



MEDIAEVAL SOPHIA

Studi e ricerche sui saperi Medievali

Peer e-Review annuale dell'Officina di Studi Medievali

Direttrice
Patrizia Sardina

Vicedirettrice
Daniela Santoro

Direttore
editoriale
Diego Ciccarelli

25 (gennaio-dicembre 2023)

MEDIAEVAL SOPHIA 25
(gennaio-dicembre 2023)

STUDIA

ANTONIO MACCHIONE, <i>Il cibo metafora dell'incontro con Dio nel monachesimo italo-greco: l'esempio di Nilo di Rossano</i>	1
LUCIANO CATALIOTO, <i>I "Lombardi" di Sicilia: una migrazione tra XI e XIII secolo</i>	17
MASSIMO PASQUALE COGLIANDRO, <i>Raimondo Lullo e la tradizione medica medievale e rinascimentale</i>	37
BLANCA GARÍ, <i>Blanca de Tarento, condesa de las Montañas de Prades. Estrategias de construcción de memoria</i>	57
MARIA ANTONIETTA RUSSO, <i>Una pergamena dimenticata: storie di debiti e fedeltà nella Sicilia aragonese</i>	73
SALVINA FIORILLA, <i>Primi dati su alcune grange benedettine della Sicilia sudorientale: il caso di Bitalemi e delle dipendenze da Santa Maria di Bethlem</i>	91
RICCARDO PRINZIVALLI, <i>Il Trionfo della Morte di Palermo e il beato Matteo d'Agrigento</i>	109
MAFALDA TONIAZZI, <i>Feminine Knowledges: Jewish women in the labour market (Italy, 15th-16th Centuries)</i>	125

LECTURAE 135

Gabriele Archetti (a cura di), *I Longobardi in Lombardia*, Brescia, Centro Studi Longobardi-Ets, 2022, Roma, Studium edizioni, 2022, Spoleto, Fondazione Cisam, 2022, pp. 176, ISBN: 978-88-382-5158-0 (Silvia Urso)

Angelo Castrorao Barba, Giuseppe Mandalà (eds.), *Suburbia and Rural Landscapes in Medieval Sicily*, Oxford, Archaeopress, 2023, pp. 253, ISBN Paperback: 9781803275451; Digital: 9781803275468 (Valentina Caminnci)

Licia Buttà, *Immaginare il potere. Il soffitto dipinto della Sala Magna di Palazzo*

- Chiaromonte Steri e la cultura letteraria e artistica a Palermo nel Trecento, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2022, pp. 239, ISBN: 978-88-3613-277-5 (Zaira Barone)
- Luciano Catalioto, *Politica e chiesa nella Sicilia Angioina (1266-1282)*, Roma, Aracne, 2022, pp. 188, ISBN: 979-12-218-0146-0 (Silvia Urso)
- Marco Cristini, *Teoderico e i regni romano-germanici (489-526). Rapporti politici-diplomatici e conflitti*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2022, pp. 154, ISBN: 978-88-6809-363-1 (Giuseppe Russo)
- Coral Cuadrada, Daniel Piñol-Alabart, *El capbreu dels castells de Vilassar i Burriac. Estudi, transcripció i edició digital*, Tarragona, Publicacions URV, 2022, pp. 330, ISBN: 9788413650371 (Elisa Turrisi)
- Fulvio Delle Donne, *Federico II e la crociata della pace*, Roma, Carocci Editore, 2022, pp. 157, ISBN: 978-88-290-1338-8 (Silvia Urso)
- Tommaso Duranti, *Ammalarsi e curarsi nel Medioevo. Una storia sociale*, Roma, Carocci Editore, 2023, pp. 236 (Quality Paperbacks, 666), ISBN: 978-88-290-1997-7 (Daniela Santoro)
- Amedeo Feniello, *Demoni, venti e draghi. Come l'uomo ha imparato a vincere catastrofi e cataclismi*, Roma-Bari, Laterza, 2021, pp. 336, ISBN: 978-88-581-4547-0 (Mattia Oliva)
- Isabella Gagliardi, *Anima e corpo. Donne e fedi nel mondo mediterraneo (secoli XI-XVI)*, Roma, Carocci editore, 2022, pp. 302, ISBN: 978-88-290-1744-7 (Mafalda Toniazzi)
- Carmen Genovese (a cura di), *Restauri di architetture normanne in Sicilia e Calabria tra Otto e Novecento*, Palermo, Fondazione Salvare Palermo, 2022, pp. 120, ISBN 978-88-95964-11-9 (Zaira Barone)
- Marina Montesano, *Maleficia. Storie di streghe dall'antichità al Rinascimento*, Roma, Carocci editore, 2023, pp. 281, ISBN: 978-88-290-1650-1 (Giovanni Di Bella)
- Anna Maria Oliva, Olivetta Schena, *Uomini e spazi nel Mediterraneo sardo-catalano (secoli XIV-XV)*, Perugia, Morlacchi, 2023, pp. 391, ISBN: 978-88-93924-36-8 (Elisa Turrisi)
- Giovanni Vitolo, Vera Isabell Schwarz-Ricci (eds.), *Konradin (1252-1268). Eine Reise durch Geschichte, Recht und Mythos/Corradino di Svevia (1252-1268). Un percorso nella storia, nel diritto e nel mito*, Heidelberg, University Publishing, 2022, pp. 326, ISBN: 978-3-96822-149-6 (PDF); ISBN: 978-3-96822-150-2 (Marisa La Mantia)

ATTIVITÀ OSM gennaio-dicembre 2023 177

CURRICULA 185

Il cibo metafora dell'incontro con Dio nel monachesimo italo-greco: l'esempio di Nilo di Rossano

Food metaphor of the encounter with God in Italian-Greek monasticism: the example of Nilo di Rossano

Riassunto

Il monachesimo italogreco condanna gli eccessi alimentari e impone uno stile di vita scandito da rigide pratiche esicastiche e modelli dietetici ferocemente severi. Nilo da Rossano assume solitamente pane e acqua cui, saltuariamente, aggiunge una porzione di legumi cotti o di frutta fresca. Oppure mangia carrube, mirti e corbezzoli che gli procurano non pochi problemi digestivi. Il rapporto con Dio, infatti, passa attraverso sacrifici, purificazioni e “stupende astinenze”. Prassi necessarie a spingersi verso la condizione di ἐξώχισμος acquisendo il completo dominio del corpo e della volontà.

Parole chiave: Monachesimo italo-greco, esicasmo, cibo, modelli dietetici, digiuno.

Abstract

Italian-Greek monasticism condemns food excesses and imposes a lifestyle marked by rigid hesychastic practices and fiercely strict dietary patterns. Nilo da Rossano takes only bread and water to which, occasionally, he adds a portion of cooked legumes or fresh fruit. Or he eats carobs, myrtles and strawberry trees which give him quite a few digestive problems. The relationship with God, in fact, passes through sacrifices, purifications and “wonderful abstinence”. These practices are necessary to move towards the condition of ἐξώχισμος acquiring complete domination of the body and will.

Keywords: Italo-Greek monasticism, hesychasm, food, dietary patterns, fast.

1. Introduzione

È noto che il monachesimo italo-greco amplifica la condanna degli eccessi alimentari. Infatti, per favorire il cammino ascetico si tende a regolamentare sia i momenti conviviali, sia quelli di riposo, trasformando la loro privazione, o limitazione,

in strumenti di penitenza e mortificazione.¹ In particolare, la recita del notturno che impone una distribuzione diversa delle ore di sonno, rompendone il ritmo naturale, per adempiere alla preghiera e preparare i monaci al *labor manus* attraverso il quale fondano monasteri, provvedono all'accoglienza, esercitano l'attività scrittoria e urbanizzano il paesaggio sviluppandovi pratiche economiche di tipo agro-pastorale.²

Ma il peso della "carne", zavorra che inchioda il santo monaco alla terra, non si alleggerisce semplicemente con la privazione del sonno o con l'impiego nelle officine e nei campi monastici. L'ascesi impone marcate continenze a partire dal rifiuto dell'eccesso di cibo e della sua ricercatezza. Debilitando il corpo con diete ipocaloriche, infatti, si può sperimentare la cessazione di ogni istinto, anche quelli libidinosi, e il monaco può liberarsi più velocemente del fardello della colpa.³

I regimi alimentari degli asceti italogreci sono scanditi da rigorose pratiche vegetariane che rifuggono la semantica conviviale del monachesimo (antagonista) di tipo occidentale; rinunciando, allo stesso tempo, al raggiungimento del vincolo sociale comunitario che si sostanzia con la condivisione della stessa tavola e il consumo di alimenti standardizzati che uniformano l'itinerario di perfezione.

