimensioni, ricchezza e potere, e perciò anche meglio documentate⁹. L'analisi di un ventaglio di fonti di diversa natura, documentarie, narrative, agiografiche, iconografiche, epigrafiche, su cui si sono condotte le ricerche qui presentate, ha permesso di arricchire di dettagli inediti la ricostruzione del monachesimo femminile italiano, ben al di là delle consuete informazioni su patrimoni e amministrazione. Il confronto tra tutte queste fonti, lette o anche rilette alla luce di quelle fondamentali domande comuni, ha prodotto un incremento significativo delle conoscenze sulle città e sui territori presi in considerazione; almeno alcune delle molte lacune spesso lamentate dagli studiosi possono considerarsi colmate¹⁰.

Il primo degli obiettivi posti al centro di tutti gli studi qui presentati – primo perché da questo dipendevano in buona misura successi e insuccessi delle comunità – è la ricostruzione dei complessi sistemi di rapporti, colti nella loro evoluzione diacronica, tra le donne religiose e i differenti centri di potere, laici ed ecclesiastici, che organizzavano le società coeve. Il modo in cui le comunità femminili riuscivano a collegarsi alle autorità pubbliche, alle élite, ai gruppi dirigenti, agli agglomerati familiari in cerca di affermazione politica, è elemento determinante dello sviluppo delle fondazioni e di possibili – ma non scontati – ambiti di potere entro i quali le donne potevano agire. Mentre si

⁸ Sul tema si veda Wickham, *Problems in doing comparative history*.

⁹ West-Harling, *Introduzione*, testo corrispondente alla nota 11-12.

¹⁰ Per fare un solo esempio, il saggio di Annamaria Pazienza sembra una risposta diretta a quella osservazione di Sofia Boesch Gajano, contenuta nel recentissimo dossier *Roma religiosa*, dedicato al rapporto tra la città di Roma e i suoi cenobi, maschili e femminili così come è andato sviluppandosi nell'arco di dieci secoli: «Il monachesimo femminile entra in scena per i secoli dal XIV al XVI [...]. Ma forse non sarebbe stato inutile prevedere un'attenzione alle realtà femminili anche per i secoli precedenti, nei quali si possono individuare forme di vita religiosa meno codificate, spesso originali interpretazioni della regola» (Boesch Gajano, *Conclusioni*, p. 538).

è largamente studiato l'evergetismo delle aristocrazie altomedievali verso gli enti monastici come strumento politico e ideologico di consolidamento delle aristocrazie stesse, qui si è voluto ribaltare la prospettiva e mettere al centro dell'analisi i modi in cui le comunità – e non le famiglie potenti – creavano i propri *networks*, cercando di capire come e con quale efficacia li attivassero. Si tratta di un cambio di prospettiva che permette di recuperare la specificità di queste comunità religiose, che non possono essere considerate *sic et simpliciter* come centri di potere analoghi a quelli laici, e nemmeno sono del tutto equiparabili ai cenobi maschili¹¹.

La fenomenologia proposta dai saggi, quanto mai variegata, copre tutti gli ambiti e le forme di esercizio del potere, da quelli più chiaramente connotati e definiti come pubblici, a quelli in fase di formazione e di consolidamento. Le monache stabilirono relazioni con duchi, vescovi, sovrani longobardi e carolingi, imperatori, famiglie della grande e della media aristocrazia, nuove e vecchie (è il caso di San Ciriaco di Roma), da cui ricevettero certo protezione, sostegno e ricchezze, ai quali offrirono in cambio strumenti di affermazione politica e sociale¹². In tutti i casi presi in considerazione le comunità femminili emergono come protagoniste dei processi che portarono al definirsi della geografia dei titolari di poteri pubblici. A Benevento e a Venezia, le strategie di affermazione di due nuovi centri di organizzazione del potere in un'epoca di profonde trasformazioni politiche, quella dell'affermazione carolingia in Italia, passarono anche attraverso la fondazione e dotazione dei cenobi di Santa Sofia e di San Zaccaria. Ben presto però il legame originario delle monache beneventane con i duchi longobardi, e di quelle veneziane con i duchi/doghi della città lagunare, evolvettero in modo del tutto differente, e i destini dei due monasteri si divaricarono. Santa Sofia, strettamente legato «alla persona di Arechi e alla fondazione del principato di Benevento», finì per perdere la sua centralità già nella prima metà del IX secolo, a vantaggio della cattedrale cittadina, che diventò l'edificio religioso e pubblico «in cui i principi longobardi esaltarono attraverso la memoria il loro legame con la capitale»¹³. San Zaccaria invece, fondato dai duchi Particiaci in una prospettiva chiaramente politica di consolidamento familiare e dinastico, sopravvisse alla precoce scomparsa dei suoi fondatori e all'occupazione del titolo ducale da parte di altre stirpi ancorando il proprio prestigio alla massima carica funzionariale.

