

Francesco Panarelli

***Eremitismo e pellegrinaggio nel monachesimo pulsanese***

[A stampa in *Le vie europee dei monaci: Civiltà monastiche tra Occidente e Oriente* (Atti del V Convegno del Centro di Studi Farfensi; Santa Vittoria in Matenano, 15-18 settembre 1994), Verona 1999, pp. 127-146 – Distribuito in formato digitale da “Reti Medievali”]

Secondo il racconto di Guglielmo Apulo, un gruppo di cavalieri partiti dalla Normandia, intorno al 1017, si sarebbe recato in pellegrinaggio al santuario di S. Michele al Gargano; qui “videro un uomo vestito al modo dei greci; il suo nome era Melo. Ammirarono la strana veste dell’esule e gli insoliti circoli della mitria sul capo acconciato. E mentre lo osservano gli chiedono chi sia e donde venga. In risposta dice di essere longobardo per nascita, e libero cittadino di Bari, ma costretto fuori dalla sua terra natale dalla ferocia greca”. A lui i cavalieri si sarebbero uniti per combattere i bizantini, inizialmente con alterna fortuna, ma avviando così le loro prime campagne da mercenari nel Mezzogiorno<sup>1</sup>.

Anche nella trasposizione narrativa degli esordi dell’avventura normanna in Italia (e quella di Guglielmo Apulo è solo una delle versioni esistenti) il celebre santuario micaelico riveste un ruolo importante, per quanto probabilmente solo simbolico, legato com’era alla consonanza tra le virtù guerriere dell’arcangelo e le bellicose gesta dei predoni settentrionali, che non a caso ne avevano saldamente trapiantato il culto a Mont-St. Michel<sup>2</sup>; né viene sottovalutato l’impatto con usi e costumi, quali quelli bizantini e arabi, esotici per l’occhio dei cavalieri nordici. Accompagnata o meno dalla sguardo benevolo di san Michele, certamente la storia dei normanni in Italia tra XI e XII secolo difficilmente avrebbe potuto essere più fortunata e determinante nella vicenda complessiva del Mezzogiorno.

Dopo il primo secolo di insediamento, caratterizzato da una persistente frammentazione delle stesse forze normanne in campo, spesso in rivalità tra loro e aspiranti a una totale indipendenza, a Ruggero II d’Altavilla riuscì l’impresa di sottomettere tutta la penisola a Sud di Roma e di “inventare” un Regno ereditario nell’arco di un decennio (tra il 1127 e il 1140)<sup>3</sup>, durante il quale sventò l’opposizione, tutt’altro che passiva, del pontefice Innocenzo II e dell’imperatore Lotario III. La creazione del Regno unitario portò a compimento i processi di trasformazione che già si erano avviati al momento della prima conquista, nel campo della organizzazione amministrativa, come in quello della distrettuazione feudale sul territorio. Non mancò una precisa prosecuzione del piano di riorganizzazione e di controllo della distrettuazione ecclesiastica, con la estensione sempre più

---

<sup>1</sup> Le due fonti principali relative all’arrivo dei Normanni in Italia concordano nel porre in relazione il loro primo viaggio in Italia meridionale con un pellegrinaggio (Guglielmo di Puglia narra di un pellegrinaggio al Gargano, mentre Amato di Montecassino di una sosta a Salerno al ritorno da un pellegrinaggio a Gerusalemme). Cf. Guillame de Pouille, *La Geste de Robert Guiscard*, ed. M. Mathieu, (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Testi e monumenti 4) Palermo 1961, I, 10-13; Amato di Montecassino, *Storia de’ Normanni volgarizzata in antico francese*, ed. V. de Bartholomaeis, (FSI 76) Roma 1935, I, 17 p. 21. Per una visione d’insieme delle fonti e delle diverse tradizioni (che non si esauriscono con Guglielmo e Amato) inerenti all’inizio dell’avventura normanna in Italia sempre valido H. Hoffmann, *Die Anfänge der Normannen in Süditalien*, in “Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken” 49 (1969) pp. 95-144. Una prima ed intelligente introduzione alla problematica complessiva relativa all’età normanna nel Mezzogiorno si trova nel volume di P. Delogu, *I Normanni in Italia. Cronache della conquista e del regno*, Liguori, Napoli 1984; a p. 33 di questo vol. la traduzione del passo di Guglielmo Apulo citato. Per il dettaglio degli avvenimenti, cf. F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, Paris 1907.

<sup>2</sup> Su Mont Saint-Michel e la diffusione del culto micaelico si vedano i volumi *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, I-IV, (Bibliothèque d’histoire et d’archéologie chrétiennes) Paris 1967-71, e in particolare per l’Italia la relazione di A. Petrucci, *Origine e diffusione del culto di San Michele nell’Italia medievale*, vol. III, pp. 339-352; sul santuario garganico da ultimo *Culto e insediamenti micaelici nell’Italia meridionale fra tarda antichità e Medioevo. Atti del Convegno Intern. Monte Sant’Angelo 18-21 novembre 1992*, a cura di C. Carletti-G. Otranto, Edipuglia, Bari 1994.

<sup>3</sup> R. Elze, *Zum Königtum Rogers II. von Sizilien*, in *Festschrift Percy Ernst Schramm*, Wiesbaden 1964, pp. 102-116; G.M. Cantarella, *La Sicilia e i Normanni. Le fonti di un mito*, Patron, Bologna 1989; E. Cuozzo, *Quei maledetti normanni*, Guida, Napoli 1989; G. Galasso, *Il Regno di Sicilia nella sua unità politica e nelle sue articolazioni regionali*, in *Unità politica e differenze regionali nel Regno di Sicilia. Atti del Convegno internazionale di studio in occasione dell’VIII centenario della morte di Guglielmo II, re di Sicilia (Lecce-Potenza, 19-22 aprile 1989)*, a cura di C.D. Fonseca-H. Houben-B. Vetere, Congedo, Galatina 1992, pp. 5-14.

frequente dell'intervento regio nelle questioni ecclesiastiche, secondo una prassi che aveva caratterizzato in modo particolare la conquista della Sicilia musulmana. Una delle conseguenze più importanti fu la definitiva riaffermazione dell'obbedienza romana per i territori meridionali, che a lungo avevano costituito una offensiva eccezione agli occhi dei successori di Pietro.