I loro usi conviviali e le forti limitazioni sono scelte individuali che i maestri spesso non condividono neppure coi discepoli e che, sicuramente, sono ispirati a principi di praticità. Risiedendo lontani dalla *populorum frequentia*, in recessi boschivi irraggiungibili popolati da spiritelli, diavoletti e fauni, attornati da fiere e razziatori, i monaci si nutrono solo di ciò che la natura offre loro: miele selvatico, erbe spontanee, germogli, castagne, acqua di fonte e frutta.

Le matrici culturali di tali modelli dietetici trovano riscontro nell'essenzialità descritta nelle Vite dei Padri del deserto. In tal senso appare notevole il serrato dialogo tra Pacomio e il cuoco del cenobio, a cui ricorda con forza che digiuno e astinenza valgono *pro animarum salute* soltanto se frutto di una scelta e non di necessità.⁴ Una contraddizione colta da Massimo Montanari che chiarisce come il termine privazione non si declini con assenza poiché ci si suole privare di quel che si ha, rivelando «l'attenzione vivissima al cibo, al reperimento delle risorse alimentari, a un'oculata organizzazione e gestione dei sistemi di approvvigionamento».⁵

¹ S. PRICOCO, «Il monachesimo occidentale dalle origini al Maestro. Lineamenti storici e percorsi storiografici», in *Il monachesimo occidentale. Dalle origini alla Regula Magistri*, atti del XXVI incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 1997, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998, pp. 7-22.

² Per quest'ultimo aspetto rinvio al puntuale contributo di P. DALENA, *Il lavoro manuale nelle esperienze monastiche (eremitiche e cenobitiche) del Mezzogiorno rurale (secc. VI-XI)*, in «Hortus artium medievalium» 23 (2017), pp. 358-365.

³ Molti spunti sono nel lavoro di U. LONGO, «La dieta dei santi. Corpo, miracoli e nutrimento nella santità monastica medievale», in G. MOTTA (ed.), *Food and culture. History, society, communication*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2017, vol. I, pp. 89-100.

⁴ *Vita Sancti Pachomii Abbatis Tabennensis auctore graeco incerto*, in J. P. MIGNÉ (ed.), *Patrologia Latina*, Venit Apud Editorem in dicta Via d'Amboise, Parisiis 1849, vol. LXXIII, coll. 227-272, cap. XLIII.

⁵ M. MONTANARI, *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola*, Laterza editore, Bari 2012, p. 195.

Nell'esperienza monastica italo-greca dell'Italia meridionale questo potrebbe non valere poiché i monasteri autodeterminano il proprio stile di vita conformandolo ai più generali principi della *diataxeis* di Basilio di Cesarea, in cui sono previste molteplici fonti di provvista alimentare ma dove, allo stesso tempo, quantità, qualità e modalità di assunzione del cibo non sono regolamentate con altrettanta puntualità.

Nilo di Rossano e gli altri asceti non sembrano creare *ex-nihilo* prassi monastiche e regimi dietetici ma si ispirano, lo dimostrano chiaramente i rimandi inseriti nelle narrazioni agiografiche, agli usi e ai testi scritturistici, alle antiche agiografie e soprattutto a *regulae* antiche che adattano alle esigenze della nuova scelta esicastica.

2. *Regulae*

Spesso combinando i dati agiografici e documentari con quelli materiali è possibile ricostruire, con buona attendibilità, la consistenza delle produzioni monastiche italo-greche dell'Italia meridionale in cui non mancano mai cereali, frutta di diverso tipo, ortaggi, olio, sale e vino che ne rappresentano l'orizzonte alimentare. Nella dieta è incluso, come si è detto, anche il miele per le sue proprietà curative e medicamentose.⁶

Quella dell'alimentazione monastica è una tradizione che si consolida nel tempo con la sperimentazione di modelli e comportamenti derivati dall'interpretazione del testo scritturistico, l'unica "parola" da cui il monaco si lascia veramente plasmare. Basilio, considerato il padre del monachesimo orientale, non elabora una vera e propria regola⁷ ma assembla una collezione di precetti in forma dialogica. Si tratta, nello specifico, delle risposte date ai confratelli durante le visite alle comunità inserite nell'alveo del movimento eustaziano.⁸

Su tale modello vengono esemplati i vari *Tipikà*, norme per regolare la vita delle piccole comunità monastiche dell'Italia meridionale.⁹ Questi ultimi, che in alcuni casi

⁶ Si vd. *Vita S. Eliae Spelaeotae*, in *Acta Sanctorum, Septembris*, B.A. vander Plassche, Antverpiae 1750, t. III, coll. 864-865, cc. 42-43; A. GUILLOU, *La Théotokos de Hagia-Agathè Oppido 1050-1064/1065*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972, pp. 57-58, doc. 6; 73-75, doc. 11; 115-118, doc. 26; 139-141, doc. 33; 173-174, doc. 43.

⁷ Si tratta di una raccolta antologica di ben millecinquecento passi scritturistici, tratti dal Nuovo Testamento, che il Santo Padre si limita a collegare tra di loro, ordinandoli per temi, ad uso delle comunità monastiche (BASILIO DI CESAREA, *Regole morali*, a cura di U. Neri, trad. it. M. B. Artioli, Città Nuova editrice, Roma 1996; J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Publications Universitaires/Institut Orientaliste, Louvain 1953, pp. 257-258).

⁸ Si vd. ad esempio l'epistola 295 in cui scrive ad alcuni asceti del Ponto (375 d.C.) esortandoli a seguire l'esempio dell'Apostolo e non altre parole o regole in quanto «non si trattava soltanto di parole, ma di insegnamenti da mettere in pratica» (SAINT BASILE, *Lettres*, 3 vols., a cura di Y. Courtonne, Les Belles Lettres, Paris 1956-1957, vol. III, p. 170).

⁹ Il *Typikon* di San Salvatore in *lingua Phari* è sicuramente il più importante dell'Italia meridionale. Il testo, redatto dall'abate Luca poco prima della sua morte avvenuta nel 1149, è stato tradotto da André

coincidono coi testamenti dei fondatori, regolano lo stile di vita del monaco in cui i momenti di preghiera e meditazione sono alternati a quelli di riposo, seguiti dal lavoro nello *scriptorium*, nei campi e nelle officine monastiche. Ciò consente agli asceti di esercitare un'importante funzione sociale, quali referenti religiosi ed economici dei villaggi, agendo da intermediari tra popolazioni rurali, autorità politiche e aristocrazia locale.¹⁰ Il monaco è chiamato a individuare il *limes* tra la vita attiva e quella contemplativa, per raggiungere Dio e assicurarsi la salvezza dell'anima.¹¹

Per Basilio, alla base di una corretta ed efficace asceti c'è il digiuno la cui pratica si fonda su un noto passo scritturistico paolino.¹² Scegliendo la via monastica, che coincide con l'obbedienza a Dio, il giovane monaco sa di rinunciare al possesso del proprio corpo, di dover domare le passioni e di praticare la continenza grazie alla preghiera ardente, al silenzio, alla dura asceti e, soprattutto, all'astinenza alimentare.¹³ E a chi decide di intraprendere la via monastica, rinunciando alle gioie della vita coniugale, è richiesto anche l'esercizio del silenzio: un'ulteriore e fondamentale prova di continenza che induce a sviluppare in chi la pratica una forte autodisciplina.¹⁴

Guillou e commentato da Mario Scaduto (A. GUILLOU, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Ecumenica Editrice, Bari 1976, pp. 476-481; M. SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1947, pp. 165-189; M. RE, *Il copista, la datazione e la genesi del Messan. gr. 115 [Typikon di Messina]*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s., 44 [1990], pp. 145-156; J. LEROY, *La date du tipikon de Messine*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s., 14 [1970], pp. 39-55). Più di recente: M. C. CHIRIATTI, *Lo scriptorium di San Nicola di Casole (Otranto, Lecce) e il suo typikon (Codex Taurinensis Graecus 216): un'analisi storico-letteraria*, in «Hortus Artium Medievalium» 23 (2017), pp. 428-438; D. KRASMÜLLER, «From competition to conformity: saints' lives, typika, and the Byzantine monastic discourse of the eleventh century», in M. D. LAUXTERMANN-M. WHITTOU (eds.), *Byzantium in the eleventh century. Being in between*, Papers from the 45th Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, Oxford, 24-26 marzo 2012, Routledge, Abingdon 2017, pp. 199-215. Si vd. anche P. ROUGERIS, *Ricerca bibliografica sui Typika italogreci*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s., 27 (1973), pp. 11-42.