¹¹ Insiste sulla specificità di genere e sull'autonomia del fenomeno monastico femminile da quello maschile Musardi Talò, *Per una fenomenologia*.

¹² Non condivide questa tesi Casiraghi, *Il monachesimo femminile*, p. 15, che, in una sua recente sintesi di storia dei cenobi femminili dell'area piemontese tra IX e XII secolo, ne rintraccia la specificità proprio «nell'assenza di quelle finalità e esigenze di carattere economico e politico delle grandi famiglie aristocratiche» che contraddistinguevano invece le coeve fondazioni maschili; finalità sostituite piuttosto da «esigenze di natura religiosa». Ciononostante, l'autore riconosce che le monache seppero mantenere vivi i legami familiari già sperimentati nel mondo, dimostrando «autonomia organizzativa e una spiccata identità personale».

¹³ Zornetta, *Il monastero femminile*, testo corrispondente alle note 88-90. I principi a cui si fa riferimento nella citazione sono i Siconidi, che ricoprirono la carica a partire dall'817.

In questo modo, mentre si rafforzava il legame tra duchi e comunità cittadina, San Zaccaria diventò sempre più chiaramente il monastero della città, dove molti dogi trovarono sepoltura e dove si componevano le tensioni interne alla bellicosa aristocrazia lagunare¹⁴. La sua funzione simbolica garantì alla comunità uno sviluppo non ininterrotto, ma solido e costante anche nell'epoca successiva a quella qui studiata, durante la quale si confermò e consolidò la caratterizzazione aristocratica del reclutamento, evidente fin dalle origini.

Anche il caso di San Ciriaco di Roma offre un quadro estremamente interessante di quell'epoca di sperimentazioni, quasi di «riforme informali», che caratterizzarono il mondo monastico femminile del secolo X e la prima parte dell'XI¹⁵. Qui, pur in un'area in teoria estranea alla prassi tipicamente longobarda e carolingia dell'evergetismo aristocratico verso gli enti religiosi, il cenobio fondato nel X secolo da tre cugine di Alberico fu parte integrante del progetto politico dei Teofilatti, che lo beneficiarono generosamente. La loro politica fece del nuovo monastero un centro di attrazione delle donazioni della grande aristocrazia romana, da cui provenivano anche diverse monache e badesse. È interessante che l'autrice identifichi nella «abilità amministrativa delle badesse» una delle ragioni della lunga fortuna di San Ciriaco, fortuna che tuttavia solo «inizialmente (...) dipese direttamente dal potere evocativo esercitato dalle sue origini prestigiose»¹⁶; una volta esaurito tale effetto, le monache romane dimostrarono di saper conservare con altri mezzi la posizione di preminenza conquistata nei decenni precedenti. Come a Venezia, un'altro «caso di successo femminile», come l'autrice intitola il suo paragrafo conclusivo, che dimostra la capacità di queste donne di estendere ed articolare efficacemente la rete delle proprie relazioni quando gli equilibri interni ai gruppi dirigenti mutavano.