Non ultimo, tra gli elementi che concorsero infine a creare le basi per una accettazione da parte del papato della conquista di fatto che i Normanni operarono a sud della sede pontificia, fu infatti la prospettiva di riguadagnare antiche regioni alla giurisdizione romana. E i normanni furono abili nel giocare questa carta, assicurandosi – a partire appunto dalla Sicilia, dove la distrettuazione ecclesiastica dovette essere reinventata – uno stretto controllo sulle istituzioni ecclesiastiche, tanto diocesane quanto monastiche<sup>4</sup>. Sarebbe però errato interpretare la pretesa di controllare le nomine e le elezioni ecclesiastiche esclusivamente come danno della chiesa, in quanto la ingombrante presenza dei signori normanni ebbe anche un sostanzioso rovescio positivo della medaglia.

Pur avendo spesso fatto le spese della conquista normanna, come tutti i grandi proprietari fondiari del Mezzogiorno, una buona parte dei preesistenti centri monastici riuscì a superare i primi momenti di difficoltà e ad entrare in proficui rapporti con i nuovi dominatori. Rapidamente una buona parte dei cavalieri normanni passò dal ruolo di malfattori a quello di benefattori di monasteri<sup>5</sup>. Come mostrava con chiarezza l'esempio dei loro avi e parenti in Normandia, un punto fermo nel consolidamento del potere sul territorio era rappresentato dall'appoggio delle istituzioni monastiche<sup>6</sup>. Così tanto Montecassino, quanto soprattutto la SS. Trinità di Cava dei Tirreni (per citare solo i casi più noti) profittarono dell'ampia generosità dei Normanni verso i monaci che più prontamente seppero accettarne l'avvento al potere<sup>7</sup>. Né i capi normanni mancarono di fondare essi stessi nuovi monasteri, nei quali si insediarono numerosi monaci provenienti dalla Francia, come avvenne nella SS. Trinità di Venosa o a S. Maria di Sant'Eufemia<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> J. Deér, Papsttum und Normannen. Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen (Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II.) Böhlau, Köln-Wien 1972. Per i rapporti con l'episcopato cf. N. Kamp, Vescovi e diocesi nell'Italia meridionale nel passaggio dalla dominazione bizantina allo stato normanno, in Il passaggio dal dominio bizantino allo stato normanno nell'Italia meridionale. Atti del secondo Convegno internazionale di studio sulla civiltà rupestre medioevale nel Mezzogiorno d'Italia (Taranto-Mottola, 31 ottobre-4 novembre 1973), a cura di C.D. Fonseca, Taranto 1977, pp. 165-187; Id., Der unteritalienische Episkopat im Spannungsfeld zwischen monarchischer Kontrolle und römischer "libertas" von der Reichsgründung Rogers II. bis zum Konkordat von Benevent, in Società, potere e popolo nell'età di Ruggero II. Atti delle terze giornate normanno-sveve. Bari, 23-25 maggio 1977, Dedalo, Bari 1979, pp. 95-132; i numerosi studi raccolti in C.D. Fonseca, Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medioevale, Congedo, Galatina 1987. Per gli sviluppi successivi si vedano le relazioni di N. Kamp, Chiesa locale ed unità nel Regno tra Normanni ed Angioini e di E. Pasztor, Per la storia degli Angioini ed il papato, in Unità politica e differenze regionali, cit., pp. 151-171, 205-220.

<sup>5</sup> H. Houben, Malfattori e benefattori, protettori e sfruttatori: i Normanni e Montecassino, in "Benedictina" 35(1988), pp. 343-371, poi in Id., Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medioevale, Congedo, Galatina 1989, pp. 67-92. Un quadro riassuntivo ed aggiornato nella discussione bibliografica in Id., Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Süditalien, Tübingen 1995.

<sup>6</sup> Sul ruolo delle restaurazioni e fondazioni monastiche da parte dei duchi di Normandia nella creazione e nel consolidamento del potere ducale in Normandia cf. C.W. Potts, The Revival of monasticism in Normandy, 911-1066, Univ. of California Press 1990; più in generale J. Fourné, La spiritualité en Normandie au temps de Guillaume le Conquérant, "Le Pays Bas-Normand" 80(1987).

<sup>7</sup> Per Cava cf. P. Guillaume, Essai historique sur l'Abbaye de Cava d'après des documents inédits, Cava 1877, G. Vitolo, Insedimenti cavensi in Puglia, in L'esperienza monastica benedettina e la Puglia. Atti del Convegno di studio in occasione del XV centenario della nascita di san Benedetto (Bari-Noci-Lecce-Picciano, 6-10 ottobre 1980), a cura di C.D. Fonseca, voll. 2, Congedo, Galatina 1983-4, II, pp. 5-166, poi in volume Galatina 1984. Per Montecassino H. Hoffmann, Zur Geschichte Montecassinis im 11. und 12. Jahrhundert in H. Dormeier, Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert, (MGH, Schriften 27) Stuttgart 1979; H. Bloch, Montecassino in the Middle Ages, Roma 1987; Houben, Malfattori e benefattori, cit.

<sup>8</sup> Cf. L. Ménager, Les fondations monastiques de Robert Guiscard, duc de Pouille et de Calabre, in "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" 39(1959), pp. 1-116; H. Houben, Roberto il Guiscardo e il monachesimo, in "Benedictina" 32 (1985) pp. 495-520, poi in Id. Medioevo monastico meridionale, Liguori, Napoli 1987, pp. 109-127; C.D. Fonseca, Le istituzioni ecclesiastiche dell'Italia meridionale e Ruggero il Gran Conte, in Id., Particolarismo, cit., pp. 105-133. Non è d'altronde frutto di coincidenze il fatto che una gran parte delle fonti narrative relative alla conquista e alla fondazione del Regno siano state scritte da monaci: da Montecassino proveniva l'Amato al quale si deve la più ampia descrizione degli esordi del dominio normanno; un monaco, seppure già di origine normanna, era anche Goffredo Malaterra, storico della "santa" riconquista della Sicilia da parte del Granconte Ruggero,

All'interno del territorio del Regno non furono solo le più antiche abbazie latine ad avvantaggiarsi, ma anche i monasteri greci – una volta riconosciuta la giurisdizione romana – furono in buona misura favoriti dai nuovi dominatori. Inesorabilmente, però, le comunità greche decadde, non foss'altro perché, una volta tagliati i rapporti con Bisanzio, si esauriva anche la possibilità di spostamento di monaci da e verso il Mezzogiorno, mentre la lingua greca scadeva, seppur lentamente, a livello di dialetto locale<sup>9</sup>.