¹⁰ È il caso di Sant'Elia il Giovane che interpellato da Michele, stratega di Calabria, sull'esito della battaglia di Taormina (889-890), consiglia all'uomo d'armi di far purificare il popolo. Michele segue fedelmente i consigli del santo monaco e riporta una schiacciante vittoria sui nemici. Cosicché «dopo questi avvenimenti [...], diceva che Elia era veramente servo di Dio. Se, infatti, non fosse stato amato da Dio, non avrebbe potuto preannunciare tali fatti, né dare tali ammaestramenti» (*Vita di S. Elia il Giovane*, testo inedito con traduzione italiana pubblicato e illustrato da G. Rossi Taibbi, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Palermo 1962, p. 74, c. 49). Analogamente le fonti registrano l'intercessione di Bartolomeo Iuniore in favore del duca di Gaeta. Bartolomeo, infatti, commosso dalle lacrime dei familiari di Adenolfo, duca di Gaeta, da Grottaferrata raggiunge rapidamente Salerno per impetrarne la liberazione al principe Guaimario V (G. GIOVANELLI [ed.], *Vita di S. Bartolomeo Iuniore*, Badia Greca, Grottaferrata 1982, pp. 34-35, cc. 11-12). Sul rapporto tra potere e santità si vd. A. CILENTO, *Potere e monachesimo. Ceti dirigenti e mondo monastico nella Calabria bizantina (secoli IX-XI)*, Nardini editore, Firenze 2000, pp. 89-130.

¹¹ A. GUILLOU, *Aspetti della Civiltà bizantina*, cit., pp. 270 ss.

¹² 1Cor 7, 4.

¹³ BASILIO DI CESAREA, *Le regole*, a cura di L. Cremaschi, Qiqajon editore, Magnano 1993, p. 121, D. 12.

¹⁴ Ivi, pp. 122-123, D. 13.

A tali prove “pratiche” corrisponde l’esercizio etico per affinare la virtù della temperanza.¹⁵ Le astinenze, le veglie prolungate e le fatiche diventano allora una formidabile palestra non soltanto per mortificare il corpo, ma anche per annullare la volontà e dominare le passioni carnali.¹⁶ A dimostrazione che la pesante zavorra di pulsioni e bisogni radica l’uomo nell’immanenza, impedendone la purificazione dell’anima. Per purgare la carne la via del digiuno è quella più immediata ed efficace perché spegne la virtù del fuoco e serra le fauci dei leoni. Inoltre, diventando preghiera, eleva l’anima a Dio, favorendo, con l’*ἀπάθεια*, il distacco dai beni e dai piaceri mondani.¹⁷

Se la continenza alimentare rappresenta il più importante esercizio ascetico il monaco non deve dimenticare di controllare il desiderio di gloria umana, quello della ricchezza, i sentimenti di collera e tristezza, assieme alle altre passioni. Solo così riesce ad assicurarsi il dominio congiunto delle pulsioni corporali e della volontà raggiungendo attraverso *ἡρημία* e *ἡσυχία*, intesi come solitudine, calma interiore e pace contemplativa, gli ideali di perfezione. Infatti, egli sulla terra vive la condizione di esiliato dalla sua patria naturale, il Cielo. Pertanto mira ad elevarvisi in una condizione di *ἐξώχισμος*.¹⁸ Per questo sceglie luoghi isolati, montagne selvatiche e pericolose dove esercitare la forza di spirito e la riluttanza alle tentazioni. E la materializzazione di spettri demoniaci, le meravigliose visioni e i cattivi incontri, che insufflano inquietudini e paure, agevolano il cammino della perfezione.¹⁹

Ma la misura della temperanza sta soprattutto nell’allontanarsi da ciò che provoca piacere al corpo «poiché i bisogni di ciascuno sono diversi a seconda dell’età, del lavoro e della costituzione fisica».²⁰ Ciò significa che non può esservi un solo regime alimentare o specifici divieti da rispettare, ma vi è la necessità di uniformarsi al principio evangelico secondo cui si dà a ciascuno il necessario a soddisfare il proprio bisogno.²¹ Il riflesso pratico di un ideale di vita che presuppone una continua tensione che sfibra il santo monaco. A dimostrarlo sono i numerosi e violenti confronti con mostri e diavoli che inutilmente cercano di sedurre l’asceta e, dinanzi al loro reciso rifiuto, non disdegnano nell’immaginario agiografico neppure l’uso della violenza fisica.²²

¹⁵ Temperanza è *enkrateia* che conduce al totale dominio di sé, sino alla «completa astensione dalle volontà proprie» (ivi, p. 312, D. 128).

¹⁶ *Rm* 13, 14.

¹⁷ BASILIO DI CESAREA, *Homiliae de Ieunio*, 2 vols., in J.-P. MIGNÉ (ed.), *Patrologia Graeca*, Apud Garnier Fratres, Parisii 1885, vol. XXXI, coll. 164-197, in part. 1, 7, col. 176A. Si vd. anche GIOVANNI CLIMACO, *Scala Paradisi, gradus* 29, ivi, vol. LXXXVIII, Parigi 1864, col. 1148.

¹⁸ A. GUILLOU, *Aspetti della civiltà bizantina*, cit., p. 289.

¹⁹ A. ROCCHI (ed.), *Vita di San Nilo abate fondatore della Badia di Grottaferrata*, scritta da San Bartolomeo suo discepolo, Desclée Lefebvre e C. Editori, Roma 1904, pp. 8-9. Si vd. anche L. ALBERTI, *Descrizione di tutta Italia*, per Anselmo Giaccarelli, Bologna 1550, f. 190v.

²⁰ BASILIO DI CESAREA, *Le regole*, cit., p. 138, D. 19, R. 1.

²¹ *At* 4, 35.

²² BASILIO DI CESAREA, *Le regole*, cit., p. 139, D. 19, R. 1. Anche la legislazione pacomiana invita ad una grande attenzione per i malati e gli affaticati raccomandando ai monaci di non approfittare dell’indisposizione dei fratelli, di non disprezzarli e di non provare piacere per la loro infermità (PACO-

Nel gioco delle contraddizioni di cui regole e precetti monastici si nutrono, appesantirsi di cibo è un atteggiamento da biasimare, poiché la gozzoviglia alimenta la pigrizia e spinge a soddisfare esclusivamente il piacere corporale.²³ Per questo si fa ricorso a cibi semplici che forniscono ai fratelli i macronutrienti essenziali. E si evita l'assunzione di vino, permesso in modiche quantità invece dalle regole monastiche occidentali,²⁴ perché per placare i morsi della sete è sufficiente l'acqua che spontaneamente sgorga dalla terra senza nessun potere inebriante.²⁵ Del resto, l'acqua è una costante agiografica non solo per la sua funzione ascetica ma soprattutto come elemento di sopravvivenza, tanto che i suoi poteri (benevoli o nefasti) contribuiscono a plasmare l'anima dell'uomo medievale tra sofferenza e angoscia dove, tuttavia, grazie all'azione monastica, può attecchire la speranza.²⁶

Il digiuno non accelera il viatico della vita angelica ma irrobustisce la resistenza fisica e spirituale del monaco ribaltando il principio secondo il quale non si può digiunare oltre le proprie forze. Facendolo, infatti, si corre il rischio di assecondare la propria volontà anziché annullarla. Allora il tempo del digiuno non dipende dalla volontà del monaco «ma da quanto è richiesto dalle necessità di una vita a servizio di Dio».²⁷

Le prescrizioni di Basilio, tuttavia, non indicano particolari regimi dietetici, anzi, i monaci possono mangiare tutto purché non si tratti di cibi raffinati e prelibati. Ma si preoccupano di imporre limiti e misure che assicurino lo svolgimento dell'attività monastica nella duplice prospettiva del lavoro e della contemplazione. Sono le regole dei Padri e quella di Benedetto in particolare ad essere più precise in tal senso, mettendo ordine in una materia magmatica e sfuggente.

Già nella cosiddetta *Regula Quattuorvm Patrum*²⁸ è Pafnuzio ad attirare l'attenzione sull'*ordo ieiuniorum*, un pretesto per istruire i monaci sul modo di lavorare, sulla distribuzione del lavoro, sulla sua esecuzione (*aliqua murmuratione suscipiatur*), su come il superiore debba tenere conto delle infermità e delle abilità fisiche dei confratelli. Distinguendo, peraltro, se le infermità che affliggono i confratelli siano

MIO, *Praecepta et Instituta*, in A. BOON [ed.], *Pachomiana latina*, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain 1932, pp. 13-52, nn. 38, 40-42, 51, 74, 105. ORSIESI, *Regolamenti*, testo copto in L. T. LEFORT [ed.], *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, Peeters Publishers & Booksellers, Louvain 1956, regg. 24, 41-42, 49-50).

²³ GREGORIO DA NISSA, *Traité de la virginité*, a cura di M. Aubineau, Éditions du Cerf, Paris 1966, pp. 507-508, 20/2.

²⁴ *Regula Sancti Benedicti*, cap. XL, 3, p. 210, in S. PRICOCO (ed.), *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, Mondadori editore, Milano 1995.