Per un'altra importante area qui indagata per la prima volta in relazione al fenomeno monastico femminile, vale a dire la città di Napoli, si deve invece fare i conti con la mancanza di «un quadro coerente ed esaustivo del monachesimo nell'alto medioevo», così come di «emergenze materiali»; mentre le fonti testuali, tra cui pure vi sono due importanti testi narrativi, utilizzati proficuamente nel saggio, sono dall'autrice definite «esigue»¹⁷. La situazione documentaria rende quindi difficile individuare i caratteri distintivi dei cenobi femminili rispetto a quelli maschili, ma questo non ha impedito di affrontare il tema fondamentale del rapporto tra religiose e centri di potere, che si concentrò anche qui intorno alle famiglie ducali. Queste intervennero nella vita dei cenobi tramite le proprie donne, che vi diventarono badesse, o anche direttamente con gli atti di fondazione e rifondazione da parte dei duchi e dei loro parenti più stretti. Più che a strategie di prestigio e affermazione familiare, l'evergetismo a Napoli sembra doversi ricondurre a un progetto poli-

¹⁴ Carraro, *San Zaccaria*, testo corrispondente alla nota 12.

¹⁵ Vanderputten, *Debating reform*.

¹⁶ Pazienza, *Le donne di San Ciriaco*, testo corrispondente alla nota 184.

¹⁷ Lucherini, *Nodi storiografici*, testo corrispondente alla nota 3.

tico ducale di affermazione di un'idea di città, di «una topografia sacra che sembra porsi, persino dal punto di vista sensoriale, come l'esito istituzionale e monumentale delle pratiche politiche e sociali»¹⁸. In questa dinamica, tutto sommato non inconsueta, si inserisce un elemento specifico del caso partenopeo, vale a dire l'episodica sovrapposizione (l'autrice parla di «fusione») tra la carica ducale e quella episcopale. Il caso più significativo è quello di Stefano II, vescovo dal 766, fondatore e benefattore nella seconda metà dell'VIII secolo di ben tre monasteri di vergini regolari, che ricoprì contemporaneamente il titolo di duca, dal 755, insieme al proprio figlio¹⁹. Nella carenza di notizie circostanziate, dobbiamo supporre che non vi fossero particolari differenze tra le comunità femminili promosse dai duchi e quelle sostenute dai vescovi quanto alla dotazione patrimoniale, alle relazioni intrattenute con i fondatori e al ruolo occupato dalle monache nella società cittadina, fosse esso simbolico o politico.

I saggi relativi alle aree urbane di Ravenna e Verona, città delle quali si è cercato di ricostruire il “tessuto” di fondazioni femminili altomedievali, anziché le vicende delle sole comunità maggiori, hanno fatto emergere alcuni elementi comuni. In entrambi i casi, le fondazioni si caratterizzarono per una loro certa fragilità anzitutto materiale, che ne limitò o annullò addirittura la capacità di crescita. Per Verona le cause sono state individuate nelle modeste dimensioni dei patrimoni monastici e nell'incapacità di creare legami di solidarietà e sostegno con le aristocrazie sovralocali²⁰; per Ravenna, analogamente, nell'«interesse contenuto prestato dai vertici delle istituzioni» ai cenobi femminili, che ebbe effetti anche in questo caso non positivi sui patrimoni e sulla funzione sociale, oltre che economica, esercitata dalle monache²¹. Nella antica capitale i primi cenobi femminili emergono a livello documentario nel secolo X. Nati adulti, nel senso che non se conosce l'origine e nemmeno le forze sociali che li animarono, riuscirono a crearsi reti sociali abbastanza diversificate, che comprendevano sia alcuni gruppi potenti, sia benefattori e affittuari «di media e bassa estrazione sociale»²², ma evidentemente non sufficientemente attive. Non vi furono invece, come si è detto, relazioni consistenti con i vertici delle istituzioni religiose e laiche, ed è questo un punto che caratterizzò negativamente gli enti femminili, distinguendoli da quelli coevi maschili.

Le comunità ravennati e veronesi mostrano le medesime dinamiche in relazione anche a un'altra componente fondamentale dell'identità e della funzione sociale delle donne religiose, vale a dire i processi di istituzionalizza-

¹⁸ *Ibidem*, testo successivo alla nota 72.

¹⁹ *Ibidem*, testo corrispondente alle note 61-65.

²⁰ Rossi, *Monachesimi femminili a Verona*, testo corrispondente alla nota 54.

