

Le donne e la traslazione delle reliquie di Oltremare in Occidente nel secolo XII

di Miriam Rita Tessera

Reti Medievali Rivista, 21, 2 (2020)

<http://www.retimedievali.it>



Firenze University Press

Le donne e la traslazione delle reliquie di Oltremare in Occidente nel secolo XII*

di Miriam Rita Tessera

Il trasferimento in Occidente di reliquie provenienti dai principati latini d'Oriente nel XII secolo fu spesso utilizzato come strategia politico-religiosa nel sostegno al movimento e agli stati crociati. Il ruolo svolto dalle donne laiche o religiose in questo campo presenta connotazioni specifiche, dovute alla realtà multiculturale di *Oltremare*, che rimandano sia ai modelli bizantini di trasmissione ereditaria delle reliquie sia a innovative strategie di legittimazione del potere femminile in un contesto politico molto delicato (in particolare per l'invio di reliquie della Vera Croce). Tra i casi analizzati spicca quello delle badesse del monastero di Santa Maria la Grande di Gerusalemme, la cui autorità di custodi del santuario gerosolimitano e di garanti dell'autenticità delle reliquie inviate consentiva un ampio margine di autonomia nella gestione del sacro.

During the twelfth century the translation of relics from the Crusader states to the West was often used as a religious and political strategy to disseminate the crusading ideas and support the Latin East. Noble and religious women played a special role in this phenomenon, which deserves to be studied. Thanks to the cross-cultural background of the Latin East, women were able to re-use previous Byzantine patterns of relic translation and new strategies to legitimize their power in a difficult political situation (especially for translating relics of the True Cross). One of the best examples involved the abbesses of Saint Mary Maior of Jerusalem, whose authority as guardians of the holy shrine allowed them to guarantee the authenticity of the relics they sent in the West, thus gaining considerable independence in managing sacred items.

Medioevo; secolo XII; stati crociati; donne; traslazione delle reliquie.

Middle Ages; 12th century; Crusader states; women; translation of relics.

Tra il 1119 e il 1120 sconfitte militari, carestia e terremoti scossero le fondamenta dei giovani principati latini di oltremare a tal punto che il patriarca Warmondo di Picquigny, in una lettera inviata all'arcivescovo di Compostela Diego Gelmirez, descriveva lo smarrimento spirituale e la desolazione materiale della Terrasanta riecheggiando le parole del Libro dell'Apocalisse. In

* Questo studio riassume alcuni risultati di una ricerca sul trasferimento delle reliquie di Oltremare in Occidente nel secolo XII svolta come assegnista presso l'Università degli Studi di Pavia, a.a. 2019-2020 (*Reliquie d'Oltremare. Oggetto, ambizioni e desiderio nel trasferimento culturale tra Terrasanta e Occidente, 1096-1204*) sotto la direzione del professor Thomas Frank. Per la lettera di Warmondo: *Historia Compostellana*, II, 28, pp. 270-272, su cui Jaspert, *Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate'*.

quel frangente drammatico l'ex-regina di Georgia, che si era dedicata alla vita religiosa a Gerusalemme alla guida di una comunità di monache, spinta dal bisogno di provvedere alle necessità di sopravvivenza delle consorelle, vendette ad Anselmo de la Tour, *cantor* del Santo Sepolcro, una preziosa reliquia della Vera Croce di Cristo, «*lignum nulli pretio comparandum*»¹. Circa ottanta anni dopo un'altra regina, la bellissima e sfortunata Isabella di Gerusalemme consegnò a Monaco, patriarca latino di Gerusalemme, il prezioso braccio dell'apostolo Filippo che la madre Maria Comnena le aveva trasmesso in dote e che a una donna, per quanto di stirpe regia, non spettava custodire².

Le storie delle reliquie cedute dalla ex-regina di Georgia e da Isabella di Gerusalemme si inseriscono nel vasto fenomeno della traslazione dei *sacra pignora* da Oriente a Occidente durante l'epoca delle crociate e del ruolo svolto dalle donne nel movimento crociato, due temi di ricerca, già oggetto di importanti contributi, che la storiografia recente ha ripreso e approfondito con differenti prospettive³. L'attenzione degli studiosi si è concentrata sulla grande dispersione delle reliquie sottratte a Bisanzio con il *furtum sacrum* del 1204 e sui riflessi prodotti a livello spirituale, liturgico e memoriale, dalla nuova destinazione delle stesse, nonché dalla formazione di tesori ecclesiastici costituiti dalle reliquie orientali e dai reliquiari appositamente commissionati⁴. In particolare, la ricerca recente si è concentrata sul ruolo svolto dalle donne delle famiglie aristocratiche nella trasmissione dei *pignora sacra* inviati dai crociati per costruire una memoria dinastica e devozionale in cui la reliquia "orientale" assumeva una valenza centrale⁵.

Tuttavia, la possibilità di trasferire reliquie in un contesto diverso da quello del saccheggio/spartizione/retribuzione determinato dalla conquista di Costantinopoli implica una maggiore incidenza del loro valore come "indicatori di comunicazione" interculturale tra Oriente e Occidente, un concetto teorizzato da Michael McCormick sulla base di esempi altomedievali che può essere applicato altrettanto bene alla situazione di *Outremer* nel XII secolo⁶. Il ruolo svolto dagli stati latini d'Oriente nel trasferimento di reliquie – in particolare per l'invio di frammenti della Vera Croce – assunse presto una di-

¹ Anselmi cantoris Sancti Sepulcri *Epistola*, coll. 729-731.

² *Instrumentum translationis brachii sancti Philippi*, p. 99.

³ Imprescindibili sulle reliquie rimangono Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*; de Mély, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae. La Croix*; si vedano anche, a titolo esemplificativo, Klein, *Byzanz, der Westen*; Toussaint, *Kreuz und Knochen*. Per le donne e il movimento crociato: Brundage, *The crusader's wife*; *Gendering the Crusades*; Hogdson, *Women, Crusade and the Holy Land*; Maier, *The roles of women*, pp. 61-82.

⁴ Oltre a Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitane*, e al suo articolo preparatorio *Des dépouilles religieuses*, si rimanda a Durand, *La quatrième croisade, les reliques*; Barber, *The Impact of the Fourth Crusade*. Per i problemi metodologici: Cordez, *Les reliques, un champ de recherche*; Durand, *Le projet de corpus de reliques*.

⁵ Lester, *What remains: women, relics*. Già Riley Smith, *The First Crusaders*, pp. 169-188, aveva individuato il ruolo rilevante delle donne nella trasmissione dell'ideale di crociata all'interno della propria stirpe.

⁶ McCormick, *Le origini dell'economia europea*, pp. 321-360 sulle reliquie.

mensione pubblica e istituzionale strettamente legata al loro destino politico sullo scenario europeo⁷. La traslazione di reliquie non corporali (*appendicia exteriora*) che incarnavano a livello simbolico e materiale gli obiettivi del movimento crociato – le pietre del Sepolcro e il legno della Croce – determinò quindi una profonda trasformazione del paesaggio spirituale dell'Occidente medievale, caratterizzato da una progressiva centralità dei Luoghi Santi proprio mentre la presenza latina in Oriente mostrava segni crescenti di cedimento⁸.

Il binomio donne-reliquie di Oltremare si presenta già durante il XII secolo come un tema di ricerca nuovo che merita un'indagine complessiva, accanto al più noto fenomeno del pellegrinaggio delle donne in Terrasanta⁹. Come messo in evidenza dalla storiografia, una caratteristica specifica della condizione femminile nella società dell'Oriente latino era la possibilità – per le donne di alto rango – di sperimentare nuove forme di autonomia e gestione del potere dovute all'instabilità militare dei territori e alla necessità di una sopravvivenza dinastica, con soluzioni istituzionali anche originali¹⁰. Basti solo ricordare il caso ben studiato del re di Gerusalemme Baldovino II, che tra il 1129 e il 1131 elaborò una strategia matrimoniale mirata e un delicato sistema di trasmissione della *potestas regia* per assicurare un ruolo efficace alla figlia maggiore ed erede Melisenda anche dopo il matrimonio con il conte Folco V d'Anjou¹¹. Più sfuggente, ma di grande interesse perché quasi inesplorato, è il contributo delle donne di *Outremer* – in particolare di quelle che guidavano le fondazioni monastiche femminili – alla promozione di una spiritualità fortemente incentrata sulle vicende terrene di Cristo, della Vergine e degli apostoli incarnate nei santuari della Terrasanta. Queste nuove devozioni erano presentate nelle celebrazioni liturgiche locali a pellegrini e crociati ed erano alimentate non soltanto dalla pietà personale, ma anche dalla diffusione in Occidente di culti e reliquie.

All'interno di queste linee interpretative generali, le donne di *Outremer* sembrano aver svolto un ruolo di mediazione e di raccordo nella traslazione

⁷ Fondamentale Frolow, *La Relique de la Vraie Croix*; per il ruolo della Vera Croce in *Outremer*: Ligato, *The Political Meaning of the Relic*; Gerish, *The True Cross and the Kings*; Murray, *'Mighty against the Enemies of Christ'*; Jaspert, *The True Cross of Jerusalem in the Latin West*.

⁸ Sebbene non manchino esempi di invio di reliquie corporali degli apostoli e di santi orientali, nel XII secolo prevale l'associazione tra il legno della Croce e la pietra del Sepolcro, aspetto che intendo approfondire in altra sede. Sul tema: Ousterhout, *Architecture as Relic and the Construction of Sanctity*; Bartal, *Relics of Place: stone fragments of the Holy Sepulchre*.

⁹ Escludo in questa sede il tema del pellegrinaggio femminile e del contestuale invio di reliquie in Occidente, come il caso della monaca Hedwig e della traslazione delle reliquie della Vera Croce a Sciaffusa (1125), che sarà oggetto di un contributo specifico.

¹⁰ Il ruolo delle donne nella società di *Outremer* è stato affrontato dal lavoro pionieristico di Richard, *Le statut de la femme*, e da Schein, *Women in Medieval Colonial Society* (in cui la nozione di "società coloniale" sarebbe da rivedere); per le regine di Gerusalemme almeno Hamilton, *Women in the Crusader States* e Murray, *Women in the Royal Succession in the Latin Kingdom*.

¹¹ Mayer, *The Succession to Baldwin II of Jerusalem*; Murray, *Baldwin II and His Nobles*; in particolare per Melisenda almeno Mayer, *Studies in the History of Queen Melisende*. Si veda il caso di Alice di Antiochia, sorella di Melisenda: Asbridge, *Alice of Antioch*.

di reliquie fra la grande tradizione della “politica del sacro” di Bisanzio e le esigenze della nuova spiritualità occidentale. In alcuni casi specifici, la possibilità di garantire l'autenticità dei *pignora sacra* inviati in Occidente permise di equiparare l'autorità, e quindi i margini di autonomia nella gestione del sacro, delle fondazioni femminili – come l'abbazia di Santa Maria la Grande a Gerusalemme – a quella dei detentori tradizionali del potere politico ed ecclesiastico, inserendo di fatto le donne nella costruzione dell'identità spirituale di *Outremer* e nella diffusione degli ideali di crociata. L'esame di questi casi è fortemente limitato dalla dispersione e perdita degli archivi provenienti dall'Oriente latino, nonché dall'impossibilità, in assenza di fonti scritte, di collegare a personaggi precisi numerosi reliquiari di sicura provenienza “orientale” che sono sopravvissuti in Occidente¹²; tuttavia, le indicazioni che emergono dal materiale superstite sono sufficienti per delineare un quadro interpretativo dei problemi posti dal binomio donne e reliquie durante il XII secolo.

1. Prologo a Occidente: Clemenza di Fiandra, la crociata e il dono del 1097

Nell'autunno 1097, mentre le truppe di Roberto di Fiandra attendevano nelle terre di Puglia di attraversare l'Adriatico per imbarcarsi verso Oriente, il conte inviò alla moglie Clemenza, che reggeva in sua vece il principato, *pretiosissimas reliquias* ottenute in dono dal cognato Ruggero Borsa, figlio di Roberto il Guiscardo e duca di Puglia e di Calabria, che aveva sposato Adele di Fiandra. Il racconto, trasmesso dal documento che Clemenza fece redigere allorché depositò, secondo il volere del marito, le reliquie nell'abbazia di Watten, presenta alcuni elementi significativi per inquadrare il problema della mediazione femminile nella trasmissione delle reliquie alla vigilia della prima crociata¹³.

La possibilità per le donne dell'aristocrazia laica – non soltanto quelle che rivestivano ruoli istituzionali – di ottenere reliquie ed eventualmente deciderne la destinazione era in genere collegata al conferimento della dote e alla fondazione di chiese e monasteri dove i *pignora sacra* svolgevano il ruolo di strumenti di promozione della propria stirpe, oltre che di catalizzatori della devozione personale¹⁴. In parecchi casi, la logica del possesso e del trasferimento di reliquie da parte dei laici rientrava nella categoria antropologica del “dono”, un aspetto che, secondo l'interpretazione di Holger Klein, era preva-

¹² Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*; numerosi esempi sono raccolti anche nel catalogo *Les trésors des Églises de France*.

¹³ Su Clemenza di Fiandra: Sproemberg, *Clementia, Gräfin von Flandern*; Adair, *Countess Clemence*; De Hemptinne, *Les épouses des croisés et pèlerins flamands*.

¹⁴ Esempi in Bozóky, *La politique des reliques*, pp. 227-232, e Bozóky, *Le rôle des reines et princesses*.

lente nel caso di reliquie provenienti dalla corte imperiale di Bisanzio¹⁵. Infine, la formazione graduale di una legislazione canonica in materia di reliquie in Occidente non arrivò a sanzionare in modo sistematico il loro possesso, e perfino il furto, almeno fino all'inizio del XIII secolo dopo l'enorme dispersione dovuta al sacco di Costantinopoli nel 1204: di fatto, si concedevano così ampi margini di autonomia nella gestione del sacro anche da parte dei laici, incluse le donne¹⁶.

La carta di donazione della contessa Clemenza nel 1097 è un esempio paradigmatico di queste istanze. La *narratio* inusuale del documento iniziava con una rievocazione drammatica della perfidia dei "persiani" contro la Chiesa di Gerusalemme, e il ritratto del conte Roberto II era tratteggiato secondo il modello del perfetto *miles Christi*, il cui cuore, infiammato dalla grazia dello Spirito Santo, si era volto alla santa spedizione in Oriente¹⁷. La richiesta di ottenere le reliquie accentuava gli aspetti spirituali dell'impresa: Roberto infatti aveva rifiutato i ricchi doni in oro e argento offerti dal cognato chiedendo per sé soltanto *pretiosissimas reliquias*, cioè i capelli della Vergine Maria e i frammenti dei corpi di san Matteo evangelista e san Nicola di Myra¹⁸. È a questo punto che si inserisce il ruolo della contessa Clemenza come mediatrice del progetto del marito: consegnare le reliquie all'abbazia di Watten – una fondazione già patrocinata dai conti di Fiandra, trasformata in canonica regolare e dotata di ampi possessi sulle terre strappate al mare¹⁹ – e modificare la dedicazione originaria a san Pietro intitolandola alla Vergine Maria. L'operazione fu compiuta con l'assenso dell'arcivescovo di Reims Manasse e alla presenza di un cospicuo gruppo di ecclesiastici tra cui spiccava il "gregoriano" Lamberto, vescovo di Arras e principale collaboratore della contessa per la riforma delle istituzioni ecclesiastiche locali²⁰.

¹⁵ Klein, *Eastern Objects and Western Desires*.

¹⁶ Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints*, pp. 315-339; Kühne, *Ostensio reliquiarum*. Maggiori difficoltà incontravano le donne di età carolingia: Smith, Lebecq, Iogna-Prat, *L'accès des femmes aux saintes reliques*.

¹⁷ Edizione Hagenmeyer, *Epistulae et chartae*, pp. 142-143 n. VII; commento *ibidem*, pp. 247-254; sulle motivazioni ideali del *miles Christi* Riley Smith, *Crusading as an act of love*. Il formulario della *narratio*, che ripropone i temi della predicazione di Urbano II, sembra composto dai destinatari, come accade per altri documenti per Watten di fine XI-inizio XII secolo: Dereine, *Étude critique des chartes*.

¹⁸ Si veda il binomio reliquie-spedizione in Oriente nella pseudo-lettera di Alessio I Comneno a Roberto il Frisone, un falso che conobbe un'ampia circolazione in Occidente subito dopo la prima crociata associato alla cronaca di Roberto il Monaco (ma con solo tre copie di tradizione indipendente): Hagenmeyer, *Epistulae et chartae*, pp. 42-44 (tradizione manoscritta) e pp. 129-136 (edizione); Schreiner, *Der Brief des Alexios I Comnenus*; Tessera, *La costruzione del consenso*, p. 86 e nota 53.

¹⁹ Meijns, *De pauperes Christi van Watten*, e in generale Meijns, *La réorientation du paysage canoniale en Flandre*. Watten aveva già ricevuto nel 1077 reliquie riportate da Roma dal fondatore Otfried, insieme alla contessa Adela: Dereine, *Étude critique des chartes*, p. 86 nota 35.

²⁰ Hemptinne, *Women as mediators between the Powers*; si veda Ott, *Bishops, Authority and Community*, pp. 111-134. Su Lamberto di Arras e la diffusione dell'idea di crociata: Tessera, *La costruzione del consenso*, pp. 74-77.

In realtà le donne coinvolte nell'invio delle reliquie erano due: in primo luogo Clemenza e, più sullo sfondo ma con un significativo accenno, Adele, sorella di Roberto di Fiandra e vedova del re Knut di Danimarca, che aveva sposato Ruggero Borsa in seconde nozze²¹. Clemenza si presentava come fedele esecutrice della volontà del conte-crociato ed effettiva reggente del principato, la cui abilità nel consolidare il potere comitale era fortemente sostenuta sia dai legami familiari con i duchi di Borgogna – in particolare con il fratello Guido, arcivescovo di Vienne (poi papa Callisto II)²² – sia dall'appoggio incondizionato della rete ecclesiastica locale e persino dei suoi celesti protettori²³. La garanzia fornita dalle autorità ecclesiastiche era infatti accentuata dalla presenza fisica delle reliquie di altri santi locali che, su richiesta esplicita della contessa, accoglievano i nuovi patroni e la Vergine al momento della traslazione dell'8 ottobre²⁴.

Meno chiaro è il ruolo giocato da Adele nella consegna delle reliquie al conte Roberto, a meno che – accanto al concetto di “dono” offerto, per via femminile, in omaggio ai legami familiari che univano la Fiandra e il ducato normanno – non fosse rilevante anche la tipologia delle reliquie concesse. La triade Vergine, Matteo evangelista e Nicola di Myra/Bari rimandava infatti a sfere di influenza geografico-politiche compendiate in quel momento nel ducato di Ruggero Borsa. Tra XI e XII secolo la devozione alla Vergine stava acquistando un'importanza crescente proprio nei domini anglo-normanni e nella zona al confine tra Francia e Fiandra²⁵; allo stesso tempo, il principato di Salerno si era trasformato in centro di potere normanno, dove l'arcivescovo Alfano I aveva valorizzato il culto delle reliquie di san Matteo con la dedizione della nuova cattedrale patrocinata da Roberto il Guiscardo e consacrata da Gregorio VII nel 1085²⁶. Infine, la recente, per quanto contestata, traslazione del corpo di san Nicola a Bari nel 1087 aveva rimodulato il paesaggio spirituale della città grazie alla costruzione dell'omonima basilica, presto al centro della politica ecclesiastica di Urbano II nell'Italia meridionale²⁷.