Una età dunque quella tra XI e XII secolo per l'Italia meridionale di effervescente nonché duratura trasformazione, che avrebbe segnato per secoli la configurazione politica del Sud; una età durante la quale lo stesso Mezzogiorno si dimostrò pronto a recepire stimoli provenienti dal resto d'Europa e a rielaborare le proprie tradizioni, intrecciate con quelle greche e, in Sicilia soprattutto, con quelle arabe. Ma sempre più determinante diveniva ormai l'interdipendenza con l'Occidente, piuttosto che con l'Oriente arabo-bizantino. Ed è appunto all'Occidente che bisogna guardare per comprendere l'evolvere della situazione meridionale.

Dall'inizio dell'XI secolo una profonda irrequietezza percorreva gran parte d'Europa; la tensione di rinnovamento della società cristiana non si lasciò esaurire nella disputa per le investiture tra papa e imperatore, ma si manifestò con veemenza anche ai livelli più bassi della società. Qui si trovarono ad operare monaci e chierici animati dal desiderio di riformare i costumi della Chiesa e con essa dell'intera società, finendo inevitabilmente per entrare in rotta di collisione e in aperta polemica con i detentori di sedi vescovili o più semplici sacerdoti, e con i tradizionali centri monastici benedettini, istituzioni che incarnavano spesso antiche consuetudini ormai decisamente poste in discussione. Con la classica definizione di “crisi” del monachesimo tra XI e XII secolo<sup>10</sup> si intende un periodo di verifica e di tentativi più o meno riusciti di restituire freschezza all'esperienza monastica nel suo rapportarsi con una società in rapido sviluppo, per la quale non era più adeguata l'impostazione della vita e della spiritualità che aveva sostanziato il monachesimo in età carolingia e poi ottoniana.

Accanto a casi frequenti di vere e proprie degenerazioni della disciplina monastica, cicliche d'altra parte nell'ambito della storia monastica, non bisogna dimenticare che esisteva “un cenobitismo indubbiamente rigoroso” – basti pensare a Cluny, o a Montecassino e Cava nel Mezzogiorno –, ma questo pure era “in qualche modo geloso di obiettivi non solo spirituali, ma anche terreni raggiunti, non modello cattivante di esperienza ascetica rinnovatrice” (Capitani)<sup>11</sup>. Il desiderio, variamente realizzato, di povertà e solitudine si espresse nella preferenza verso un sistema di vita “eremitico”, una etichetta sotto la quale si raggrupparono esperienze e aspirazioni differenti. Come sintetizzava trenta anni fa Cinzio Violante, “carattere comune di tutti gli eremiti è soprattutto” tra XI e XII secolo “l'impegno della povertà, non solo individuale, ma anche collettiva.....In polemica con il cenobitismo ricco e potente (specie cluniacense) si rifiutano grandi e solenni edifici, si respingono le rendite ecclesiastiche e le proprietà (o almeno i grandi domini da far coltivare da “rustici”), si adottano vesti povere e incolore (“habitus pauper”), si sdegnano perfino lo sfarzo dei paramenti e degli arredi e la preziosità dei vasi sacri. Si riporta in grande onore l'impegno del lavoro manuale, da

---

mentre la narrazione apologetica della creazione della monarchia proviene dalla penna di Alessandro, monaco benedettino di S. Salvatore di Telesse. Cf. O. Capitani, Motivazioni peculiari e linee costanti della cronachistica normanna dell'Italia meridionale: secc. XI-XII, in “Atti dell'Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna. Rendiconti” LXXV(1976) pp. 59-91; M. Oldoni, Mentalità ed evoluzione della storiografia normanna fra XI e XII secolo in Italia, in Ruggero il Gran Conte e l'inizio dello Stato normanno. Atti delle seconde giornate normanno-sveve. Bari 19-21 maggio 1975, Bari 1991 (I ediz. 1977), pp. 143-178.

<sup>9</sup> V. von Falkenhausen, I monasteri greci dell'Italia meridionale e della Sicilia dopo l'avvento dei Normanni: continuità e mutamenti, in Il passaggio dal dominio bizantino allo stato normanno, cit. pp. 197-219.

<sup>10</sup> J. Leclercq, La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles, in “Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo” 70(1958) pp. 19-41; L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda settimana intern. di studio. Mendola 30 ag.-6 sett. 1962, Vita e Pensiero, Milano 1965, Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122). Atti della IV settimana intern. di studio. Mendola, Vita e Pensiero, Milano 1971. Per gli sviluppi successivi delle ricerche e del dibattito si veda Ch. Lohmer, Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani, Münster 1991.

<sup>11</sup> O. Capitani, L'età “pregregoriana”, in La Storia, ed. L. Firpo, UTET, vol. I/1, Torino 1988, pp. 361-390, citaz. p. 383-4, con discussione e aggiornamento bibliografico.

cui si traggono i mezzi di sostentamento; si inaspriscono le pratiche ascetiche del digiuno, delle veglie prolungate, delle flagellazioni e di altre rigorose mortificazioni corporali”<sup>12</sup>.

Con l’accentuazione ora dell’uno ora dell’altro momento, questi elementi si rinvengono nelle riforme monastiche in chiave eremitica che si inseguirono a partire dall’inizio dell’XI secolo, con Romualdo, poi Pier Damiani e Giovanni Gualberto in Italia e la serie di nuove fondazioni in Francia e Germania, ispirate variamente tutte da una più rigida disciplina di povertà e dalla ambizione di un ritorno al “deserto”, alla solitudine dei padri orientali<sup>13</sup>. Anche l’Italia meridionale, a mano a mano unificata dalle armi dei sovrani normanni, partecipò ampiamente a questo movimento.

Se la comunità di Montecassino non aveva mai cessato di esercitare il suo fascino sul monachesimo occidentale, quale fondazione di Benedetto da Norcia<sup>14</sup>, troppi erano i suoi legami con i grandi centri del potere (Roma, l’Impero, i Principati longobardi prima e la corte palermitana dopo), e piuttosto refrattaria si dimostrò – ad esempio – nell’acceptare gli inviti alla pratica della disciplina che Pier Damiani gli aveva rivolto<sup>15</sup>, perché potesse svolgere un ruolo determinante nella guida dei nuovi movimenti monastici che anche nel Mezzogiorno cominciavano a delinearsi. Nel complesso è stata rilevata una scarsa originalità nella formulazione di nuovi principi di vita monastica da parte dei più grandi e celebri complessi monastici, con particolare riferimento a Cava<sup>16</sup>.

Le esperienze più interessanti di riforma nel Mezzogiorno ebbero per scenario la dorsale appenninica, all’incrocio tra Campania, Puglia e Basilicata, che specie nell’XI secolo aveva svolto un ruolo chiave nella affermazione delle schiatte normanne<sup>17</sup>. Qui, nei primi decenni del XII secolo, si incontrarono due personaggi, Giovanni da Matera e Guglielmo da Vercelli, diversi tra loro, per provenienza, formazione e aspirazioni, ma accomunati da un’ansia di servire Dio e di vivere “religiose” che li portò a trascorrere periodi di vita in un eremitaggio comune e a dare vita a due congregazioni destinate a incontrare un vasto successo tra le popolazioni apulo-campane.

