

Religione e territorio. Lo spazio e il sacro tra rappresentazioni e pratiche sociali¹

Umberto Longo

Università degli Studi "La Sapienza" di Roma

1. Il rapporto tra religione territorio

I legami tra il territorio e la dimensione religiosa non sono chiaramente una peculiarità della religione cristiana e dell'Europa occidentale nel medioevo, che sono i nostri punti cronologici e spaziali di riferimento.

Esistono pochi altri indici che caratterizzino a tal punto l'essenza di una cultura quanto la concezione del tempo e quella dello spazio. L'uomo non nasce con il senso del tempo e dello spazio, i suoi concetti di tempo e spazio sono sempre definiti dalla cultura alla quale appartiene.

Allo stesso modo anche il sacro può essere analizzato come un prodotto culturale e, quindi, essendo un prodotto culturale varia da contesto a contesto. Ogni cultura possiede una propria nozione di sacro, ha le sue cose sacre, per usare una definizione immediata di Claude Lévi-Strauss².

In questa prospettiva con il divenire storico di una determinata cultura o società muta e si articola anche la nozione di sacro al suo interno. Il sacro in questa prospettiva è una variabile storica.

L'approccio antropologico in questo campo può rivelarsi sicuramente fruttuoso per la individuazione, la delimitazione e la descrizione del problema nei suoi quadri di riferimento teorici e ermeneutici. Sono stati infatti soprattutto gli storici delle religioni e gli antropologi delle culture dette tradizionali che si sono soffermati ad analizzare i rapporti tra territorio e religione puntando particolarmente l'attenzione sul santuario che ne costituisce uno degli elementi più rappresentativi.

Tra l'uomo e il suo territorio esistono dei legami molto stretti, una quasi identificazione; il territorio è un fattore legato all'identità degli individui e gruppi che vi insistono. Le frontiere in questo senso assumono un'importanza peculiare come luoghi di contatto, scontro, lotta, confronto, guerra. Il territorio rappresenta innanzitutto un concetto geografico, cioè è

¹ Il sottotitolo che ho aggiunto al titolo che mi è stato proposto dagli organizzatori della Summer School vuole essere esplicitamente un sorta di delimitazione e una indicazione di percorso rispetto a un tema davvero vasto e a un rapporto così cruciale e affascinante.

Le declinazioni, sovrapposizioni, incastri e intersezioni tra religione e territorio sono impressionanti così come la riflessione storiografica su questo tema nevralgico. Pertanto in queste pagine, che riflettono fedelmente la relazione presentata, intendo fornire una serie di spunti e di chiavi di possibile lettura di questo rapporto del tutto personali e certamente parziali.

² C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 65 (traduz. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano, 1964). Cfr anche É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1912 (traduz. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, 1971).

una parte di spazio che possiede limiti definiti, che non corrispondono quasi mai ai limiti naturali, fisici; e rappresenta un concetto politico in riferimento alle nozioni di dominazione o di controllo. Ma vi è anche un'ulteriore significazione che definisce immediatamente il territorio, che è anche un luogo in cui una determinata comunità attua la costruzione di uno spazio di pace in cui abitare in sicurezza, ed è propriamente la dimensione religiosa. Non esiste uno spazio vuoto per le società tradizionali, uno spazio, cioè, non abitato da potenze invisibili, siano esse divinità, spiriti dei luoghi o anche gli antenati; il territorio dove vivono gli uomini è anche, in maniera indissociabile, l'oggetto di occupazione dei defunti, con il loro atteggiamento ambivalente poiché possono essere benefici o malefici.

Si ingenera quindi un rapporto di tipo contrattuale in cui vengono offerti sacrifici dagli uomini in cambio di protezione. Divengono necessari degli spazi sacri che consentano l'estrinsecarsi di relazioni con le potenze invisibili e superiori e la comunicazione con il divino. Esistono "luoghi marcanti" sparsi nel territorio (grotte, fiumi, foreste) che possiedono una localizzazione precisa. Questi punti forti organizzano il territorio per il quale essi costituiscono una sorta di rete, maglia, griglia. In culture di questo tipo assume un ruolo fondamentale la gestione rituale dello spazio che riflette una concezione della religione in funzione della rappresentazione, dell'organizzazione e del controllo dello spazio. I santuari in questa prospettiva costituiscono i luoghi deputati alla mediazione tra sacro e profano – per quanto riguarda le culture storiche mediterranee si tratti del *Sancta sanctorum* del Tempio di Gerusalemme, dell'*adyton* del tempio greco, della *cella* romana o del cuore della chiesa cristiana, spesso tenuta separata dal resto della navata mediante un'iconostasi – e sono accessibili solo a uomini consacrati al servizio della divinità³.

Queste brevi e assai generali considerazioni introducono una nozione di territorio, dunque, fortemente legata ai termini del religioso. Il ricorso costante al religioso nella costruzione del territorio è una delle caratteristiche delle società umane, tanto nel caso si tratti di una porzione di spazio con limiti precisi, quanto di un luogo immateriale, ridefinito sul piano simbolico. Assai giustamente in questo senso Jeanne-Françoise Vincent nota nel volume *La construction religieuse du territoire*, che possiede un approccio interdisciplinare, diacronico e globale e presenta molti punti forti validi al di là della delimitazione cronologica, geografica, disciplinare: «Il riconoscimento dell'esistenza di divinità dei luoghi, presenti da sempre, costituisce la maniera più corrente di affermare il carattere religioso del territorio [...] Ma sono le pratiche rituali, anche se non c'è concretamente il suolo, che, fondamentalmente, permettono di pensare il territorio definendolo e rinnovandolo periodicamente»⁴. È evidente che le declinazioni di questi tratti generali possibili per il cristianesimo dell'Occidente medievale sono molteplici; si ravvisano una serie di elementi che sono familiari al

3 A. Vauchez, *Introduction*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, sous la direction d'A. Vauchez, Rome, 2000, pp. 3-4.

4 *La construction religieuse du territoire*, sous la direction de J.-F. Vincent, D. Dory, R. Verdier, Paris 1995; Cfr. anche: M. Eliade, *Lo spazio sacro: tempio, palazzo, centro del mondo*, in *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 1957-2008; F. Remotti, P. Scarduelli, U. Fabietti, *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna, 1989; M. Archetti, *Lo spazio ritrovato. Antropologia della contemporaneità*, Roma, 2002; L. Scubla, *Parcours fondateur et pèlerinages aux sources. Note sur la construction mythico-rituelle de l'espace*, in «Visio», 6 (2001), pp. 11-24. Più specificamente sul territorio: M. Roncayolo, *Territorio*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, vol. XIV, pp. 218-243; *Territoire et territorialité*, École normale supérieure, Laboratoire de sciences sociales, Paris, 1983; G. Di Meo, *Genèse du territoire local en Europe occidentale: l'étape essentielle du Moyen Âge*, in *Terres et hommes du Sud: hommage à Pierre Tucoo-Chala*, Pau, 1992, pp. 25-59; A. Mailloux, *Le territoire dans les sources médiévales: perception, culture et expérience de l'espace social. Essai de synthèse*, in *Les territoires du médiéviste*, sous la direction de B. Cursente et M. Mousnier, Rennes, 2005, pp. 223-235.

contesto medievale: il santuario, il pellegrinaggio, la frontiera, i mediatori del sacro (ecclesiastici e monaci), i legami tra religione, potere e territorio; il rapporto tra i vivi e i defunti.

2. Lo spazio e il sacro cristiano

Tuttavia il cristianesimo presenta peculiarità interessanti anche nei confronti dei suoi legami con lo spazio, legami che sono al centro di una intensa riflessione della storiografia intensificatasi notevolmente negli ultimi anni.

Se nella religione romana la sacertà era concentrata nei *loca*, promanava dai luoghi, non così avviene con il primo cristianesimo, che anzi costituisce un netto ribaltamento delle concezioni religiose spostando tutta l'attenzione sulle persone, passando dunque dalla sacralità dei luoghi alla santità delle persone (a parte la figura di Gesù Cristo, gli apostoli, la Vergine, poi i martiri e infine i santi).

Peter Brown in un celebre studio sull'origine e la diffusione del culto dei santi, pubblicato nel 1980, ha individuato proprio nel nuovo rapporto con lo spazio uno degli elementi che hanno garantito il trionfo del cristianesimo nella tarda antichità, attraverso quella che si può definire come una "antropologizzazione dello spazio sacro"⁵. Le tombe dei martiri e le loro reliquie divengono i poli attorno a cui si organizza la nuova religione, i punti di contatto con il divino e la prova dell'immortalità dell'anima promessa dal cristianesimo. Le tombe dei martiri divengono i luoghi da cui promana la *virtus* che testimonia e garantisce l'istanza salvifica della nuova religione.