²¹ Hagenmeyer, *Epistulae et chartae*, p. 143: «sororem eius, quondam Danorum reginam, sibi duxerat uxorem». Sul secondo matrimonio di Adele: Van Houts, *Changes of Aristocratic Identity*.

²² Stroll, *Calixtus II (1119-1124)*, pp. 193-199.

²³ De Paermentier, Vanderputten, *Aristocratic patronage, political networking and the shaping of a private sanctuary*.

²⁴ Vanderputten, *How the Reform began*.

²⁵ Impossibile citare una bibliografia esaustiva sulle reliquie mariane nei secoli XI-XII. Mi limito a ricordare che reliquie dei capelli della Vergine furono donate da Ilger Bigod, un *miles* di origini inglesi, ad Anselmo, arcivescovo di Canterbury, e ai monasteri di Saint Ouen di Rouen e Le Bec, durante il viaggio di “propaganda” di Boemondo d'Altavilla in Francia nel 1106: Eadmeri *Historia novorum*, pp. 179-181.

²⁶ Per la ricostruzione della cattedrale almeno: Pace, *La cattedrale di Salerno*.

²⁷ Becker, *Urbain II et l'Orient*. Per la polemica tra Bari e Venezia sull'autenticità delle reliquie di Nicola: Pertusi, *Ai confini tra religione e politica. La contesa per le reliquie*; Bellomo, *The First Crusade and the Latin East* e in generale *En Orient et en Occident. Le culte de saint Nicolas*.

Le reliquie concesse da Ruggero Borsa, grazie alla mediazione di Adele, diventavano così un eloquente manifesto sacro del programma politico normanno e dell'adesione dei nuovi signori dell'Italia meridionale a quel movimento di riforma e liberazione della Chiesa, iniziato da Gregorio VII, di cui la crociata era – almeno nelle intenzioni di Urbano II – un esito materiale. Il loro trasferimento a Watten, centro della nascente riforma canonica in Fiandra²⁸, manifestava la continuità di quegli ideali in terre già percorse dall'appello alla difesa di Gerusalemme lanciato dal pontefice e contemporaneamente consolidava e tutelava il potere comitale di Clemenza, in attesa del ritorno di Roberto II²⁹. Pur non riguardando *pignora sacra* direttamente provenienti dall'Oriente, l'invio del 1097 riassumeva la molteplicità di significati assunti dalla reliquia durante il suo percorso: iniziato e concluso per opera di due donne, il viaggio trasformava il tesoro sacro da prezioso dono di un principe a manifesto di ideali politici e spirituali, riconducibili al movimento crociato ma anche catalizzatori di nuove istanze di riforma una volta giunti a destinazione nelle terre di Fiandra.

2. *Reliquie vendute, reliquie donate: la Vera Croce e le "signore" di Outremer*

Venerdì 5 agosto 1099, poco più di due settimane dopo la conquista di Gerusalemme, il patriarca eletto Arnolfo di Chocques ritrovò un cospicuo frammento della Vera Croce di Cristo, nascosto nella Città Santa, in circostanze e con mezzi su cui le fonti divergono. Il risultato della straordinaria scoperta fu l'elevazione del *lignum Domini*, depresso in un prezioso reliquiario, a palladio militare e simbolo dell'identità del regno latino, affidato alla custodia del patriarca e dei canonici del Santo Sepolcro, che di fatto mantennero un monopolio materiale e spirituale sulla reliquia fino alla sua scomparsa durante la battaglia di Hattin nel luglio 1187³⁰. La ricomparsa della Vera Croce a Gerusalemme spezzò la supremazia sulla disponibilità della reliquia cristologica per eccellenza che gli imperatori di Bisanzio detenevano dai tempi di Costantino il Grande, la cui fama era ulteriormente amplificata dall'enorme diffusione del racconto sull'*inventio crucis* ad opera della madre dell'imperatore, Elena, negli *Atti di san Silvestro*³¹. Inoltre, nel corso del XII secolo i canonici del Santo Sepolcro esercitarono un effettivo monopolio sull'invio dei frammenti della Croce attraverso la produzione di una specifica tipologia di reliquiari,

²⁸ Meijns, *Without were fightings, within were fears: Pope Gregory VII, the Canons Regular of Watten*.

²⁹ Tra dicembre 1096 e febbraio 1097 Urbano II inviò una lettera ai fedeli di Fiandra che circolò ampiamente nella rete episcopale della Francia del nord-est: Strack, *Pope Urban II and Jerusalem*, e Tessera, *La costruzione del consenso*, pp. 75-76.

³⁰ Frolov, *La relique de la Vraie Croix*, pp. 286-287 n. 258, e la bibliografia citata alla nota 8, a cui si aggiunga Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land*, pp. 290-294.

³¹ Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine*; si veda anche Klein, *Byzanz, der Westen*, pp. 283-314.

identificata da Herbert Meurer, che veniva distribuita sfruttando la rete dei priorati in Occidente³².

Il rinnovamento del culto della Croce promosso a Gerusalemme dopo il 1099 incentivò la ricerca di particelle del *sacrum lignum* che sfuggivano al controllo del patriarca e dei canonici e che potevano essere detenute a titolo personale da membri della famiglia reale o dell'alta nobiltà di *Outremer*, in particolare dalle donne. Due esempi paralleli, avvenuti intorno al 1120 e al 1150, consentono di approfondire le circostanze del possesso di questi frammenti e le motivazioni per cui principesse e regine dell'Oriente latino, appartenenti a tradizioni culturali differenti, acconsentirono a separarsi dal "tesoro inestimabile" costituito dalle reliquie della Croce e a destinarlo a individui e istituzioni occidentali.

2.1. *Uxor venerabilis: la regina, il canonico e la Vera Croce di Georgia*

Due lettere scritte nel 1120-1121 dal *cantor* del Santo Sepolcro Ansello de La Tour ai canonici di Notre Dame di Parigi, conservate in originale, narrano la storia del prezioso frammento inviato in Francia a suggellare un legame di preghiera tra i rispettivi capitoli³³. Servendosi delle fonti bibliche ma anche delle tradizioni locali arabo-cristiane, Ansello compendia le vicende della Vera Croce, costruita con quattro tavole lignee, ritrovata dall'imperatrice Elena, divisa in due porzioni maggiori (destinate a Costantinopoli e a Gerusalemme) e successivamente frammentata nel corso dei secoli in molti luoghi del Mediterraneo. Il canonico identificava precisamente la reliquia mandata a Notre Dame con una croce-reliquiario formata da due distinti pezzi, provenienti dal *suppedaneum* – cioè la parte che serviva di appoggio per i piedi del condannato – e dal braccio verticale³⁴. Nella prima delle sue lettere, il *cantor* riassume anche l'origine particolare del «donum maximum et incomparabile» di cui la cattedrale di Parigi si arricchiva: questa specifica reliquia proveniva dal tesoro personale del re di Georgia David il quale, alla sua morte, l'avrebbe trasmessa alla moglie che si era ritirata a Gerusalemme, beneficiando monasteri e chiese della zona e fondando una «congregatio sanctimonialium Georgianarum» sotto gli auspici del patriarca latino Gibelino (1109/1110-1112), ex vescovo di Arles e legato papale. Ma la carestia che si era abbattuta sulla Città Santa aveva costretto la regina, eletta come badessa della novella comunità, a cedere la reliquia della Croce ai canonici del Santo

³² Meurer, *Kreuzreliquaire aus Jerusalem*; Meurer, *Zu den Staurotheken der Kreuzfahrer*; Klein, *Byzanz, der Westen*, pp. 191-198; Toussaint, *Kreuz und Knochen*, pp. 70-86.

³³ Originali (scritti dalla stessa mano, secolo XII in.): Paris, Archives Nationales, K 1/6-1/7; edizione in Anselmi cantoris *Epistola*, coll. 729-732; Richard, *Quelques textes sur les premiers temps*; Bresc-Bautier, *L'envoi de la relique de la Vraie Croix*.

³⁴ Anselmi cantoris *Epistola*, col. 730: «et crux ista, quam vobis misi, de duobus est lignis, quia crux inserta est cruci. Inserta est de eo in quo perpendit, in qua inseritur, suppedaneo in quo crux affixa fuit, utrumque dignum, utrumque sanctum».

Sepolcro con una vendita giustificata dalle circostanze drammatiche in cui si dibatteva la comunità.

Il racconto di Anselmo ha creato qualche difficoltà interpretativa, soprattutto a causa delle notizie contraddittorie sul re di Georgia “Davide”, cioè Davide IV il Costruttore (1089-1125), che nel 1120 non era affatto morto, anzi era alla vigilia della vittoria di Didgor contro i turchi selgiuchidi (12 agosto 1121), battaglia a cui presero parte anche alcuni contingenti franchi. Si è dunque ritenuto possibile identificare l'ex regina di Georgia con la prima moglie di Davide IV, una armena ripudiata intorno al 1107 per consentire al sovrano un secondo matrimonio politicamente più vantaggioso (vicenda a cui Anselmo non avrebbe alluso), o anche con Elene, moglie del padre di David, Giorgio II, che venne depresso nel 1089 ma che sopravvisse fino al 1112 circa³⁵. Nessuna fonte permette di chiarire l'identità della regina di Georgia, né di stabilire con precisione dove si trovasse la comunità religiosa da lei fondata nei pressi della Città Santa, sebbene siano noti – e ben studiati – gli ottimi rapporti tra il monastero georgiano di Santa Croce di Gerusalemme, il santuario dove si riteneva fosse cresciuto l'albero della croce, e l'aristocrazia latina di *Outremer*, che concedeva volentieri ai monaci donazioni memoriali³⁶.

Per quanto imprecisa, la testimonianza di Anselmo presentava la regina di Georgia in modo elogiativo secondo il *topos* della pia vedova aristocratica che si dedicava alla vita religiosa beneficiando i poveri e i santuari gerosolimitani; ancora più interessante era la giustificazione – magari non del tutto disinteressata – che il canonico del Santo Sepolcro offriva per l'atto, in sé assai discutibile, della vendita del *lignum sanctae crucis*, ovvero il prevalere della *caritas* verso le necessità delle consorelle piuttosto che la tesaurizzazione della reliquia³⁷.

Particolare ancora più interessante, la *sanctimonialium congregatio* georgiana era stata posta sotto la protezione e la guida del patriarca latino di Gerusalemme Gibelino, che a sua volta aveva scelto la regina vedova come guida della comunità. Esponente del partito “gregoriano” e legato papale in Spagna e Terrasanta, Gibelino si dimostrò assai sollecito nel promuovere tentativi di riforma della Chiesa latina di Gerusalemme, come la rifondazione e ricostruzione dell'abbazia benedettina di Santa Maria in Valle Josaphat e la richiesta, *in limine mortis*, al re Baldovino I e all'arcidiacono Arnolfo di

³⁵ Avalishvili, *The Cross from Overseas*; Richard, *Quelques textes sur les premiers temps*, pp. 423-426. L'identificazione con Elene, che presupporrebbe un unico errore nella narrazione di Anselmo – la confusione tra Davide IV e il padre Giorgio II – potrebbe però porre un problema di cronologia se si incrocia la data della morte di Giorgio II (c. 1112) con quella del patriarca Gibelino (ante 6 aprile 1112).

³⁶ Tsursumia, *Commemorations of Crusaders*.

³⁷ Anselmi cantoris *Epistola*, col. 730: «Denique distributis et erogatis et in necessitatibus commissae congregationis omnibus que attulerat expensis, cum inedia regionem nostram oppressisset, ipsa cum subditis coepit egere, cumque iam multa dono, multa mutuo recepisset, quod nullo modo pro necessitatibus sui corporis faceret, pro necessitatibus congregationis sibi commissae pio affectu facere complusa est» (adeguato la grafia a quella dell'originale).

Chocques di portare a compimento la trasformazione del capitolo del Santo Sepolcro da secolare a regolare³⁸. La testimonianza di Ansello conferma che la giurisdizione del patriarca si estendeva – in quale forma canonica non è dato precisare – anche su alcune fondazioni di altre confessioni cristiane³⁹. Il ruolo dell'ex regina di Georgia diveniva così un esempio significativo anche per i lontani confratelli di Parigi di un'ideale continuità tra il passato evanescente dei santuari di Terrasanta e la dominazione franca, giustificata e riletta come il compimento delle promesse bibliche sulla nuova terra concessa da Dio al nuovo popolo eletto⁴⁰.

Infine, il valore inestimabile della Vera Croce inviata da Ansello era amplificato dalla sua duplice provenienza regia, quella "intrinseca" legata alla regalità sofferente di Cristo sulla croce, e quella "estrinseca", l'appartenenza al re di Georgia, che il canonico descriveva con lo stilema apocalittico del sovrano capace di respingere i popoli di Gog e Magog⁴¹. Secondo la tradizione georgiana, infatti, il frammento della Croce che i re custodivano derivava da una porzione della reliquia che l'imperatore Costantino avrebbe donato al leggendario re Mirian, costituito – come confermava Ansello – dal legno del palo e da quello del *suppedaneum*⁴². D'altra parte, la consuetudine del re di Georgia di portare una reliquia della Croce in battaglia fu fortemente influenzata dalla corrispettiva pratica franca, anche se nel regno caucasico la Croce divenne un'insegna di legittimazione della dinastia, usata durante le incoronazioni e impugnata in occasioni eccezionali direttamente dal sovrano – anche una donna – come nel caso della regina Tamar (1184-1210), che nel 1195 si servì della Vera Croce per benedire la cavalleria georgiana in partenza per una campagna nella regione di Harran⁴³.

L'insistenza sulla duplice regalità terrena e celeste del *lignum Crucis* caricava però la reliquia gerosolimitana di una molteplicità di significati che in Occidente non si faticò a decodificare: nell'agosto 1120, il legato papale Conone di Preneste istituì una festa specifica in onore della Croce, con una *remissio peccatorum* concessa al vescovo di Parigi che riequilibrava i difficili rapporti di potere tra l'abbazia di Saint Denis e la cattedrale di Notre Dame legati alla trasmissione delle insegne regali di Francia⁴⁴.

³⁸ Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States*, pp. 58-61; Zöller, *Regularkanoniker im Heiligen Land*, pp. 72-92. Per Santa Maria di Josaphat si veda Kirstein, *Die lateinischen Patriarchen*, p. 199.

³⁹ La politica del patriarca latino mirava a non interferire con le vicende interne alle comunità cristiane locali: Hamilton, *Latins and Georgians*, pp. 119-120; interpretazione più critica in Pahlitzsch, *Georgians and Greeks*, pp. 36-37.

⁴⁰ Alphandéry, *Les citations bibliques*.

⁴¹ Anelli cantoris *Epistola*, col. 730: «Porro David rex Georgianorum, qui cum suis predecessoribus portas Caspiae tenuit et custodivit, ubi sunt inclusi Gog et Magog, quod et filius eius adhuc facit, cuius terra et regnum contra Medos et Persas est nobis quasi antemurale».

⁴² Tsurtsunia, *The True Cross in the Armies of Georgia*, p. 95 nota 26; si veda anche Pahlitzsch, *Die Bedeutung Jerusalems für Konigtum und Kirche*.

⁴³ Tsurtsunia, *The True Cross in the Armies of Georgia*.

⁴⁴ Tessera, *La croce del legato. Conone di Preneste*, pp. 154-159.

Da patrimonio sacro ed ereditario della famiglia reale dei Bagratidi, il prezioso frammento appartenuto al re di Georgia acquisiva così una pluralità di valori spirituali e simbolici che, dalle mani e per volontà della regina vedova, venivano trasferiti e accresciuti attraverso la reinterpretazione storico-teologica del *cantor* Anselmo e infine suggellati dall'autorità del legato papale. In questo contesto, il ruolo chiave detenuto dalle donne nel caso delle reliquie cristologiche in Oriente sembra essere principalmente concentrato sulla possibilità di disporre liberamente del *pignus sacrum* e di determinare la scelta del suo nuovo destinatario, il quale a sua volta ne rimodulava il significato in un differente contesto culturale e sociale⁴⁵.

2.2. La principessa e il cavaliere: Costanza, Manasse di Hierges e la Vera Croce di Antiochia

Nel 1211 una fonte completamente diversa – il testo di traslazione scritto da un monaco dell'abbazia di San Pietro di Brogne (*Quomodo sancta crux ab Antiochia allata sit in Broniense cenobio*) – metteva in scena un'altra reliquia della Vera Croce, in possesso della principessa Costanza di Antiochia⁴⁶. Secondo questa narrazione, Manasse di Hierges, cugino della regina di Gerusalemme Melisenda e connestabile del regno latino dal 1143 fino alla guerra civile del 1152, quando venne esiliato e costretto a ritornare in Occidente, ricevette in dono un frammento della Vera Croce che la principessa di Antiochia aveva ereditato dal marito, Raimondo di Poitiers, ucciso nel giugno 1149 durante la disastrosa battaglia di Fons Murez. Divenuto *confrater* di Brogne, poco prima di morire Manasse destinò ai monaci il frammento della Croce fino ad allora custodito nella sua cappella privata, che tuttavia venne trasferito nel cenobio soltanto il 22 febbraio 1177, dopo un aspro contenzioso con i figli del defunto⁴⁷. Una versione precedente della traslazione da Antiochia a Brogne, prodotta nell'abbazia poco dopo la consegna della Vera Croce ai monaci, fu inserita in una compilazione di miracoli mariani della fine XII secolo, ma il testo, mutilo, si interrompe narrando le battaglie di Manasse nel principato di Antiochia⁴⁸. Per ricostruire le circostanze del trasferimento della reliquia è

⁴⁵ Sul concetto di “vita sociale” degli oggetti: *The Social Life of Things*, in particolare il saggio di Geary, *Sacred Commodities*; si veda l'esempio paradigmatico della croce della Valasse, attribuita all'imperatrice Matilde: Hatot, *Augusta Matilda and the Valasse Reliquary Cross*.

⁴⁶ Namur, Bibliothèque du Grand Séminaire, ms. 57, ff. 122r-174v (copia del 1590 di un codice deperdito); ampi estratti della *translatio* sono citati da Le Paige, *Histoire de l'Ordre*, pp. 146-149; un'edizione integrale è stata annunciata da Nicholas L. Paul in Paul, *Writing the Knight, Staging the Crusader*. Su Costanza di Antiochia: Murray, *Constance princess of Antioch (1130-1163)*.

⁴⁷ Su Manasse in Oriente almeno Mayer, *Manasses of Hierges*; bibliografia precedente e ampia analisi del testo in Paul, *Writing the Knight, Staging the Crusader*; Paul, *Possession: Sacred Crusading Treasure*.