Di Guglielmo da Vercelli<sup>18</sup> (+1142; BHL 8924-5) gli agiografi ci hanno tramandato il profilo di un eremita penitente, animato dal desiderio di un pellegrinaggio espiatorio in Terra Santa, che rimase incompiuto proprio a causa della sua sosta divenuta definitiva nell’Italia meridionale. Quasi suo malgrado egli si trovò ad essere il promotore della creazione di grandi complessi monastici come quello di S. Maria di Montevergine e quello di S. Salvatore al Goletto<sup>19</sup>. Per Giovanni da Matera<sup>20</sup>

---

<sup>12</sup> C. Violante, Discorso di apertura, in L’eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII, cit., pp. 9-25: 14-5.

<sup>13</sup> Per comodità rimandiamo per le indicazioni bibliografiche alla Bibliographie (1963-1994), a cura di S. Boesch Gajano-C. Caby-O. Redon, in “Médiévales” 28 (1995) pp. 113-117.

<sup>14</sup> Si vedano ad esempio i casi di “viaggi di studio” a Montecassino in Hoffmann, Montecassino, cit.

<sup>15</sup> Migne PL 145, col. 680; cf. in proposito le osservazioni di G. Tabacco, Prodromi di edonismo elitario nell’età della riforma ecclesiastica, in “Quaderni medievali” 25(1988) pp. 6-23, poi rist. in Id., Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede, Napoli 1993, pp. 266-285; J.-M. Sansterre, Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l’érémisme dans l’hagiographie cassinienne, in “Hagiographica” 2(1995) pp. 57-92. Per un quadro generale della situazione del monachesimo pugliese, nel più ampio ambito geografico del Mezzogiorno, cf. J.-M. Martin, La Pouille du VIe au XIIe siècle, (Collection de l’Ecole française de Rome, 179) Rome 1993, pp. 659-683.

<sup>16</sup> G. Vitolo, Cava e Cluny, in L’Italia nel quadro dell’espansione europea del monachesimo cluniacense. Pescia, 26-28 novembre 1981, a cura di A. Spicciani, G. Spinelli, C. Violante, Cesena 1986, pp. 199-220.

<sup>17</sup> Si veda ad esempio l’importanza assunta in questi secoli da due centri poi nuovamente decaduti a rango secondario quali Melfi e Venosa: H. Houben, Melfi, Venosa, in Itinerari e centri urbani nel Mezzogiorno normanno-svevo. Atti delle decime giornate normanno-sveve, Bari 21-24 ottobre 1991, Bari 1993, pp. 311-331; nonché, dello stesso Houben, Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Süditalien, Niemeyer Verlag, Tübingen 1995, pp. 11-107.

<sup>18</sup> Le notizie biografiche su Guglielmo da Vercelli provengono da un testo agiografico della fine del XII secolo: Legenda de vita et obitu sancti Guilielmi confessoris et heremite, a cura di G. Mongelli Montevergine 1962; il miglior profilo critico, con rimando alla bibliografia precedente, resta G. Andenna, Guglielmo da Vercelli e Montevergine: note per l’interpretazione di una esperienza religiosa del XII secolo in Italia meridionale, in L’esperienza monastica benedettina, I, pp. 87-117.

<sup>19</sup> Per le vicende di Montevergine e del Goletto, non ancora adeguatamente studiate, rimandiamo solo a P.M. Tropeano, Montevergine nella storia e nell’arte, Napoli 1973 e le relazioni raccolte in La società meridionale nelle pergamene di Montevergine. Loreto 28-31 ottobre 1980, Montevergine 1984; La società meridionale nelle pergamene di Montevergine. I Normanni chiamano gli svevi. Atti del secondo convegno internazionale. 12-15 ottobre 1987, Montevergine 1989.

<sup>20</sup> Cf. Vita S. Joannis a Mathera abbatis pulsanensis congregationis fundatoris ex perantiquo ms. codice matherano cavensis monaco studio et cura edita, Putignano 1938; B. Vetere, Il filone monastico eremitico e l’Ordine pulsanese, in L’esperienza monastica benedettina, cit., I, pp. 197-244; A. Vuolo, Monachesimo riformato e predicazione: la “Vita” di

(†1139; BHL 4411-2), invece, la presentazione agiografica insiste su una ferma volontà di fondare una comunità monastica esemplare. Una volontà anche polemica che aveva trovato espressione vivace nello scontro personale con istituzioni monastiche e clericali già esistenti. Di poco posteriore è l'esperienza di Giovanni da Tufara (†1170), attivo nell'area appenninica a ridosso del Molise, nella attività del quale si mescolano aspirazioni eremitiche e riforma canonica in chiave eremitica, con la formazione di una piccola, ma significativa congregazione di priorati guidati da quello di S. Maria del Gualdo<sup>21</sup>.

Questi personaggi, grazie all'importanza dei centri monastici da loro fondati e alla stesura di racconti bio-agiografici a loro dedicati, hanno attraversato i secoli, ma non bisogna dimenticare l'esistenza, inevitabilmente meno fortunata nella tradizione documentaria, di quegli eremiti che vissero sempre isolati e si limitarono a coltivare rapporti del tutto irregolari con le popolazioni circoscrivite<sup>22</sup>.

Ben diversa fu la vicenda di Giovanni da Matera, al quale i suoi discepoli dedicarono pochi anni dopo la sua morte una *Vita*, narrazione precisa – nei limiti del genere – della sua biografia e soprattutto della sua santità. L'anonimo monaco, che intorno al 1150 si armò di penna per onorare la memoria del suo maestro, appare comunque un testimone attendibile anche dal punto di vista degli avvenimenti e delle vicende che segnarono la storia degli esordi di Pulsano.