²⁵ BASILIO DI CESAREA, *Le regole*, cit., pp. 140-141, D. 19, R. 2.

²⁶ P. DALENA, *Calabria Medievale. Ambiente e Istituzioni (secoli XI-XV)*, Adda editore, Bari 2015, pp. 45-48.

²⁷ BASILIO DI CESAREA, *Le regole*, cit., pp. 312-313, DD. 129 e 130.

²⁸ Quattro oratori vengono indicati nel titolo della regola: Serapione, Macario, Pafnuzio e ancora Macario. Il primo illustra i requisiti essenziali per diventare monaci; il secondo il direttorio del superiore che enumera i doveri monastici; il terzo descrive e regola la giornata monastica; il quarto e ultimo legifera sui monaci provenienti da un altro monastero e sui chierici (A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Vigile signalée par Gennade*, in «Revue Bénédicte» 89 [1979], pp. 217-229).

di natura fisica o spirituale. Esentando dal lavoro il confratello e provvedendo al suo sostentamento nel primo caso, facendolo lavorare più assiduamente «qualiter corpus suum servituti redigit» nel secondo.²⁹

Molto importante è la scelta del custode della dispensa monastica³⁰ chiamato a frenare l'ardore di certi monaci che al digiuno preferiscono spesso vino e gozzoviglia, come lasciano intendere anche continui richiami omiletici.³¹

Il tema del digiuno è ripreso nella *Regula Sancti Macharii Abbatis*.³² Mentre quella di San Benedetto, attingendo a piene mani alle tradizioni orientali, fissa la quantità di cibo da somministrare al monaco (cap. XXXIX): *duo pulmentaria cocta* tenendo in considerazione le *diversorum infermitatibus*.³³ Pietanze che forniscono i nutrienti essenziali, da integrare con una terza porzione giornaliera, nei periodi in cui vi è disponibilità, di *poma aut nascentia leguminum*.³⁴ A ciascun monaco è riservata anche una libbra di pane al giorno.

Per lavori particolarmente dispendiosi è rimessa alla discrezione del cellario l'aumento, moderato, delle porzioni, «remota prae omnibus crapula, et ut numquam subripiat monacho indigeries».³⁵ Ai fanciulli viene distribuito lo stesso pasto ma in quantità ridotta *servata in omnibus parcitata*.³⁶

Il capitolo termina con un inciso dedicato al consumo delle carni animali: «Carnium vero quadrupedum omnimodo ab omnibus abstineatur comestio praeter omnino debiles aegrotos». Si tratta sicuramente di una tradizione antica che vieta il consumo di carni rosse: bovine, ovo-caprine, suine, equine, privilegiando il consumo di quelle bianche più leggere e digeribili e dei derivati quali uova, latte, burro, ricotte e formaggi come fonte di approvvigionamento proteico. L'unica deroga consentita è quella per gli ammalati.³⁷

Nel capitolo successivo (cap. XL), alla moderazione nel mangiare si accompagna quella nel bere consentendo, «infirmorum contuentes imbecillitatem», il consumo di un'emina di vino a testa, corrispondente a poco più di ¼ di litro al giorno.³⁸ Piccole

²⁹ *Regula Quattuor Patrum*, in S. PRICOCO (ed.), *La Regola di San Benedetto*, cit., vol. III, p. 16.

³⁰ Ivi, p. 18.

³¹ BASILIO DI CESAREA, *In Ebriosos*, in J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologia Graeca*, cit., col. 456A. Si vd. anche ID., *De ieiunio homilia secunda*, ivi, col. 193A. Anche nella *Regula Orientalis* ci sono richiami alle restrizioni alimentari per i monaci impegnati nel servizio della cucina, i preposti avvezzi al vino e alla crapula, il cellario che difetta nel mantenere l'astinenza e la sobrietà e i settimanari cui si raccomanda di essere sempre pronti *ad cibos parandos vel ad luminaria concinnanda vel ad nitore faciendos*. (*Regula Orientalis*, in S. PRICOCO [ed.], *La Regola di San Benedetto*, cit., pp. 66, cap. VI; 72-76, cap. XVII; 80-82, cap. XXV; 84, cap. XXVIII; 90-94, capp. XXXVI-XXXIX e XLIII).

³² *Regula Macharii*, in S. PRICOCO (ed.), *La Regola di San Benedetto*, cit., vol. II, p. 40.

³³ *Regula Sancti Benedicti*, cit., pp. 208-210, cap. XXXIX.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ivi, pp. 210-212, cap. XL.

deroghe sono previste in ragione delle esigenze locali, dell'intensità dei lavori da affrontare, delle condizioni climatiche ma, sempre, «considerans in omnibus ne subrepat satietas aut ebrietas». Una precisazione necessaria poiché, come si legge di seguito, è assai difficile convincere i monaci ad astenersi dal vino. Una difficoltà *nostris temporibus*, precisa il redattore della regola, vissuta come degenerazione dell'uso antico. Quasi un senso di rassegnazione per una situazione fuori controllo e che obbliga ad una mediazione: bere ma senza esagerare: «Ut non usque ad satietatem bibamus, sed parcius».³⁹

Un altro aspetto importante è l'osservanza della vita quaresimale sancita nel capitolo XLIX della Regola,⁴⁰ una cosa naturale ma appannaggio *paucorum*: i principi generali per vivere proficuamente tale virtù abituandosi, via via, alla continenza alimentare «ut unusquisque super mensuram sibi indictam aliquid propria voluntate 'cum gaudio sancti spiritus' offerat Deo, id est subtrahat corpori suo de cibo, de potu, de somno, de loquacitate, de scurrilitate et cum spiritualis desiderii gaudio sanctum Pascha expectet».⁴¹ Questo però è fatto sempre col consenso dell'abate, altrimenti al monaco un tale atteggiamento potrebbe essere imputato a vanagloria e presunzione invece che a ricompensa.⁴²

Il passo di Benedetto riprende e sintetizza, ovviamente, i tre capitoli della *Regula quadragesimalis* contenuti nella *Regula Magistri*⁴³ dedicati al diurno, al notturno e alle restrizioni alimentari. La differenza tra Benedetto e l'anonimo autore della *Regula* sta nel fatto che il primo non fornisce norme dettagliate e cogenti, ma da solo indicazioni di massima. Del resto, è significativo che questa sezione preceda i due capitoli legati al tema del lavoro monastico e della preghiera (L-LI). Nella concezione di Benedetto tali capitoli preludono ad un nuovo protagonismo monastico che ne esalta la funzione e l'opera di mediazione sociale e, per la prima volta, l'autore regola i problemi dei rapporti all'esterno del monastero che non è più una torre eburnea lontana dal secolo ma rimane irretita nelle sue dense dinamiche.⁴⁴

Anche il lungo capitolo LIII sull'ospitalità o quello sul luogo della preghiera (LII) contribuiscono a delineare la vicenda di un monachesimo che conduce alla santificazione attraverso preghiera e lavoro, ma si apre al territorio attraverso il pellegrinaggio, l'accoglienza e l'ospitalità tre elementi fecondanti la civiltà medievale.⁴⁵ Elementi e principi ripresi e rielaborati che nell'esperienza degli asceti italogreci dell'Italia meridionale raccordano l'eremo al cenobio.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, pp. 226-228, cap. XLIX.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ A. DE VOGÜÉ (ed.), *La Règle du Maître*, Éditions du Cerf, Paris 1964-1965, capp. 51-53.

⁴⁴ *Regula Sancti Benedicti*, cit., pp. 228-230, cap. L-LI.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 230-234, capp. LII-LIII.

3. *Exempla: Vita Nili*

Colui che mangia di tutto non disprezzi chi non mangia di tutto e colui che non mangia di tutto non condanni chi mangia di tutto, chi mangia di tutto lo fa per il Signore poiché ringrazia Dio e chi non mangia di tutto lo fa anche lui per il Signore e anch'egli rende grazie a Dio.⁴⁶

La posizione di San Paolo, riassumendo il messaggio evangelico con riferimento agli indirizzi dietetici, sposta l'attenzione dall'oggetto consumato, al soggetto che lo consuma,⁴⁷ abolendo ogni tipo di distinzione e di barriera alimentare. Inoltre, dichiarando inesistente il problema, ingenera un disagio psicologico e culturale riguardo alla pratica dell'uccisione degli animali la cui carne, senza la purificazione rituale, non può essere assimilata al sacrificio perfetto, quello eucaristico, che è l'unico viatico della Salvezza. Per questo i Padri della Chiesa e le prime comunità monastiche fiorite nei deserti del Sinai e di Tebe, prestano particolare attenzione al consumo di carne, ad esempio, riproponendo e rinnovando l'antica contrapposizione tra cibi "puri" e "impuri".