Il cristianesimo alle sue origini e poi per circa trecento anni non ha avuto alcun luogo santo⁶. Il culto dei martiri, poi dei santi e quello delle reliquie e l'idea del pellegrinaggio nei luoghi santi non sono connaturati al cristianesimo, nascono nel IV secolo e sono il frutto di un nuovo modo di pensare che si va imponendo. L'imperatore Costantino in questo processo è figura fondamentale. È Costantino a rendere in qualche modo come primo luogo santo cristiano la Terrasanta⁷. Il culto dei martiri contribuisce ad abituare le menti cristiane ai luoghi santi. La *inventio* "archeologica e mitografica" costantiniana della Terra santa innesca in un breve volgere di anni una serie di conseguenze che comportano la cristianizzazione dello spazio dalla questione cruciale dei pellegrinaggi nell'Oriente cristiano alla sacralizzazione e *contactu* di chiese e città dell'Occidente mediterraneo alla creazione di quella *topographie légendaire* che avrebbe poi riplasmato i quadri sociali della memoria cristiana⁸.

Intorno alle reliquie dei martiri si sviluppa una vera e propria teologia e un culto assai diffuso che contribuiscono al processo di creazione di uno spazio sacro cristiano nello spazio di pochi decenni compresi tra l'epoca costantiniana e quella teodosiana⁹.

5 P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1980 (Traduz. it *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, 1983); cfr.: Vauchez, *Lieux sacrés*, cit. p. 4.

6 R. Markus, *Come poterono dei luoghi diventare santi?*, in *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, a cura di F. E. Consolino, Soveria Mannelli-Messina, 1995, pp. 173-180, p. 174.

7 M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris, 1941 (trad. it. *Memorie di Terrasanta*, a cura di F. Cardini, Venezia, 1988).

8 L. Canetti, *I discorsi e le pratiche del sacro*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, a cura di A. Barbero, IV *Il Medioevo*, a cura di S. Carocci, IX *Strutture, preminenze, lessici comuni*, Roma, 2007, pp. 535-580, pp. 561 sgg. Cfr. anche: L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven-London, 1992; L. Lugaresi «*In spirito e verità*», *La scoperta dei luoghi santi e l'inizio dei pellegrinaggi nel cristianesimo antico*, in *Pellegrini e luoghi santi dall'Antichità al Medioevo*, a cura di M. Mengozzi, Cesena, 2000, pp. 19-50.

9 Cfr.: Id., *Santuari e reliquie tra Antichità e Medioevo: cristianizzazione dello spazio o sacralizzazione del cristianesimo?*, in *Reti Medievali Rivista*, III - 2002 / 2 (luglio-dicembre) <http://www.retimedievali.it>

Il ruolo decisivo della svolta costantiniana comportò la repentina trasformazione del territorio della città antica in una rete di luoghi santi cristiani. Questo fenomeno è stato giudicato l'esito di tre sviluppi convergenti: «il grande slancio del culto dei martiri, la capillare diffusione di chiese aperte al culto pubblico e l'ingresso massiccio in queste ultime delle reliquie martiriali (ovvero l'erezione di edifici cultuali sui luoghi di antica o 'ritrovata' sepoltura martiriale)»¹⁰.

Prima del riconoscimento ufficiale della Chiesa non vi è assolutamente alcuna attestazione che i cristiani dessero una qualche valenza di luogo sacro alle prime sedi occasionali di riunione e di preghiera, e agli edifici che dalla seconda metà del III secolo furono destinati con maggiore stabilità alle celebrazioni liturgiche.

Grazie a Costantino avviene una vera e propria riedificazione di Gerusalemme come "ombelico sacrale" del mondo cristiano e come "scrinio reliquiale" in grado di garantire e *contactu* la riconsacrazione di tutto il mondo mediterraneo grazie al flusso reliquiale in grado di diffondersi attraverso la rete dei pellegrinaggi¹¹.

Si produce così un mutamento epocale che fa sì che le chiese non siano più considerate semplicemente dei luoghi in cui i fedeli si riunivano e pregavano, ma divengano santuari, luoghi provvisti di una valenza sacramentale in grado di mettere in comunicazione la terra con il cielo¹².

Va notato che si registrano qua e là voci controcorrente rispetto a questa spazializzazione del cristianesimo che comporta una materializzazione e una localizzazione del sacro¹³.

Gilles Constable in uno studio assai interessante, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages*, mostra una serie di obiezioni di padri e autori ecclesiastici, e in particolare, monastici sui pericoli per il corpo e per l'anima cui si espongono i pellegrini¹⁴. Per i monaci, benedettini in particolare, c'è il problema della *stabilitas loci* che Benedetto aveva caldeggiato, ma sui rapporti tra monaci e spazio ritornerò più avanti.

Al di là di qualche obiezione isolata il dato strutturale che si riscontra è che una evoluzione, che è un vero e proprio ribaltamento, è avvenuta nella concezione cristiana dello spazio e inevitabilmente del sacro. Questo fatto avrà naturalmente ripercussioni profonde e permanenti nel rapporto tra religione e territorio nell'occidente medievale.

Lo slittamento semantico del termine *ecclesia* in questa prospettiva è davvero significativo. In origine i luoghi dove riunirsi, i luoghi dell'assemblea non hanno importanza, non hanno valore in essi stessi e i rituali di consacrazione di questi spazi rimangono per molto tempo minimi, nel corso dell'altomedioevo, man mano che la Chiesa diventa sempre più una forza

10 *Ibidem*. Cfr.: Markus, *La fine della cristianità antica*, pp. 176 sgg.; M.-Y. Perrin, *Il nuovo stile missionario: la conquista dello spazio e del tempo*, in *Storia del Cristianesimo, II. La nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di Ch. et L. Pietri, (ed. it. a cura di A. Di Bernardino, Roma, 2000), pp. 549-584, in part. 566 sgg.

11 Canetti, *Discorsi e pratiche del sacro*, cit., pp. 561 sgg.

12 Canetti, *Discorsi e pratiche*, cit. Cfr anche: E. Palazzo, *L'espace et le sacré dans l'antiquité et le haut moyen âge: les autels portatifs*, in *Cristianità d'occidente e cristianità d'oriente (secoli VI-XI)*, LI Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2004, pp. 1117 - 1160.

13 Così, ad esempio, Girolamo nelle *Epistolae*: «*Non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est*». (CSEL; 54, p. 529), o lo stesso Agostino nel *Contra Faustum* 20,21: «Dio è in ogni luogo [...] non è chiuso o contenuto in un posto specifico»; ma altrove nella stessa opera difende la pratica di dedicare altari alla memoria di martiri e santi e nella lettera 78 asserisce il potere speciale di ogni luogo sacro. Cfr: A. Boureau, *Vel sedens vel transiens: la création d'un espace pontifical aux IX^e et X^e siècles*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia, Torino, 1990, pp. 367-379.

14 G. Constable, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages*, in «*Studia Gratiana*» 19 (1976), pp. 125-146, ried. in G. Constable, *Religious Life and Thought (11th-12th centuries)*, London, 1979, IV, pp. 125-146.

fondamentale di inquadramento e di strutturazione della società, il termine *ecclesia* acquisisce sempre più specificamente un significato tecnico indicante l'edificio, il monumento, il luogo consacrato all'interno del quale si compiono i riti relativi ai sacramenti che inquadrano la comunità dei fedeli.

Una testimonianza significativa di questa tendenza è l'incremento dei rituali di consacrazione delle chiese al pari dell'aumento delle fondazioni di edifici di culto, fin troppo efficacemente testimoniato dalla celebre annotazione del monaco Rodolfo il glabro, così come la diffusione dei cimiteri che sempre di più coronano gli edifici cultuali attirando e concentrando le sepolture intorno agli edifici religiosi allorché prima erano sparse in necropoli in campagna e acquisendo specifici diritti e privilegi¹⁵.

Alcuni grandi progetti di ricerca attestano come negli ultimi anni si sia sviluppata una stagione storiografica di intensa attenzione per la spazializzazione e la territorializzazione del cristianesimo occidentale tra alto e pieno medioevo¹⁶.

In Italia e in Francia si sono sviluppati alcuni grandi progetti di ricerca che hanno prodotto una nutrita serie di pubblicazioni e ricerche di riferimento essenziale per lo studio del rapporto tra religione e territorio: le pubblicazioni collegate a queste direzioni di ricerca sono davvero numerose, tra le molte segnalo alcuni recenti convegni e un sito che mi sembrano significativi della direzione e le sollecitazioni promosse dalla riflessione storiografica sul tema dello spazio nel medioevo. Il sito è quello che contiene i dati e i risultati prodotti dal Censimento sistematico dei santuari cristiani d'Italia (www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it), mosso dalla constatazione iniziale dell'importanza dei luoghi e degli itinerari santi all'interno delle culture mediterranee e dalla necessità di indagare sotto tutti gli aspetti il fenomeno dei santuari come oggetto storico. Specificamente dedicata al tema dello spazio è stata la cinquantesima Settimana di studio promossa dal Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo dal titolo *Uomo e spazio nell'alto medioevo*¹⁷; nel 2007 sono uscite due pubblicazioni una di ambito italiano e una di ambito francese in cui il tema dell'articolazione religiosa nello spazio medievale è stata fortemente messa al centro dell'analisi: *Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (secc. X-XII)*¹⁸ e *Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations*¹⁹. Va notato che il convegno francese è stato il congresso annuale della società dei medievisti francesi (Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur public) e dunque dietro la scelta

15 Sono queste le tesi fondamentali emerse da alcuni recenti studi, cfr.: D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-r. 1200)*, Paris, 2006 (L'Univers historique); M. Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005 (Collection historique); *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, dir. D. Méhu, Turnhout, 2008 (Collection d'études médiévales de Nice, 7). Cfr. anche: M. Fixot et E. Zadora-Rio, *L'Église, le terroir*, Paris, 1989 («Monographies du CRA», 1); J.-Cl. Schmitt, *La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval*, in «Cahiers du centre de recherches historiques», 9 (1992), pp. 19-29.