Nella ricostruzione dell'agiografo netta è la divisione operata narrativamente tra l'attività di Giovanni precedente la fondazione di Pulsano e quella che la seguì; sino al 1129 Giovanni è infatti sostanzialmente un eremita, che da fanciullo entra in contrasto con una comunità monastica greca nei pressi di Taranto<sup>23</sup>, dove dovrebbe svolgere il suo noviziato, e fugge prima in Calabria e poi in Sicilia per menare una perfetta vita solitaria. Torna quindi in Lucania, dove comincia già a mediare la passione eremitica con l'impegno di apostolato presso la popolazione meridionale; di qui l'intento di dar vita ad una comunità monastica nella quale si compenetrassero l'ispirazione eremitica e quella comunitaria, per raggiungere una vita "vere apostolice". In questa chiave ancora sperimentale vanno probabilmente lette tanto la fondazione di una prima comunità monastica a Ginosa (che pare aver avuto poca fortuna, essendo scomparsa dalle fonti), quanto i periodi di rinnovata pratica eremitica condotti in parte in compagnia di Guglielmo da Vercelli, a sua volta reduce dalla prima esperienza a Montevergine come capo di una comunità monastica. Quel che contraddistingue Giovanni è appunto la ferma volontà di intervento nel mondo che lo condusse ad entrare nelle città e a predicare.

Giovanni ripropone quindi una tipologia di santo eremita, penitente e predicatore<sup>24</sup> ben nota da esempi soprattutto di area francese, nei quali (e l'origine monastica delle fonti narrative ha anche un suo peso) vengono spesso messi alla berlina vescovi e sacerdoti, accusati di simonia, concubinato o di altra condotta indegna e immorale. Le accuse più precise che Giovanni può aver lanciato contro i chierici pugliesi non ci sono note, ma è chiara l'immagine programmatica che l'agiografo ci fornisce di un ardente riformatore dei costumi ecclesiastici<sup>25</sup>. Anzi egli non esita ad

---

san Giovanni da Matera (sec. XII), in "Studi medievali" 27(1986), pp. 326-323; F. Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Istituto Storico Italiano, Roma, in corso di stampa.

<sup>21</sup> J.-M. Martin, *Le cartulaire de S. Matteo di Sgulgola en Capitanate (Registro d'istrumenti di S. Maria del Gualdo) (1177-1239)*, (CDP XXX) Bari 1987. F. Morrone, *La "Legenda" del beato Giovanni eremita da Tufara*, Nuova Ed. Tempi Moderni, Napoli 1992.

<sup>22</sup> Nella *Legenda* di san Guglielmo si accenna, ad esempio, a un romita che viveva in perfetta solitudine sul Partenio prima dell'arrivo di Guglielmo e che non si unì nemmeno al nuovo arrivato (*Legenda*, p. 140); o si può ancora menzionare il gruppetto di eremiti che si era riunito in prossimità di Biccari, sull'appennino dauno, verso il 1120 e di cui ci resta solo un pallido ricordo in un unico documento; J.M. Martin, *Les chartes de Troia. I. 1024-1266*, (CDP XXI) Bari 1976, 44.

<sup>23</sup> Si tratta dell'unico riferimento, per altro criptico, a contatti con il monachesimo greco nella *Vita*.

<sup>24</sup> Si vedano le osservazioni in Vuolo, *Monachesimo riformato*, cit. e in O. Limone, *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia normanna*, Congedo, Galatina 1988, pp. 44-63.

<sup>25</sup> In un episodio non del tutto chiaro della *Vita* (pp. 12-13) si racconta infatti dei toni accesi della sua predicazione, in particolare rivolta - parrebbe - a biasimare i costumi del clero barese, tanto che egli venne processato; la salvezza da una condanna certa da parte degli offesi ecclesiastici venne a Giovanni solo dall'aiuto dell'autorità civile, Grimoaldo

attribuire a Giovanni una visione in cui san Pietro stesso gli avrebbe ordinato di “restaurare”, o meglio ricostruire una chiesa a lui intitolata per fondarvi la sua prima comunità. È palese la valenza simbolica di questa investitura ricevuta dall’alto di un impegno alla riforma, certo non solo degli edifici materiali della chiesa, secondo una simbologia che si ripete nei predicatori itineranti e che troverà la sua massima espressione con Francesco d’Assisi<sup>26</sup>.

La fondazione nella quale però Giovanni avrebbe visto realizzarsi con maggiore ampiezza i suoi disegni di rinnovamento non fu quella di Ginosa, ma quella di S. Maria di Pulsano, un monastero fondato sul Gargano, nel 1129, a qualche chilometro di distanza dal santuario micaelico e a strapiombo sul golfo di Manfredonia.

Nonostante la proclamazione da parte dell’agiografo di una sicura originalità, sia pure saldamente benedettina, della norma di vita condotta a Pulsano, sappiamo veramente poco delle consuetudini volute da Giovanni per la sua comunità. L’agiografo infatti, dopo aver narrato della precedente esperienza di Giovanni di solitudine e ascesi, sembra costantemente preoccupato di distinguere nettamente quella che era stata l’esperienza del giovane Giovanni da quello che fu invece il suo insegnamento come abate. Nel suo monastero egli sarebbe stato l’abate, il capo indiscusso della comunità, al quale, in forza della regola benedettina che si vuole accettata sin dalla fondazione del monastero, tutti dovevano obbedienza, seguendo quindi un modello di vita comune: solo al suo interno era possibile raggiungere la salvezza. La lunga teoria di miracoli, che l’agiografo racconta con dovizia di particolari, ha come esplicito obiettivo quello di confermare l’obbedienza dovuta all’abate di Pulsano, anche, e soprattutto, per quei monaci che si erano sistemati nei priorati sorti rapidamente nei dintorni del monastero di S. Maria.

Un quadro preciso della diffusione dei priorati pulsanesi ci è stato conservato dal privilegio concesso nel febbraio del 1177 da papa Alessandro III ai monaci di S. Maria di Pulsano<sup>27</sup>. Nel documento vengono elencate venti dipendenze, delle quali 14 restavano all’interno dei confini del Regno di Sicilia<sup>28</sup>, mentre le altre sei erano dislocate in Dalmazia e Toscana, a Roma e a Piacenza. Proprio le notizie riguardanti le dipendenze che Pulsano, ancora vivente Giovanni, si trovò ad avere aiutano a comprendere le peculiarità di vita dei monaci pulsanesi.

Giovanni, e i suoi due primi successori nella carica di abate, Giordano e Gioele, pure venerati come beati dai monaci pulsanesi, accettarono prontamente la conversione di tutti coloro che si presentavano e che sembravano convinti della loro scelta di vita: ragazzi accorsi in monastero contro la volontà dei genitori, chierici e sacerdoti che preferivano la vita monastica e soprattutto donne alla ricerca di una guida nella loro ricerca di perfezione. Come Guglielmo da Vercelli fonderà, e qui finirà i suoi giorni, un monastero femminile (S. Salvatore del Goleto), così Giovanni avrebbe raccolto le donne desiderose di condurre vita monastica in alcuni priorati. Fu una iniziativa anche questa che veniva a sanare una oggettiva carenza degli istituti ecclesiastici della regione, se si tiene conto dell’assenza in tutta l’area dauno-garganica di istituti monastici femminili; anzi tale fu il successo dell’iniziativa che all’eccessivo popolamento si può attribuire la crisi che colpì uno di questi priorati. Intorno al 1177 le monache del priorato di S. Cecilia, in prossimità di Foggia, si

---

Alfaranite, principe di Bari. Anche a Monte S. Angelo si impegnò nel denunciare i peccati di un canonico, che sarebbero stati all’origine della collera divina nei confronti della città.