⁴⁸ Namur, Bibliothèque du Grand Séminaire, ms. 80, ff. 34v-35v; il manoscritto è composto da tre unità codicologiche con opere sui miracoli della Vergine Maria, tutte copiate nel XII secolo

dunque mandatorio servirsi del testo del 1211, che però trasfigura il protagonista e le sue prodezze guerriere oltremare in un modello di virtù cavalleresca proposto alla nobiltà locale, per cui la crociata rappresentava principalmente uno sfondo ideale per le proprie gesta e la presenza della reliquia diveniva uno strumento prezioso per la promozione dell'abbazia⁴⁹.

Il racconto del 1211 rievocava infatti le gesta di Manasse in Oriente con i toni del romanzo cavalleresco, in cui l'avventura del cavaliere era spesso intrapresa e guidata dalle richieste di una nobile dama⁵⁰; tuttavia, sotto il velo del travestimento cortese, è interessante notare come, anche in questo caso riemerge una storia nascosta di donne. Manasse era presentato come il custode del regno, principale sostegno dell'abile regina Melisenda di Gerusalemme, vedova di Folco V d'Anjou e impegnata nell'educazione del figlio minore Amalrico. Inviato nel principato di Antiochia per combattere i nemici della cristianità al servizio della principessa Costanza, il valoroso Manasse aveva rifiutato i doni in oro e argento che la dama gli aveva offerto come ricompensa; allora la principessa, donna *perspicax et argumentosa*, gli aveva offerto un premio più adeguato al suo ruolo di uomo mandato da Dio a difendere le terre di Antiochia: «Intelligens autem perspicax et argumentosa mulier virum a Deo missum, in his quae Dei sunt, velle recompensari, lignum quod Christo fuit ad poenam et gloriam, pro poena et sudore bellico Manassi donavit»⁵¹.

La *translatio* istituiva così una relazione fondamentale tra l'adesione di Manasse all'ideale della *militia Christi*⁵², il suo servizio in armi ad Antiochia e il dono della Vera Croce, identificata con quella che il principe Raimondo – ormai trasfigurato nel *princeps et martyr* della “propaganda” crociata – era solito portare davanti alle sue truppe in battaglia⁵³. Infine, il testo del 1211 insisteva sia sulla segretezza che avrebbe accompagnato il dono, custodito senza clamore dal connestabile fino al suo ritorno in Occidente nel 1152, sia

nell'abbazia di Brogne: Faider, *Catalogue des manuscrits*, pp. 511-513 (che non segnala il testo sulla croce di Antiochia).

⁴⁹ Insiste (anche troppo) su questo elemento ideale e sulle motivazioni della riscrittura del 1211 Paul, *Writing the Knight, Staging the Crusader*.

⁵⁰ Riferimenti essenziali in Flori, *Cavalieri e cavalleria*, pp. 256-270.

⁵¹ Le Paige, *Histoire de l'Ordre*, p. 147: «comprendendo dunque che l'uomo mandato da Dio volesse essere ricompensato con ciò che appartiene a Dio, donò a Manasse, per la sofferenza e la fatica sostenute in guerra, il legno che procurò a Cristo la sofferenza e la gloria».

⁵² Per il concetto di *militia Christi* fondamentale Erdmann, *Alle origini dell'idea*, pp. 16-17, 334-336.

⁵³ Le Paige, *Histoire de l'Ordre*, p. 149: «Hanc sanctam crucem, si mihi bene relatam est, Raymondus Antiochiae princeps et martyr, in bellis praecambulam semper habebat, in cuius vexillo aciem inimicam perterrebat, hanc uxor ejusdem, avunculi tui filia, neptis mea, tibi temporalia spernenti contulit»; Paul, *Writing the Knight*. Sullo status di martire attribuito ai crociati caduti in battaglia è significativo il parallelo con Rinaldo di Châtillon, il secondo marito di Costanza, giustiziato da Saladino dopo la sconfitta di Hattin nel 1187 e soggetto di una *passio* agiografica scritta da Pietro di Blois: Ligato, *Rinaldo di Châtillon e Gualtiero IV di Brienne*, pp. 191-297 (a cui rimando anche per la bibliografia sulla *vexata quaestio* del rapporto tra crociata e martirio, in particolare *ibidem*, pp. 250-258).

sull'importanza dei legami di parentela con le signore di Oltremare che avevano permesso a Manasse di ricevere la sacra reliquia di Antiochia.

Il racconto scritto nel 1211 dal monaco di Brogne fornisce una testimonianza plausibile sulla presenza del connestabile di Melisenda nel principato della Siria del nord, probabilmente durante la spedizione militare condotta da re Baldovino III in soccorso della cugina Costanza tra la fine dell'estate e l'autunno 1149⁵⁴. In una donazione per la chiesa di San Giovanni Battista dell'Ospedale di Gerusalemme, compiuta nel dicembre 1149, la regina Melisenda concedeva la stessa elargizione pia che aveva garantito nei giorni dell'assedio di Antiochia, «*eadem libertatis integritate permissa, qua diebus Antiochene obsessionis extiterat*»⁵⁵. L'atto venne sottoscritto dagli uomini più fedeli della regina, tra cui Manasse di Hierges, che poco dopo, grazie al matrimonio con Helvis, signora di Ramla, raggiunse l'apice del suo potere e prestigio nel regno di oltremare⁵⁶.

Ci si può dunque chiedere se la *translatio* del 1211 – e anche il frammento precedente, composto a Brogne alla fine del XII secolo, che insisteva sul valore spirituale della battaglia terrena di Manasse⁵⁷ – non adombrino una delle ragioni effettive che favorirono la carriera del connestabile di Melisenda e che gli permisero di ottenere la reliquia della Vera Croce. Secondo il cronista Gualtieri il Cancelliere, il frammento più consistente della Vera Croce presente ad Antiochia, conservato in una cappella della cattedrale di San Pietro e rivestito d'oro e di gemme così come il suo omologo gerosolimitano, sarebbe andato perduto nel giugno 1119 durante la battaglia dell'*Ager Sanguinis*⁵⁸. Questa circostanza non escludeva tuttavia – come nel caso della Santa Croce di Gerusalemme – la possibilità che reliquie minori rimanessero a disposizione dei principi latini o dei loro familiari. Anzi, la sensibilità della principessa Costanza al fenomeno religioso, sia pure declinata in un'accorta politica “multiculturale”, è attestata anche da un episodio interessante nella cronaca di Michele il Siriano: quando una famiglia di franchi residenti ad Antiochia attribuì la guarigione del figlio, rimasto storpio dopo una caduta, all'immagine del monaco taumaturgo Mar Bar Sauma, la principessa accorse personalmente sul luogo del miracolo e si prostrò in preghiera, mentre la folla raccoglieva la polvere della casa in cui era avvenuto il fatto come una preziosa reliquia⁵⁹.

⁵⁴ Willelmi Tyrensis archiepiscopi *Chronicon*, XVII, 10, pp. 772-774. In alternativa, si potrebbe pensare al soggiorno di Baldovino III nella contea di Tripoli e ad Antiochia nell'estate 1150, quando il re tentò anche di costringere Costanza a contrarre un nuovo matrimonio.

⁵⁵ *Die Urkunden der lateinischen Könige*, pp. 355-357 n. 177; Mayer, *Studies on the History of Queen Melisende of Jerusalem*, pp. 116-118.

⁵⁶ Mayer, *Manasse of Hierges*, p. 760.

⁵⁷ Si veda l'analisi di Paul, *Writing the Knight*.

⁵⁸ Galterii Cancellarii *Bella Antiochena*, II, 5, p. 88. Si veda *ibidem*, II, 10-12, pp. 102-105 dove la Vera Croce presente in battaglia era il frammento gerosolimitano portato al seguito dell'esercito di re Baldovino II dall'arcivescovo Evremaro di Cesarea.

⁵⁹ *Chronique de Michel le Syrien*, XVIII, 13, p. 303; Weltecke, *The Syriac Orthodox in the Principality of Antioch*, pp. 113-117.

Se si accetta l'identificazione della reliquia di Manasse con quella conosciuta come "croce di Brogne", attualmente conservata al Musée Diocesain di Namur (Namur, Musée Diocesain et Trésor de la Cathédrale Saint-Aubin, Inv. Nr. 2), è possibile avanzare altre considerazioni sul ruolo delle donne nella sua trasmissione. Il reliquiario di Namur, commissionato dall'abate di Brogne Guillaume de Beez (†1507), porta incastonata nella parte posteriore una piccola croce a doppia traversa la cui tipologia è parzialmente accostabile a quella delle stauroteche prodotte nel regno di Gerusalemme durante il XII secolo e che viene identificato con la Croce di Antiochia portata in Occidente da Manasse⁶⁰. In questo caso si potrebbe ipotizzare che il piccolo reliquiario incastonato nella croce del XVI secolo ora a Namur e, forse, anche il frammento del *lignum crucis*, fossero giunti nelle mani di Raimondo di Poitiers grazie al matrimonio con Costanza nel 1136 e che provenissero dall'eredità della madre Alice, figlia del re di Gerusalemme Baldovino II. La circostanza spiegherebbe perché la principessa fu libera di disporre della reliquia dopo la morte del marito; ma si tratta di una supposizione che soltanto una dettagliata indagine comparativa con le stauroteche di provenienza gerosolimitana potrebbe confermare.

Il dono personale della principessa Costanza a Manasse di Hierges diveniva così non soltanto un sigillo prezioso sull'esperienza autentica della crociata – il servizio reso a Dio attraverso la battaglia contro i nemici terreni degli stati di oltremare – da esibire al rientro in Occidente, ma sosteneva anche la legittimità politica del governo di una stirpe, quella di re Baldovino II, che negli anni difficili dopo il fallimento della "seconda crociata" era rappresentata principalmente da donne: Melisenda a Gerusalemme, la nipote Costanza ad Antiochia e, dopo l'assassinio del conte Raimondo II nel 1152, la sorella Hodierna a Tripoli⁶¹.

La *translatio* del 1211 sottolineava, sempre con i toni del romanzo cortese e con qualche forzatura biografica, l'affetto fraterno che esisteva tra il connestabile e le quattro figlie del re⁶², una rilettura cavalleresca della situazione effettiva, e politicamente assai singolare, in cui l'Oriente latino si era trovato

⁶⁰ Frolov, *La relique*, n. 368; scheda di W. Wilhelmy in *Die Kreuzzüge. Kein Krieg*, pp. 388-389 n. 53; Paul, *Possession*, pp. 527-528, che propone un confronto con la Vera Croce di Cleveland (su cui si veda la scheda in *Treasures of Heaven*, p. 89 n. 47).

⁶¹ Il periodo in cui Costanza godette della massima autonomia politica si colloca tra la morte di Raimondo di Poitiers nel 1149 e il secondo matrimonio con Rinaldo di Châtillon nel 1153: Murray, *Constance princess of Antioch*, pp. 90-95 (che esamina anche la presenza di Manasse al fianco di Melisenda).

⁶² Le Paige, *Histoire de l'Ordre*, p. 147: «Porro Manasses in Hierosolymis Dominicam Crucem in secreto apud se decenter et honeste reposuerat, jam non ingressus ut advena, uxore et liberorum propagine felix, Reginae Hierosolymorum et Principatricis Antiochenorum, ut dixeram, et Comitissae Tripolensis et Abbatissae Beatae Mariae in valle Josaphat consanguinitatis securus, quae quatuor Regis Balduini filiae Manassen, amitae suae filium, sicut fratrem diligebant, quem praediorum non mediocri possessione donaverant». Il brano identificava erroneamente Costanza con la sorella di Melisenda Alice (in realtà madre di Costanza) e attribuiva alla sorella minore Ivette la carica di badessa di Santa Maria in Valle Josaphat invece di quella, corretta, di San Lazzaro di Betania (*ibidem*).

alla metà del XII secolo. Se effettivamente la reliquia antiochena fu donata a Manasse di Hierges prima della guerra civile tra Melisenda e il figlio Baldovino III – e quindi prima della sentenza di esilio che lo colpì nel 1152 – la concessione della Vera Croce rafforzava una strategia politica fondata sulla rete degli uomini appartenenti alla propria stirpe di origine che fu più volte sperimentata nei principati latini d'Oriente, anche se con esiti spesso conflittuali⁶³.

3. *Sacra eredità: le donne e le reliquie dei santi*

Se i frammenti della Vera Croce rimangono, anche numericamente, la tipologia di reliquie più ambita e diffusa dall'Oriente latino, la presenza stabile di principati “franchi” in Siria incentivò la diffusione di altri *pignora sacra*, in particolare quelli di alcuni santi – Giovanni Battista, Stefano, Giuda Taddeo, Filippo, Sergio, Giorgio – il cui culto era fortemente radicato in località specifiche ora sotto il dominio dei crociati e i cui resti non erano ancora stati trasferiti, o lo erano stati soltanto parzialmente, a Roma, a Costantinopoli e in altre regioni dell'Occidente⁶⁴. La gerarchia ecclesiastica latina di oltremare sperimentò in modi differenti la possibilità di rinnovare questi culti agganciandoli al rilancio di un santuario, alla richiesta di sovvenzioni o per stabilire legami spirituali con un'istituzione occidentale in grado di convogliare uomini oltremare tramite la propria rete di patronato e i rapporti con le famiglie aristocratiche locali. In alcuni casi, il successo di queste operazioni di *transfer* culturale e culturale fu enorme: basti pensare al caso delle ceneri (e di altri minuti frammenti corporei) di Giovanni Battista, riscoperte nel suo luogo di sepoltura a Sebaste nel 1145. Associati a una *remissio peccatorum* concessa dal patriarca di Gerusalemme Guglielmo di Messines, i resti del Precursore furono lo strumento principale per la raccolta dei fondi necessari alla ricostruzione della cattedrale di Sebaste, la diffusione di una *fraternitas* con i canonici locali e l'intensificarsi di rapporti tra i prelati di *Outremer* e i monasteri occidentali⁶⁵, oltre a divenire rapidamente un'icona del potere prima

⁶³ Si veda ad esempio il caso del tentato assassinio di Ugo di Le Puiset, cugino di Melisenda e principale esponente della fazione politica della regina nel 1134 (Riley-Smith, *The First Crusaders*, pp. 185-186; Mayer, *Studies on the History of Queen Melisende*, pp. 106-113), o anche i tentativi del principe Raimondo di Poitiers di dirottare la crociata di Luigi VII in Siria del Nord servendosi dei legami di parentela con Eleonora d'Aquitania (Flori, *Alienor d'Aquitane*, pp. 295-335).

⁶⁴ Per le reliquie costantinopolitane rimane fondamentale Ebersolt, *Constantinople*.

⁶⁵ Edizione della *remissio peccatorum* di Guglielmo di Messines in Le Roux de Lincy, Bruel, *Notice historique et critique*, pp. 492-493, su cui Kedar, *Raising Funds for a Frankish Cathedral*; sul capitolo e la *fraternitas* di Sebaste: Zöller, *Regularanoniker im Heiligen Land*, pp. 372-390. Negli stessi anni Federico di Laroche, allora vescovo di Acri, destinò reliquie di Giovanni Battista al capitolo della cattedrale di Liegi e all'abbazia di Florennes (Berlière, *Frédéric de Laroche, évêque d'Acre et archevêque de Tyr*; Berlière, *Une lettre de Frédéric de Laroche*) e così pure il vescovo di Sidone Amalrico all'orafo Godefroy di Huy (George, *Le trésor de reliques du Neufmoustier*, pp. 23-25).

vescovile e poi cittadino dopo la traslazione a Genova durante l'episcopato di Ugo della Volta (1163-1188)⁶⁶.

Il ruolo svolto dalle donne di *Outremer* in questi casi potrebbe apparire marginale; tuttavia, la disponibilità di reliquie "personali" di cui le signore dei principati crociati godevano, soprattutto per via di eredità familiare, determinò in alcune circostanze la possibilità che donne di una certa autorità politica intervenissero per rafforzare iniziative istituzionali dirette in Occidente o per riequilibrare i rapporti tra *regnum* e *sacerdotium* nell'Oriente latino servendosi dei *pignora sacra*, come dimostrano gli esempi della "contessa di Roais" e delle regine Maria Comnena e Isabella di Gerusalemme.

3.1. *In memoria di Edessa: la contessa di "Roais" e le reliquie di santo Stefano*

In un manoscritto perduto proveniente dalla chiesa di Saint-Junien di Condom, nel territorio di Limoges, era stata copiata una lettera sopravvissuta soltanto grazie alla trascrizione (Paris, BNF, lat. 12764, ff. 69-72) di dom Claude Estiennot (1639-1699). Nell'epistola, l'«humilis frater Guigo de Blavone» certificava l'autenticità di un ricchissimo tesoro di reliquie riportate dalla Terrasanta e destinate ai confratelli di Grandmont, della collegiata di Saint-Junien e di Dorat, di cui malauguratamente aveva perduto i sigilli originali durante il viaggio⁶⁷. La lettera di Guigo è un esempio interessante di una strategia politico-devozionale di cui le reliquie erano lo strumento principale, grazie all'invio multiplo di ingenti quantitativi di *pignora sacra* provenienti dai santuari della Terrasanta, garantito tramite lettere di autentica con sigillo da personalità che rivestivano cariche istituzionali nei principati latini d'Oriente e diretto verso obiettivi occidentali particolarmente sensibili alle istanze del movimento crociato. In altre parole, le reliquie divenivano il manifesto concreto di un messaggio di promozione della crociata e di una spiritualità incentrata sui Luoghi Santi che intrecciavano diversi livelli di ricezione, rispecchiati dall'autorità e dal prestigio dei mittenti, ma anche dalla posizione sociale e politica dei destinatari.

Non sorprende quindi trovare nell'elenco di Guigo anche due donne, la badessa di Santa Maria di Gerusalemme che, su richiesta del patriarca, aveva offerto a Guigo durante la messa *in coena Domini* del giovedì santo alcuni capelli della Vergine, e la contessa di Edessa (*Roais*, in francese d'oïl), che aveva donato reliquie di Stefano protomartire («Comitissa de Roais dedit mihi de S. Stephano prothomartyre»)⁶⁸. La missiva di Guigo pone numerosi problemi di

⁶⁶ Polonio, *Devozioni di lungo corso*; Polonio, *L'arrivo delle ceneri del Precursore e il culto al Santo*.

⁶⁷ Edizione e analisi del testo: Kohler, *Documents inédits*, pp. 1-9; altra edizione: *Epistola de reliquiis Terrae Sanctae*, pp. 211-216.

⁶⁸ Kohler, *Documents inédits*, p. 8; per l'identificazione della chiesa di Santa Maria citata da Guigo e della badessa si rimanda al paragrafo 4.

ordine storico e cronologico da esaminare complessivamente in altra sede; è plausibile comunque affermare che il suo viaggio in Terrasanta si svolse negli anni 1145-1157, durante il patriarcato dell'aquitano Fulchero, ex abate di Cellefrouin, «qui mihi domesticus erat et in amicitia adstrictus», e prima del 1152/1157, epoca probabile della morte di Beatrice di Saône, l'ultima contessa titolare di Edessa⁶⁹.