²¹ Bondi, *Fuori dal chiostro*, testo corrispondente alla nota 5.

²² *Ibidem*, testo corrispondente alla nota 43.

zione²³, che si dimostrarono, in diversi casi, particolarmente faticosi, contrastati e a volte contraddittori. Per entrambe le città sono documentate, spesso in modo poco chiaro, vicende di aggregazioni e di trasferimenti di diverse comunità femminili, o la loro subordinazione a cenobi maschili, o ancora la sostituzione delle prime con i secondi, e viceversa. Ancora una volta, la casistica è ampia, ma riconducibile a una comune cornice di fluidità o instabilità istituzionale di alcuni cenobi e di difficoltà di stabilizzazione delle loro forme di vita in seno alle società urbane del loro tempo: difficoltà solo in alcuni casi superate. Così a Ravenna, dove le due più antiche comunità, Santa Maria *in Cereseo* e San Martino, attestata a partire dal IX e X secolo, già all'inizio dell'XI secolo confluirono, probabilmente per iniziativa arcivescovile, nel monastero di Sant'Andrea Maggiore, sostituendovi la preesistente comunità maschile. Nella nuova sede le donne ricevettero un nuovo impulso e riuscirono a consolidare definitivamente le proprie fortune, distinguendosi in questo dagli altri enti femminili cittadini. Anzitutto ereditarono il patrimonio messo insieme fino a quel momento dai confratelli, a cui si aggiunse un *castrum* già appartenuto a Santa Maria *in Cereseo*²⁴.

Nel caso di Verona, la mancata istituzionalizzazione è denunciata per esempio dalla precoce subordinazione a Santa Maria in Organo, cenobio maschile, del primo ente femminile cittadino, documentato fin dal secolo VIII e dedicato alla Vergine²⁵; il quale comunque, nonostante la protezione assicurata anche dal patriarca di Aquileia, oltre che dai monaci, risulta scomparso già nei primi decenni del XII secolo²⁶. Le donne di San Giorgio in Braida a loro volta, pur essendosi dimostrate piuttosto abili nell'attrarre laici disposti a fare affari con loro, vennero rapidamente sostituite da una comunità maschile prima di monaci e poi, nel 1127, di canonici²⁷. Ulteriore elemento di debolezza fu l'assenza di una robusta rete di relazioni con i poteri laici del territorio; una situazione abbastanza inusuale, se si tiene conto che Verona era il cuore di un importante comitato, al centro delle attenzioni dei sovrani italici e tedeschi. Ciononostante, non si instaurò nessun tipo di rapporto tra i cenobi cittadini e i conti di Verona; anzi, due di loro, Ingelfredo e Milone, nel X secolo decisero di dotare generosamente un ente femminile "straniero", il già ricordato San Zaccaria di Venezia. La situazione di instabilità, se non proprio di debolezza,

²³ Tra l'ormai più che abbondante bibliografia sul tema, si segnala soltanto il saggio metodologico di Melville, *Alcune osservazioni sui processi*. Con questa espressione, utilizzata prevalentemente in riferimento agli ordini religiosi, si vuole qui indicare non solo gli aspetti di storia dell'organizzazione, ma anche gli sviluppi dei sistemi di valori e di norme delle comunità, da cui dipende almeno in parte la loro funzione sociale.

²⁴ Bondi, *Fuori dal chiostro*, testo corrispondente alle note 44-45. Ulteriori piccole acquisizioni di beni ed edifici religiosi furono assicurate dagli arcivescovi, mentre un privilegio di immunità venne concesso dall'imperatore Corrado II; *ibidem*, testo corrispondente alla nota 40. Non è però possibile stabilire, a parere dell'autrice, se le monache riuscissero a creare delle vere isole immunitarie entro le quali esercitare funzioni pubbliche (*ibidem*).

²⁵ Rossi, *Monachesimi femminili a Verona*, testo corrispondente alle note 17 e 34-37.

²⁶ *Ibidem*, testo corrispondente alla nota 42.