A cominciare dal precetto di Girolamo secondo cui, per raggiungere la condizione di *ἐξώχισμος* «bonum est carnem non manducare». Tale affermazione confuta le posizioni di Gioviniano (monaco romano) secondo cui alcuni animali servono soltanto ad essere mangiati: «Quis usus porcorum, absque esu carniū?».⁴⁸

Per questo l'astinenza dalle carni (e più in generale dai cibi raffinati ed elaborati) appare necessaria per delineare una nuova identità cristiana: un atteggiamento che, ripreso dagli *exempla* agiografici dei Padri del deserto, confluirà nei cosiddetti libri penitenziali quando, a partire dal VI secolo con l'introduzione del sistema della penitenza pubblica, si fissano precise norme sulla pena da assegnare al penitente per ciascun peccato.⁴⁹ Del resto il senso della rinuncia, del sacrificio per macerare la carne ed elevare lo spirito non può che alimentarsi di questo ritorno a modelli dietetici di tipo mediterraneo (vegetariani) contraddicendo gli orientamenti culturali mitteleuropei che alla carne, invece, assegnano un ruolo centrale nell'alimentazione delle élites del potere, e non solo.⁵⁰

⁴⁶ Rm 14, 3-6.

⁴⁷ L'Antico Testamento risente ancora parzialmente dell'antica concezione. Col Nuovo Testamento, invece, il sacrificio cruento degli animali viene eliminato dal sacrificio eucaristico, di cui si fa memoria nella liturgia (M. CRISTIANI, «Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio», in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, CISAM, Spoleto 1987, pp. 439-504).

⁴⁸ HYERONIMUS STRIDONENSIS, *Adversus Jovinianum*, in J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, cit., XXIII, coll. 340-420.

⁴⁹ M. G. MUZZARELLI, *Norme di comportamento alimentare nei libri penitenziali*, in «Quaderni medievali» 13 (1982), pp. 49-51. Si vd. anche EAD., *Una componente della mentalità occidentale. I penitenziali nell'Altomedioevo*, Patron editore, Bologna 1980.

⁵⁰ M. MONTANARI, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Laterza editore, Roma-Bari 1997, pp. 13-23; ID., *Gusti del Medioevo*, cit., pp. 69-79.

Tali temi sono declinati nelle agiografie italogreche dell'Italia meridionale. In particolare, Nilo da Rossano può ben incarnare il modello più alto di rinuncia alle attrattive mondane e di esercizio della virtù ascetica. Nella sua *Vita* trovano ampia testimonianza non solo il risoluto rifiuto degli agi e degli onori per dedicarsi in umiltà e povertà alla vita monastica, ma anche la narrazione delle rigorose limitazioni alimentari, delle continue metanie che ne scandiscono le estenuanti veglie notturne, come ulteriore esercizio penitenziale per corroborare la resistenza dell'*athleta Christi*.⁵¹

Narra l'agiografo che Nilo di Rossano⁵² era solito assumere cibo ogni due, tre, o cinque giorni. Normalmente soltanto ciò che gli era necessario alla sopravvivenza, evitando accuratamente le pietanze particolarmente gustose o i cibi cotti. Si tratta di un regime marcatamente vegetariano, come prescrive Girolamo, cioè l'unico in grado di sfinire la fibra corporea, unitamente alle veglie e all'esercizio esicastico, asservendo la carne allo spirito e prevenendo l'insidia diabolica.⁵³

E proprio per evitare che i suoi discepoli, specie quelli più giovani ed inesperti, abbassino la guardia contro le insidie del maligno, lasciandosi vincere dal sonno ad esempio, costruisce uno sgabello monopiede per Stefano imponendogli di sedersi soltanto su di esso. In tal modo non solo allena il corpo obbligandolo a un continuo sforzo di equilibrio fisico, ma lo costringe a rimanere sveglio il più possibile per non cadere pesantemente. Tuttavia, ricorda ancora l'agiografo, benché Stefano fosse diventato un tutt'uno con lo sgabello, tanto da utilizzarlo al lavoro, durante la divina liturgia e a mensa, spesso cade malamente infortunandosi soprattutto alle braccia e al volto.⁵⁴

Il duro metodo pedagogico niliano fornisce preziose informazioni sullo stile di vita essenziale dei monaci e, soprattutto, sulla necessità di corroborare la virtù della temperanza. Nilo assume il cibo sempre dopo il tramonto, un po' di pane e acqua cui, di tanto in tanto, aggiunge una porzione di legumi cotti per il necessario apporto

⁵¹ «Assoggettò anche la carne allo spirito imponendole molte leggi e riducendola a dura servitù. Infatti, l'assuefece a cibarsi del necessario ogni due o tre e persino ogni cinque giorni, e questo cibo sempre scarso e quale capitasse; di non mai adescarla col solletico di vivande gustose; di astenersi dal vino e da ogni cibo cotto al fuoco. La macerò con le veglie, le salmodie, e con passare in piedi le notti intere e con moltissime genuflessioni» (A. ROCCHI [ed.], *Vita di San Nilo*, cit., p. 31).

⁵² G. LUONGO, «Morfologia ascetica e modello monastico di S. Nilo», in *Atti del Convegno internazionale su S. Nilo di Rossano*, 28 settembre-1 ottobre 1986, Rossano-Grottaferrata 1989, pp. 25-73. Più in generale sul monachesimo italo-greco si vd. S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1963; ID., «Il monachesimo italo-greco tra eremitismo e cenobitismo», in P. DALENA (ed.), *Medioevo rupestre. Strutture insediative nella Calabria settentrionale*, Adda editore, Bari 2007, pp. 87-112; J. GRIBOMONT, «Il monachesimo orientale», in G. PUGLIESE CARRATELLI (ed.), *Dall'eremo al cenobio*, Garzanti editore, Milano 1987, pp. 125-152; E. FOLLIERI, *I santi dell'Italia greca*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s., 34 (1997), pp. 3-36.

⁵³ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΝΕΙΛΟΥ ΤΟΥ ΝΕΟΥ, testo originale greco e studio introduttivo del P. G. Giovanelli, Badia di Grottaferrata, Grottaferrata 1972, pp. 62-63, c. 15.

⁵⁴ Ivi, pp. 74-75, c. 27.

proteico o di frutta fresca ricca di zuccheri. E nei periodi in cui intende inasprire la penitenza mangia carrube, mirti e corbezzoli che non pochi problemi procurano al suo intestino al punto da indurlo a ritornare al pane e all'acqua.⁵⁵

L'intento parenetico dell'agiografo, che fornisce dati e notizie senza una precisa scansione cronologica, non impedisce di intravedere nell'esercizio niliano, con riferimento all'ambito dietetico, un evidente schema quaresimale: i suoi digiuni, infatti, non durano mai più di quaranta giorni⁵⁶ per rifuggire dall'adulazione dei confratelli e per non insuperbirsi. Ma, normalmente, può nutrirsi senza problemi anche ogni trenta giorni, quasi una quaresima. Uno stile ascetico che prende a modello i testi che ricopia e studia come le *Storie* di Teodoreto di Cirro in cui la pratica di una piissima penitente gli serve a verificare se è possibile sottoporre il corpo a quell'inumano trattamento e sin dove egli può spingersi nella privazione.⁵⁷

Dal racconto emerge che la soglia di resistenza del monaco rossanese può spingersi ben oltre quell'esempio poiché per undici mesi riesce ad astenersi dal bere qualsiasi liquido, mangiando soltanto pane raffermo. Una prova inumana attraverso cui spegne completamente la volontà ma debilita, allo stesso tempo, il corpo disidratandolo. Infatti, quando senza una buona formazione ascetica, ad un analogo esercizio si sottopone il confratello fornaio, muore dopo poco tempo.⁵⁸

Accade però che quando la vita di privazioni e continenze è aggravata da una perniciosa affezione alla gola (verosimilmente un ascesso purulento) che lo rende afono e gli impedisce di prendere quel poco di cibo necessario alle sue funzioni vitali, Nilo non intende rinunciare ugualmente alla pratica esicastica, alzando l'asticella della sua resistenza fisica. Nell'immaginario agiografico, infatti, l'affezione è la proiezione dell'intervento diabolico che vuole impedire al santo monaco la recita del salterio, degli inni liturgici, della salmodia e il suo impegno calligrafico. La determinazione e la resilienza manifestata per l'occasione dall'asceta rossanese incarnano, ancora una volta, il drammatico scontro escatologico con le potenze inferi.⁵⁹

Ciò gli consentirebbe, alla lunga, di confondere e sconfiggere l'antico assalitore e ritornare alla consuetudine della preghiera per impetrare la guarigione fisica necessaria a domare le passioni carnali, grazie al sostegno energetico del pane raffermo inzuppato in acqua.⁶⁰ Si tratta, tuttavia, di un regime povero dei macronutrienti, ad eccezione di pochi amidi, che debilitano oltremodo il monaco calabrese. Per questo Fantino si reca in visita da Nilo e decide di ricondurlo in monastero per assisterlo e sottoporlo

⁵⁵ Ivi, pp. 63-64, c. 16.