Se il ruolo della badessa di Santa Maria come dispensatrice di reliquie è – come si vedrà – riconducibile all'ambito istituzionale della Chiesa latina d'Oriente, quello della contessa è più singolare: nella lista di Guigo si tratta infatti dell'unica personalità laica a concedere un *pignus sacrum* destinato alle fondazioni limosine. Questa apparente anomalia mi sembra collegata all'intensa opera di sensibilizzazione per il destino della contea latina di Edessa, caduta tra il 1144 e il 1146 sotto i colpi dei signori di Mosul Zengi e Nur ad-Din, che fu intrapresa nei territori di oltremare ma soprattutto in Occidente con una mobilitazione alle origini della cosiddetta “seconda crociata”. Nel novembre 1145 il vescovo Ugo di Gabula, in missione presso la curia papale a Viterbo, ricordò al pontefice il lamentevole stato di Edessa e si dichiarò pronto a chiedere aiuto direttamente a Luigi VII di Francia e Corrado III di Germania⁷⁰; subito dopo, lo stesso Eugenio III, nella celebre enciclica di crociata *Quantum praedecessores* (1 dicembre 1145) richiamò i fedeli alla difesa della Terrasanta ricordando le insigni reliquie dei santi custodite a Edessa ora disperse e violate dai saraceni, «sanctorum reliquie in infidelium conculcationem date sunt et disperse»⁷¹.

La fama di “città dei santi” che Edessa aveva in Occidente era legata soprattutto alla tradizione della lettera che Gesù avrebbe scritto al re Abgar, le cui spoglie, insieme a reliquie degli apostoli Giuda Taddeo e Tommaso, erano venerate nella cattedrale di San Giovanni; la città rivendicava anche il primato di una precoce conversione al cristianesimo e, fino al 944, il possesso del *Mandylion*, l'immagine del volto miracoloso di Cristo⁷². Vent'anni dopo la seconda crociata il ricordo della santità di Edessa era ancora molto vivo in Occidente, tanto che in una descrizione della Siria, copiata nel marzo 1165 in un manoscritto allestito nell'abbazia premonstratense di Windberg dal preposito Gebeardo (München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 22201), l'anonimo autore, dopo aver elencato i tesori di reliquie custoditi nelle chiese di Edessa,

⁶⁹ Ritengo plausibile identificare il patriarca citato da Guigo con Fulchero, l'unico proveniente dall'Aquitania. Per Fulchero: Kirstein, *Die lateinischen Patriarchen*, pp. 273-290; su Beatrice di Saône: Nicholson, *Joscelyn III and the Fall*, pp. 1-2 nota 2; Hamilton, *The Titular Nobility*, p. 197.

⁷⁰ Pelliott, *Mélanges sur l'époque*, pp. 35-40; Rowe, *The Origins of the Second Crusade*, pp. 79-81.

⁷¹ Edizione in Grosse, *Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf*, pp. 85-92 (citazione *ibidem*, p. 91); Phillips, *The Second Crusade*, pp. 52-53.

⁷² Segal, *Edessa, 'the blessed city'*; Drijvers, *Cults and beliefs*; Gurinov, *The «Blessed City»: Edessa and the Abgar Legend*. La bibliografia sulla leggenda di Abgar e il *Mandylion* è assai ampia; mi limito a indicare von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, pp. 91-148.

lamentava la rovina della città e ricordava che la santità del luogo era tale da impedire ai “pagani” di trascorrervi la notte⁷³.

Nell'agosto 1150, dopo la caduta definitiva di Edessa e la cattura del conte Joscelin II, Beatrice di Saône cedette all'imperatore di Bisanzio Giovanni II Comneno i propri diritti sulla contea in cambio di un vitalizio, anche se il figlio Joscelin III ereditò il titolo formale di conte e mantenne a lungo le proprie rivendicazioni sui domini paterni⁷⁴. Al di là del meccanismo cavalleresco che il dono di Beatrice faceva scattare in Occidente – la nobildonna vedova con un'eredità da difendere – e del probabile obiettivo del complesso dei *pignora sacra* affidati a Guigo, la ricca Chiesa limosina e l'astro nascente dell'ordine di Grandmont⁷⁵, è necessario domandarsi quale fosse la provenienza e quale significato evocassero le reliquie di Stefano offerte dalla contessa. Nessuna indicazione nella fonte consente di supporre che le reliquie di Stefano – come si è visto in altri casi – fossero un'eredità personale di Beatrice di Saône; forse si trattava di ciò che restava del sacro tesoro di Edessa, messo in salvo dai superstiti nonostante il drammatico assassinio dell'arcivescovo Ugo, che in Occidente godette subito di fama di santità, durante il massacro del 24 dicembre 1144⁷⁶. Nonostante la precoce traslazione e frammentazione dei resti di Stefano a Gerusalemme, Costantinopoli e in Africa del Nord già durante il V secolo⁷⁷, il legame del protomartire con Edessa, dove si trovava una chiesa a lui dedicata, aveva ricevuto nuovo impulso sotto il dominio dei signori crociati quando, grazie alla mediazione dell'abate di Santa Maria di Josaphat Gilduino di Le Puiset, la preziosa falange di Stefano era stata mandata nel 1120 dall'arcivescovo Ugo all'abbazia di Cluny⁷⁸. In quell'occasione l'arcivescovo, a lungo incerto se privarsi del sacro tesoro, si era risolto a consegnare la reliquia all'abate Gilduino per timore di perderla se la città fosse caduta nelle mani dei saraceni⁷⁹.

⁷³ Edizione in Röhrich, *Studien zur mittelalterlichen Geographie*, pp. 295-299 («eandem civitatem ipsi profani non audent nocte inhabitare, quia sancta fuit et Deo dilecta»). Sul codice di Windberg e la sua importanza per la diffusione dell'idea di crociata: Tessera, *La costruzione del consenso*, pp. 90-91.

⁷⁴ Nicholson, *Joscelyn III*, pp. 23-26.

⁷⁵ La connessione con Grandmont e con gli ambienti della Chiesa limosina rimane una chiave importante per l'interpretazione della lettera di Guigo su cui occorrerà ritornare; si veda per il momento Bozóky, *Le culte des saints et les reliques*, pp. 277-291. In quest'ottica è da rilevare anche la presenza di reliquie di san Taddeo donate a Guigo dal patriarca di Antiochia, il limosino Aimerico (su cui Hamilton, *Aimery of Limoges*) e il dettaglio sulla provenienza della badessa di Santa Maria «*quae de nostris partibus originem duxerat*» (Kohler, *Documents inédits*, p. 7).

⁷⁶ Hiestand, *L'archevêque Hugues d'Edesse*.

⁷⁷ Riferimenti essenziali: Leclercq, *Étienne*, coll. 631-635; Bovon, *The Dossier of Stephen*.

⁷⁸ *Tractatus de reliquiis S. Stephani*, pp. 317-320, su cui Riley-Smith, *The First Crusaders*, pp. 175-176. Nel 1123 reliquie di re Abgar e di Giuda Taddeo erano state inviate sempre da Edessa, grazie a un cappellano del re di Gerusalemme, agli ex confratelli di Saint-Symphorien di Reims: edizione della lettera in Marlot, *Histoire de la ville*, III, p. 699 (riedizione *Tractatus de reliquiis S. Stephani*, p. 317 nota a).

⁷⁹ *Ibidem*, p. 318: Ugo cominciò a considerare «*quantum anime sue immineret periculum si celestis ille thesaurus, quem sibi indigno divina commendaverat bonitas, in manus aliquando deveniret gentilium: satis etenim metuebat ne urbs ipsa Sarracenorum perfidiae iterum daretur*

Il contributo di Beatrice di Saône al tesoro di reliquie offerto a Guigo – i frammenti del protomartire Stefano – avrebbe così rappresentato in Occidente un ricordo concreto del destino infelice della “città dei santi” e al contempo uno sprone alla sua riconquista, o, quanto meno, all’invio di uomini d’arme che la situazione critica della Siria del Nord alla metà del XII secolo richiedeva e di cui le signore di *Oltremare* avevano piena consapevolezza⁸⁰.

3.2. *Il braccio dell’apostolo: il patriarca, le regine e il destino di Gerusalemme*

Motivazioni alquanto diverse, che celano un’astuta mediazione istituzionale, si possono rintracciare nella traslazione del braccio di san Filippo apostolo, consegnato dalla regina Isabella di Gerusalemme e dalla madre Maria Comnena al patriarca Monaco tra 1199 e 1200, il quale a sua volta ne dispose il trasferimento a Firenze⁸¹. Dopo alcune vicissitudini seguite alla morte di Monaco nel 1202, la reliquia giunse in città (dove si trova tuttora) il 2 marzo 1205, e divenne un simbolo efficace di identità e concordia civile e religiosa in funzione antiereticale⁸². In quell’occasione, nella cerchia del vescovo Giovanni di Firenze venne redatto un resoconto, l’*Instrumentum translationis brachii s. Filippi*, che narra la storia del braccio del santo e le sue successive peripezie fino all’arrivo in Occidente⁸³.

In questa sede interessa esaminare soprattutto il trasferimento del braccio dell’apostolo dalle mani devote delle signore di *Oltremare* a quelle venerabili del patriarca di Gerusalemme secondo le informazioni – in apparenza molto attendibili – che l’anonimo autore dell’*Instrumentum* aveva ottenuto dal priore del Santo Sepolcro Ranieri, fiorentino di origine, incaricato di trasferire la reliquia in Occidente⁸⁴. Nel corso della sua rapida e brillante carriera nella Chiesa di Gerusalemme⁸⁵, Monaco aveva appreso che la reliquia del

destruenda» (modifico le forme grafiche usate nell’edizione sulla base delle lezioni del manoscritto Paris, BNF, lat. 12603).

⁸⁰ Quadro generale in Cahen, *La Syrie du Nord*, pp. 347-373.

⁸¹ Tessera, *Memorie d’Oriente*, pp. 531-540.

⁸² Sviluppa gli aspetti legati al culto fiorentino di san Filippo Benvenuti, *Le leggende d’oltremare*, pp. 529-546; Benvenuti, *Reliquie e identità cittadina*, pp. 101-118; ignora gli studi precedenti sull’argomento Bozóky, *Translations de reliques prestigieuses*, pp. 1-16. Sulle vicende successive della reliquia e del suo reliquiario Cornelison, *Art Imitates Architecture*, pp. 642-658.

⁸³ Sulla tradizione del testo: Tessera, *Memorie d’Oriente*; edizione (da cui si cita) in Riant, *Haymari Monachi*, *Appendix*, pp. 97-102; nuova edizione, sulla base dei tre testimoni manoscritti fiorentini, in Benvenuti, *La traslazione del braccio di san Filippo*. Si veda anche Petoletti, *Il “Rithmus de expeditione Ierosolimitana”*.

⁸⁴ Riant, *Haymari Monachi*, *Appendix*, p. 98: «sicut a Domino venerabili viro Rainerio, priore Ecclesiae sanctae Resurrectionis Hierusalem, qui de Florentina dioecesi fuerat ortus, et capellanus iam steterat in ecclesia de Pulvereto, audivi».

⁸⁵ Per la carriera di Monaco, cancelliere del patriarca Amalrico (c. 1170), arcivescovo di Cesarea (1180) e infine patriarca (1194-1195): Kirstein, *Die lateinischen Patriarchen*, pp. 362-378; Tessera, *Memorie d’Oriente*, pp. 535-536.

braccio dell'apostolo Filippo, custodita a Costantinopoli, era stata concessa in dote dall'imperatore Manuele Comneno alla nipote Maria, figlia di Giovanni Protosebasto, quando, il 29 agosto 1167, la principessa bizantina era andata in sposa al re di Gerusalemme Amalrico⁸⁶. Il matrimonio aveva rinsaldato la nuova politica filo-bizantina intrapresa da Amalrico dopo il fallimento delle richieste di intervento in Oriente rivolte a Luigi VII di Francia e a papa Alessandro III e aveva aumentato il peso del patronato imperiale sulla Chiesa latina e sui principati crociati⁸⁷: il dono del braccio di Filippo si inseriva quindi in una prassi ampiamente utilizzata a Costantinopoli di concedere preziose reliquie come sigillo e garanzia "celeste" di alleanze politiche⁸⁸.

D'altra parte, la tradizione della famiglia imperiale contemplava la possibilità di possedere parte dei tesori dei santi – che potevano essere trasmessi in eredità – per alimentare la propria devozione personale anche nel caso delle donne. Durante il dominio dei Comneni, reliquiari personali furono commissionati dall'imperatrice Irene Doukas, moglie di Alessio I, e dalle figlie Eudocia e Maria, come risulta dalle iscrizioni dedicatorie e dagli epigrammi di Nicola Callicle; alcuni di questi oggetti confluirono nei tesori delle Chiese d'Occidente dopo il saccheggio di Costantinopoli nel 1204⁸⁹. La scomparsa del reliquiario originale del braccio di Filippo impedisce di sapere se Manuele avesse fatto apporre un'iscrizione celebrativa per la nipote Maria e il re Amalrico di Gerusalemme; tuttavia, la presenza di una placchetta in argento sbalzato, databile al XII secolo, con l'immagine dell'apostolo e l'iscrizione in greco «Φίλιππος ἀπόστολος» sui resti del braccio ne certificava con un certo grado di sicurezza l'autenticità agli occhi dei destinatari⁹⁰.

A questo punto del racconto, l'*Instrumentum translationis* introduceva improvvisamente la seconda figura femminile, Isabella, figlia di Maria Comnena e di re Amalrico – e in quel momento regina effettiva di Gerusalemme insieme al consorte Aimerico di Lusignano – a cui il patriarca Monaco si era rivolto per ottenere la cessione della reliquia apostolica⁹¹. Sembra quindi plausibile supporre che Maria Comnena, seguendo la consuetudine di trasmettere le reliquie per eredità, avesse a sua volta affidato il braccio di Filippo a Isabella

⁸⁶ Riant, *Haymari Monachi, Appendix*, p. 99: «Hic siquidem sciebat quod prenominatus imperator Hemmanuel largitus fuerat sancti apostoli Philippi brachium, nepti sue churie Marie, tempore quo eam tradidit regi Almarico in uxorem».

⁸⁷ Tessera, *Orientalis ecclesia*, pp. 321-322. Per il matrimonio tra Amalrico e Maria Comnena: Willelmi Tyrensis archiepiscopi *Chronicon*, XX, 1, p. 913; Hamilton, *Women in the Crusader States*, p. 161.

⁸⁸ Si vedano Klein, *Eastern Objects and Western Desires*, pp. 284-300; Schreiner, *Diplomatische Geschenke*.

⁸⁹ Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, nn. 241, 249, 273 (forse di Maria di Antiochia), 308, 312; si veda Durand, *Reliquaires des princesses byzantines*.

⁹⁰ Cocchi, *Degli antichi reliquiari di Santa Maria del Fiore*, pp. 48-52; Bicchi, Ciandella, *Testimonia sanctitatis*, pp. 106-108; una seconda placchetta in argento, con l'iscrizione «Brachium s(an)c(t)i Philippi» fu aggiunta in età gotica.

⁹¹ Riant, *Haymari Monachi, Appendix*, p. 99: «Unde tam ipsam [Maria Comnena] quam filiam ejusdem churie Marie, reginam Isabellam, uxorem Ermerici regis, qui de Cypro in Accon venerat ad regnandum, fuit taliter allocutus».

forse in occasione di uno dei tre successivi matrimoni – rispettivamente con Corrado di Monferrato (1190), con Enrico di Champagne (1192) e con Aimerico di Lusignano (1198) – che la principessa, ultima erede della casata gerosolimitana, fu costretta a contrarre nel mutevole gioco politico sul destino del regno dopo la sconfitta di Hattin e la terza crociata⁹².

La richiesta del patriarca Monaco ebbe successo: le signore di Gerusalemme, persuase dalla retorica e dalle argomentazioni teologiche del prelado, acconsentirono a cedere il braccio che il patriarca si affrettò a deporre in un luogo consacrato⁹³. La versione che l'anonimo fiorentino dava dell'accaduto era costruita in modo sapiente, con una scelta precisa di temi e di argomentazioni volte a esaltare l'origine imperiale della reliquia – quasi che la permanenza nel palazzo regale di Gerusalemme ne avesse in qualche modo sminuito la dignità – ma anche il modello che le vicende bibliche dei sovrani di Israele costituivano per i signori del regno crociato⁹⁴. Anzi, l'esempio di re Ioas, reo di avere usurpato le prerogative del sacerdote Ioaida per un eccesso di zelo religioso e pertanto punito da Dio⁹⁵, diveniva paradigmatico agli occhi del patriarca Monaco per ammonire Isabella – e ancora di più Maria Comnena, la vera artefice delle manovre politiche legate alla figlia – di quanto fosse illegittimo per un laico (soprattutto per una donna) sebbene di rango principesco, «sacra tractare». Formulata in un tono elogiativo che apostrofava le signore di Gerusalemme con l'appellativo di *filiae Ierusalem* – le donne di Gerusalemme a cui Cristo si era rivolto durante la passione, ma anche le spettatrici del Cantico dei Cantici – la richiesta del prelado era tuttavia ferrea su due punti chiave: la qualità di “dote spirituale” che la reliquia di Filippo concessa dalla benevolenza dell'imperatore Manuele possedeva e, di conseguenza, il divieto morale di trattenerla più a lungo in un luogo inadeguato anche se, con sottile distinguo giuridico, Monaco non contestava la legittimità, quanto l'opportunità del possesso («etsi vobis liceat, tamen non expedit custodire»)⁹⁶.

Il trasferimento, o meglio la “restituzione” (secondo l'ottica del patriarca), alla Chiesa del braccio di Filippo adombrava dietro il racconto sulle signore di Oltremare altre ragioni, di stampo essenzialmente politico, in cui il ruolo di mediazione giocato dalla regina Isabella diveniva determinante. Per accedere al trono di Gerusalemme in qualità di re consorte Aimerico di Lusignano,

⁹² Su Isabella di Gerusalemme: Murray, *Women in the Royal Succession*, pp. 152-155; Goridis, *Gefährten, Regenten, Wituer*, pp. 171-179.

⁹³ Riant, *Haymari Monachi, Appendix*, p. 99: «Tunc illae de excessu veniam implorantes ei sanctum brachium contulerunt: quod ipse cum summa reverentia reposuit in loco sacrato».

⁹⁴ *Ibidem*, p. 99: «Unde que sunt Dei Deo reddere non tardetis, resignando mihi, quicumque ministero suo, apostoli Philippi brachium, quod ex imperiali largitione in regali palatio ministis».

⁹⁵ Episodio narrato in IV Reg. 11,1-12,21.

⁹⁶ Riant, *Haymari Monachi, Appendix*, p. 99: «Filiae Ierusalem, regali diademate coronatae, vobis terrenus imperator, et amore precipuo et gratia speciali, dotes contulit spirituales, apostoli scilicet Philippi brachium; quod, etsi vobis liceat, non tamen expedit custodire: quia celum celi Domino, terram autem dedit filiis hominum (Ps 113,24)». Per la citazione evangelica *filiae Ierusalem*: Lc 23,28.

fratello del defunto Guido e suo successore a Cipro, doveva necessariamente sposare l'erede legittima Isabella, sulla quale però pesava l'ombra di un primo matrimonio sciolto nel 1190 con pretesti facilmente impugnabili; per di più, al momento del matrimonio con Aimerico nel 1198 il primo marito di Isabella, Onfroi IV di Toron, era ancora in vita⁹⁷. La vicenda dei quattro matrimoni contratti dalla giovane regina aveva suscitato parecchio scandalo, soprattutto in relazione al secondo connubio con il marchese Corrado di Monferrato: l'avvenimento era ricordato persino in una nota di lettura apposta su un esemplare del *De vita christiana* di Agostino, che riportava il commento trionfante di un saraceno sulla corruzione morale del regno crociato, logico presupposto della sua sconfitta militare⁹⁸.