²⁷ *Ibidem*, testo corrispondente alle note 55-60.

del monachesimo femminile autoctono non fu forse del tutto estranea alla scelta dei conti di Verona in favore delle religiose veneziane, anche se le motivazioni furono naturalmente complesse e vanno ricercate nell'intreccio di rapporti che andavano formandosi in quei secoli cruciali tra i gruppi aristocratici del territorio veronese e quelli del giovane ducato veneziano²⁸. Si creò insomma una situazione del tutto particolare, che meriterebbe di essere nuovamente esaminata anche alla luce del ruolo giocato – o non giocato – dalle fondazioni religiose dei due territori. L'emergere, in questi paesaggi dai contorni sfumati, delle inevitabili eccezioni, rappresentate da comunità robuste, durature, ricche, ben documentate, come Sant'Andrea Maggiore a Ravenna, e San Michele in Campagna a Verona²⁹, non fa che confermare la fecondità del procedimento comparativo che si è voluto rigorosamente seguire in questa sezione monografica.

Non si è voluto infine trascurare il più importante e studiato monastero femminile altomedievale della penisola, San Salvatore di Brescia, a cui si sono dedicati due saggi che mettono in discussione la datazione di due pezzi importanti dell'apparato decorativo del complesso: l'iscrizione di Desiderio all'interno della chiesa e uno dei capitelli della cripta. Le questioni che vi sono analizzate possono essere ricondotte al tema più generale delle forme di rappresentazione del potere delle monache, e più in generale delle donne – in questo caso di stirpe regia, la regina longobarda Ansa e la principessa carolingia Gisla figlia dell'imperatrice Ermengarda – che erano legate al monastero stesso. Le nuove proposte di datazione gettano una luce inedita sul tema della consapevolezza identitaria della comunità, colta nella veste di committente desideroso di rappresentare, esaltandolo, il prestigio dei suoi benefattori, e il proprio attraverso il loro. Nell'iscrizione, di cui Flavia De Rubeis propone una lettura e una conseguente datazione del tutto differenti da quelle correnti, il nome della regina longobarda appare associato a quello del marito Desiderio in una posizione di grande rilievo, lungo la navata meridionale, dove era immediatamente visibile a chi percorreva lo spazio interno. La nuova datazione all'epoca desideriana, che pone il manufatto «in continuità e coerenza con la prassi longobarda dell'uso della scrittura esposta» tipica del regno di Liutprando³⁰, porta a concludere che nel cenobio di Ansa ci si preoccupò fin dall'inizio di ricordarne il nome all'interno dello spazio liturgico, celebrandone il legame con la comunità anche tramite la figura della santa martire rappresentata nell'affresco al di sopra dell'iscrizione³¹.

²⁸ Studi sistematici sono stati dedicati a questi temi e a questi territori da Andrea Castagnetti, del quale si ricordano soltanto *La Marca veronese-trevigiana e il Veneto nell'alto medioevo* per il loro carattere di sintesi regionale.

²⁹ Si veda Rossi, *Monachesimi femminili a Verona*, testo corrispondente alle note 63-70, in riferimento al cenobio di San Michele in Campagna, che comparve nelle fonti nel secolo XI e fiorì nel successivo.

³⁰ De Rubeis, *San Salvatore di Brescia*, testo corrispondente alla nota 39.

³¹ *Ibidem*, testo corrispondente alla nota 31.

Il capitello della cripta raffigurante santa Giulia, da Tiziana Lazzari fatto risalire cronologicamente dal tardo XII alla metà del IX secolo, in piena età imperiale, segnerebbe anch'esso, a questa altezza cronologica, un momento fondativo o ri-fondativo per l'ente, sotto l'egida carolingia, coincidente con l'introduzione della regola benedettina e «un rinnovato culto dei corpi santi»³² nonché, più specificamente con l'ingresso nella comunità, nell'848, della figlia dell'imperatore Lotario I. Anche in questo caso, la nuova proposta di lettura parte dall'idea di un uso, da parte delle religiose, in senso identitario della santa; questa venne rappresentata come una badessa che teneva nelle mani non i simboli del martirio – la croce e la palma – ma, secondo l'autrice, la *ferula* e lo «scettro a forma di pianta», a simboleggiare le due forme di potere, l'esenzione e l'immunità, che avevano fatto del cenobio bresciano un centro politico, religioso ed economico di rilevanza europea. Il «messaggio di sacralità regia, declinata al femminile», individuato dall'autrice in quello che si presenta come un vero e proprio programma iconografico, farebbe delle badesse del cenobio di età carolingia altrettante rappresentanti di un potere «legittimo perché derivato direttamente da Dio», connotandole di una «identità regia e, insieme, di un'identità di genere non proprio attesa»³³.