<sup>26</sup> Cf. In proposito le osservazioni di G.G. Meerssman in margine alla relazione di J. Becquet, *L’érémisme clérical et laïc dans l’ouest de la France*, in *L’eremitismo in occidente*, cit., p. 205; B. Vetere, *Insedimenti francescani pugliesi e chiesa locale*, in *Ordini religiosi e società nel Mezzogiorno moderno. Atti del Seminario di Studio (Lecce, 29-31 gennaio 1986)*, a cura di B. Pellegrino-F. Gaudio, Congedo, Galatina 1987, II, pp. 331-360, in part. pp. 341-2.

<sup>27</sup> *Italia pontificia*, vol. IX, Berlino 1962, p. 261, n. 4; ediz. in G. Mittarelli-A. Costadoni, *Annales camaldulenses*, I-IX, Venezia 1755-1773, vol. IV, App., col. 64; Migne *PL*, vol. CC, col. 1097. Per le vicende complessive della congregazione pulsanese rimandiamo a L. Mattei Cerasoli, *La congregazione benedettina degli eremiti pulsanesi*, Badia di Cava 1939; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei pulsanesi (secoli XII-XIV)*, cit.

<sup>28</sup> Ben sei dipendenze si situano in diocesi di Siponto, oltre la stessa di S. Maria di Pulsano: S. Andrea in Monte Sant’Angelo, S. Bartolomeo di Carbonaria, S. Giovanni di Varano; S. Giovanni presso Monte Sant’Angelo; S. Maria di Fustofitto, S. Stefano di Mattinata. Una, (S. Pietro di Cripta Nova) era pure nella piccola diocesi di Vieste, suffraganea di quella di Siponto; tre in quella di Troia, tutte nei pressi di Foggia, S. Cecilia, S. Nicola e S. Giacomo; una era in diocesi di Civitate (S. Paolo) ed un’altra in diocesi di Larino al di là del fiume Fortore (S. Giovanni di Chieuti). A queste dipendenze, tutte concentrate nel nord della Puglia si aggiungevano quella di S. Pietro di Vallebona (diocesi di Chieti) e quella di S. Pietro in Cellaria (diocesi di Acerenza).

rivolsero direttamente al papa Alessandro III per lamentarsi del trattamento a cui erano sottoposte dai loro confratelli di Pulsano e del priorato di S. Nicola, anch'esso presso Foggia. Leggendo tra le righe della descrizione dei maltrattamenti ci pare di poter intravedere piuttosto che una volontà persecutoria da parte dei confratelli maschi, una tensione divenuta intollerabile con le regole di vita inizialmente volute da Giovanni<sup>29</sup>.

La medesima ambizione ad essere liberati dallo stretto controllo da parte dell'abate di Pulsano è testimoniata da un altro documento degli stessi anni proveniente questa volta da un priorato maschile, quello di S. Giacomo, che era stato direttamente fondato dallo stesso Giovanni da Matera<sup>30</sup>. A meno di quaranta anni dalla morte del fondatore l'insieme delle dipendenze pugliesi di Pulsano sembra essere scosso da un tentativo di mitigare e ridurre l'autorità dell'abate di Pulsano e con ciò stesso la rigidità del primitivo obbligo del rispetto del voto di povertà e del lavoro manuale. A suscitare il moto di rivolta da parte dei priorati pugliesi non furono soltanto gli oggettivi dati di fatto crudamente elencati nell'inchiesta sulle monache di S. Cecilia, ma anche il confronto con la situazione che si era venuta a creare nelle dipendenze pulsanesi fondate al di fuori della Puglia. Difatti già in vita di Giovanni era stata creata una prima comunità in Dalmazia, nell'isola di Meleta, probabilmente sin dalle origini con il rango di abbazia; nel 1142 alcuni monaci pulsanesi si erano spostati presso Piacenza per popolare il monastero di S. Salvatore di Quartazzola, mentre prima del 1156 altri monaci si erano insediati presso S. Michele a Guamo nel contado lucchese e qualche anno dopo a S. Michele degli Scalzi a Orticaria nell'immediato suburbio di Pisa. In una data imprecisata prima del 1177 si erano anche stanziati nei pressi di Firenze, a S. Maria di Fabraro, e a Roma a S. Pancrazio<sup>31</sup>.

In queste dipendenze esterne al Regno di Sicilia si assiste ad un diverso configurarsi dei rapporti di dipendenza con Pulsano, a cominciare dal rango dei monasteri, che non sono più priorati ma autonome abbazie. La mancanza di documenti rende impossibile determinare con precisione la natura dei vincoli di dipendenza con Pulsano, ma sembra chiaro che per questi monasteri aveva giocato un ruolo decisivo l'esempio della organizzazione che contemporaneamente stava determinando l'eclatante successo dell'ordine cistercense. Difatti almeno a Piacenza, che costituisce cronologicamente anche un "primus" tra le dipendenze in Italia centro-settentrionale, abbiamo la chiara testimonianza della riproposizione prima dei rapporti di dipendenza voluti dalla Carta caritatis, poi di una lenta assimilazione della stessa comunità piacentina al sistema di vita cistercense, che culminò, alla fine del XII secolo, proprio con il passaggio definitivo del monastero all'obbedienza cistercense<sup>32</sup>. Un processo così definito e chiaro di assimilazione all'ordine di san Bernardo non è rinvenibile nella documentazione riguardo le restanti dipendenze, ma non è neanche pensabile che in queste sia rimasto estraneo il sistema di dipendenza creatosi già a Piacenza.

Nel più lungo periodo altro fu il peso delle dipendenze toscane, che per numero e importanza vennero quasi a costituire una seconda regione di insediamento dei pulsanesi, dopo quella pugliese.