⁵⁶ Nilo era solito trascorrere tutta la quaresima «Τὴν δὲ ἁγίαν τεσσαρακοστὴν διήρχετο πᾶσαν μηδενὸς ἄλλου μετέχων εἰ μὴ τοῦ ἀντιδώσου καὶ μόνον· καὶ αὐτὸ δὲ διὰ τὸ καθ' ἑκάστην ἡμέραν αἰτεῖσθαι τὸν ἐπιούσιον ἄρτον. Ὅμως καὶ αὐτὰς ἀπότως ἦνυε πάσας πολλὰκις» (ivi, p. 64, c. 17).

⁵⁷ Ivi, pp. 63-64, c. 16.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Ivi, pp. 68-69, c. 21.

⁶⁰ *Ibid.*

a cure spirituali e “medicinali”, garantendogli un’alimentazione più adeguata al suo stato di salute.⁶¹

La scelta esicastica, specie quella estrema, consolida la virtù eroica del santo monaco anche nel cenobio. Infatti, quando intuisce che una dieta più equilibrata, con un maggior apporto proteico, potrebbe aprire nella sua gola la via al cibo, preferisce rinunciare all’offerta del confratello pescatore che gli porta un cestino di pesci, parte fritti e parte lessi, affinché ne prenda. E lo fa poiché, ancora una volta con sottile astuzia, percepisce che non è Dio o un angelo buono ad assecondare il suo desiderio, ma scorge in quell’offerta uno dei tanti inganni che il demonio utilizza per circuirlo.⁶²

Per questo cede il dono ricevuto ad un confratello e il male che lo affligge da giorni quasi magicamente può scomparire. La rottura dell’ascesso faringeo e la copiosa emissione di *pus* dalla bocca, acquistano nel racconto una connotazione prodigiosa in quanto corroborano la scelta di Nilo, la sua raffinata capacità di discernimento, la disciplina nell’esercizio esicastico, la temperanza mostrata. L’agiografo stesso impiega un superlativo “pazientissimo” (καρτερικώτατος) per delinearne la condizione. Del resto, la pazienza e l’umiliazione – in questo caso scandita dal sacrificio alimentare – sono le virtù che connotano il cammino della santità di Nilo, ma anche di altri asceti coevi.

Eliminata la perniciosa infezione, quindi, il santo Padre torna alla vita eremitica, nella sua umida spelonca dove la solitudine viene cadenzata dalla preghiera, dalla contemplazione e, soprattutto, dall’astinenza. Il corpo non ha bisogno del pane sostanziale, fatto di frumento, né di altro alimento ma solo del pane della parola e di quello *supersubstantialem*, sotto le specie eucaristiche, che nel Medioevo è considerato come un «piccolissimo scrigno di forze inesplicabili, tesoro di soprannaturali presenze»,⁶³ le cui virtù curative vanno ben oltre la consueta *purgatio canonica*⁶⁴ e sostituiscono ogni alimento divenendo spesso l’unica fonte “proteica” della dieta monastica, in quanto veicolo di virtù e ricco di poteri prodigiosi per cui «energumeni e indemoniati venivano liberati miracolosamente». La sacra particola diventa il mezzo che mette in relazione l’anima con l’Ineffabile, medicina che agisce «prodigiosamente sui corpi ammalati» e che «applicata sulla parte ammalata, ferita o ulcerata, la guariva miracolosamente».⁶⁵ È questo anche il significato che

⁶¹ Ivi, pp. 69-70, c. 22.

⁶² «Ταῦτα οὐχ ὁ Θεὸς ἠτοίμασεν, οὐδ’ ἄγγελος οὐ εἰμι τῶν φοβουμένων αὐτόν, ἵνα τὸ θέλημά μου ποιήσιν. Ἀλλὰ τοῦτο τὸ ἔργον τοῦ διαβόλου τυγχάνει, ἐπειδὴ με ἤσθητο δουλωθέντα τῇ τοιαύτῃ ἐπιθυμίᾳ. Γέγραπται γάρ· ‘Μὴ ἐπιθυμήσῃς’, καὶ ἤ Κύριος, οὐκ εἰσέρχεται ἐξ αὐτῶν εἰς τὸ στόμα μου», *ibid.*

⁶³ P. CAMPORESI, *La casa dell’eternità*, Garzanti, Milano 1987, p. 189.

⁶⁴ Ivi, p. 187.

⁶⁵ *Ibid.* L’utilizzo del pane (simbolo eucaristico) per sanare ogni sorta di malanno per cui non bastano i rimedi della medicina tradizionale, è attestato anche nell’attività di guaritore di Francesco da Paola, qualche secolo più tardi (*I codici autografi dei processi cosentino e turonense per la canonizzazione di S. Francesco da Paola [1512-1513]*, Curia Generalizia dell’Ordine dei Minimi, Roma 1964, pp. 30-31).

ha il pane inviato settimanalmente da Fantino a Nilo, ricevendo in cambio libri e codici liturgici.⁶⁶

Il rapporto con il Cielo passa, allora, attraverso ogni sorta di feroce sacrificio per realizzare lo stacco necessario dalla carne, vergognosa zavorra, immondizia che ancora alla terra gli uomini di Dio. La questione, come rivelano gli episodi della *Vita Nili* è abbastanza complessa e, in alcuni casi, anche contraddittoria poiché l'osservanza di un singolo precetto alimentare (quale può essere il regime di magro quaresimale) spesso non è in grado di indurre lo stato di *ἐξώχισμος*. Così come non è la quaresima permanente di molti monaci e neppure i periodici digiuni purificatori e le astinenze forzate a far progredire nel cammino della beatitudine. C'è una sorta di «cucina ribaltata che tende a reificare con tutte le possibili tecniche di punizione e di annullamento non solo la gola, non solo il gusto, ma l'idea stessa della carne e della macchina corporale nella sua vituperosa fisicità».⁶⁷ Perché per prevenire, contenere e controbattere le tentazioni della carne l'unica via possibile è la contestazione dell'ordine gastronomico, della dieta convenzionale, dell'inversione del rapporto uomo/cibo.

Il modello tebaico, in cui la fame appare come la più universale ed economica delle droghe, una cucina minimale per la mera sopravvivenza che trasforma la vicenda dei padri del deserto in un incubatoio di tentazioni, meraviglie e visioni, ispira Nilo e gli altri anacoreti che popolano le montagne calabresi.⁶⁸ Luoghi in cui i padri affrontano con grande sacrificio fisico, perché malnutriti, continue battaglie contro ogni sorta di spiriti, spiritelli e demoni. E sono proprio due episodi della vita di Antonio abate⁶⁹ e del suo discepolo Ilarione di Gaza⁷⁰ a rappresentare compiutamente i modelli a cui gli

⁶⁶ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., p. 69, c. 22. Su Nilo copista vd. S. LUCÀ, «San Nilo e la 'scuola' calligrafica niliana», in F. BURGARELLA (ed.), *San Nilo di Rossano e l'Abbazia greca di Grottaferrata*, Badia di Grottaferrata, Grottaferrata 2009, pp. 101-116; Id., «Attività scrittorie e culturale a Rossano: da S. Nilo a S. Bartolomeo da Simeri (secc. X-XII)», in *Atti del Congresso Internazionale su S. Nilo di Rossano*, cit., pp. 22-77.

⁶⁷ P. CAMPORESI, *Le officine dei sensi*, Garzanti, Milano 1985, p. 79.

⁶⁸ I. COZZA-LUZI (ed.), *Historiae et laudes SS. Sabae et Macarii iuniorum e Sicilia*, auctore Oreste Patriarca Hierosolymitano, Typis Vaticanis, Romae 1903, pp. 15-19 e 76; G. ROSSI TAIBBI (ed.), *Vita di Sant'Elia il Giovane*, cit., p. 52, c. 34; M. ARCO MAGRÌ (ed.), *Vita di San Nicoldemo di Kellerana*, Istituto di studi bizantini e neoellenici dell'Università di Roma, Roma-Atene 1969, p. 102, c. 7; G. ZACCAGNI, *Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BGH 235)*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici» 33 (1996), pp. 193-274: 209-210, cc. 8-9; *La vita di san Fantino il Giovane*, introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici a cura di E. Follieri, Société des Bollandistes, Bruxelles 1993, pp. 424-426, c. 21.

⁶⁹ Antonio «mangiava una volta al giorno, dopo il tramonto del sole, talora ogni due giorni e talora ogni quattro. Il suo cibo era il pane e il sale e beveva solo acqua. È superfluo parlare del cibo e delle carni, poiché nemmeno gli altri inferiori a lui in virtù mangiavano queste cose» (*Vita di Antonio*, del monaco Atanasio, intr. C. Mohrmann, testo critico e commento G. J. M. Bäterlink, Arnoldo Mondadori, Milano 1974, p. 23).