L'ultimo tema che vorrei brevemente ricordare, discusso in modo più o meno approfondito in tutti i saggi qui raccolti, è quello dell'indagine prosopografica sulle comunità, chiave interpretativa utilizzata tradizionalmente nello studio degli enti monastici tanto femminili quanto maschili. Conoscere la composizione del *conventus* e la provenienza delle monache o, più facilmente, delle badesse è infatti il primo passo da compiere per ricostruire le reti di relazioni sociali e politiche all'interno delle quali vivevano i cenobi: uno degli obiettivi principali del presente dossier, come si è più volte ricordato. Le conoscenze già acquisite sui bacini di reclutamento delle donne religiose non possono essere, come è noto, omogenee, dipendendo strettamente dalla quantità e dalla natura delle fonti, e i risultati a cui le autrici sono pervenute appaiono ugualmente disomogenei. In questa occasione però l'indagine prosopografica ha potuto avvantaggiarsi delle informazioni offerte dalla banca dati *MedItaNunC*, parte integrante del progetto di cui questa sezione monografica costituisce uno dei risultati principali. Ciò che si è potuto verificare nei saggi su Benevento, Ravenna, Roma e Venezia, i cui cenobi sono censiti nella banca dati, rappresenta una prima interpretazione delle informazioni contenute nel *data set*, che potranno essere largamente verificate e ampliate in futuro, anzitutto attraverso l'incremento della banca dati stessa³⁴.

³² Lazzari, *Una santa, una badessa*, testo corrispondente alla nota 44.

³³ *Ibidem*, ultime righe del testo.

³⁴ A differenza di altre banche dati, come *Monastic Matrix* o *FemMoDat*, *MedItaNunC* è un *data set* concepito principalmente per analisi prosopografiche. I dati fondamentali raccolti non riguardano perciò le informazioni sui monasteri, ma quelle concernenti le singole monache che compongono il campione (in questo senso le informazioni sui monasteri sono informazioni derivate). Nell'insieme *MedItaNunC* contiene dati sulle monache, ma anche sulle loro famiglie e sui networks nei quali sono inserite, per le quali è rimasta traccia documentale – non siamo

Che il reclutamento fosse, in tutti i cenobi analizzati per i quali si dispone di dati utili, in larga misura aristocratico di per sé non sorprende, ma aver condotto questo tipo di indagine su un numero significativo di case monastiche, per di più collocate, come si è detto più volte, in contesti politici e istituzionali differenti tra loro, offre una nuova rilevanza a questo particolare dato sociale. Per esempio, del *conventus* di San Zaccaria era già nota la composizione largamente aristocratica, mentre è acquisizione storiografica più recente e significativa l'esistenza di legami di sangue tra le badesse in carica e le famiglie ducali o aspiranti tali³⁵. La comunità di San Ciriaco appare formata, nella ricostruzione qui proposta, da donne provenienti dall'aristocrazia cittadina vecchia e nuova, in alcuni casi famiglie collocate ai più alti livelli della scala sociale. Delle badesse di Santa Sofia di Benevento, di cui si sono ipotizzati in passato legami famigliari con Arechi e la sua stirpe, si sa invece pochissimo, mentre per i monasteri di Napoli, nonostante le lacune documentarie, si è potuto verificare l'appartenenza di diverse badesse alle famiglie ducali e alla grande aristocrazia urbana. Un caso eccezionale, anche per l'abbondanza di notizie, è quello della badessa Sergia di Ravenna, figlia di duchi, nipote di arcivescovi, parente di membri del clero secolare, in carica per un cinquantennio nel pieno X secolo³⁶. A Verona, in un panorama caratterizzato da altrettanta scarsità di informazioni sui cenobi femminili anteriori al XII secolo, emergono tuttavia, nell'ultimo quarto del secolo XI, i nomi di due badesse di San Giorgio in Braida, collegate o addirittura imparentate con la grande aristocrazia cittadina: una delle due era sorella del vescovo in carica e a capo, insieme alle consorelle, di una *scola sacerdotum*, particolarità passata finora inosservata e che dovrebbe invece essere adeguatamente valorizzata³⁷.