16 *L'espace, l'homme et le sacré dans le monde méditerranéen*, progetto di ricerca che ha caratterizzato la direzione di André Vauchez all'École française de Rome (1995-2003), collegato a questo progetto è stato dal 1997 il *Censimento dei santuari cristiani d'Italia dall'antichità ai giorni nostri* frutto di una lunga e approfondita indagine collettiva e della collaborazione tra l'École française de Rome e una serie di università italiane, enti di ricerca e istituzioni dello Stato italiano. In Francia dalla fine degli anni novanta ha preso avvio il progetto di ricerca: *La spatialisation du sacré dans l'Occident latin médiéval*, promosso dal Centre d'études médiévales d'Auxerre sotto la direzione di Dominique Iogna-Prat.

17 *Uomo e spazio nell'alto medioevo*. Atti della L Settimana del Centro di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 4-9 aprile 2002), Spoleto, 2003.

18 *Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (secc. X-XII)*. Atti del XXVIII Convegno del Centro di studi avellaniti, Fonte Avellana, 2007.

19 *Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations*, Paris, 2007.

del tema si individua come i rapporti tra uomo e spazio siano un “argomento caldo” al centro dell’attenzione della ricerca medievistica negli ultimi anni.

Da quanto sin qui posto in evidenza si delineano alcuni assi di ricerca sui rapporti tra uomo e spazio nel medioevo e la conseguente risemantizzazione dello spazio in senso cristiano che si concentrano lungo alcune direttrici quali le chiese, i santuari e la territorializzazione del cristianesimo.

3. L’iscrizione territoriale della religione cristiana

Il riconoscimento ufficiale della Chiesa accelerò l’evoluzione in senso istituzionale dell’episcopato. Nel corso del IV secolo esso divenne il punto di coagulo di una serie di cruciali processi relativi all’organizzazione territoriale della Chiesa, alle sue elaborazioni teologiche, dottrinarie e disciplinari, alle sue funzioni sociali e ai suoi rapporti con la sfera politica. L’episcopato divenne la struttura fondamentale dell’organizzazione ecclesiastica e allo stesso tempo un tassello essenziale dell’organizzazione burocratica dell’impero. Il coinvolgimento dell’episcopato nell’esercizio del potere imperiale comportò sia l’attribuzione ai vescovi di una serie di poteri temporali testimoniati dalla legislazione tardoantica e altomedievale, sia una crescita esponenziale delle sedi vescovili e un perfezionamento del loro assetto organizzativo. Nei territori dell’impero si venne formando una fitta trama di province ecclesiastiche e sedi vescovili che prevedeva sedi più grandi nelle capitali delle province o “metropoli” – da cui il termine metropolita attribuito al vescovo titolare provvisto di speciali poteri di controllo e coordinamento – dalle quali dipendevano una serie di sedi vescovili secondo un modello che si basava sulla distrettuazione amministrativa tardo imperiale²⁰.

In questo modo nell’alto medioevo si sperimentarono strutture e istituti derivanti dall’assetto statale del tardo impero anche se – per quanto riguarda l’Occidente – in contesti e funzioni spesso profondamente mutati. In questo senso l’istituzione episcopale rappresentò allo stesso tempo una fonte di continuità e di cambiamento²¹. Le sedi vescovili a loro volta erano il centro di un sistema di chiese locali dipendenti tutte dal vescovo che risiedeva nella chiesa cattedrale assai spesso, ma non sempre, situata all’interno di una città. In questo modo la distrettuazione ecclesiastica che ruotava tutta intorno al perno dell’istituzione episcopale tendeva a riprodurre l’assetto organizzativo del territorio tardo-imperiale, con un ruolo rilevante delle città come poli di aggregazione di territori anche molto vasti. Alcune sedi per l’antichità e l’autorità si distinsero e affermarono come preminenti su tutta la cristianità, in Oriente Costantinopoli, Gerusalemme, Antiochia, Alessandria e in Occidente Roma, Ravenna, Aquileia e Milano.

Quanto sin qui esposto delinea due caratteristiche fondamentali della Chiesa alto medievale: l’integrazione progressiva tra il corpo sacerdotale e le strutture dominanti della società operante a partire dall’indomani del riconoscimento ufficiale del cristianesimo e l’assenza di un modello rigidamente orientato in senso gerarchico nella struttura della Chiesa. Al

20 Cfr.: U. Longo, *La formazione della Chiesa cristiana*, in *Atlante storico Treccani*, Roma, 2007, pp. 118-123.

21 Sul ruolo, le funzioni e le conseguenze dello sviluppo dell’episcopato nell’altomedioevo essenziale: G.M. Cantarella, *Per una storia delle istituzioni ecclesiastiche nel Medioevo*, in *Arti e storia nel Medioevo. I Tempi, Spazi, Istituzioni*, a cura di E. Castelnovo, G. Sergi, Torino, 2002, pp. 373-434. Cfr. anche: Id., *Qualche idea sulla sacralità regale alla luce delle recenti ricerche: itinerari e interrogativi*, in «*Studi medievali*» III s., 44 (2003) pp. 911-927; Id., *Le basi concettuali del potere*, in «*Per me reges regnant*». *La regalità sacra nell’Europa medievale*, a cura di F. Cardini, M. Saltarelli, Rimini, 2002, pp. 193-207. Cfr. anche: F.P. Terlizzi, *La regalità sacra nel medioevo? L’Anonimo Normanno e la Riforma romana (secc. XI-XII)*, Spoleto, 2007.

contrario, lungo i primi secoli del medioevo l'universo cristiano evoca l'immagine di una costellazione composita formata da una miriade di comunità. La Chiesa altomedievale, infatti, appare come un insieme di sedi episcopali e monastiche provviste di una forte autonomia e tutt'altro che omogenee per tradizioni religiose, liturgiche e culturali, per opzioni teologiche e dottrinarie e per influenza politica.

Sia l'una che l'altra caratteristica ebbero profonde ripercussioni sulla fisionomia del cristianesimo.

Se è vero che la diocesi è tradizionalmente considerata come la più antica e la più solida tra le strutture territoriali dell'Europa medievale e moderna, tuttavia la strutturazione delle diocesi sul modello territoriale tardoromano non è stato un fenomeno pacifico, omogeneo, automatico ovunque. La riflessione storiografica degli ultimi anni ha cercato di riflettere sull'assiomaticità con cui la geografia storica tradizionale era incline a riconoscere nel territorio diocesano l'erede diretto della costruzione statale romano-cristiana. In particolare attualmente si cerca di considerare la durata e la complessità della genesi del territorio diocesano tra la tarda antichità e il basso medioevo. Per utilizzare una formula coniata da papa Gelasio I, *territorium non facere diocesim*²². In questa prospettiva è necessario verificare la consistenza e le reali modalità di gestione dei territori sottoposti all'autorità dei vescovi che avevano installato le loro sedi nelle città romane. Per l'alto medioevo sembra di poter registrare un cambiamento di paradigma con il predominare di una logica personale che si sostituisce a quella territoriale che aveva caratterizzato gli ideali dello Stato romano. Allo stesso modo nello studio dell'iscrizione della Chiesa nella società e nello spazio dell'occidente medievale devono essere analizzati con attenzione una serie di aspetti come i rapporti tra centro e periferia; le relazioni tra diocesi e comitati, istituzioni che si intrecciano e sovrappongono essendo molto spesso in concorrenza. Un altro aspetto da tenere in considerazione è costituito dalle modalità di regolamentazione dei conflitti. I conflitti permettono allo storico di valutare la questione territoriale. I conflitti – tra vescovi, tra vescovi e abbazie e tra vescovi e conti – permettono la creazione e la fissazione di limiti e confini. La messa a punto di nuovi principi e modalità di regolamento dei conflitti da parte delle autorità ecclesiastiche permette di cogliere nell'altomedioevo una rottura con gli ideali dello Stato romano, contribuendo a contestualizzare meglio la storia della diocesi medievale, sfrondandola da certe semplificazioni amministrative e territoriali e collocandola in una prospettiva che tenga conto delle articolazioni, i mutamenti e le persistenze che hanno regolato la costruzione dello spazio dell'occidente cristiano da parte dei poteri e delle istituzioni²³.