Nel 1199 papa Innocenzo III era stato nuovamente costretto a giustificare la scelta di annullare, contro le leggi canoniche, il primo matrimonio di Isabella «propter maliciam temporis et persecutionem urgentem»⁹⁹. La lettera del pontefice mirava anche a riequilibrare i rapporti tra *regnum* e *sacerdotium* e a consolidare la posizione fragile di Aimerico di Lusignano nei confronti del battagliero patriarca Monaco: nel febbraio/marzo 1198 il patriarca infatti si era rifiutato di incoronare il re e si era scagliato con epistole di denuncia contro l'arcivescovo Joscio di Tiro, che aveva officiato il rito al suo posto¹⁰⁰. Ben consapevole della tradizionale ingerenza dei re di Gerusalemme nella procedura di elezione del patriarca – consuetudine che, sotto il reggente Enrico di Champagne, per poco non era costata a Monaco la candidatura –, il fiorentino aveva messo in atto una politica sistematica di recupero dei diritti della Chiesa latina, già duramente provata dalla perdita di territori e dalle necessità di riorganizzare il tessuto diocesano, spingendosi fino a richiedere ad Aimerico di Lusignano un giuramento di fedeltà¹⁰¹.

Il dono della regina Isabella, involontaria protagonista dello scandalo, era dunque assai opportuno per operare una mediazione – compito che tradizionalmente rientrava già tra le prerogative delle donne di potere – tra le

⁹⁷ Per Aimerico di Lusignano: Riley-Smith, *The Crusading Heritage*; Edbury, *The Kingdom of Cyprus*, pp. 29-34.

⁹⁸ Nota apposta da una mano cancelleresca di fine XII-in. XIII secolo al f. 260v del manoscritto Gerusalemme, San Salvatore, Lat. 3A, prodotto nel terzo quarto del XII secolo forse nello *scriptorium* del Santo Sepolcro: «Inde contigit quod, cum domino Hunfredo de Tolon auferretur uxor et daretur Marchioni, quidam sarracenus dixit: “Amodo minus dubitabo invadere christianos, quia peiores sunt nobis”» (su cui Tessera, *Dalla liturgia del Santo Sepolcro*, pp. 411-413).

⁹⁹ *Die Register Innocenz' III.*, II, pp. 126-134, n. 72. Nel 1213 la questione della legittimità dei matrimoni di Isabella si ripresentò in collegamento con la devoluzione della contea di Champagne e provocò un'inchiesta papale: Hamilton, *Queen Alice of Cyprus*, p. 228.

¹⁰⁰ *Die Register Innocenz' III.*, I, pp. 752-753 n. 518; Kirstein, *Die lateinischen Patriarchen*, pp. 378-379.

¹⁰¹ Hamilton, *The Latin Church*, pp. 243-248; Kirstein, *Die lateinischen Patriarchen*, pp. 371-378. Sulla pratica della “doppia postulazione”, proibita da Celestino III nel 1191: Tessera, *Orientalis ecclesia*, pp. 298-299. Mayer (Mayer, *Das Pontifikale von Tyrus*, p. 194) attribuisce a Monaco un formulario per il giuramento di fedeltà del sovrano al patriarca di Gerusalemme conservato in una copia del cartulario del Santo Sepolcro: *Cartulaire de l'église du Saint-Sépulchre*, pp. 129-130 n. 172.

richieste del patriarca e la necessità di legittimazione del re, tanto più che le reliquie dell'apostolo godevano di una certa popolarità in Terrasanta dove, negli anni 1160-1170, secondo i racconti di viaggio dei pellegrini, la testa di Filippo era venerata nel monastero benedettino di Santa Maria Latina¹⁰². Che la consegna del braccio di Filippo al patriarca fosse un sigillo spirituale della concordia rinnovata tra il *regnum* e il *sacerdotium* a Gerusalemme è evidente anche dalle vicende successive, quando la sinergia tra Monaco e Aimerico di Lusignano funzionò perfettamente per riorganizzare su base stabile la Chiesa latina nel regno di Cipro¹⁰³.

Tuttavia, l'accordo non era negoziabile dai successori al soglio patriarcale di Gerusalemme. La traslazione delle reliquie apostoliche a Firenze, già richiesta dal vescovo Pietro prima del 1202 mentre Monaco era ancora vivo, fu – secondo l'*Instrumentum translationis* – apertamente osteggiata da Aimerico di Lusignano e dal capitolo del Santo Sepolcro dopo la morte del patriarca (2 ottobre 1202), la rinuncia del suo successore Soffredo alla carica e infine l'elezione di Alberto di Vercelli¹⁰⁴. Il potere sacro della reliquia donata da Isabella e dall'anziana ex regina Maria doveva rimanere a vegliare sul destino del secondo regno di Gerusalemme¹⁰⁵, come se l'origine regia e imperiale della reliquia la vincolasse comunque ai resti terreni della dominazione crociata in Terrasanta, impedendo di fatto quello che invece divenne un fenomeno sempre più tangibile nel corso del XIII secolo, la traslazione – materiale e memoriale – della Città Santa in Occidente.

4. Humilis ministra: il caso delle badesse di Santa Maria la Grande a Gerusalemme

Nell'impressionante lista di reliquie gerosolimitane ottenute "ufficialmente" da Guigo *de Blavone* intorno al 1150, accanto alla contessa di Edessa Beatrice figurava un'altra donna, la badessa di Santa Maria "Latina" che il premonstratense diceva originaria della sua stessa regione e che gli aveva do-

¹⁰² *Peregrinationes tres*, pp. 132, 158. Le reliquie di Filippo, traslate già nel VI secolo da Gerapoli a Costantinopoli, furono oggetto di una notevole dispersione collegata alle crociate: nel XIII secolo frammenti del santo sono menzionati a Reims e Troyes: Ebersolt, *Constantinople*, I, pp. 336-137; Demaison, *Documents relatifs à une relique de Saint Philippe*.

¹⁰³ Kirstein, *Die lateinischen Patriarchen*, pp. 382-383. Si vedano le conferme e le concessioni di beni fondiari a Cipro del 1200-1201 rilasciate dal re in favore di Monaco: *Die Urkunden der lateinischen Könige*, II, pp. 1003-1005 n. 619; *Cartulaire de l'église du Saint-Sépulcre*, pp. 331-332 n. 174.

¹⁰⁴ Sulla complicata successione a Monaco: Hiestand - Mayer, *Die Nachfolge des Patriarchen Monachus*; per Alberto di Vercelli: Andenna, *Fidelissimus mediator: Alberto patriarca di Gerusalemme*.

¹⁰⁵ Riant, *Haymari Monachi, Appendix*, p. 99: «Tunc rex et capitulum suo preposito ceperunt penitus contraire, dicentes, quod tanti apostoli merita in aliquam regionem non permetterent transportari».

nato le preziose – e molto femminili – reliquie dei capelli della Vergine¹⁰⁶. La specificità delle reliquie donate dalla badessa era legata alla topografia sacra dei luoghi della passione di Cristo che, durante la dominazione crociata, si arricchì progressivamente di numerosi riferimenti a episodi apocrifi localizzati nell'area di Gerusalemme, e di altri santuari di oltremare, fino a costruire un percorso coerente di storie e devozioni per i pellegrini.

La chiesa di Santa Maria Latina (detta *minor*), apparteneva all'adiacente monastero benedettino maschile, rifondato e finanziato dagli amalfitani intorno alla metà dell'XI secolo, che sorgeva nel quartiere degli Ospedalieri presso il Santo Sepolcro. Lì la tradizione collocava, con alcune piccole varianti, la presenza della Vergine durante la crocifissione e anche la piccola grotta dove Maria avrebbe pianto e, secondo l'usanza orientale, manifestato con gesti estremi – come strapparsi le chiome – il proprio dolore. All'interno della basilica si veneravano infatti le reliquie dei capelli della Vergine, custodite in un reliquiario di cristallo, oltre alla testa di san Filippo¹⁰⁷.

Nello stesso fitto complesso di edifici si trovavano anche l'Ospedale e la chiesa di San Giovanni Battista, affidati ai Giovanniti, e l'abbazia femminile di Santa Maria la Grande, a cui probabilmente apparteneva la badessa *de Latina* che Guigo nominava nella sua lettera¹⁰⁸: per un pellegrino occidentale era facile confondere le chiese dei due monasteri, situate a poca distanza e con intitolazione simile, che hanno creato anche agli studiosi moderni non pochi problemi di identificazione¹⁰⁹. Tuttavia Guglielmo di Tiro, cancelliere di re Amalrico di Gerusalemme e nativo della Città Santa, attestava che nel quartiere del patriarca esistevano due monasteri, uno maschile e uno femminile, «quorum utrumque cognominatur “de Latina”», suggerendo così la possibilità che anche la fondazione femminile di Santa Maria la Grande fosse abitualmente designata con il titolo di “Latina”¹¹⁰.

La massiccia dispersione degli archivi monastici di Oltremare impedisce una ricostruzione approfondita della presenza di monasteri femminili nel primo regno latino di Gerusalemme¹¹¹. Sebbene rimangano poche tracce della

¹⁰⁶ Kohler, *Documents inédits*, pp. 7-8: «Abbatissa de Sancta Maria Latina, quae de nostris partibus originem duxerat, dedit mihi de capillis B. Marie matris Domini, in sacra nocte dominicae coenae, precibus et obtentu praedicti patriarchae, vidente jam dicto Bernardo milite et aliis multis».

¹⁰⁷ Per Santa Maria Latina: Pringle, *The Churches of the Latin Kingdom* III, pp. 236-240 n. 335; Boas, *Crusader Archaeology*, pp. 128-129; Boas, *Jerusalem in the time*, pp. 122-125. Si badi alla presenza di una “badessa” latina, la nobile Agnese di Roma, a Santa Maria Maddalena, nel complesso amalfitano, già all'epoca della conquista di Gerusalemme nel 1099: Willelmi Tyrensis archiepiscopi *Chronicon*, XVIII, 5, p. 817, rr. 74-80.

¹⁰⁸ Su Santa Maria la Grande: Pringle, *The Churches of the Latin Kingdom*, III, pp. 253-255 scheda n. 335; Boas, *Jerusalem in the time*, p. 125.

¹⁰⁹ Boas, *Crusader Archaeology*, p. 23 fig. 2.4, pianta del quartiere degli ospedalieri con la localizzazione delle chiese. Si veda Kohler, *Documents inédits*, p. 7 nota 3 sulle chiese di Gerusalemme che portavano il titolo di “Santa Maria Latina” a Gerusalemme: Kohler postula la possibile esistenza di un'altra “Santa Maria Latina minore” con annesso monastero femminile.

¹¹⁰ Willelmi Tyrensis archiepiscopi *Chronicon*, IX, 18, p. 445, rr. 54-56.

¹¹¹ Si veda il caso delle penitenti di Acri: *Da Accon a Matera: Santa Maria la Nova*.

vita di queste comunità, si può supporre che Santa Maria la Grande rappresentasse un esempio di quelle fondazioni destinate alle giovani donne delle famiglie aristocratiche o di stirpe regale, come accadeva nei monasteri di Sant'Anna di Gerusalemme e di San Lazzaro di Betania¹¹². Nel 1157 la badessa Avis – forse da identificare con l'anonima donatrice dei capelli della Vergine – partecipò, insieme a Sibilla di Sant'Anna, a una transazione sulle decime di una vigna che Ivette, figlia del re Baldovino II e badessa di San Lazzaro di Betania, concedeva al maestro dell'Ospedale Raimondo in cambio dei diritti su un casale a Betania; altre monache delle tre fondazioni comparivano come testimoni o partecipanti all'atto¹¹³. Nel giugno 1174 la badessa Stefania, figlia di Joscelin I di Courtenay conte di Edessa – che all'epoca Guglielmo di Tiro definiva già *grandeveva*¹¹⁴ – ricevette da re Amalrico metà della proprietà e alcuni diritti di edificazione su una strada di Gerusalemme che separava Santa Maria la Grande dall'Ospedale dei Giovanniti, gli altri beneficiari dell'atto, che lascia intravedere un'azione di espansione edilizia delle monache ai danni dei potenti vicini¹¹⁵. Sempre Stefania, intorno al 1180, concluse un accordo con l'abate Giovanni di Santa Maria in Valle Josaphat per la divisione di alcune terre nella zona di Hebron con la mediazione del signore di Oltregiordano Rinaldo di Châtillon: si può quindi supporre che il patrimonio fondiario di Santa Maria la Grande si estendesse oltre le mura della Città Santa e godesse del favore dei principali baroni di Oltremare¹¹⁶. Il patronato regio continuò infatti a sostenere le monache anche dopo il trasferimento ad Acri: la regina Isabella dotò la nuova residenza della comunità di una cappella, menzionata nel privilegio di protezione apostolica concesso da Innocenzo III il 14 agosto 1203¹¹⁷.

Il ruolo delle badesse di Santa Maria la Grande nell'invio di reliquie in Occidente rappresenta un caso interessante per valutare i margini di autonomia e i criteri di gestione del sacro affidati alle donne nel contesto eccezionale della Città Santa. Oltre alle reliquie dei capelli della Vergine affidate a Guigo *de Blavone*, altre due fonti – tanto più significative perché costituite da lettere di “autentica” dei *pignora sacra* inviati¹¹⁸ – testimoniano il ruolo singolare della comunità femminile di Santa Maria la Grande nella concessione di reliquie: la

¹¹² Fondamentale sulla vita religiosa femminile a Betania: Mayer, *Fontevrault und Bethanien*; sulla badessa Ivette: Jordan, *Hostage, Sister, Abbess*. Per San Lazzaro rimangono altre tracce documentarie durante l'abbaziato di Eva, che succedette a Ivette: Kohler, *Chartes de Terre Sainte*, pp. 148-149 n. XLI (a. 1178); 150-151 n. XLIII (a. 1180).

¹¹³ Delaville Le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers*, I, pp. 190-191 n. 157 (documento interessante perché riguarda le tre principali fondazioni femminili di Gerusalemme, e anche per la presenza di una badessa Sibilla a Sant'Anna, forse da identificare con la contessa Sibilla di Fiandra).

¹¹⁴ Willelmi Tyrensis archiepiscopi *Chronicon*, XIX, 4, r. 30, p. 869.

¹¹⁵ *Die Urkunden der lateinischen Könige*, II, pp. 629-632 n. 363.

¹¹⁶ Kohler, *Chartes de l'Abbaye de Notre Dame*, pp. 153-154 n. 45.

¹¹⁷ *Die Urkunden der lateinischen Könige*, II, pp. 924-925 n. *565.

¹¹⁸ Elenco di autentiche dell'Oriente latino sopravvissute in originale in Hiestand, *Die Urkunden der lateinischen Patriarchen*, p. 93 nota 7; si veda Mayer, *Das Pontifikale von Tyrus*, pp. 182-183 nota 185. Sulle autentiche: Cordez, *Gestion et médiation des collections*; Bertrand, *Authentiques de reliques*.

prima fu inviata dalla badessa *H.* all'abbazia benedettina di Saint-Florent di Saumur intorno alla metà del secolo, la seconda venne scritta a nome di Stefania di Courtenay per accompagnare quelle offerte dal monastero a Maurizio II, signore di Craon, nel 1169.

Nell'aprile 1858 l'abate Barbier de Montault procedette alla ricognizione di una cassa reliquiario conservata sotto l'altare della parrocchia di Saint-Florent a Saumur: in una borsa di seta verde e rossa, insieme a frammenti di corpi santi, trovò una particella del legno della Vera Croce e un'autentica in pergamena, in precario stato di conservazione, databile al XIII secolo¹¹⁹. L'autentica enumerava il contenuto di una perduta stauroteca dell'abbazia benedettina di Saint-Florent che conteneva alcune reliquie gerosolimitane («de ligno sancte crucis, de sepulcro Domini, de lapide in quem sanguis Domini cecidit»), oltre ai resti dell'apostolo Andrea e altri santi¹²⁰. Barbier riuscì però a rintracciare anche l'origine delle più antiche reliquie oltremarine giunte nell'abbazia, ricollocate all'inizio del XIII secolo nella nuova stauroteca. Al f. 45r del cartulario di Saint-Florent detto *Liber argenteus* (oggi Angers, Archives Départementales Maine et Loire, H 3714), prodotto entro il 1180, fu trascritta – forse un po' frettolosamente – una lettera con cui «H. Dei gracia Sancte Marie Maioris de Ierusalem» confermava l'autenticità delle reliquie affidate al latore dei *pignora sacra*, «dominum Iohannem», con il consenso di tutto il capitolo¹²¹.

Rispetto alla lista di reliquie menzionata nell'autentica del XIII secolo, quelle di cui la badessa *H.* – che Barbier de Montault aveva identificato con un ignoto abate/priore di Santa Maria Latina – si faceva garante, differivano non poco per quantità e tipologia dei pezzi. Insieme al legno della Vera Croce, alla pietra del Sepolcro e a quella dov'era infissa la croce, santificata dal sangue di Cristo, da Gerusalemme erano stati mandati a Saumur anche frammenti «deo [*sic*] praesepe Christi, de utroque tumulo sanctae Mariae et de camicia eiusdem sanctissime virginis», cioè della culla di Betlemme, della tomba della Vergine a Santa Maria di Josaphat e del luogo della *dormitio Virginis* sul Monte Sion, nonché della sua veste¹²². Quanto alle reliquie di sant'Andrea, presenti in entrambi i documenti, la missiva della badessa specificava che si

¹¹⁹ Barbier de Montault, *Rapport sur la Vraie Croix*, pp. 39-47; Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, n. 627.

¹²⁰ Barbier de Montault, *Rapport sur la Vraie Croix*, pp. 41-42 (si trattava delle reliquie di Paolo, Giacomo Minore, Stefano, Lorenzo, Eustachio, Cristoforo, Teodoro, Margherita e Anastasia).

¹²¹ *Ibidem*, pp. 106-107. Sulla struttura e la data di composizione del *Liber argenteus* si veda la tesi di dottorato di P.-H. Lecuyer, *Pratiques et usages de l'écrit diplomatique à l'abbaye saint-Florent de Saumur (ca. 950-1203)*, Archéologie et Préhistoire. Université d'Angers 2018 (consultabile online < <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02155300/document> >, ultimo accesso 17/06/2020).