⁷⁰ «A partire dal ventunesimo fino al ventisettesimo anno, per tre anni di seguito si nutrì di un mezzo sestario di lenticchie ammolato in acqua fredda, e per tre anni di pane scondito, con sale e acqua. Quindi, a partire dal ventisettesimo fino al trentesimo anno, si resse mangiando erbe di campo e radici crude di certi virgulti. Ma dal trentunesimo fino al trentacinquesimo anno ebbe come cibo sei once di

agiografi italogreci attingono per la narrazione.

In particolare, per Nilo, lo schema agiografico prevede la riscossa di Satana che non riuscendo a “prenderlo per la gola” con l’ascenso faringeo con cui tende ad affamarlo, né con il canestro di pesci offertogli per rompere il digiuno e travolgere la temperanza, lo aggredisce fisicamente riducendolo in fin di vita.⁷¹ L’episodio, ben depurato dagli aspetti leggendari, stigmatizza la sconfitta del male poiché Nilo, come è anticipato al ventunesimo capitolo, confonde Satana facendo saltare i suoi piani. La crudeltà con cui il diavolo, travestito da etiope, assesta violenti colpi a Nilo in preghiera nella grotta segna la sua *débâcle* giacché l’asceta ha resistito al piacere orale e a quello sessuale (la *libido* che lo spinge a rotolarsi tra i rovi), riuscendo a centrare la *salus* (salvezza dell’anima) con la sanità del corpo in un immaginario in cui la malattia si configura esclusivamente come riflesso del peccato e della colpa.

Si tratta dello stesso immaginario in cui alle malattie vengono parificate la paura della natura ostile, quella delle carestie superabili soltanto attraverso cammini di conversione in cui si sperimenta la bontà della parola che salva o, come nel caso dei santi monaci, della severa – a tratti feroce – continenza alimentare, specie per quei cibi di facile reperimento.⁷² In questo senso va anche inquadrato il rifiuto del pesce offerto a Nilo dai confratelli. Infatti, la buona pescosità delle acque vallive del Lao e dell’Argentino è testimoniata dal riferimento ad una piccola industria per la produzione di ceste, sporte e panieri di vimini e canne le cui tecniche d’intreccio erano state trasmesse ai monaci dai contadini del luogo.⁷³ Un riferimento, tra l’altro, che consente di localizzare il monastero di S. Fantino nella valle dell’Argentino poiché, nota Bartolomeo Iuniore, Nilo dalla cella vede quotidianamente i monaci impegnati proprio nelle operazioni di pesca.⁷⁴

Inoltre, il fatto che Nilo non sia stato afflitto da attacchi epilettici ed altre infermità per le inumane penitenze a cui si sottoponeva attira il noto medico Donnolo, che lo incontra a Rossano e gli propone di assumere un farmaco ricostituente. Nilo, chia-

pane d’oro e della verdura poco cotta, senza olio. E sentendo che i suoi occhi si annebbiavano e tutto il suo corpo era bruciato dalle croste e si contraeva per effetto di una scabbia che lo disseccava come pietra pomice, aggiunse dell’olio al vitto precedente, e fino a sessantatré anni di età procedette su questo livello di astinenza, senza mai sentire altro sapore, né di frutta né di legumi né di alcun’altra cosa. Quindi, vedendosi fiaccato nel corpo e credendo vicina la morte, di nuovo a sessantaquattro anni fino agli ottanta si astenne dal pane, spinto da un incredibile ardore dell’animo, sì che si accostava come per la prima volta al servizio del Signore nell’età in cui tutti gli altri vivono, di solito, con maggior agiatezza. Si faceva una zuppa di farina e di verdura tritata, che pesavano, per cibo e bevanda, sì e no cinque once. E così attenendosi a questa regola di vita, non sciolse mai il digiuno prima del tramonto del sole, nemmeno nei giorni festivi o quando era malato gravemente» (*Vita Hilarionis*, testo critico a cura di A. A. R. Bastiaensen, in *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Arnoldo Mondadori, Milano 1975, p. 85).

⁷¹ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 70-71, c. 23.

⁷² P. DALENA, *Civiltà in cammino. Dinamiche ambientali, sociali e politiche nel Mezzogiorno medievale*, Adda editore, Bari 2022, pp. 19 e 23; S. TRAMONTANA, *Il Regno di Sicilia. Uomo e natura dall’XI al XIII secolo*, Einaudi editore, Torino 1999, pp. 11-12.

⁷³ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 77-78, c. 31.

⁷⁴ A. ROCCHI (ed.), *Vita di San Nilo*, cit., p. 38.

ramente, scorge nella proposta l'ennesima insidia diabolica a cui oppone le parole del salmista (*Sl* 118, 8-9). Il vero medico cura l'anima, non il corpo, e quello è Cristo⁷⁵ di cui egli cerca con ogni forza di imitare la perfezione. Donnolo è ritenuto un ciarlatano e Nilo non ha bisogno dei suoi filtri e delle sue pozioni: egli ha bisogno soltanto della Parola.⁷⁶

Il confronto tra i due, che verosimilmente si conoscono sin dalla giovinezza per aver frequentato i medesimi cenacoli culturali rossanesi, è la stigmatizzazione di una contrapposizione etnica a tratti violenta, a tratti conciliante. La diversa appartenenza religiosa e la polemica antiebraica, già emersa in un altro luogo agiografico,⁷⁷ potrebbero essere stemperate. Non ci sono le premesse necessarie per sostenere che Donnolo cercasse di insinuarsi nella cerchia di Nilo con l'espedito della farmaco-panacea per promuovere la sua attività di guaritore. Certo, Nilo non gliela manda a dire, anzi ne ridicolizza il tentativo benché gli sia noto che Donnolo è un abile medico appartenente alla dinamica comunità ebraica rossanese.⁷⁸

Šabbetai Donnolo è, infatti, autore di importanti trattati: *Sefer haḳmōnī* (*Libro del Sapiente*) e il *Sefer hayaqar* (*Libro prezioso*) o *Sefer mirqaḥōt* (*Libro degli eletti*),⁷⁹ ma il pregiudizio di molti medici cristiani ne sminuisce il valore equiparando la medicina ebraica alla negromanzia, benché Nilo sembri in qualche modo avvalorare l'efficacia dei suoi rimedi.⁸⁰ Infatti, nonostante la *Vita Nili* sia ritenuta un opuscolo anti-giudaico, in realtà l'agiografo riconosce lo spessore culturale di Donnolo e ne sottolinea la vicinanza culturale col santo monaco. Specie quando fa intendere che gli ambiti di formazione intellettuale di entrambi siano da rintracciare nella Calabria bizantina,

⁷⁵ In questa affermazione Nilo riflette una concezione tipicamente bizantina (A. KAZHDAN, *The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Century*, in «Dumbarton Oaks Papers» 38 [1984], pp. 43-51: 45-46; A. GARZYA, «Introduzione», in Id. et alii [eds.], *Medici bizantini*, Utet, Torino 2006, pp. 9-18: 12).

⁷⁶ «Σὺ δὲ οὐκ ἄλλως δυνήσῃ ἐμπαῖξαι τοὺς τῶν Χριστιανῶν ἀκεραίους, εἰ μὴ ἐν τῷ καυχᾶσθαι σε τῶν σῶν φαρμάκων μεταδοῦναι τῷ Νεῖλω» (ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, cit., pp. 93-94, c. 50).

⁷⁷ Ivi, pp. 80-81, c. 35.

⁷⁸ C. COLAFEMMINA, «San Nilo e gli ebrei», in Id., *Per la storia degli ebrei in Calabria. Saggi e documenti*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli 1996, pp. 1-10; S. VIVACQUA, «Calabria», in C. D. FONSECA et alii (eds.), *L'Ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541*, atti del Convegno internazionale di studio, Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992, Congedo editore, Galatina 1996, p. 296.

⁷⁹ Per il primo vd. P. MANCUSO (ed.), *Shabbatai Donnolo. Sefer Haḳhmoni*, Giuntina editore, Firenze 2009; *Shabbatai Donnolo's Sefer Haḳhmoni*, Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation ed. P. Mancuso, Brill, Leiden-Boston 2010; per il secondo vd. S. MUNTNER, *R. Shabbtai Donnolo (913-985). First Section: Medical Works*, MOsad HaRav Kook, Jerusalem 1949; e G. M. CUSCITO, *Il Sefer ha-yaqar di Šabbetai Donnolo: traduzione italiana commentata*, in «Sefer yuḥasin» 2 (2014), pp. 93-106.