4. Il movimento nello spazio cristiano: i poli santuariali e la rete dei pellegrinaggi

Le ricerche sui santuari medievali hanno permesso di evidenziare come tra alto e pieno medioevo, tra VIII e XI secolo si registri una svolta nella storia dei santuari, confermando

²² M. Lauwers, «Territorium non facere diocesim». *Conflits, limites et représentation territoriale du diocèse (V^e-XIII^e siècle)*, in *L'espace du diocèse: genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval, V^e-XIII^e siècle*. Actes de deux journées d'étude qui se sont tenues à l'Université de Rennes 2-15 mai 2004 et 9 avril 2005 sous la direction de F. Mazel, Rennes, 2008, pp. 23-65.

²³ M. Lauwers, L. Ripart, *Représentation et gestion de l'espace dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècle)*, in *Rome et l'État moderne européen*, cur. J.-Ph. Genet, Rome 2007 (Collection de l'École française de Rome, 377), pp. 115-171; *La paroisse, genèse d'une forme territoriale*, sous la dir. de D. Iogna-Prat et É. Zadora-Rio (= «Médiévales», 49, automne 2005); in particolare P. Nagy, *La notion de Christianitas et la spatialisation du sacré au X^e siècle: un sermon d'Abbon de Saint-Germain*, *Ibidem*, pp. 121-140.

ed essendo in piena sintonia con il processo di *territorializzazione del sacro* che ho evocato in precedenza²⁴. Le ricerche permettono di osservare come si tratti di un fenomeno di portata generale, che riguarda praticamente tutta la cristianità occidentale, anche se con ritmi di evoluzione variabile da regione a regione. Tra tarda antichità e alto medioevo l'edificio religioso di riferimento, il più prestigioso era l'*Anastasis* fatta edificare da Costantino a Gerusalemme sul luogo della presunta sepoltura di Cristo. Si tratta di un luogo santo fondatore del cristianesimo, esempio tra i più forti di quella invenzione della Terrasanta cui ho fatto cenno in precedenza, e che viene riprodotto in oriente e occidente sia nella sua topografia interna che esterna. Si pensi alla fortuna del modello di chiesa circolare, le rotonde del santo sepolcro²⁵. Accanto a questo punto di riferimento cardinale, esistono alcuni altri poli di fortissimo prestigio che catalizzano la coscienza e l'immaginario dei cristiani. Certamente i *limina apostolorum* a Roma attiravano folle di pellegrini che con l'occasione si recavano anche agli altri sepolcri dei martiri; Roma in questo senso è sin da subito uno scrigno reliquiale di enorme richiamo. I pellegrini che si recavano a Roma presso la tomba di Pietro e Paolo, potevano proseguire il loro cammino verso il santuario dell'arcangelo Michele al Gargano, passando per Montecassino e poi proseguire verso la Terrasanta. Così come San Pietro a Roma è all'origine di numerosi santuari costruiti *ad instar*, anche il santuario di Monte Sant'Angelo suscitò numerose repliche che disseminarono nel continente il culto per san Michele. Si pensi all'importanza di santuari come San Michele della Chiusa in Piemonte; a San Michele al Tancia in Sabina, o a Mont-Saint-Michel in Normandia. Oltre a San Martino di Tours non si registrano però molti altri santuari di rilevanza e richiamo sovvraregionale.

Agli inizi del XII secolo si trova una situazione completamente differente. Le fonti testimoniano di un numero enorme di santuari disseminati per l'Europa, legati gli uni agli altri da itinerari sacri percorsi senza posa da torme di pellegrini che si spostano dall'uno all'altro nella speranza di guarire i loro mali e ottenere la remissione dei loro peccati. Gerusalemme e Roma continuano a essere dei poli di attrazione fortissima, grazie anche al successo in occidente del *passagium*, il pellegrinaggio armato per la liberazione della Terrasanta che comporta la penitenza plenaria e, per quanto concerne Roma, l'aumento di prestigio e potenza del papato che attrae i pellegrini desiderosi di ottenere dal successore di Pietro l'assoluzione da certi peccati particolarmente gravi. Nuovi poli arricchiscono la trama di una maglia che si fa sempre più fitta, esempio su tutti San Giacomo di Compostela, la cui popolarità crescente del culto e del pellegrinaggio è da collegare ai progressi della *Reconquista* nella penisola iberica.

Questa impressione di una esplosione quantitativa del fenomeno santuarioale in Europa è legata sicuramente anche all'accrescimento esponenziale di fonti che si registra dopo il Mille²⁶.

24 Cfr.: A. Vauchez, *Lieux saints et pèlerinages : la spatialisation du sacré dans l'Occident chrétien (IXe-XIIIe siècle)*, in *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del Censimento e proposte interpretative*, sous la dir d'A. Vauchez, Rome, 2007, pp. 3-15.

25 Cfr.: *La rotonde del Santo Sepolcro: un itinerario Europeo*, a cura di P. Pierotti, C. Tosco e C. Zannella, Bari, 2005; R. Salvarani, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo. Spazio, liturgia, architettura*, Milano, 2008. Sull'argomento cfr. anche: R. Ottolini, *Costruire Chuny: la definizione dello spazio sacro e dei suoi simboli nell'XI secolo*, tesi del XXII Ciclo del Dottorato in Storia medievale dell'Università di Bologna discussa nel 2010. Sull'argomento è in corso di stampa anche il volume: *Monachisme et espace social. Topographie, circulation et hiérarchie dans les ensembles monastiques de l'Occident médiéval*, a cura di M. Lauwers, (Collection d'études médiévales de Nice, 12).

26 Osservazioni pregnanti a riguardo in P. Cammarosano, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Roma, 2000.

In ogni caso tale fenomeno è accertabile e secondo André Vauchez può essere posto in relazione a una serie di fattori concomitanti i cui effetti interagiscono nel determinare il processo di collocazione nello spazio della religione cristiana, a cominciare dalla *territorializzazione* del sacro legata alla già evocata sacralizzazione dello spazio culturale²⁷. A tale esito concorrono in maniera potentissima e efficace le reliquie. La grande rapina dei corpi santi, cioè la spoliazione sistematica delle catacombe romane, tra IX e X secolo è una testimonianza evidente del ruolo crescente delle reliquie nella società cristiana medievale²⁸. Le reliquie divengono oggetti fondamentali per la consacrazione delle chiese, sin dal concilio del 401, per i giuramenti solenni; rappresentano doni privilegiati negli scambi tra i potenti, suggelli della dominazione del territorio; acquisiscono lo status di potenze fondanti e giustificanti le dominazioni. Nei monasteri lo spazio viene organizzato in loro funzione, l'architettura religiosa e la sua collocazione nello spazio sono in funzione degli itinerari rituali che le processioni percorrono collegando tra di loro i luoghi che custodiscono le reliquie e che per questo emanano *virtus* mediante la quale i fedeli sperano di ottenere salute e salvezza²⁹. I testi agiografici, le *Vitae* dei santi e le *Translationes* di reliquie, si rivelano assai indicativi in questo senso.

Si profila in questo modo «una nuova geografia religiosa della *christianitas*, pensata e vissuta come uno spazio omogeneo strutturato intorno a un certo numero di aree e luoghi sacri, che costituiscono altrettanti poli di attrazione e di protezione»³⁰.

Nel passaggio dal primo al secondo millennio assume poi un'importanza sempre crescente nella vita religiosa dei cristiani il pellegrinaggio. Da fenomeno elitario e riservato a poche persone il pellegrinaggio dall'XI secolo diventa un fenomeno di massa con un mutamento sociale netto, in quanto l'elemento laico e popolare prevale nettamente e sempre di più su quello ecclesiastico. È possibile ravvisare dei legami tra la crescita esponenziale dei santuari e l'evoluzione del ruolo del pellegrinaggio nell'ambito del processo penitenziale. Inoltre il fenomeno del pellegrinaggio ai luoghi santi comincia a essere messo in relazione anche con le pene purgatorie per i defunti³¹. La territorializzazione della religione cristiana riguarda anche uno spazio che in questo periodo comincia a essere definito sempre più precisamente. Mi riferisco agli albori della nascita del Purgatorio³². Le opzioni religiose informano il rapporto dell'uomo con lo spazio. Questo vale tanto per i luoghi fisici, materiali che per quelli psicologici, simbolici³³. La colonizzazione e l'organizzazione cristiana dello spazio riguarda tanto l'al di qua che l'aldilà. In qualche misura «è la mappa che fa il territorio». Esistono strette relazioni, connessioni tra la percezione del territorio e le pratiche ad esso

27 Vauchez, *Lieux saints et pèlerinages*, cit.

28 E. Dupré Theseider, *La "grande rapina dei corpi santi" dall'Italia al tempo di Ottone I*, in *Festschrift P.E. Schramm*, I, Wiesbaden 1964, pp. 420-432; P. Geary, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, 1990²; Id., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca and London, 1994, in part. pp. 163-218. Cfr. inoltre: *Les reliques. Objets, cultes, symboles*. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale, sous la dir de E. Bozoky et A.M. Helvetius, Turnhout, 1999; L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra antichità e medioevo*, Roma, 2002; *La tesaurizzazione delle reliquie*, in «Sanctorum», 2 (2005).