¹²² *Liber argenteus*, Archives Départementales Maine et Loire, H 3714, f. 45r (trascritto dalla riproduzione *online*); trascrizione anche in Barbier de Montault, *Rapport sur la Vraie Croix*, p. 107: «de sanctissimo dominice crucis ligno et de tumulo in quo corpus dominicum requieuit, et de lapide in quem crux Christi superposita fuit, et deo [*sic*] presepi Christi, de utroque tumulo sanctae Mariae et de camicia eiusdem sanctissime virginis, et de cruce sancti Andree».

trattava del “legno della croce” di Andrea e non del corpo menzionato nell’autentica successiva¹²³. Evidentemente, quando a Saint-Florent si procedette a confezionare la nuova croce-reliquiario, forse in seguito all’afflusso di altre reliquie orientali da Costantinopoli, non si conosceva più il contenuto della precedente stauroteca, né l’esistenza di una lettera accompagnatoria.

L’identità della badessa rimane ignota, anche se la presenza di Avis nella transazione con l’Ospedale del 1157, durante il patriarcato di Fulchero, potrebbe far coincidere con la figura di questa donna – per altro priva di ulteriori attestazioni documentarie¹²⁴ – sia la badessa di Santa Maria la Grande di origine aquitana o limosina menzionata nella lettera di Guigo *de Blavone*, sia, per un banale errore di copista, la badessa *H*. Enigmatico era anche il fedele latore della missiva *Iohannes*, forse un *miles* partito per adempiere al voto di crociata – almeno a giudicare dalla qualifica che lo caratterizzava («in amore Dei et servizio sui») – che doveva avere già stabilito legami con l’abbazia di Saint-Florent. La tradizione di Saint-Florent nei viaggi a Gerusalemme e nel sostegno ai crociati era assai solida: nel 1022 l’abate Giraldo fu ucciso dai saraceni durante un pellegrinaggio penitenziale in Oriente; nel gennaio/febbraio 1096 Urbano II soggiornò nel monastero dopo il concilio di Clermont, e nel 1101 l’abbazia fornì supporto materiale e spirituale ai visconti di Thouars in partenza per la crociata¹²⁵. È comunque plausibile che le reliquie gerosolimitane siano giunte a Saint-Florent poco dopo la metà del XII secolo, sotto l’abbaziato di Matteo di Loudun (1128/1129-1155) o quello dei suoi immediati successori, forse in concomitanza con la solenne consacrazione della nuova chiesa abbaziale nel maggio 1159 durante il governo di Filippo di Saumur (1156-1160)¹²⁶; nel 1175 una pietra del Sepolcro fu usata dal vescovo Goffredo di Angers per consacrare una nuova cappella¹²⁷.

La tipologia dei *pignora sacra* inviati dalla badessa di Santa Maria la Grande – Vera Croce e reliquie mariane – rifletteva il prestigio guadagnato dal monastero, equiparato ai capitoli e alle comunità maschili della Città Santa e direttamente coinvolto nella strategia di “uso politico” delle reliquie che i re e i patriarchi latini di Gerusalemme avevano sviluppato in modo siste-

¹²³ Il ruolo di sant’Andrea durante la permanenza dei crociati ad Antiochia nel 1098 era stato fondamentale nelle visioni del provenzale Pietro Bartolomeo per il ritrovamento della Santa Lancia: Russo, *Il Liber di Raimondo d’Aquilers*.

¹²⁴ Mayer, *Fontevrault und Bethanien*, p. 18 identifica Avis di Santa Maria la Grande con Eva di San Lazzaro.

¹²⁵ Per l’abate Giraldo: *Historia Sancti Florentii Salmurensis*, pp. 267-269; Dépreux, *Mémoire de la constitution du patrimoine*. Per Saint-Florent e la prima crociata: Riley-Smith, *The First Crusaders*, pp. 125, 140; più critico sulla posizione dell’abbazia Beech, *Urban II, the Abbey of Saint-Florent of Saumur*.

¹²⁶ *Liber argenteus*, Angers, Archives Départementales Maine et Loire, H 3714, ff. 71v-72r. Il *Liber argenteus* non contiene documenti successivi al 1180 (Lecuyer, *Pratiques et usages de l’écrit*, p. 340); la lettera sulle reliquie di Oltremare è collocata tra due carte del vescovo di Le Mans Guglielmo di Passavant (1142-1186) in cui il presule trattava la questione delle decime di Saint-Gervais de Cossé (1145-1155) e, in qualità di legato papale, la restituzione della chiesa di Besneville a Saint-Florent tra 1156 e 1159.

¹²⁷ Barbier de Montault, *Rapport sur la Vraie Croix*, p. 45.

matico durante il XII secolo. Si è già osservato come la donazione dei capelli della Vergine a Guigo *de Blavone* fosse sollecitata da una precisa richiesta del patriarca; altre reliquie della Vera Croce furono consegnate dalla badessa Stefania di Courtenay a Maurizio II di Craon nel 1169, nel quadro di una complessa operazione politica e devozionale che, dopo il fallimento delle spedizioni in Egitto, re Amalrico di Gerusalemme intraprese per sollecitare una nuova crociata papale, regolare la successione al trono e ottenere appoggi dai sovrani dei regni d'Occidente¹²⁸.

Nel documento di autentica, pervenuto attraverso una trascrizione del XVIII secolo dovuta al benedettino dom Housseau, Stefania «ecclesiae sanctae Dei genitricis Mariae quae vulgo dicitur Magna humilis ministra» – secondo il formulario consueto di *intitulatio* per le badesse – garantiva a tutti i fedeli di aver consegnato «de sanctissima cruce Christi particulam» al diletto figlio Maurizio, e ne raccomandava la debita venerazione¹²⁹. A differenza di quanto avveniva in Occidente, dove le comunità femminili erano gelose destinatarie delle reliquie dei santi, talvolta utilizzate come strumenti di pressione nei confronti della gerarchia¹³⁰, la santità della Gerusalemme terrena, rappresentata dalle reliquie non corporali di Cristo e della Vergine, consentiva alla badessa di Santa Maria la Grande di assumere funzioni di potere e di gestione del sacro con le stesse modalità usate dalle altre autorità coinvolte nel caso di Maurizio di Craon – re, patriarca, maestri generali del Tempio e di San Lazzaro, vescovi di Betlemme e di Hebron, abati del Monte Sion e del *Templum Domini* – in virtù della loro speciale condizione di custodi dei Luoghi Santi. Significativa della posizione di prestigio goduta dalle badesse di Santa Maria la Grande era anche la presenza di un sigillo a garanzia dell'autenticità della lettera accompagnatoria: si trattava un sigillo ovale che raffigurava sul *recto* una badessa con libro, croce e l'iscrizione *Stephana Sanctae Mariae abbatisa*, sul *verso* il busto della Vergine Maria – speciale patrona del monastero – con la legenda *Sigillum Sanctae Mariae*¹³¹.

In questo senso, ad eccezione delle stauroteche a doppia traversa prodotte sotto la supervisione dei canonici del Santo Sepolcro, non sembra esserci una rigorosa suddivisione tra la tipologia delle reliquie conservate nei rispettivi santuari gerosolimitani: la comunità di Santa Maria la Grande disponeva di reliquie mariane provenienti dalla grotta locale, ma anche dal Monte Sion e

¹²⁸ Tessera, *Il sogno del re*, 346-348; si veda Phillips, *Defenders of the Holy Land*, pp. 168-208 per la ricostruzione dell'ambasceria gerosolimitana nel 1169 e delle trattative in Occidente.

¹²⁹ Edizione in De Broussillon, *La Maison de Craon*, p. 104 n. 144. Il dossier sulle reliquie donate a Maurizio di Craon comprende gli otto documenti trascritti da dom Housseau, più una nona autentica, rilasciata dal maestro generale dei templari Filippo di Milly e tradita nel cartulario dell'abbazia di Bons-Hommes: *ibidem*, pp. 100-105; Tessera, *Il sogno del re*, pp. 346-347.

¹³⁰ Schulenburg, *Female Religious as Collectors of Relics*; si veda Clark, *Guardians of the Sacred*.

¹³¹ Descrizione in De Broussillon, *La Maison de Craon*, p. 104 nota 4; questa tipologia è attestata anche per Ivette di San Lazzaro: Jordan, *Hostage, Sister*, pp. 81-82 (che non cita il sigillo di Stefania).

del monastero di Santa Maria in Valle Josaphat («de utroque tumulo sanctae Mariae et de camicia eiusdem sanctissime virginis»), oltre ai frammenti della Vera Croce. Tale autonomia consentiva al monastero gerosolimitano di stabilire legami di preghiera e di scambio devozionale diretti con altre fondazioni occidentali, come dimostra il caso di Saint-Florent, o di associare – magari attraverso relazioni di confraternità spirituale, come avveniva per l'abbazia maschile di Santa Maria di Josaphat¹³² – singoli laici ai benefici spirituali guadagnati dall'intercessione delle monache, come sembra suggerire la qualifica di *frater noster* attribuita da Stefania a Maurizio di Craon.

5. *Sacro sostegno? Le donne e il ruolo di legittimazione delle reliquie di oltremare*

Alla morte del conte di Fiandra Filippo, avvenuta il 1 giugno 1191 davanti alle mura di Acri, la moglie Teresa/Matilde, figlia di re Alfonso di Portogallo, destinò all'abbazia di Clairvaux (secondo le disposizioni che Filippo aveva stabilito) gli ornamenti della cappella personale del conte, insieme a preziose reliquie cristologiche¹³³. Ai doni del marito la donna aggiunse un piccolo pegno di devozione personale, un filatterio che conteneva un frammento della Vera Croce e i capelli della Vergine e che fu incastonato tra il 1224 e il 1232, insieme ai *pignora sacra* di Filippo, in una elaborata tavola-reliquiario dove confluì una quantità impressionante di reliquie provenienti da Costantinopoli¹³⁴.

Il filatterio di Teresa/Matilde e quello che Filippo aveva ricevuto dai suoi predecessori, tradizionalmente usato per il bacio di pace dei vassalli e riempito con i *sacra pignora* che Roberto II aveva riportato dalla prima crociata, concludono idealmente il percorso tra le reliquie d'oltremare e il ruolo delle donne nel loro trasferimento in Occidente fin qui delineato. Un secolo dopo i doni inviati da Clemenza a Watten nel 1097, un'altra contessa di Fiandra e un'altra crociata riproponevano nel contesto memoriale della “cappella dei conti” a Clairvaux, dove Filippo e la moglie furono sepolti¹³⁵, la mediazione femminile tra gli ideali del movimento crociato e la percezione del sacro in un mondo che stava cambiando a causa del trauma collettivo provocato in Occidente dalla caduta di Gerusalemme nel 1187. Come ha dimostrato Anne Lester esaminando gli esempi delle contesse di Champagne e di Fiandra nel XIII secolo¹³⁶, questo tipo di donazioni si intensificarono dopo il 1204 perché rimodellavano la memoria della crociata per rafforzare l'identità di una stir-

¹³² Delaborde, *Chartes de Terre Sainte*, pp. 47-49 n. 19 (1130-1145 circa).

¹³³ Documenti originali: Troyes, Archives départementales de l'Aube, 3 H 332; scheda di A.E. Lester in *Clairvaux. L'aventure*, pp. 390-391 n. 5; edizione in *Recueil des chartes de l'abbaye de Clairvaux*, p. 336 n. 276, p. 340 n. 278, pp. 358-359 nn. 288-289.

¹³⁴ Frolow, *La relique de La Vraie Croix*, p. 360 n. 402, pp. 416-418 n. 511/2; descrizione negli inventari del tesoro di Clairvaux: Lalore, *Le trésor de Clairvaux*, pp. 18-23, 172-173.

¹³⁵ Lalore, *Le trésor de Clairvaux*, pp. 214-215; Pietresson, *Le Livre des sépultures*.

¹³⁶ Lester, *What remains: women, relics*.

pe, grazie alla trasmissione delle reliquie transmarine a istituzioni di nuova fondazione o legate alla famiglia della donatrice, in particolare quelle cistercensi.

Nel secolo precedente, invece, il trasferimento dei *sacra pignora* di *Outremer* ad opera delle donne fondeva il loro ruolo tradizionale in questo campo con le esigenze peculiari dell'Oriente latino. Come avveniva fin dall'Alto Medioevo, la possibilità per le donne di disporre liberamente delle reliquie era riservata alle aristocratiche, che le portavano in dote o le ricevevano in eredità, destinandole spesso alle fondazioni patrocinate dalla famiglia del marito. La devoluzione di questo tipo di reliquie implicava già una pluralità di significati che mutavano a seconda del contesto di reimpiego: Nicolas Hatot ha dimostrato come la croce-reliquiario donata dall'imperatrice Matilde all'abbazia cistercense della Valasse sia stata rimodellata incastonando una più antica croce gemmata salica – simbolo della dignità imperiale di cui Matilde era insignita grazie al matrimonio con Enrico V – con un frammento della Vera Croce in un nuovo reliquiario, che rimandava alle aspirazioni egemoniche della dinastia Plantageneta¹³⁷.

Ereditarietà e trasmissione personale dell'oggetto sacro assunsero invece nell'Oriente latino alcuni caratteri propri del modello bizantino, fondamentale sia per la monarchia di Gerusalemme sia nei regni (in particolare la Georgia) che si ispiravano a Bisanzio per le modalità di legittimazione del potere. Il rimando simbolico a Costantinopoli durante il trasferimento di reliquie cristologiche e apostoliche in Occidente garantiva anche la *translatio* della loro dignità regia e imperiale, che di riflesso veniva estesa ai destinatari, come ricordava il patriarca Monaco nel suo discorso alle regine di Gerusalemme. L'idea di trasmissione della regalità associata alla reliquia era stata ben compresa dal *cantor* del Santo Sepolcro Anselmo quando, narrando la storia della Vera Croce appartenuta alla regina di Georgia, richiamava il ruolo di Elena e, in modo indiretto, la tradizione georgiana che considerava il legno della Croce posseduto dai sovrani un dono di Costantino a re Mirian.

Tuttavia, proprio in questo caso – e negli altri presi in esame qui – sorprende la mancanza di un accostamento diretto tra la donatrice e l'imperatrice Elena, tanto più che la sua figura costituiva un riferimento iconografico quasi obbligato su una tipologia specifica di cassette-reliquiario prodotte a Bisanzio, nei principati crociati e nel regno normanno che raffiguravano l'imperatore e la madre ai lati dell'alloggiamento previsto per la preziosa reliquia¹³⁸.

¹³⁷ Hatot, *Augusta Matilda and the Valasse Reliquary Cross*. Hatot (*ibidem*, p. 101) segnala anche che intorno al 1126 Matilde donò una reliquia della mano di san Giacomo, ricevuta in eredità da Enrico V, all'abbazia inglese di Reading (fondata dal padre Enrico I).

¹³⁸ Un esempio particolarmente interessante è la stauroteca conservata al Louvre (Inv. OA3665), la cui croce-reliquiario interna (Gerusalemme, XII sec.) è stata attribuita a una committenza franca, mentre la cassetta è di produzione incerta (Oriente latino, Bisanzio o Sicilia normanna): Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, p. 342 n. 366; Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land*, pp. 293-294; Klein, *Byzanz, der Westen*, pp. 196-197 (prodotto dell'Oriente latino); scheda in *Treasures of Heaven*, pp. 88-89 n. 46.

L'omissione potrebbe indicare una precisa volontà degli stati latini d'Oriente nel ricercare un'autonomia politica dalle ingerenze bizantine, che si accentuarono dopo il matrimonio di Baldovino III con Teodora Comnena nel 1158.

A differenza di altre traslazioni di reliquie transmarine, quelle compiute dalle donne di *Outremer* veicolavano una concezione del potere associata alla proprietà dell'oggetto sacro che garantiva la legittimazione del ruolo assunto dalle aristocratiche nella difficile situazione dell'Oriente latino, sempre in precario equilibrio tra crisi militare e successione dinastica. In quest'ottica di "sacro sostegno", anche il prestigio eccezionale attribuito al tipo di reliquie possedute e inviate – reliquie di Cristo, della Vergine e degli apostoli – favoriva una strategia di rafforzamento del potere femminile in contesti politici delicati. Si tratta di un fenomeno accostabile alla tenace ricerca di reliquie di tradizione apostolica che le chiese d'Occidente avevano intrapreso (e ancora intraprendevano) come strumento di rivendicazione della propria identità e autonomia nei confronti delle rispettive sedi metropolitiche, e persino nei confronti del papato.

Così il dono della Vera Croce di Brogne, già appartenuta al "martire" Raimondo di Poitiers, marito di Costanza d'Antiochia, al "perfetto crociato" Manasse di Hierges, sostegno delle principesse d'Oltremare, e l'appello simbolico inviato dalla contessa di Edessa in Occidente tramite Guigo *de Blavone* riassumevano in un solo oggetto concreto, spesso chiaramente identificabile grazie a una tipologia caratteristica di reliquiari (la croce a doppia traversa "gerosolimitana") la memoria storico-biblica della Terrasanta e la realtà contemporanea dei principati latini, inquadrati dall'ideale della Gerusalemme celeste.

Se durante il XII secolo il legame tra donatore e beneficiario – di stirpe o di provenienza dalle stesse aree dell'Occidente – costituì un canale preferenziale per la trasmissione delle reliquie da *Outremer*¹³⁹, le donne preferirono scegliere modalità più personali di trasferimento dei *pignora sacra*, distinte dai percorsi di trasmissione delle reliquie con valenza istituzionale come nel caso dei frammenti della Vera Croce, diffusi in Occidente attraverso la rete dei priorati del Santo Sepolcro¹⁴⁰. Ciò non significa che le donne non ebbero alcun ruolo nella concezione e nella partecipazione attiva alla strategia di invio del *lignum Domini* elaborata dalla monarchia di Gerusalemme, soprattutto durante il regno di Amalrico (1163-1174), per rafforzare attraverso la protezione e il prestigio spirituale della Croce le richieste di sostegno militare ed economico ai principati latini d'Oriente¹⁴¹.

¹³⁹ Il carattere personale del dono poteva sconfinare anche in pratiche ai limiti dell'illecito: nel 1102 Alessandro, cappellano del conte Stefano di Blois, ricevette di nascosto (*clam*) dal suo ex-compagno di crociata Arnolfo di Choques, divenuto arcidiacono e *custos reliquiarum* di Gerusalemme, frammenti della Vera Croce e del dente di Giovanni Battista che quasi vent'anni dopo consegnò all'abate di Saint-Pierre-le-Vif (Richard, *Quelques textes sur les premiers temps*, pp. 420-423.).

¹⁴⁰ Jaspert, *The True Cross of Jerusalem in the Latin West*.

¹⁴¹ Numerosi esempi in Tessera, *Il sogno del re*, pp. 346-349.