---

<sup>29</sup> Ediz. in Martin, Les chartes de Troia, cit., n. 96; per una discussione del contenuto cf. M. Fuiano, Una comunità monastica femminile in Capitanata nel sec. XII, in Insedimenti benedettini in Puglia. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo, a cura di M.S. Calò Mariani, voll. 3, Congedo, Galatina 1980-86, I, pp. 101-111. Nel priorato femminile sembra ripercuotersi negativamente il forte accentramento in direzione della abbazia-madre. Alle monache veniva impedito di mantenere il possesso dei beni che potevano entrare nel patrimonio del priorato tramite le doti o le donazioni (assorbite, vien detto, dalla comunità di Pulsano) e le stesse erano costrette anche all'umile lavoro nei campi, e alla preparazione dei tessuti e confezione degli abiti anche per i confratelli. Nonostante queste rigide norme di vita il monastero era sovrappopolato, tanto che i giudici delegati dal papa insistettero sulla necessità di ridurre il numero delle monache a meno di quaranta, un numero di tutto rispetto per un semplice priorato del XII secolo. Per un'analisi problematicamente e bibliograficamente aggiornata della questione della religiosità femminile, che cercava e spesso non trovava sbocchi nella vita monastica, rimandiamo ai contributi raccolti in Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo, a cura di P. Dinzelbacher-D.R. Bauer, Ed. Paoline, Torino 1993 (ed. or. 1988).

<sup>30</sup> Ed. in Martin, Les chartes de Troia, cit., n. 95.

<sup>31</sup> Per le fonti e la bibliografia relative a queste dipendenze si rimanda a Panarelli, Dal Gargano alla Toscana, cit.

<sup>32</sup> Cf. F. Panarelli, Il monachesimo pulsanese e il modello cistercense: tra affinità e assimilazione, in I Cistercensi nel Mezzogiorno medioevale. Atti del Convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux (Martano-Latiano-Lecce, 25-27 febbraio 1991), a cura di H. Houben-B. Vetere, Congedo, Galatina 1994, pp. 373-395.

Il come e il perché i pulsanesi giunsero sulle sponde del Po e dell'Arno restano ancora interrogativi ai quali è difficile dare una risposta a causa della avarizia delle fonti superstiti, ma ciò non impedisce di avanzare alcune ipotesi, legate fundamentalmente alla via del pellegrinaggio.

I rapporti complessivi di Pisa e delle altre città toscane con le regioni adriatiche del Mezzogiorno, nei secoli centrali del Medioevo, furono piuttosto tenui a differenza di quelli con l'area tirrenica. Qui, a parte celebri spedizioni militari come quella contro la Palermo araba o quella contro Amalfi di un secolo dopo, non mancarono contatti più pacifici come la traslazione di reliquie di sant'Agnello napoletano in Lucca alla metà dell'XI secolo<sup>33</sup> o la donazione della dipendenza di S. Giorgio a Montecassino<sup>34</sup>, oltre ad una serie di trattati commerciali stipulati con i sovrani normanni<sup>35</sup>.

Un fattore che certamente contribuì a mantenere desta la corrente dei rapporti tra Puglia e Toscana coincide sicuramente con il santuario di S. Michele al Gargano, che svolse un ruolo per nulla secondario anche nel favorire l'espansione dei nostri pulsanesi. Proprio la via in particolare del culto micaelico, ma anche quella più generale del pellegrinaggio può servire, almeno in parte, a comprendere le modalità con cui i pulsanesi riuscirono ad inserirsi nelle diverse diocesi, a prescindere da altri fattori ai quali abbiamo già accennato, come l'impronta eremitica o la vocazione pauperistica e il complessivo rigore del sistema di vita.

Le due dipendenze di Pisa e di Lucca sorsero infatti quasi contemporaneamente in due aree extraurbane per le quali è attestato, precedentemente all'arrivo dei pulsanesi una tradizione di culto micaelico, con chiese dedicate a S. Angelo/S. Michele, la cui denominazione venne ripresa dai monaci meridionali che qui si insediarono. A Lucca l'esistenza di una fraternita laicale intorno alla chiesa semi-abbandonata di S. Michele a Guamo<sup>36</sup> lascia supporre che lo stesso gruppo di laici trovasse anche nella comune devozione all'arcangelo – se non in veri pellegrinaggi al Gargano – uno dei propri punti di coagulo. Il monastero piacentino, per contro, dedicato a S. Salvatore, era situato lungo il tracciato della via romea, la grande arteria dei commerci e del pellegrinaggio che attraverso la Francia collegava Roma con S. Giacomo di Compostella in Spagna. Non sorprende dunque che l'unica dipendenza nota di questo monastero fosse intitolata proprio a S. Giacomo e che si situasse all'imbocco del ponte tramite il quale i pellegrini romei superavano la Trebbia in prossimità di Piacenza. Ancora meno sorprendente è che lo stesso Giovanni avesse dedicato la più importante dipendenza di Pulsano in Capitanata, quella in cui egli stesso venne sepolto, al santo compostellano; attività precipua dei monaci ivi insediati era quella ospedaliera, di assistenza ai pellegrini in viaggio per il Gargano. Una linea continuava a congiungere saldamente i due poli estremi del pellegrinaggio medievale per terra: Monte Sant'angelo e Compostella.

Fu comunque a Pisa che i monaci pulsanesi riuscirono a dare più ampia manifestazione del loro interesse per i centri di pellegrinaggio. La più chiara testimonianza è costituita dalle vicende delle due dipendenze che i monaci pisani ebbero: S. Croce in diocesi di Luni (Sarzana) e S. Jacopo de Podio in quella di Pisa.

Nel primo caso ci troviamo di fronte ad una interferenza con il culto del celebre Volto Santo di Lucca, la cui fama prese a svilupparsi proprio tra XI e XII secolo<sup>37</sup>. Secondo la tradizione lucchese il crocifisso ligneo, attribuito a san Nicodemo e proveniente dall'Oriente, sarebbe approdato sulle coste della diocesi di Luni e di qui trasportato a Lucca; esistevano quindi solide basi in fondo perché da parte dei lunensi si tentasse almeno di rivendicare il possesso della reliquia divenuta improvvisamente celebre. E la fondazione del piccolo priorato di S. Croce de Corvo da parte del

---

<sup>33</sup> A. Vuolo, Una testimonianza agiografica napoletana: il "Libellus miraculorum s. Agnelli" (sec. X), ESI, Salerno 1987, pp. 59-71.

<sup>34</sup> H. Schwarzmaier, Das Kloster St. Georg in Lucca und der Ausgriff Montecassino in die Toscana, in "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" 49(1969), pp. 145-185.

<sup>35</sup> D. Abulafia, Le due Italie. Relazioni economiche fra il regno normanno di Sicilia e i comuni settentrionali, Liguori, Napoli 1991.

<sup>36</sup> D. Osheim, A Tuscan monastery and its social world: San Michele of Guamo (1156-1348), (Italia sacra 40) Herder, Roma 1989.