29 Cfr.: U. Longo, «Ut sapiens medicus». *Il monastero e la medicina tra metafore celesti e pratiche terrene*, in *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, a cura di B. Pio, Spoleto, 2011, pp. 313-336.

30 Vauchez, *Lieux sacrés*, cit., p. 10.

31 Cfr.: U. Longo, *Riti e agiografia. L'istituzione della festa dei defunti nelle Vitae di Odilone di Cluny*, in «*Bullettino dell'Istituto storico del medioevo*», 103 (2000-2001), pp. 163-200.

32 J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.

33 J. Baschet, *I mondi del medioevo: i luoghi dell'aldilà*, in *Arti e storia del medioevo, I: Tempi, spazi, istituzioni*, cit., pp. 337-342.

legate. Le opzioni religiose e ideologiche si riflettono sul rapporto con il territorio³⁴. Non solo nella rappresentazione, ma si ripercuotono e condizionano anche la percezione e le pratiche ad esso legate. È evidentissimo questo dato se consideriamo il monachesimo e i suoi rapporti con lo spazio e il territorio.

5. Monachesimo e territorio. Percezione, rappresentazione, pratiche

Ogni monastero è una piccola Gerusalemme celeste in terra, è un orto delle delizie spirituali, una riproduzione del giardino dell'eden, un *hortus conclusus*, un luogo dove coltivare attivamente la «nostalgia del paradiso», e ogni monaco, dice lo stesso Bernardo, è un abitante di Gerusalemme³⁵. Ogni monastero riproduce nella conformazione dello spazio, nella sua divisione la Gerusalemme celeste, che è secondo la definizione di Bernardo *visio pacis*. Allo stesso modo nel monastero il giardino, l'orto riverbera in sé tutta la forza evocatrice del portato simbolico edenico, rimandando al Paradiso³⁶, ma è anche un luogo di scontro, un teatro di guerra, un avamposto, una roccaforte dove si combatte una lotta senza quartiere, sotto l'insegna della categoria dell'urgenza, della fretta, del correre verso Dio (*festinare ad Deum*). I monaci si impongono una strada difficilissima: quella della perfezione spirituale. Salgono una ripida e impervia scala che conduce a Dio. È un'immagine ricorrente nel mondo monastico quella della scala di Giacobbe, della salita dei gradini, delle tappe, dell'ascesa/ascesi al cielo verso la Gerusalemme celeste³⁷. L'immagine della scala mostra come il rapporto del monaco con lo spazio si espliciti sempre in due dimensioni esterno/interno segnate da due coordinate verticale/orizzontale.

La scelta del luogo, il contesto geografico, spaziale della vita monastica si rivela un elemento cardine nell'esperienza monastica sin dal suo fondamento improntato a una radicale alterità che trova la sua prima e più immediata espressione nella scelta dello spazio in cui inserirsi. I monaci scelgono di abitare un 'non luogo', un'assenza secondo i canoni e l'orizzonte valoriale della società tardoantica. Tale alterità costitutiva, espressa dalla contrapposizione tra deserto e spazio urbano della società, resterà un elemento costante dell'identità monastica pronto a riemergere, come il disprezzo per il mondo e i suoi valori tra cui spiccano la politica e la cultura.

Ma il rapporto è complesso. La lontananza genera richiesta e la scelta del luogo implica un nesso imprescindibile tra separatezza e visibilità che genera un rapporto dialettico tra ritiro dal mondo e protagonismo sociale. Dall'allontanamento nel deserto all'inclusione/reclusione volontaria delle cellane alla fine del medioevo, i cui confini materiali (le mura) sono insieme strumento di protezione e luogo del contatto con la società circostante.

Nel passaggio dai deserti orientali alle campagne dell'occidente l'inconciliabile alterità del monachesimo rispetto alla società si viene ricomponendo attraverso intuizioni e mediazioni epocali come quella di papa Gregorio Magno che alla fine del VI secolo rivela e consegna

34 Cfr.: T. Gregory, *Lo spazio come geografia del sacro nell'occidente altomedievale*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, cit., pp. 27-60; A. Guerreau, *Structure et évolution des représentations de l'espace dans le Haut Moyen Âge Occidental*, *Ibidem*, pp. 91-116.

35 Per citare un efficace titolo di un libro di Massimo Miglio e Franco Cardini: F. Cardini, M. Miglio, *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, Roma-Bari, 2002.

36 Cfr.: B. Andreolli, *Il ruolo dell'orticoltura e della frutticoltura nelle campagne dell'alto medioevo*, in *L'ambiente vegetale nel medioevo*, XXXVII Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1990, pp. 175-209, in partic. p. 197.

37 Cfr. U. Longo, *La stretta scala per il Paradiso: la dimensione della lotta nel mondo monastico*, in *Lotta politica nell'Italia medievale*. Giornata di studi dell'Istituto storico italiano per il medioevo, a cura di M. Miglio, Roma, 2010 pp. 35-46.

alla società dell'alto medioevo il tesoro dell'esperienza monastica benedettina. Il monachesimo viene smussato delle sue asperità radicali e contestatarie e la sua forza d'urto prorompente viene recuperata all'interno dei quadri della società mediante la missione dell'evangelizzazione che permette di unire all'urgenza della salvezza l'inquadramento sociale, politico e culturale della società occidentale.

Nell'alto medioevo i monaci acquistano un ruolo sempre più importante all'interno della società per la loro radicale, statutaria, ontologica, differenza dichiarata rispetto a essa e ai suoi valori che li rende tanto più preziosi modelli cui ricorrere per equilibrare i conflitti, gli squilibri e molte delle urgenze della società. E li rende necessari interlocutori. Altro capo dialettico. Da qui le ingenti donazioni di beni e di oblati, la richiesta di intercessione di preghiera, i compiti di insediamento negli spazi incolti, la missione, la cultura.

Lo spazio di azione privilegiato del monachesimo è la campagna che per molti secoli è il luogo per eccellenza della santità e della civiltà rappresentata dall'istituzione monastica che trasforma il paesaggio, lo cristianizza, lo sacralizza. Per san Bonifacio il monaco è un *Hierusalem agricola*; è sicuramente molto indicativo della autorappresentazione monastica la scelta di collocarsi negli spazi coltivati³⁸.

Il monachesimo fino almeno al XII secolo svolge una funzione e ricopre un'importanza e un'autorità nella società medievale davvero imponente. Questo anche perché nei suoi quadri dirigenti si inseriscono i rampolli dei ceti dominanti. Intorno al mille il monachesimo in Italia, ma in tutto l'occidente, è un fattore di coesione politica e sociale strettamente coinvolto negli equilibri politici. In questa attitudine, dopo l'anelito al deserto, si rivela il secondo elemento fondamentale per comprendere il rapporto tra monachesimo spazio e territorio costituito dal suo pieno coinvolgimento nella strutturazione degli equilibri economici e socio politici.

Il monachesimo con le sue estese proprietà e il suo consolidato e antico radicamento è un elemento fondamentale della costruzione sociale e politica del territorio. È diretto dagli appartenenti ai gruppi preminenti della società; è proprietario terriero; è investito di autorità dai sovrani di cui spesso i suoi esponenti sono ascoltati consiglieri spirituali; contende agli episcopati la cura delle anime, la gestione dei santuari e delle rendite; è pienamente coinvolto nel processo di ridefinizione dei diritti della società signorile. Accanto a questa nevralgica funzione politica nel tornante tra primo e secondo millennio la preminenza del monachesimo si consolida anche per un compito specifico che assolve una funzione fondamentale nella rigida articolazione della società: la preghiera. I monasteri costituiscono «l'aristocrazia della preghiera», secondo l'efficace espressione coniata da Giuseppe Sergi³⁹. I monaci pregano, non solo per la loro personale salvezza, ma per quella di tutta la società. Sintesi di questa concezione del monachesimo santificante è Cluny. L'abbazia di Cluny con la sua liturgia complessa, sfarzosa, perpetua e trionfante si pone come signora dell'aldilà, intermediario principe tra la terra e il cielo e tra i vivi e i defunti, tra l'al di qua visibile e l'aldilà invisibile che viene per così dire colonizzato, definito, dominato dalla istituzione monastica⁴⁰.

Il risultato di questi sforzi è l'omogeneizzazione delle pratiche religiose dell'Europa occi-

38 G.M. Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, L. Settimana di studio del Centro internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2003, pp. 805-847, pp. 813-814.

39 G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, 1994.

40 G.M. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Torino, 2006.

dentale e il disciplinamento della vita di laici da parte di monaci e chierici. Le pratiche rituali e liturgiche elaborate dal monachesimo danno coesione religiosa alla società, ma forniscono anche un apparato su cui sperimentare le pratiche e le simboliche del potere politico. In questa prospettiva il monachesimo è pienamente coinvolto nella sfera del potere e del suo esercizio in una società in cui religioso e politico non sono ancora ambiti concettuali distinti ma presentano intrecci e sovrapposizioni.

Accanto e insieme alla funzione di mediatore tra l'umano e il divino il monachesimo partecipa attivamente alla costruzione e alla rappresentazione ideologica del potere laico.