L'obiettivo comune a cui si è voluto lavorare è dunque un'ampia e articolata comparazione tra comunità diverse e distanti nello spazio e nel tempo, utilizzando chiavi di lettura comuni. Il ruolo della famiglia, le forme di potere e l'elaborazione e conservazione della memoria nei cenobi femminili italiani sono gli strumenti euristici che, nelle intenzioni delle autrici, dovrebbero permettere di ricostruire – o, almeno, iniziare a ricostruire – «the social and political background and activity of the nuns (...) during this crucial period of Italian history»³⁸. Starà ai lettori valutare se tale obiettivo è stato centrato.

perciò in grado di stabilire in quale misura il campione rappresenti la popolazione delle monache – di un certo numero di monasteri per un arco temporale di circa quattro secoli. Il *data set* presenta pertanto essenzialmente *cross-sectional data*, ossia informazioni su un campione di fatto casuale della popolazione dei monasteri (le monache censite), che comprende inoltre le persone laiche o ecclesiastiche associate con queste monache.

³⁵ Rapetti, *Una comunità*. L'altissima attendibilità di tali ipotesi è giustificata dall'uso, nelle fonti notarili, di veri e propri cognomi di famiglia: Fees, *Le monache di San Zaccaria*.

³⁶ Bondi, *Fuori dal chiostro*, testo corrispondente alle note 2-11.

³⁷ Rossi, *Monachesimi femminili a Verona*, testo corrispondente alle note 59-60.

³⁸ West-Harling, *Introduzione*, testo corrispondente alle note 22-23.

Opere citate

- G. Casiraghi, *Fondazioni monastiche femminili pregregoriane in Piemonte*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 102 (2004), 1, pp. 5-53, ora ripubblicato in G. Casiraghi, *Studi di storia monastica medievale piemontese*, Cantalupa (To) 2019, pp. 243-284.
- A. Castagnetti, *La Marca veronese-trevigiana*, Torino 1986.
- A. Castagnetti, *Il Veneto nell'alto medioevo*, Verona 1990.
- I. Fees, *Le monache di San Zaccaria a Venezia nei secoli XII e XIII*, Venezia 1998 (Quaderni del centro tedesco di studi veneziani, 53).
- G. Melville, *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, in «Benedictina», 48 (2001), pp. 371-394.
- V. Musardo Talò, *Per una fenomenologia del monachesimo femminile nel Medioevo*, in «Communio», 31 (2004), 198, pp. 44-51.
- A. Rapetti, *Una comunità e le sue badesse. Organizzazione e reclutamento a San Zaccaria (IX-XIII secolo)*, in «In centro et oculis urbis nostre»: la chiesa e il monastero di San Zaccaria, a cura di B. Aikema, M. Mancini, P. Modesti, Venezia 2016, pp. 23-36.
- Roma religiosa. Monasteri e città (secoli VI-XVI)*, a cura di G. Barone, U. Longo, in «Reti Medievali Rivista», 19 (2018), 1, pp. 263-543.
- G. Tabacco, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino 1979.
- S. Vanderputten, *Dark Age nunneries. The ambiguous identity of female monasticism (800-1050)*, Ithaca 2018.
- S. Vanderputten, *Debating reform in tenth- and early eleventh-century female monasticism*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 125 (2015), pp. 289-306.
- Vita religiosa al femminile, secoli XIII-XIV* (XXVI convegno internazionale di studi, Pistoia, 19-21 maggio 2017), Roma 2019.
- C. Wickham, *Problems in doing comparative history*, in *Challenging the boundaries of medieval history. The legacy of Timothy Reuter*, a cura di P. Skinner, Turnhout 2009, pp. 5-28.

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