Questa consapevolezza assunse un significato ancora più profondo per le donne che rivestivano posizioni completamente autonome nella gestione di un santuario in cui si venerava la memoria concreta delle storie evangeliche, come a Santa Maria la Grande di Gerusalemme. I frammenti invisibili delle reliquie collegavano infatti visivamente e indissolubilmente l'appello alla crociata e il ruolo di garanti dei Luoghi Santi che i signori franchi d'Oriente – e, nonostante le apparenze, le “signore” – tutelavano, e che l'Occidente aveva il dovere di difendere. L'autorità sacra attribuita alle badesse era essenziale per sostenere l'autenticità delle reliquie inviate in Occidente sia per iniziativa particolare delle monache, sia nel quadro di operazioni più ampie concordate con i sovrani e i patriarchi latini di Gerusalemme per la difesa della Terrasanta, come dimostra il *dossier* di autentiche consegnate nel 1169 a Maurizio di Craon. Tuttavia, il rafforzamento dei legami tra le signore di *Outremer* e l'Occidente non sembra aver privilegiato soltanto la rete familiare o le strategie decise da patriarchi e sovrani dell'Oriente latino. La mediazione svolta dalle donne nei principati di Oltremare rifletteva soprattutto una scelta oculata per sostenere, anche in modo indiretto, la costruzione di un'identità autonoma, capace di custodire e di fondere il significato polivalente del “sacro tesoro” rappresentato dalle reliquie con un sostegno alla crociata che fosse funzionale alle esigenze specifiche della Terrasanta più che alle istanze, anche ideali, promosse in modo unilaterale dall'Occidente.

Durante il suo abbaziato a San Lazzaro di Betania (post 1149 - 6 settembre 1178) l'ultima figlia del re Baldovino II di Gerusalemme, Ivette, inviò un frammento della Vera Croce e altre reliquie transmarine, forse custodite in una preziosa cassetta, al monastero di Fontevrault. Questa prestigiosa fondazione era stata più volte beneficata dai conti di Anjou, in particolare da Folco V, che aveva sposato Melisenda, erede di Baldovino II di Gerusalemme, e in seguito dai Plantageneti¹⁴². Attraverso l'invio delle reliquie la principessa domandava per sé e per i suoi familiari l'iscrizione nell'obituario locale e il suffragio delle preghiere delle monache: la richiesta venne accolta ed estesa non soltanto a Ivette ma anche alle sorelle Alice, principessa di Antiochia, e Hodierna, contessa di Tripoli, oltre che al padre Baldovino II e al nipote Baldovino III di Gerusalemme¹⁴³. Grazie alla mediazione della principessa, l'invio del prezioso *lignum Crucis* garantiva un sacro sostegno alla memoria e alla legittimità

¹⁴² Per la carriera di Ivette a Betania: Mayer, *Fontevrault und Bethanien*, pp. 33-37; Jordan, *Hostage, Sister, Abbess*, pp. 79-85 (con interpretazioni differenti sul ruolo di Ivette e sulle sue relazioni con la sorella, la regina Melisenda).

¹⁴³ Estratti su Ivette dal (perduto) gran necrologio di Fontevrault trascritti in Pavillon, *La vie du bienheureux Robert*, pp. 580 n. 86, 622 n. 234; altre notizie obituarie relative alla famiglia di Baldovino II si trovano in una copia ad uso del priorato di Fontaines presso Meaux, dipendenza di Fontevrault: Mayer, *Fontevrault und Bethanien*, p. 35 e relative note. L'assenza dei nomi di Melisenda e del suo secondogenito Amalrico di Gerusalemme è oggetto di differenti interpretazioni, legate al contesto politico del regno di Gerusalemme o a un'omissione casuale dovuta alla perdita del manoscritto, che non è possibile discutere in questa sede (si vedano le interpretazioni divergenti di Mayer, *Fontevrault und Bethanien*, pp. 35-36 e Jordan, *Hostage, Sister, Abbess*, p. 81 nota 53).

della dinastia gerosolimitana. Allo stesso tempo, la sua richiesta rilanciava l'appello alla crociata in difesa della Terrasanta, enfatizzato dal significato politico della reliquia della Croce, in un contesto – il monastero doppio di Fontevrault – familiare alla stirpe dei conti di Anjou, ma che fin dalla sua fondazione era stato concepito come un'originale esperienza religiosa affidata all'autorità delle donne.

Opere citate

- P. Adair, *Countess Clemence: her Power and Foundation*, in *Queens, Regents and Potentates*, a cura di T.M. Vann, Cambridge 1993, pp. 63-72.
- P. Alphandéry, *Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade*, in «Revue de l'histoire des religions», 99 (1929), pp. 139-157.
- C. Andenna, *Fidelissimus mediator: Alberto patriarca di Gerusalemme e legato papale in Terrasanta. I suoi interventi nelle questioni della successione dei regni d'Oriente*, in *Legati, delegati e l'impresa di oltremare (secoli XII-XIII). Papal legates, delegates and the crusades (XIIth-XIIIth century)*, a cura di M.P. Alberzoni, P. Montaubin, Turnhout 2015, pp. 161-194.
- Anselli cantoribus Sancti Sepulchri *Epistola ad ecclesiam Parisiensem*, in *Patrologia Latina* 162, coll. 729-731.
- T. Asbridge, *Alice of Antioch: A case study of female power in the twelfth century*, in *The Experience of Crusading: Defending the Crusader Kingdom*, a cura di P.W. Edbury, J. Phillips, II, Cambridge 2003, pp. 29-47.
- Z. Avalishvili, *The Cross from Overseas*, in «Georgica. A Journal for Georgian and Caucasian studies», 1 (1936), 2-3, pp. 2-11.
- M. Barber, *The Impact of the Fourth Crusade in the West: the Distribution of Relics after 1204*, in *Urbs capta: the Fourth Crusade and its Consequences*, a cura di A. Laiou, Paris 2005, pp. 325-334.
- X. Barbier de Montault, *Rapport sur la Vraie Croix découverte à Saint-Florent le 23 avril 1858*, in «Revue de l'Anjou et du Maine», 4 (1859), pp. 39-47, 104-113.
- R. Bartal, *Relics of Place: stone fragments of the Holy Sepulchre in eleventh-century France*, in «Journal of Medieval History», 44 (2018), pp. 406-421.
- A. Becker, *Urban II et l'Orient*, in *Il concilio di Bari del 1098*, Atti del Convegno storico internazionale e celebrazioni del IX Centenario del Concilio, a cura di S. Palese, G. Locatelli, Bari 1999, pp. 123-144.
- G. Beech, *Urban II, the Abbey of Saint-Florent of Saumur and the First Crusade*, in *Autour de la première croisade*, Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, a cura di M. Balard, Paris 1996 (Byzantina Sorbonensia, 14), pp. 57-70.
- E. Bellomo, *The First Crusade and the Latin east as seen from Venice: the account of the Translatio sancti Nicolai*, in «Early Medieval Europe», 17 (2009), pp. 420-443.
- A. Benvenuti, *La traslazione del braccio di san Filippo apostolo a Firenze*, in *Quel mar che la terra inghirlanda. In ricordo di Marco Tangheroni*, a cura di F. Cardini, M.L. Ceccarelli Lemut, Roma-Ospedaletto 2007 (Percorsi, 14), I, pp. 117-148.
- A. Benvenuti, *Le leggende d'oltremare, Reliquie, traslazioni culti e devozioni della Terrasanta. Il processo di sacralizzazione dell'Occidente medievale*, in *Il cammino di Gerusalemme. Convegno internazionale di studio*, a cura di M.S. Calò Mariani, Bari 2002, pp. 529-546.
- A. Benvenuti, *Reliquie e identità cittadina. Il ruolo delle memorie di Oltremare nella costruzione del prestigio civico*, in *Taumaturgia e miracoli tra alto e basso Medioevo*, Atti del convegno di studio, a cura di P. Castelli, Pisa 2008, pp. 101-118.
- U. Berlière, *Frédéric de Laroche, évêque d'Acres et archevêque de Tyr. Envoi de reliques à l'abbaye de Florennes*, in «Annales de l'Institut archéologique du Luxembourg», 43 (1908), pp. 510-523.
- U. Berlière, *Une lettre de Frédéric de Laroche, évêque de S. Jean d'Acres [1153-1161]*, in «Revue Bénédictine», 24, (1907), pp. 123-125.
- P. Bertrand, *Authentiques de reliques: authentiques ou reliques?*, in «Le Moyen Âge», 112 (2006), pp. 363-374.
- A. Bicchi, A. Ciandella, *Testimonia sanctitatis. Le reliquie e i reliquiari del Duomo e del Battistero di Firenze*, Firenze 1999.
- A.J. Boas, *Crusader Archaeology. The Material Culture of the Latin East*, London-New York 1999.
- A.J. Boas, *Jerusalem in the time of the Crusades*, London 2001.
- F. Bovon, *The Dossier of Stephen, the First Martyr*, in «Harvard Theological Review», 96 (2003), pp. 279-315.
- E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris 2006.
- E. Bozóky, *Le culte des saints et les reliques dans la politique des premiers rois Plantagênets*, in *La cour Plantagênet (1154-1204)*, a cura di M. Aurell, Poitiers 2000, pp. 277-291.

- E. Bozóky, *Le rôle des reines et princesses dans la translation des reliques*, in *Reines et princesses au Moyen Age*, Actes du cinquième colloque international de Montpellier, a cura di M. Faure, I, Montpellier 2001, pp. 349-360.
- E. Bozóky, *Traslazioni de reliques prestigieuses d'Orient en Italie, fin du XI^e-début du XIII^e siècle*, in «Cahiers d'études italiennes», 25 (2017), pp. 1-16.
- G. Bresc-Bautier, *L'envoi de la relique de la Vraie Croix à Notre-Dame de Paris en 1120*, in «Bibliothèque de l'École des Chartes», 129 (1971), pp. 387-397.
- J. Brundage, *The crusader's wife: a canonistic quandary*, in «Studia Gratiana», 12 (1967), pp. 425-441.
- C. Cahen, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris 1940.
- Cartulaire de l'église du Saint-Sépulchre de Jérusalem*, a cura di G. Bresc-Bautier, Paris 1984 (Doc. relatifs à l'histoire des croisades, 15).
- Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, a cura di G.B. Chabot, III, Paris 1905.
- Clairvaux. L'aventure cistercienne*, sous la dir. de A. Baudin, N. Dohrmann, L. Veyssière, Paris 2015.
- A.L. Clark, *Guardians of the Sacred: The Nuns of Soissons and the Slippers of the Virgin Mary*, in «Church History», 76 (2007), pp. 724-749.
- A. Cocchi, *Degli antichi reliquiari di Santa Maria del Fiore e di San Giovanni di Firenze*, Firenze 1901.
- P. Cordez, *Gestion et médiation des collections de reliques au Moyen Âge. Le témoignage des authentiques et des inventaires*, in «Pecia», 8-11 (2005), pp. 33-63.
- P. Cordez, *Les reliques, un champ de recherche. Problèmes anciens et nouvelles*, in «Bulletin d'information de la Mission Historique Française en Allemagne», 43 (2007), pp. 102-116.
- S.J. Cornelison, *Art Imitates Architecture: The Saint Philip Reliquary in Renaissance Florence*, in «The Art Bulletin», 86 (2004), 4, pp. 642-658.
- Da Accon a Matera: Santa Maria la Nova, un monastero femminile tra dimensione mediterranea e identità urbana (XIII-XVI secolo)*, a cura di F. Panarelli, Berlin 2012 (Vita regularis, 50).
- B. De Broussillon, *La Maison de Craon*, I, Paris 1899.
- T. De Hemptinne, *Les épouses des croisés et pèlerins flamands au XI^e et XII^e siècle: l'exemple des comtesses de Flandre Clémence et Sybille*, in *Autour de la première croisade*. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand 22-25 juin 1995, Paris 1996 (Byzantina Sorbonensia, 14), pp. 83-95.
- T. De Hemptinne, *Women as mediators between the Powers of Comitatus and Sacerdotium. Two Countesses of Flanders in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in *The Propagation of Power in the Medieval West*, a cura di M. Gosman, A. Vanderjagt, J. Veenstra, Groningen 1997, pp. 287-299.
- H.-F. Delaborde, *Chartes de Terre Sainte provenant de l'abbaye de Notre Dame de Josaphat*, Paris 1880.
- J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de St. Jean de Jérusalem (1110-1300)*, I, Paris 1894.
- L. Demaison, *Documents relatifs à une relique de Saint Philippe, rapportée de Terre Sainte à Saint-Remi de Rheims*, in «Archives de l'Orient latin», 2 (1884), pp. 177-183.
- F. de Mély, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae. La Croix des premières croisés – La Sainte Lance – La Sainte Couronne*, Paris 1904.
- E. de Paermentier, S. Vanderputten, *Aristocratic patronage, political networking and the shaping of a private sanctuary: Countess Clemence of Flanders and the Early Years of the Bourbourg Abbey (c. 1103-1121)*, in «Journal of Medieval History», 42 (2016), pp. 317-337.
- P. Dépreux, *Mémoire de la constitution du patrimoine foncier et translation de reliques: la liste des abbés défunts dans le Livre Noir de Saint-Florent de Saumur*, in *Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot*, a cura di G. Constable, M. Rouche, Paris 2006 (Cultures et civilisation médiévales, 33), pp. 409-421.
- Ch. Dereine, *Étude critique des chartes accordées par Robert I (1072) et Robert II (1093) de Flandre à l'abbaye de Watten*, in «Revue bénédictine», 93 (1983), pp. 80-107.
- Die Kreuzzüge. Kein Krieg ist Helige*, a cura di H.-J. Kotzur, Mainz 2004.
- Die Register Innocenz' III., I: 1. Pontifikatsjahr, 1198/1199. Texte*, bearb. O. Hageneder, Graz-Köln 1964.

- H.J.W. Drijvers, *Cults and beliefs at Edessa*, Leiden 1980.
- H.J.W. Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the True Cross*, Leiden 1992.
- J. Durand, *La quatrième croisade, les reliques et les reliquaires, in 1204. La quatrième croisade de Blois à Constantinople, Eclats d'empires, Catalogue de l'exposition*, a cura di I. Villela-Petit, in «Bulletin de la Société française d'Héraldique et de Sigillographie», 73-75 (2003-2005), pp. 55-78.
- J. Durand, *Le projet de corpus de reliques et reliquaires byzantins en France*, in «Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France», 2002 [ma 2008], pp. 152-181.
- J. Durand, *Reliquaires des princesses byzantines*, in *Impératrices, princesses, aristocrates et saintes souveraines. De l'Orient chrétien au Moyen Age et au début des Temps modernes*, a cura di É. Malamut, A. Nicolaïdes, Montpellier 2014, pp. 231-248.
- Eadmeri *Historia novorum in Anglia et opuscula duo*, a cura di M. Rule, London 1884 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, 81).
- J. Ebersolt, *Constantinople. Recueil d'études, d'archéologie et d'histoire*, I-II, Paris 1951.
- P.W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374*, Cambridge 1991.
- En Orient et en Occident : le culte de saint Nicolas en Europe (X^e-XI^e siècle)*, Paris 2015.
- Epistola de reliquiis Terrae Sanctae ad canonicos Sancti Iuliani Comodoliacensis*, in J. Becquet, *Scriptores Ordinis Grandimontensis*, Turnhout 1968 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 8), pp. 211-216.
- C. Erdmann, *Alle origini dell'idea di crociata*, Spoleto 1996 (Stuttgart 1935).
- P. Faidier, *Catalogue des manuscrits conservés à Namur: Musée Archéologique, Évêché, Grand Séminaire, Museum Artium*, Gembloux 1934.
- J. Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1099-1187*, Cambridge 1995.
- J. Flori, *Alienor d'Aquitane. La reine insoumise*, Paris 2004.
- J. Flori, *Cavaliere e cavalleria nel Medioevo*, Torino 1999 (Bruxelles 1998).
- A. Frolow, *La Relique de la Vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961 (Archives de l'Orient chrétien, 7).
- A. Frolow, *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris 1965 (Archives de l'Orient chrétien, 8).
- Galterii Cancellarii *Bella Antiochena*, a cura di H. Hagenmeyer, Innsbruck 1896.
- P. Geary, *Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics*, in *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, a cura di A. Appadurai, Cambridge 1986, pp. 169-191.
- Gendering the Crusades*, a cura di S.B. Edgington, S. Lambert, Cardiff 2001.
- P. George, *Le trésor de reliques du Neufmoustier près de Huy (XII^e-XVIII^e siècles). Une part de Terre Sainte en pays mosan*, in «Bulletin de la Commission royale d'histoire. Académie royale de Belgique», 169 (2003), pp. 17-35.
- D. Gerish, *The True Cross and the Kings of Jerusalem*, in «Journal of Haskins Society», 8 (1996), pp. 137-155.
- P. Goridis, *Gefährten, Regenten, Witwer: Männliche Herrschaft im Heiligen Land der Erbköniginnen*, in *Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im Europäischen Mittelalter (11.-14. Jahrhundert)*, a cura di C. Zey, S. Caflisch, P. Goridis, Ostfildern 2015 (Vorträge und Forschungen, 81), pp. 163-197.
- R. Grosse, *Überlegungen zum Kreuzzugsaufruf Eugens III. vom 1145/1146*, in «Francia», 18/1 (1991), pp. 85-92.
- E. Gurinov, *The «Blessed City»: Edessa and the Abgar Legend in the Age of the Crusades*, in *Opere et veritate. Sammelband von Wissenschaftlichen Werken*, a cura di O. Keller, Minsk 2019, pp. 84-114.
- H. Hagenmeyer, *Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahre 1088-1100*, Innsbruck 1901.
- B. Hamilton, *Aimery of Limoges, Patriarch of Antioch: Ecumenist, Scholar and Patron of Hermits*, in *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honour of Jean Leclercq*, a cura di E.R. Elder, Kalamazoo 1995 (Cistercian Studies, 160), pp. 269-290.
- B. Hamilton, *Latins and Georgians in the Crusader Kingdom*, in «al-Masaq», 23 (2011), pp. 117-124.
- B. Hamilton, *Queen Alice of Cyprus*, in *The Crusader World*, a cura di A.J. Boas, London-New York 2016, pp. 225-240.
- B. Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church*, London 1980.
- B. Hamilton, *The Titular Nobility of the Latin East: the Case of Agnes of Courtenay*, in *Crusade and Settlement. Papers read at the First Conference of the Society for the Study of the*