Esemplare in tal senso è il caso della potentissima dinastia marchionale dei Canossa che puntella la sua costruzione politica e territoriale tra la Toscana e la pianura padana con le fondazioni monastiche e la suggella con la potenza delle reliquie dei santi, utilizzando strategicamente le fondazioni monastiche come nuclei di consenso socio-religioso⁴¹.

I Canossa però abbandonano progressivamente gli spazi del monachesimo, il paesaggio aspro e scosceso della montagna e dei passi appenninici, e si rivolgono al mondo di pianura attirati dal controllo delle acque in uno spazio dominato dalle città, volgendosi in questo modo verso i nuovi volani della politica e dell'economia. E il mondo monastico se ne duole. Il monaco Donizone, architetto della memoria canossana, nella sua storia della dinastia, che è un vero e proprio monumento dell'ideologia signorile canossana, fa parlare direttamente l'antica rocca di Canossa e immagina una *altercatio*, una contesa tra l'antica rocca appenninica e la città di Mantova. La rocca lamenta di aver perso considerazione rispetto ai centri urbani al punto che i dinasti decidono di non affidare più i loro sepolcri all'antico castello montano, ma si fanno seppellire in città, testimoniando efficacemente le strategie politiche dei Canossa, consapevoli, al pari dei monaci che se ne lamentano, dei significati politici e delle implicazioni simboliche legate alla scelta del luogo della tumulazione signorile.

Ritorna il problema della contrapposizione tra *desertum* e città come fattore nevralgico dei rapporti tra il monachesimo e la società. Questo aspetto emerge con forza anche nel contesto della riforma ecclesiastica dell'XI secolo cui la forza del monachesimo partecipa pienamente. Nel comune impegno, intenso e sincero, per una società cristiana rigenerata dal punto di vista morale e religioso le stesse componenti del mondo monastico non sono unanimi sulle modalità con cui attuare la rigenerazione. Così scoppia una violenta polemica in seno allo stesso ambiente eremitico tra il movimento vallombrosano e quello che si riconosceva nella figura del riformatore Pier Damiani. Questi rimprovera aspramente e sarcasticamente ai vallombrosani di essere degli eremiti di città, di incarnare in questo modo un paradosso vivente della condizione eremitica che è assolutamente connotata da una radicale alterità fisica e spirituale rispetto al mondo cittadino. Con retorica sardonica Pier Damiani descrive quello che per lui è l'unico spazio fisico e spirituale per il perfetto eremita: «Ti ho cercato nei dirupi e nei recessi montani, nei pendii rocciosi, ma non ti ho trovato». «Se sei monaco», chiede Pier Damiani al suo interlocutore vallombrosano, «che hai a che fare con la città? Se sei eremita che hai a che fare con la folla dei cittadini?»⁴².

⁴¹ Cfr. anche per la bibliografia precedente: U. Longo, *I Canossa e le fondazioni monastiche*, in *Matilde e il tesoro dei Canossa, tra castelli e città*, Catalogo della mostra di Reggio Emilia (agosto 2008-gennaio 2009), Reggio Emilia, 2008, pp. 117-139.

⁴² Cfr.: U. Longo, *Pier Damiani versus Teuzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Atti delle Giornate di studio *Sophia kai historia* (Roma, 17-19 febbraio 2005), a cura di A. Volpato, Roma, 2008, pp. 63-77. Sul monachesimo vallombrosano cfr.: F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, 2008. Cfr. anche; Id., *La più recente storiografia*

Al tempo della riforma della Chiesa nella seconda metà dell'XI secolo la grande stagione dell'influenza monastica sulla società è al suo apogeo e l'emergere nella società cristiana di nuovi soggetti e nuovi problemi che richiedono soluzioni in via di sperimentazione fanno intravedere la necessità di nuove risposte dall'universo religioso che si concretizzeranno con la comparsa dei nuovi ordini mendicanti più idonei a sostenere le nuove dinamiche del mondo comunale.

Questa esigenza di separazione, questo delicato equilibrio tra inclusione ed esclusione rimane sempre latente nel monachesimo, sempre sospeso tra l'anelito alla separazione al *desertum* e l'inurbamento, inteso come partecipazione alla società, sempre in bilico tra i due poli della tensione escatologica e profetica e del coinvolgimento nella strutturazione dei poteri.

Nelle consuetudini dei certosini, viene espressamente sancito che i priori devono risiedere nel *desertum*⁴³. Nella certosa lo spazio è creato in funzione della ricreazione artificiale del *desertum*, allo stesso modo i cistercensi si spingono nelle profondità inabitate, spinti dal valore mitico del deserto, ma giocoforza le rendono abitabili, divenendo una sorta di "impresari" del deserto⁴⁴. Il monachesimo in questo senso, come ha scritto Pierre Noisette, «contribuisce alla ridefinizione di tutto lo spazio alla luce della nuova religione cristiana»⁴⁵. La concezione dello spazio monastico è dunque fortemente orientata da opzioni spirituali; la religione informa il concetto di spazio e il rapporto del monaco con esso⁴⁶. Questo si riflette e trova evidenza tanto nello spazio dell'interiorità dove il monaco edifica il tempio interiore con il silenzio, quanto nelle pratiche e nel rapporto del monaco con lo spazio esterno, con il territorio⁴⁷.

Assai finemente Glauco Cantarella ha notato che il monastero è uno spazio dell'ordine, come efficacemente testimonia la celebre pianta del monastero di San Gallo che rappresenta un'architettura ideale, un ideale di spazio ordinato⁴⁸. E assolutamente costruito in funzione delle esigenze spirituali e religiose. La rappresentazione metaforica, la dimensione simbolica nella concezione dello spazio si proietta tanto all'interno del monastero che fuori, all'esterno delle sue mura, che custodiscono il *claustrum*, il centro radiale dell'universo monastico.

Il monastero in qualche misura si proietta sul mondo. Queste cittadelle fortificate del cielo, questi avamposti della Gerusalemme celeste nel mondo sono anche dei poli di aggregazione sociale e dei punti di riferimento essenziali per la costruzione del territorio. Giustamente Cantarella ha scritto che in potenza lo spazio dei monaci si estende al mondo intero. Perché in una certa misura il monastero tende a riordinarlo. Anche mediante l'inquadramento in reti organizzative che si possono costruire su piani orizzontali, verticali, radiali. Il monastero

sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984 - 2004), in «Benedictina», 53 (2006), pp. 435 - 515.

43 S. Excoffon, *Les chartreuses et leurs limites*, in *Construction de l'espace au Moyen Age : représentations et pratiques*, Paris, 2007, pp. 87-101.

44 *L'espace cistercien*, cur. L. Pressouyre, Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 1994.

45 P. Noisette, *Usages et représentations de l'espace dans la Regula Benedicti. Une nouvelle approche des significations historiques de la Règle*, in «Regulae Benedicti Studia» - Annuaire internationale 14/15 (1985/1986) [ma 1988], pp. 69-80; Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, cit., p. 809. Cfr. anche: *Le fondazioni benedettine nel territorio e nel paesaggio dell'Italia settentrionale: itinerari di storia e cultura*, a cura di P. Bossi, S. Langé, Roma, 2007.

46 A questo proposito cfr. le pregnanti osservazioni di G. Penco, *Un elemento della mentalità monastica medievale: la concezione dello spazio*, in «Benedictina», 35 (1988), pp. 53-71.

47 Sullo spazio interiore: C. Bologna, *L'"invenzione" dell'interiorità. Spazio della parola, spazio del silenzio: monachesimo, cavalleria, poesia cortese*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, cit., pp. 243-266, in part. p. 247.

48 «Quello monastico è uno spazio regolamentato, organizzato», Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, cit., p. 824.

può anche incellulare il mondo attraverso la: «disseminazione di *cellae*, priorati, grange»⁴⁹. A questo proposito lo studioso si domanda suggestivamente se non sia il caso di studiare le «figure geometriche-matematiche risultanti dall'organizzazione delle maggiori Congregazioni». Da questo punto di vista alcune indagini sono state avviate, sviluppando riflessioni sull'inserzione del monachesimo nello spazio⁵⁰.

Le rappresentazioni dello spazio cristiano elaborate dai monaci – e in generale dagli ecclesiastici – hanno profonde ripercussioni sulle pratiche legate allo spazio contribuendo alla «trasformazione di una nozione geografica in una nozione ideologica»⁵¹.

La dimensione simbolica è davvero potente nella determinazione dello spazio monastico. Il monastero è spazio sacro. Così come il monaco stesso, che abitando lo spazio lo sacralizza, inserendo nel paesaggio ambiti di sacertà⁵².

Lo spazio sacro è comunque il risultato di una costruzione culturale che interagisce con le strutture reali ed è in stretta relazione con il sentimento identitario di una comunità monastica che insiste in un determinato territorio⁵³.

È dunque necessario soffermarci sulla rappresentazione culturale del territorio.