<sup>37</sup> Sul culto del Volto Santo cf. H. Schwarzmaier, Lucca und das Reich bis zu Ende des 11. Jahrhundert, Tübingen 1972, pp. 335-373; Il Volto Santo. Storia e culto, catalogo della mostra, Lucca 1982; Lucca e il Volto Santo e la civiltà medievale. Atti del Convegno internazionale di studio. Lucca 21-23 ottobre 1982, Lucca 1984.



vescovo Pipino nel 1176 doveva evidentemente contribuire alla nascita di un centro concorrenziale con quello lucchese per la venerazione del Volto Santo: la doppia dedicazione a S. Croce e S. Nicodemo, nonché la dotazione con un crocifisso ligneo molto simile a quello conservato a Lucca non lasciano dubbi in proposito.

Fatto è che dopo appena dieci anni il monastero così fondato era caduto già in rovina e abbandono; per questo il nuovo vescovo Pietro decise di donare il priorato ai monaci di S. Michele degli Scalzi. Una volta insediatisi i monaci pulsanesi riuscirono a fare della chiesa di S. Croce un discreto centro di culto, anche se non riuscirono a soppiantare quello lucchese, che aveva alle spalle il potente supporto del Comune. Quali fossero le vie attraverso le quali i pulsanesi riuscirono, con successo, a promuovere i loro centri di culto ci viene suggerito dai testi che riguardano la dipendenza di S. Jacopo de Podio.

La nascita di questo priorato è strettamente legata alla figura della beata Bona<sup>38</sup> da Pisa (†1207; BHL 1389-1390), devota figura femminile che si guadagnò l'ammirazione, mutatasi rapidamente in venerazione, dei suoi concittadini attraverso le sue pratiche penitenti e soprattutto i suoi continui pellegrinaggi. Sulla sua vita ci informano, oltre ad alcune fonti minori, due testi agiografici scritti poco dopo la sua morte da un canonico agostiniano di S. Martino in Chinzica e da un monaco pulsanese di S. Michele degli Scalzi. Secondo il concorde racconto degli agiografi, nei suoi pellegrinaggi Bona ebbe una preferenza per quello compostellano, tanto che ella reiterò più volte il viaggio in Spagna e si impegnò a che venisse fondato (da lei direttamente o da lei semplicemente favorito resta una questione aperta) una chiesa, dedicata all'apostolo, nel contado pisano in direzione di Lucca e sulla via che si raccordava poi a quella che conduceva a Compostella, cioè la Romea. Per officiare e custodire la chiesa Bona volle che fossero chiamati i monaci pulsanesi di Orticaria e la scelta non si rivelò errata. I pulsanesi, oltre a promuovere, nei decenni successivi il culto della stessa Bona (che però era sepolta "in integro" nella canonica cittadina di S. Martino) riuscirono con successo a legare il suo nome a quello del priorato, elencando ripetutamente la serie di miracolose reliquie che la stessa pia donna vi avrebbe portato. Inoltre gli stessi monaci assicurarono al priorato il possesso di una preziosissima reliquia, addirittura il braccio dell'apostolo Giacomo, una delle tante reliquie che aveva fruttato il saccheggio di Bisanzio con la IV Crociata nel 1204<sup>39</sup>.

Poco importa che la dedicazione iniziale della chiesa fosse a san Giacomo Maggiore, quello di Compostella, mentre la mano doveva di necessità appartenere a san Giacomo Minore; dato certo è che nel corso del XIII secolo il piccolo priorato conobbe una autonoma fioritura come centro di culto, sostituendo, secondo un processo che si andava sempre più diffondendo, le grandi mete del pellegrinaggio; particolare importanza sembra infatti aver rivestito per la devozione femminile, tanto che personaggi come Gherardesca da Pisa (†1269) e Zita da Lucca (†1278) portarono a compimento anch'esse un pellegrinaggio a S. Giacomo, de Podio questa volta e non di Compostella, a segnalare ancora l'eccezionale libertà di movimento di cui Bona alla fine del secolo precedente aveva goduto. Sono anche questi indicatori di spazi per la religiosità femminile che si aprono e chiudono con estrema rapidità: per le donne ormai dalla metà del Duecento "nella stanzialità tutta cittadina della 'nuova' borghesia e del suo clero, i mendicanti, il pellegrinaggio più lontano poteva giungere al massimo fuori della porta della città"<sup>40</sup>.

I monaci pulsanesi riuscirono nel corso del XII e XIII secolo a inserirsi con successo tanto nelle maglie del pellegrinaggio sulla grande distanza, quanto in quello che a mano a mano andava restringendo concentricamente sempre più il suo raggio di azione intorno alle aree urbane. Pur mancando attestazioni di un pauperismo e ascetismo di vita così rigorosi come quelli che

---

<sup>38</sup> Su Bona e le fonti che la riguardano cf. le voci curate da E. Massa in Dizionario Biografico degli Italiani, vol. XI pp. 426-7, e da B. Matteucci-V. Kiernek in Bibliotheca Sanctorum, vol. III, coll. 234-6; inoltre F. Panarelli, Culto dei santi e culto dei luoghi: il caso di s. Bona da Pisa e il monastero di S. Jacopo de Podio, in Pisa e la Toscana occidentale nel Medioevo, 2. A Cinzio Violante nei suoi 70 anni, ETS, Pisa 1991, pp. 151-180.

<sup>39</sup> Per l'indicazione delle fonti relative alle reliquie conservate a S. Jacopo de Podio cf. Panarelli, Culto dei santi e culto dei luoghi, cit.

<sup>40</sup> A. Benvenuti Papi, "In castro poenitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medievale, (Italia sacra 45) Herder, Roma 1990, citaz. a p. 113; su Gherardesca da Pisa si veda C. Caby, La sainteté féminine camaldule au moyen âge: autour de la b. Gherardesca de Pise, in "Hagiographica" 1(1994) pp. 235-269.

inizialmente pare caratterizzassero la vita nei monasteri garganici dei pulsanesi, i monaci toscani mantennero a lungo un regime di vita apprezzato dai loro concittadini; della stima di cui essi godettero la miglior riprova sono la serie di piccole, a volte infime, ma ben numerose e continue donazioni di cui i monaci vennero fatti oggetto. Sarà questo inserimento nella società cittadina più prossima e nella rete delle grandi vie del pellegrinaggio ad assicurare ai monasteri pulsanesi di Toscana, nel corso del XIII e XIV secolo, una fortuna maggiore rispetto a quelli dell'area pugliese, da cui pure il monachesimo pulsanese aveva attinto la sua linfa originaria.