- Crusades and the Latin East and presented to R.C. Smail*, a cura di P.W. Edbury, Cardiff 1985, pp. 197-203.
- B. Hamilton, *Women in the Crusader States: the Queens of Jerusalem (1100-1190)*, in *Medieval Women. Essays dedicated and presented to Professor Rosalind M.T. Hill on the occasion of her seventieth birthday*, a cura di D. Baker, Oxford 1978 (Studies in Church History. Subsidia, 1), pp. 143-174.
- N. Hatot, *Augusta Matilda and the Valasse Reliquary Cross: Translatio Crucis from the Holy Roman Empire to the Plantagenet Realm*, in «Journal of the British Archaeological Association», 172 (2019), pp. 95-130.
- N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975.
- R. Hiestand, *L'archevêque Hugues d'Edesse et son destin posthume*, in *Dei Gesta per Francos. Études sur les croisades dédiés à Jean Richard*, a cura di M. Balard, B.Z. Kedar, J. Riley-Smith, Aldershot 2011, pp. 171-177.
- R. Hiestand, *Die Urkunden der lateinischen Patriarchen von Jerusalem*, in *Die Diplomatie der Bischofsurkunde vor 1250 / La diplomatie épiscopale avant 1250. Referate zum VIII. Internationalen Kongreß für Diplomatie*, a cura di Ch. Haidacher, W. Köfler, Innsbruck 1995, pp. 85-95.
- R. Hiestand, H.E. Mayer, *Die Nachfolge des Patriarchen Monachus von Jerusalem*, in «Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 74 (1974), pp. 109-130.
- Historia Compostellana*, a cura di E. Falque-Rey, Turnhout 1988 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 70).
- Historia Sancti Florentii Salmurensis*, in *Chroniques des églises d'Anjou*, a cura di P. Marchegay, É. Mabilley, Paris 1869, pp. 267-269.
- N. Hodgson, *Women, Crusade and the Holy Land in Historical Narrative*, Woodbridge 2007.
- Instrumentum translationis brachii sancti Philippi Florentiam*, in Haymari Monachi *De expugnata Accone liber tetrastichus seu Rithmus de expeditione Ierosolimitana*, a cura di P. Riant, Lugduni 1876, pp. 97-102.
- N. Jaspert, 'Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate': los cabildos de Compostela y Jerusalén en la primera mitad del siglo XII, in *Santiago, Roma, Jerusalén. III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela 14-16 septiembre 1997, a cura di F. Caucci von Saucken, Santiago de Compostela 1999, pp. 187-213.
- N. Jaspert, *The True Cross of Jerusalem in the Latin West: Mediterranean Connections and Institutional Agency*, in *Visual Constructs of Jerusalem*, a cura di B. Kühnel, G. Noga Banai, H. Vorholt, Turnhout 2014, pp. 207-221.
- E.L. Jordan, *Hostage, Sister, Abbess: The Life of Iveta of Jerusalem*, in «Medieval Prosopography», 32 (2017), pp. 66-86.
- B.Z. Kedar, *Raising Funds for a Frankish Cathedral: the Appeal of Bishop Radulph of Sebaste*, in *Entrepreneurship and the Transformation of the Economy (10th-20th Century). Essays in Honour of Herrmann van der Wee*, a cura di P. Klep, E. Van Cauwenbergh, Leuven 1994, pp. 433-455.
- K.-P. Kirstein, *Die lateinischen Patriarchen von Jerusalem*, Berlin 2002 (Berliner Historische Studien, 35).
- H.A. Klein, *Byzanz, der Westen und das 'wahre' Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden 2004.
- H.A. Klein, *Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West*, in «Dumbarton Oaks Papers», 58 (2004), pp. 283-314.
- Ch. Kohler, *Chartes de l'Abbaye de Notre Dame de la Vallée de Josaphat en Terre-Sainte (1108-1291). Analyses et extraits*, in «Revue Orient latin» 7 (1899), pp. 108-222.
- Ch. Kohler, *Documents inédits concernant l'Orient latin*, in «Revue de l'Orient latin», 7 (1899), pp. 1-37.
- H. Kühne, *Ostensio reliquiarum: Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum (Arbeiten zur Kirchengeschichte)*, Berlin 2000.
- C. Lalore, *Le trésor de Clairvaux du XII^e au XVIII^e siècle*, Paris 1875.
- H. Leclercq, *Étienne (Martyre et sépulcre de saint)*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, V/1, Paris 1922, coll. 631-635.
- A.L. Le Paige, *Histoire de l'Ordre Héréditaire du Cygne, dit l'Ordre souverain de Clèves ou du Cordon d'Or*, Bâle 1780.
- P.-H. Lecuyer, *Pratiques et usages de l'écrit diplomatique à l'abbaye Saint-Florent de Saumur (ca. 950-1203)*, Archéologie et Préhistoire. Université d'Angers 2018.

- A. Le Roux de Lincy, A. Bruel, *Notice historique et critique sur dom Jacques du Breul, prieur de Saint-Germain-des-Près*, in «Bibliothèques de l'École des Chartes», 29 (1868), pp. 56-72, 479-512.
- A.E. Lester, *What remains: women, relics and remembrance in the aftermath of the Fourth Crusade*, in «Journal of Medieval History», 40 (2014), pp. 311-328.
- Les trésors des Églises de France*, Paris 1965.
- G. Ligato, *Rinaldo di Châtillon e Gualtiero IV di Brienne: immagini parallele del crociato ideale*, in G. Ligato, «*Oriens pugnati!*» *Aspetti del movimento crociato*, Spoleto 2016, pp. 191-297.
- G. Ligato, *The Political Meaning of the Relic of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem: an example of 1185*, in *Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand 22-25 juin 1995*, Paris 1996 (Byzantina Sorbonensia, 14), pp. 315-330.
- C.T. Maier, *The roles of women in the crusade movement: a survey*, in «Journal of Medieval History», 30 (2004), pp. 61-82.
- G. Marlot, *Histoire de la ville, cité et université de Reims, I-IV*, Reims 1843-1846.
- H.E. Mayer, *Das Pontifikale von Tyrus und die Krönung der lateinischen Königen von Jerusalem*, in «Dumbarton Oaks Papers», 21 (1967), pp. 141-232.
- H.E. Mayer, *Fontevrault und Bethanien. Kirchliches Leben in Anjou und Jerusalem im 12. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 102 (1991), pp. 15-44.
- H.E. Mayer, *Manasses of Hierges in East and West*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 66 (1988), pp. 757-766.
- H.E. Mayer, *Studies in the History of Queen Melisende*, in «Dumbarton Oaks Papers», 26 (1972), pp. 93-182.
- H.E. Mayer, *The Succession to Baldwin II of Jerusalem: English Impact on the East*, in «Dumbarton Oaks Papers», 39 (1985), pp. 139-147.
- M. McCormick, *Le origini dell'economia europea*, Milano 2008 (Cambridge 2001).
- B. Meijns, *De pauperes Christi van Watten. De moeizame beginjaren van de eerste gemeenschap van reguliere kanunniken in Vlaanderen (voor 1072-ca. 1100)*, in «Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis», 3 (2000), pp. 44-91.
- B. Meijns, *La réorientation du paysage canoniale en Flandre et le pouvoir des évêques, comtes et nobles (XI^e siècle - première moitié du XII^e siècle)*, in «Le Moyen Âge», 112 (2006), pp. 111-134.
- H. Meurer, *Kreuzreliquaire aus Jerusalem*, in «Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg», 13 (1976), pp. 7-17.
- H. Meurer, *Zu den Staurotheken der Kreuzfahrer*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 48 (1985), pp. 65-76.
- A.V. Murray, *Baldwin II and His Nobles. Baronial Factionalism and Dissent in the Kingdom of Jerusalem, 1118-1134*, in «Nottingham Medieval Studies», 38 (1994), pp. 60-85.
- A.V. Murray, *Constance princess of Antioch (1130-1163). Ancestry, Marriages and Family*, in *Anglo-Norman Studies. XXXVIII Proceedings of the Battle Conference 2015*, a cura di E. Van Houts, Woodbridge 2016, pp. 81-95.
- A.V. Murray, *'Mighty against the Enemies of Christ'. The Relic of the True Cross and the Armies of the Kingdom of Jerusalem*, in *The Crusaders and Their Sources: Essays presented to Bernard Hamilton*, a cura di J. France, W. Zajac, Aldershot 1998, pp. 217-238.
- A.V. Murray, *Women in the Royal Succession in the Latin Kingdom of Jerusalem (1099-1291)*, in *Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im Europäischen Mittelalter (11.-14. Jahrhundert)*, a cura di C. Zey, S. Cafilisch, P. Goridis, Ostfildern 2015 (Vorträge und Forschungen, 81), pp. 131-162.
- R.L. Nicholson, *Joscelyn III and the Fall of the Crusader States, 1134-1199*, Leiden 1973.
- J.S. Ott, *Bishops, Authority and Community in Northwestern Europe, c. 1050-1150*, Cambridge 2015.
- R. Ousterhout, *Architecture as Relic and the Construction of Sanctity: the Stones of the Holy Sepulchre*, in «Journal of the Society of Architectural Historians», 62 (2003), pp. 4-23.
- V. Pace, *La cattedrale di Salerno. Committenza, programma e valenze ideologiche di un monumento di fine XI secolo nell'Italia meridionale*, in *Desiderio di Montecassino e l'arte della riforma gregoriana*, Montecassino 1997, pp. 189-230.
- J. Pahlitzsch, *Die Bedeutung Jerusalems für Konigtum und Kirche in Georgien zur Zeit der Krezzüge im Vergleich zu Armenien*, in *L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del Medioevo*, Città del Vaticano 2003, pp. 104-131.

- J. Pahlitzsch, *Georgians and Greeks in Jerusalem, in East and West in the Crusaders States. Context – Contacts – Confrontations, III*, a cura di K. Ciggaar, H. Teule, Leuven 2003 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 125), pp. 35-51.
- N.L. Paul, *Writing the Knight, Staging the Crusader: Manasses of Hierges and the Monks of Brogne*, in *Taking the Field. Knighthood and Society in the Middle Ages*, a cura di D. Crouch, J. Deploige, X. Baecke, Leuven 2019, in c.s.
- N.L. Paul, *Possession: Sacred Crusading Treasure in the Material Vernacular*, in «Material Religion», 14 (2019), pp. 521-532.
- B. Pavillon, *La vie du bienheureux Robert d'Arbrissel, patriarche des solitaires de la France et instituteur de l'ordre de Font-Evraud*, Saumur 1667.
- P. Pelliot, *Mélanges sur l'époque des croisades*, in «Mémoires de l'Institut national de France», 44/1 (1960), pp. 24-40.
- Peregrinationes tres. Saeuulf, Johannes Wirzburgensis, Theodericus*, a cura di R.B.C. Huygens, Turnhout 1994 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 139).
- A. Pertusi, *Ai confini tra religione e politica. La contesa per le reliquie di s. Nicola tra Bari, Venezia e Genova*, in «Quaderni medievali», 5 (1978), pp. 6-56.
- M. Petoletti, *Il "Rithmus de expeditione Ierosolimitana" di Monaco Fiorentino, arcivescovo di Cesarea e patriarca di Gerusalemme*, in *Poesia Latina Medieval (siglos V-XV)*. Actas del IV Congreso del Internationales Mittellateinerkomitee (Santiago de Compostela, 12-15 septiembre 2002), a cura di M.C. Diaz y Diaz, J.M. Diaz de Bustamante, Firenze 2004, pp. 639-650.
- J. Phillips, *Defenders of the Holy Land. Relations between the Latin East and the West, 1119-1187*, Oxford 1996.
- J. Phillips, *The Second Crusade. Extending the Frontiers of Christendom*, New Haven-London 2007.
- P. Pietrsson de Saint Aubin, *Le Livre des sépultures: chronique inédite des abbés de Clairvaux (1114-1678)*, in «Revue Mabillon», 19 (1929), pp. 303-323.
- V. Polonio, *Devozioni di lungo corso: lo scalo genovese*, in *Genova, Venezia, il Levante nei secoli XII-XIV*, Atti del Convegno internazionale di studi, Genova-Venezia, 10-14 marzo 2000, a cura di G. Ortalli, D. Puncuh, Genova 2001 = «Atti della Società ligure di storia patria», n.s. 41/1 (2001), pp. 349-393.
- V. Polonio, *L'arrivo delle ceneri del Precursore e il culto al Santo a Genova e nel Genovesato in età medievale*, in *San Giovanni Battista nella vita sociale e religiosa a Genova e in Liguria tra medioevo ed età contemporanea*, a cura di C. Paolucci, Genova 2001 = «Quaderni Franzoniani», 13 (2000), 2, pp. 35-66.
- D. Pringle, *The Churches of the Latin Kingdom of Jerusalem: A Corpus, III, The City of Jerusalem*, Cambridge 1993.
- Recueil des chartes de l'abbaye de Clairvaux au XII^e siècle*, commencé par J. Waquet, J.M. Roger, poursuivi par L. Veyssière, Paris 2004.
- Die Register Innocenz' III., II, 2. Pontifikatsjahr, 1199/1200. Texte*, bearb. O. Hageneder, W. Maleczek, A.A. Strnad, Rom-Wien 1979.
- P. Riant, *Des dépouilles religieuses enlevés à Constantinople au XIII^e siècle et des documents historiques nés de leur transport en occident*, «Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France», s. IV, 6 (1875), pp. 2-214.
- P. Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, pref. J. Durand, I-II, Genève 1878-1879, repr. Paris 2004.
- J. Richard, *Le statut de la femme dans l'Orient latin*, in *La femme, 2: Recueils de la Société Jean Bodin*, Bruxelles 1962, pp. 377-387.
- J. Richard, *Quelques textes sur les premiers temps de l'Église latine de Jérusalem*, in *Recueil des travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Paris 1955, II, pp. 420-430.
- J. Riley Smith, *Crusading as an act of love*, in «History», 65 (1980), pp. 177-192.
- J. Riley-Smith, *The Crusading Heritage of Guy and Aimery of Lusignan*, in *Η ΚΥΠΡΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΣΤΑΥΡΟΦΟΡΙΕΣ. Cyprus and the Crusades*, a cura di N. Coureas, J. Riley-Smith, Nicosia 1995, pp. 31-45.
- J. Riley Smith, *The First Crusaders, 1095-1131*, Cambridge 1997.
- R. Röhrich, *Studien zur mittelalterlichen Geographie und Topographie Syriens*, in «Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereine», 10 (1887), pp. 195-345.
- J.G. Rowe, *The Origins of the Second Crusade: Pope Eugenius III, Bernard of Clairvaux and Louis VII of France*, in *The Second Crusade and the Cistercians*, a cura di M. Gervers, New York 1992, pp. 79-89.

- L. Russo, *Il Liber di Raimondo d'Aguilers e il ritrovamento della Sacra Lancia di Antiochia*, in «Studi Medievali», 47/2 (2006), pp. 785-837.
- S. Schein, *Women in Medieval Colonial Society: The Latin Kingdom of Jerusalem in the Twelfth Century*, in *Gendering the Crusades*, a cura di S.B. Edgington, S. Lambert, Cardiff 2001, pp. 140-153.
- P. Schreiner, *Der Brief des Alexios I Comnenus and den Grafen Robert von Flandern und das Problem Gefälschter Byzantinischer Kaiserschreiben in den Westlichen Quellen*, in *Documenti medievali greci e latini. Studi comparativi. Atti del Seminario di Erice*, a cura di G. De Gregorio, O. Kersten, Spoleto 1998, pp. 111-140.
- P. Schreiner, *Diplomatische Geschenke zwischen Byzanz und dem Westen ca. 800-1200: Eine Analyse der Texte mit Quellenanhang*, in «Dumbarton Oaks Papers», 58 (2004), pp. 251-282.
- J. Schulenburg, *Female Religious as Collectors of Relics: Finding Sacrality and Power in the "Ordinary"*, in *Where Heaven and Earth Meet: Essays on Medieval Europe in Honor of Daniel F. Callahan*, a cura di M. Frassetto, J. Hosler, M. Gabriele, Leiden 2014 (Studies in the History of Christian Traditions, 174), pp. 152-177.
- J. Segal, *Edessa, 'the blessed city'*, Oxford 1970.
- J.M.H. Smith, S. Lebecqz, D. Iogna-Prat, *L'accès des femmes aux saintes reliques durant le haut Moyen Âge*, in «Médiévales», 40 (2001), pp. 83-100.
- The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, a cura di A. Appadurai, Cambridge 1986.
- H. Sproemberg, *Clementia, Gräfin von Flandern*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 42 (1964), pp. 1203-1241.
- G. Strack, *Pope Urban II and Jerusalem: a reexamination of his letters on the First Crusade*, in «The Journal of Religious History, Literature and Culture», 2/1 (2016), pp. 51-70.
- M. Stroll, *Calixtus II (1119-1124): A pope born to rule*, Leiden-Boston 2004.
- M.R. Tessera, *Dalla liturgia del Santo Sepolcro alla biblioteca di Sidone: note sulla produzione libraria latina di Oltremare nel XII-XIII secolo*, in «Aevum», 79 (2005), pp. 407-415.
- M.R. Tessera, *Il sogno del re. Amalrico di Gerusalemme, Bernardo di Clairvaux e la reliquia della Vera Croce*, in «Aevum», 87 (2013), pp. 343-370.
- M.R. Tessera, *La costruzione del consenso nei principati latini d'Oriente. Trasmissione e circolazione delle 'lettere di crociata' nel secolo XII*, in *Costruire il consenso. Modelli, pratiche, linguaggi*, a cura di M.P. Alberzoni, R. Lambertini, Milano 2019 (Ordines, 9), pp. 71-93.
- M.R. Tessera, *La croce del legato. Conone di Preneste, il papato e i riflessi della missione in Oriente*, in *Legati, delegati e l'impresa di oltremare (secoli XII-XIII). Papal legates, delegates and the crusades (XIIth-XIIIth century)*, a cura di M.P. Alberzoni, P. Montaubin, Turnhout 2015, pp. 139-160.
- M.R. Tessera, *Memorie d'Oriente: la traslazione del braccio di san Filippo a Firenze nel 1205*, in «Aevum», 79 (2004), pp. 531-540.
- M.R. Tessera, *Orientalis ecclesia. Papato, Chiesa e regno latino di Gerusalemme (1099-1187)*, Milano 2010 (Bibliotheca erudita, 32).
- G. Toussaint, *Kreuz und Knochen: Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge*, Berlin 2011.
- Tractatus de reliquiis S. Stephani Cluniacum delatis*, in *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux*, V, Paris 1895, pp. 317-320.
- Treasures of Heaven: Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, a cura di M. Bagnoli, H. Klein et al., London 2011.
- M. Tsursumia, *Commemorations of Crusaders in the Manuscripts of the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem*, in «Journal of Medieval History», 38 (2012), pp. 318-334.
- M. Tsursumia, *The True Cross in the Armies of Georgia and the Frankish East*, in «Crusades», 12 (2013), pp. 91-102.
- Die Urkunden der lateinischen Könige von Jerusalem*, a cura di H.E. Mayer, I-II, Hannover 2010.
- S. Vanderputten, *How the Reform began: 'Traditional' Monastic Leadership and the Inception of Reform in Late-Eleventh Century Flanders*, ora in S. Vanderputten, *Reform, Conflict and the Shaping of Corporate Identity. Collected Studies on Benedictine Monasticism, 1050-1150*, Münster 2013 (Vita regularis, 54), pp. 31-50.
- E. Van Houts, *Changes of Aristocratic Identity: Remarriage and Remembrance in Europe 900-1200*, in *Memory and Commemoration in Medieval Culture*, a cura di E. Brenner, M. Cohen, M. Franklin-Brown, Farnham 2013, pp. 221-242.

- E. von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, Milano 2006 (ed. or. Leipzig 1899).
- D. Weltecke, *The Syriac Orthodox in the Principality of Antioch during the Crusader Period, in Antioch from the Byzantine Reconquest until the end of the Crusader Principality. Acta of the Congress held at Hernen Castle in May 2003*, a cura di C.N. Ciggaar, Leuven 2006 (East and West in the Medieval Mediterranean, 1), pp. 95-124.
- Willelmi Tyrensis archiepiscopi *Chronicon*, a cura di R.B.C. Huygens, Turnhout 1986 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 63-63A).
- W. Zöllner, *Regularkanoniker im Heiligen Land. Studien zur Kirchen-, Ordens- und Frömmigkeitsgeschichte der Kreuzfahrerstaaten*, Berlin 2018 (Vita regularis, 73).

Miriam Rita Tessera
Università degli Studi di Pavia
miriamrita.tessera@gmail.com