6. Le fonti monastiche e il territorio: la mappa fa il territorio

Antonio Brusa ha osservato a proposito della produzione cronachistica cassinese come non vi sia «cocuzzolo o monticello sul quale i protagonisti delle cronache cassinesi non abbiano installato un monastero, una costruzione qualsiasi», quasi per conferire al paesaggio una caratterizzazione monastica⁵⁴. In questo senso l'intenzione di Romualdo di trasformare tutto il mondo in un eremo resa celebre dalla penna di Pier Damiani rende bene l'attitudine monastica: la concezione di un senso sacro dello spazio, visto come simbolo di una realtà superiore, che finisce per sovrapporsi fino a coincidere con lo spazio naturale. La *Terra sacti Benedicti* di Montecassino, che costituisce l'oggetto di tante prescrizioni giurisdizionali diviene innanzitutto l'espressione di una sacralità che investe uno spazio sempre più grande ponendolo sotto il patrocinio del santo abate. Dal centro del monastero, - un universo chiuso e concluso, - si irradia un territorio che molto spesso nel medioevo è posto sotto un banno sacro, che fonde una sacertà giuridica con quella spirituale. Celebre è il caso di Cluny⁵⁵. La costruzione monastica del paesaggio, sia fisica che spirituale, è al centro di un'intensa riflessione storiografica⁵⁶.

49 *Ibidem*, p. 833, e n. 88.

50 Cfr.: J.-P. Devroey et M. Lauwers, *L'«Espace» des historiens médiévistes: quelques remarques en guise de Conclusion*, in *La construction religieuse de l'espace*, cit., pp. 435-453; *Doyennés et granges de l'abbaye de Cluny. Exploitations domaniales et résidences seigneuriales monastiques en Clunisois du XI^e au XIV^e siècles*, par P. Garrigou Grandchamp, A. Guerreau, J.-D. Salvêque, et avec la collaboration d'E. Impey, in *Demeures seigneuriales dans la France des XIII^e-XIV^e siècles*, «Bulletin Monumental», 157 (1999), pp. 71-113. Assai interessanti poi sono stati gli esiti del convegno avellanita sulle *Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (secc. X-XII)*, cit.

51 Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, cit., p. 839.

52 «Il monastero è per definizione spazio sacro nel territorio, un inserto di sacertà nel paesaggio, una bolla di sacralità». *Ibidem*, p. 845.

53 Cfr. T. di Carpegna Falconieri, *Il territorio di Romualdo e Pier Damiani*, in *Reti Medievali Rivista*, XI – 2010/1 (gennaio-giugno), <http://www.retimedievali.it>

54 A. Brusa, *L'immagine complessa di san Benedetto fra Gregorio Magno e Pietro di Montecassino*, in *Insedimenti benedettini in puglia. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo*. Catalogo della mostra, a cura di M.S. Calò Mariani, Galatina, 1981, p. 38.

55 Cfr.: D. Mehu, *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (X^e-XI^e siècle)*, Lyon, 2001 (Collection d'Histoire et d'archéologie médiévales, 9).

56 Una serie di recenti convegni si sono concentrati specificamente sul paesaggio monastico: *Monastic Landscape: Spiritual and Physical*, Central European University, (Budapest, 5-8 marzo 2009); *The Spiritual and Physical Landscape*

La concezione spirituale peculiare del monachesimo si riverbera sulla rappresentazione culturale del territorio. Tale dato emerge potente dalle fonti che riguardano il territorio monastico, fonti rilevanti, per qualità e quantità.

I principi di divisione dello spazio sono infatti molteplici e rispetto alla divisione del territorio giocano un ruolo non soltanto i confini naturali, ma anche quelli culturali che fanno sì che un ambiente fisico dai caratteri di per sé quasi immutabili, possa invece variare il proprio valore territoriale a seconda delle trasformazioni della società⁵⁷. In quest'ottica la produzione culturale, monastica in questo caso, ma il discorso è generale, può essere analizzata per comprendere come le istituzioni percepiscano e rappresentino il territorio e i suoi confini e se, perché e quando si verificano scarti tra la «frontiera vissuta e quella pensata»⁵⁸. La produzione culturale (documenti, cronache, fonti narrative, agiografiche e liturgiche, edita e manoscritta, sia documenti d'archivio che codici) merita, a mio avviso, un'attenzione peculiare come testimonianza essenziale non solo della presenza delle istituzioni sul territorio, ma della rappresentazione del medesimo che queste avevano.

Lo studio del rapporto tra territorio e cultura costituisce senza dubbio un *fil rouge* di sicuro interesse: la costruzione culturale del territorio, il processo di selezione, elaborazione e fissazione del legame culturale, ideologico, religioso dell'istituzione monastica rispetto al territorio, nonché la ricostruzione dei modi di conservazione della memoria⁵⁹.

Si tratta di una sorta di specchio del rapporto e della rappresentazione che l'istituzione ha del suo ruolo rispetto al territorio.

In questo senso è sicuramente interessante ricostruire le modalità di costituzione e conservazione di archivi e biblioteche, ma forse ancora di più la selezione, e i modi di messa in forma grafica e di conservazione codicologica. La costruzione della documentazione relativa al territorio è strettamente legata al controllo, che presuppone volontà di conservazione. Acquistano allora particolare significato le funzioni e le fruizioni della documentazione relativa al territorio; non penso solo alla produzione di falsi, ma piuttosto ai processi di elaborazione e ricostruzione documentaria come riflesso della memoria, dell'identità e

Setting of Monastic Orders and Religious Houses, (Bad Gandersheim, 4-6 ottobre 2009); *The Spiritual and Physical Landscape Setting of Monastic Orders and Religious Houses*, (Göttingen, Akademie der Wissenschaften, 9-10 aprile 2010). Cfr inoltre: T. Pestell, *Landscape of monastic foundations*, Woodbridge, 2004; M. Aston, *Monasteries (Know the landscape)*, London, 1993 (ristampato come *Monasteries in the Landscape*, London, 2000); J. Bond, *Monastic Landscapes*, Stroud, 2004.

57 Cfr. innanzitutto: P. Delogu, *Territorio e cultura fra Tivoli e Subiaco nell'altomedioevo*, in «Atti e memorie della società tiburtina di storia e d'arte», 52 (1979), pp. 25-54; cfr. inoltre: O. Lattimore, *The frontier in history*, in *X^e Congrès international des Sciences Historiques*, I, Roma, 1955, pp. 103-138; B. Guenée, *La géographie administrative de la France à la fin du Moyen Age: elections et baillages*, in *Politique et histoire au Moyen Age. Recueils d'articles sur l'histoire politique et l'historiographie médiévale (1956-1981)*, Paris, 1981, pp. 41-71.

58 Cfr. G. Castelmuro, *Fra territorio e istituzioni. La frontiera nell'arco alpino occidentale. Giura e Vaud dall'VIII al XV secolo*, in *Landeshoheit. Beiträge zur Entstehung, Ausformung und Typologie eines Verfassungselements des römisch-deutschen Reiches*, hrsg. von E. Riedenauer, München, 1994, pp. 236-251; P. Guglielmotti, *Introduzione*, in *Reti Medievali Rivista*, VII - 2006/1 (gennaio-giugno), www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/saggi/Confini_Guglielmotti.htm, Estratto da *Distinguere, separare, condividere. Confini nelle campagne dell'Italia medievale*, a cura di P. Guglielmotti.

59 In questa prospettiva è illuminante il già citato saggio di P. Delogu, *Territorio e cultura a Tivoli e Subiaco nell'Altomedioevo*. Sul problema cfr. inoltre: U. Longo, *Agiografia e identità monastica a Farfa tra XI e XII secolo*, in «Cristianesimo nella Storia», 21 (2000), pp. 311-41; Id., *La presenza monastica a Nord di Roma: istituzioni, cultura e territorio*, in *Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (secc. X-XII)*, cit., 2007, pp. 115-132; Id., *Il santuario conteso. Il caso di S. Michele al Monte Tancia tra dinamiche territoriali e riforma della Chiesa in Sabina (secoli XI-XII)*, in *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, a cura di S. Boesch Gajano e F. Scorza Barcellona, Roma, 2008, pp. 199-201; Id., *Uno sguardo lontano. Ricostruzione storica e riorganizzazione delle proprietà a San Cosma e Damiano tra XVI e XVII secolo*, in *Per una storia delle famiglie nella Tuscia tardomedievale*, XVI Giornata di studi per la storia della Tuscia (Orte - Viterbo, 18-19 dicembre 2009) (in corso di stampa).

dell'ideologia di una istituzione monastica, così come la delicata ma sensibile dialettica tra memoria e oblio⁶⁰. Esiste una concezione ideologica del territorio. C'è, per così dire, una volontà editoriale che riflette l'intenzione dell'ente nei confronti del suo territorio, che riverbera come l'ente si percepisce in funzione del territorio. Questo tipo di percezione emerge, per non fare che un esempio celebre, in maniera evidente nel caso della produzione documentaria e narrativa farfense, con le opere/monumento di Gregorio di Catino⁶¹. Certamente per Farfa vale il discorso del documento/monumento secondo il senso proposto da Jacques Le Goff e Pierre Toubert; lo specifico della concezione monastica farfense ben è rappresentata dalle opere di Gregorio da Catino e, prima di lui da quelle dell'abate Ugo I, opere di storia e di elaborazione della memoria orientate sempre sulle urgenze del presente dell'abbazia⁶². In esse emerge potente la percezione culturale e ideologica del territorio da parte dei monaci farfensi. Per certi versi, seguendo lo svolgersi dell'ingente opera di ricostruzione della memoria da parte del catinense si ha l'impressione dello srotolarsi di una mappa che «crea il territorio dell'abbazia», per usare il celebre ed efficace principio proposto da Alfred Korzybski⁶³.

In questa prospettiva la produzione documentaria non è solo una “miniera di notizie”, un oggetto da cui cavare dati, ma è anche un soggetto, che, come nel caso di Farfa, esprime l'idea che l'ente monastico ha del territorio su cui insiste.

La produzione scritta accanto a quella archeologica è una traccia del rapporto dell'istituzione con il territorio e di come essa lo racconta e lo rappresenta e costituisce un complemento essenziale per ricostruire tanto la storia delle istituzioni che quella del territorio, rappresentando la proiezione dell'intenzione di controllo su di esso.

Anche l'analisi manoscritta aiuta in questo senso, perché spesso in essa si possono ravvisare tracce pregnanti riguardo alle forme dell'autorappresentazione della rete monastica.

Questo tipo di scritture monastiche con le ricostruzioni documentarie che propongono, esprimono anche i sentimenti, le percezioni, gli orizzonti di attesa che l'istituzione monastica ha di sé stessa in rapporto al territorio. Spesso nelle storie dei monasteri possiamo cogliere le aspirazioni e l'autorappresentazione di una comunità; non solo i suoi possessi, i rapporti e i contrasti con gli altri soggetti gravitanti sul territorio, ma anche e insieme l'autoconsapevolezza, l'autoconsiderazione, le proprie aspirazioni e rivendicazioni.

Un punto di contatto evidente tra la rappresentazione del territorio e le pratiche a esso legate è sicuramente costituito dal culto dei santi.

7. Il culto dei santi

Le relazioni che intercorrono tra culto dei santi e territorio, sono assai più strette di quan-

60 Su questo problema cfr. il saggio di A. Petrucci, *Scrivere e conservare la memoria*, in Id., *Prima lezione di paleografia*, Roma-Bari, 2002, pp. 116-126. Sulla percezione culturale dello spazio in ambito monastico cfr. A. Sennis, *Spazi culturali. Luoghi e discorsi nei monasteri altomedievali*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 108 (2006), pp. 9-37.

61 Sull'opera e la figura dell'«architetto della memoria farfense» mi sia consentito rinviare a: U. Longo, *Gregorio da Catino*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. LIX, Roma 2002, pp. 254-259.

62 Cfr. J. Le Goff - P. Toubert, *Une histoire totale du Moyen Age est-elle possible ?*, in *Actes du 100^e Congrès National des Sociétés Savantes*, Paris, 1975, (Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610), Paris, 1977, t. I, pp. 31-44, in partic. pp. 38-39.

63 Prendo la felice espressione nel senso che ne dà T. di Carpegna Falconieri, *Circoscrizioni ecclesiastiche nel medioevo alto e centrale. Il territorio tra organizzazione e rappresentazione*, in «*Rome des quartiers: des rici aux rioni. Cadres institutionnels, pratiques sociales, et requalifications entre Antiquité et époque moderne*», Actes du colloque international de la Sorbonne (20-21 mai 2005), edités par M. Royo, É. Hubert et A. Bérenger, Paris, 2008, pp. 77-88.

to si possa pensare a prima vista. Un territorio, inteso come spazio all'interno del quale si esplica l'azione dell'uomo tanto politica, quanto culturale che religiosa è il complesso risultato di una stratificazione di processi storici. Nella formazione della identità di un territorio medievale il culto dei santi è senza dubbio uno degli elementi che concorrono alla definizione. Il culto dei santi così come le strategie di promozione dei culti da parte delle istituzioni religiose determinano profonde trasformazioni nell'organizzazione dello spazio delle campagne e delle città. L'incidenza del culto dei santi nella storia e la formazione di un territorio è di evidenza esemplare tanto su scala regionale, quanto su scale ben più ampie. L'agiografia da questo punto di vista è un sensibile indicatore delle dinamiche relative alla formazione di contesti geopolitici. Le *Vite* dei santi, le storie delle reliquie e le raccolte di vite di santi regionali o nazionali sono spesso prodotti raffinati che testimoniano e spesso contribuiscono a creare identità territoriali, in un processo di sacralizzazione del territorio. Tale fatto è valido tanto per il medioevo quanto per l'età moderna⁶⁴.

La santità stessa e le scritture che la riguardano presentano un legame strettissimo e primario con la dimensione dello spazio. Michel de Certeau ha finemente colto questo legame costitutivo nella voce *Hagiographie* dell'*Encyclopedia Universalis* del 1968, presentando l'agiografia sulla chiave della '*composition de lieux*'. Certamente le *Vite* dei santi e, più in generale, la produzione agiografica si caratterizzano per una «*prédominance des précisions de lieu sur les précisions de temps*»⁶⁵.

Esiste un rapporto stretto e articolato tra la santità e la dimensione dello spazio. I santi a ben vedere sono i principali protagonisti di una frontiera eccezionalmente importante nell'immaginario religioso delle società: sono gli intermediari per eccellenza tra l'al di qua, il mondo reale, concreto, materico, sensibile e l'aldilà. Il contesto spaziale possiede dunque una rilevanza pregnante in relazione alla santità; e ciò da vari punti di vista: scelta e funzioni dei luoghi durante la vita dei santi; incidenza del santo nei confronti dei luoghi in cui si svolge la sua vita; la sacralità naturale nel suo rapporto con la sacralità costruita e le forme di controllo e di rifiuto da parte delle istituzioni ecclesiastiche e della società. Luoghi dei santi sono certamente i luoghi fisici, materiali, ma anche quelli psicologici, simbolici. Un luogo della santità – in questa prospettiva – può essere considerato il corpo inteso come la realtà fisica in cui si iscrive il percorso spirituale del santo⁶⁶.

La dimensione spaziale – lo si è notato a proposito del paleomonachesimo – si rivela un tratto fondamentale dell'ascesi dei santi anacoreti. Anche in seguito, nel corso del medioevo per comprendere il fenomeno eremitico il rapporto tra questo tipo di esperienza religiosa e i luoghi in cui questa esperienza si attua costituisce senz'altro un *atout* rivelatore. In questo senso è sicuramente necessario considerare il fenomeno eremitico in una traiettoria storiografica orientata verso l'indagine degli spazi reali e simbolici della santità e, più in generale, della religiosità, che ha le sue radici nei già citati studi di Michel de Certeau e in quelli di Evelyne Patlagean e che ha conosciuto tappe significative in convegni quali *Luoghi sacri e spazi della santità*, curato da Sofia Boesch Gajano e Lucetta Scaraffia, e in studi quali quelli di Jacques Dalarun su Robert d'Arbrissel o di Gabriella Zarri sulle forme

64 Cfr. A questo riguardo : Europa sacra. *Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed età moderna*, a cura di S. Boesch Gajano e R. Michetti, Roma, 2002

65 M. De Certeau, *Hagiographie*, in *Encyclopaedia Universalis*, VIII, Paris, 1968, pp. 207-209, in part. p. 209.

66 S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, 1999.

della religiosità femminile alla fine del medioevo e di Glauco Cantarella sullo *Spazio dei monaci*⁶⁷. In questa prospettiva si acquisisce la consapevolezza di come i luoghi non siano semplicemente lo sfondo paesaggistico in cui si svolge una vicenda spirituale e esistenziale, ma siano una componente che interagisce profondamente con la santità. Il rapporto con i luoghi si rivela senza dubbio un elemento costitutivo di ogni esperienza di santità nella quale è imprescindibile il nesso tra separatezza e visibilità che comporta un rapporto dialettico tra ritiro dal mondo e protagonismo sociale.

La religione condiziona potentemente la percezione, la costruzione e le pratiche legate allo spazio e influenza in misura decisiva la definizione del territorio.

67 De Certeau, *Hagiographie*, cit.; E. Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, in «*Annales E.S.C.*», 23 (1968), 1-2, pp. 106-126; J. Dalarun, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*, Paris, 1985; *Luoghi sacri e spazi della santità*, cit.; *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, a cura di G. Zarri, Torino, 1990; Boesch, *Gli spazi della santità*, in *Diventare santo. Itinerari e riconoscimenti della santità tra libri, documenti e immagini*, a cura di G. Morello, A.M. Piazzoni, P. Vian, Città del Vaticano-Cagliari, 1998, pp. 17-23; Ead., *Des 'loca sanctorum' aux espaces de la sainteté: étapes de l'historiographie hagiographique*, in «*Revue d'histoire ecclésiastique*», 95 (2002), pp. 48-70.

G.M. Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, cit., pp. 805-847. Per un panorama storiografico mi sia consentito rinviare a U. Longo, *La santità medievale*, con un saggio introduttivo di G. Barone, Roma, 2006 (Il Timone bibliografico, 1), in particolare alla sezione: *Spazi*.