⁸⁰ I. AULISA, *Giudei e cristiani nell'agiografia dell'alto Medioevo*, Edipuglia, Bari 2009, p. 285. Per Andrew Sharf «the position enjoyed by Nilus increases the value of his testimony, while the ambiguities and paradoxes of that position, by emphasising the ambiguity of his relations with Donnolo, emphasise his recognition of Donnolo's qualities» (A. SHARF, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Aris & Phillips, Warminster 1976, p. 116).

segnatamente a Rossano dove anche Nilo esordisce negli studi approcciandosi a *tà legòmena phylaktà kai toùs legoménous exorkismoùs* a cui rinuncia con la conversione alla vita monastica.⁸¹

In conclusione, al di là dei limiti ed aspetti leggendari, la *Vita Nili* fornisce notevoli spunti di riflessione e offre un formidabile *exemplum* per entrare più a fondo nella vicenda monastica dell'Italia bizantina.⁸² In essa l'endiadi esicasmo-prassi alimentare si intreccia coi grandi temi della salute del corpo e della salvezza dell'anima. E, gli esempi analizzati, sembrano dimostrare che questa si configuri come una delle poche vie percorribili per raggiungere la condizione di *ἐξώχισμος* che prevede il dominio completo del corpo e della volontà. L'inasprimento della prassi dietetica, di solito puntualmente disciplinata da *Regulae*, *Typikà* e *Constitutiones*, diventa allora motore e discriminante del cammino di perfezione di numerosi santi monaci e asceti. La macezzazione fisica rende la carne incorruttibile, solleva la mente oltre la natura creata e le assoggetta i sensi avviando i santi monaci alla vita angelica, la massima aspirazione cui tendere con tenacia, lungo il corso dell'esistenza terrena.

⁸¹ F. BURGARELLA, *Aspetti della cultura greca nell'Italia meridionale in età bizantina*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s., 41 (1987), pp. 19-46; Id., «Shabetai Donnolo nel *Bios* di San Nilo da Rossano», in G. DE SENSI SESTITO (ed.), *Gli ebrei nella Calabria medievale*, atti della giornata di studio in memoria di Cesare Colafemmina (Rende, 21 maggio 2013), Rubbettino editore, Soveria Mannelli 2013, pp. 49-62.

⁸² V. VON FALKENHAUSEN, «La Vita di s. Nilo come fonte storica per la Calabria bizantina», in *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano*, cit., pp. 271-305.

I “Lombardi” di Sicilia: una migrazione tra XI e XIII secolo*

The “Lombards” of Sicily: a migration between the 11th and 13th centuries*

Riassunto

La conquista normanna della Sicilia si sarebbe conclusa nel 1091, a trent'anni dallo sbarco di Ruggero I, con una campagna complessa, poiché di fronte all'esigua schiera degli invasori vi era una popolazione di greci e musulmani. La presenza greca, radicata in Sicilia *citra Salsum*, fu un dato strutturale della prima azione di cristianizzazione del Granconte, che in pochi anni qui ripristinò o fondò *ex novo* decine di cenobi basiliani. Il giuramento di Melfi impegnò gli Altavilla a compiere una progressiva latinizzazione, affidata certo al clero franco-latino, ma rafforzata da interventi di normalizzazione con l'immigrazione di folte schiere di cosiddetti *Lombardi*, inizialmente Aleramici, provenienti principalmente dal Monferrato al seguito di Adelasia del Vasto e del fratello Enrico. Da allora, gruppi compositi di *Lombardi* si sarebbero riversati in Sicilia a varie ondate, generando un fenomeno antropologico di *longue durée*, espressione e parte integrante dell'identità siciliana.

Parole chiave: Lombardi, Gallo-italici, Normanni, Latinizzazione, Adelasia del Vasto.

Abstract

The Norman conquest of Sicily ended in 1091, thirty years after the landing of Roger I, with a complex campaign, since facing the small group of invaders there was a population of Greeks and Muslims. The Greek presence, rooted in Sicily *Citra Salsum*, was a structural fact of the first Christianization action of the Grand Count, who in a few years here restored or founded dozens of Basilian monasteries from scratch. The oath of Melfi committed the Altavillas to carry out a progressive Latinisation, certainly entrusted to the Franco-Latin clergy, but strengthened by normalization interventions with the immigration of large groups of so-called Lombards, initially Aleramici, coming mainly from Monferrato following Adelasia of Vasto and his brother Enrico. Since then, composite groups of Lombardi would have flocked to Sicily in various waves, generating an anthropological phenomenon of *longue durée*, an expression and integral part of the Sicilian identity.

Keywords: Lombards, Gallo-Italic, Normans, Latinization, Adelasia del Vasto.

1. I Normanni in Sicilia: cristianizzazione e latinizzazione tra Greci e Musulmani

Nel 1061 i Normanni, costituiti da alcune decine di guerrieri guidati dal Granconte Ruggero d'Altavilla, sbarcarono nei pressi di Messina e avviarono la conquista della Sicilia che era sotto totale controllo islamico dopo la presa di Taormina nel 962 e la caduta di Rometta nel 965. Nell'arco di appena due anni, i Normanni avrebbero controllato il Valdemone, ma il totale assoggettamento dell'Isola si sarebbe realizzato

dopo trent'anni, con la conquista di Noto nel 1091, dal momento che i conquistatori si erano trovati ad affrontare una realtà demico-sociale sostanzialmente ostile perché, di fronte alla limitata schiera degli invasori, vi era una popolazione intera formata da greci-ortodossi e musulmani.¹ Il quadro demico che si era costituito in età araba avrebbe rappresentato, soprattutto nella prima età normanna, un importante sostrato nella politica di ripopolamento e controllo territoriale; e la presenza greca, così radicata nella Sicilia al di qua del Salso, rappresentò un dato strutturale di grande rilevanza per la prima azione di cristianizzazione promossa dal Granconte.

Dopo un iniziale atteggiamento favorevole nei confronti del clero greco, evidentemente strumentale, gli Altavilla avrebbero intrapreso una progressiva latinizzazione² affidata principalmente al clero franco-latino, che si insediò nel territorio mediante

*Contenuto in parte condiviso nel *Teaching module* in «I Lombardi di Sicilia. Comuni gallo-italici e patrimonio isolano», Conferenza organizzata dal CIF, Sala Ovale del Municipio di Messina (16 dicembre 2022).

¹ L. CATALIOTO, «“Nefanda impietas Sarracenorum”: la propaganda antimusulmana nella conquista normanna del Valdemone», in S. GUIDA (ed.), *Comunicazione e propaganda nei secoli XII-XIII (Messina, 24-26 maggio 2007)*, Viella, Roma 2007, pp. 173-185.

² Il tema della latinizzazione della Sicilia a partire dell'età normanno-sveva è stato negli ultimi anni oggetto di un serrato confronto nell'ambito di un dibattito storiografico che, a mio avviso, rimane tuttora aperto. Le mie posizioni circa una crescente azione complessiva di latinizzazione del Mezzogiorno sono state ampiamente sostenute in alcuni contributi degli ultimi anni («La nascita della Ecclesia Pactensis, tra disegno politico e programma di cristianizzazione: la conquista normanna e le fondazioni benedettine di S. Bartolomeo a Lipari e S. Salvatore a Patti [1088-1112]», in L. CATALIOTO, *Aspetti del Medioevo siciliano*, ed. Intilla, Messina 1999, pp. 7-58; ID., «“Nefanda impietas Sarracenorum”», cit., pp. 173-185; ID., *Gli Altavilla e la Chiesa di Roma in Sicilia: il Valdemone tra cultura greca e latinizzazione*, in «Mediaeval Sophia» 14 [luglio-dicembre 2013], pp. 197-210; ID., “Gentes linguae latine”: *feudatari normanni e insediamenti benedettini in Sicilia tra XI e XII secolo*, in «Archivio Nissenso» 23 [luglio-dicembre 2018], pp. 85-103; ID., *Dinamiche sociali e ascesa del ceto mediano a Messina in età angioina: “Amalfitani” e altri operatori regnicoli nel controllo della zecca e nella direzione degli uffici provinciali*, in «Rassegna del Centro di cultura e storia amalfitana» n.s., 59-60 [gennaio-dicembre 2020], pp. 93-142; ID., *La conquista normanna della Sicilia: cristianizzazione, latinizzazione e propaganda anti-islamica degli Altavilla*, in «Galleria» 7 [gennaio-marzo 2023], pp. 131-161). Tuttavia, sarebbe opportuno ripercorrere le posizioni assunte a questo proposito da storici autorevoli che hanno condotto il dibattito, soprattutto in occasione di alcune delle Giornate normanno-sveve di Bari, puntualizzando e correggendo per certi versi la tesi diffusa della latinizzazione. È il caso, ad esempio, del contributo di V. VON FALKENHAUSEN, «Il popolamento: etnie, fedi, insediamenti», in *Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo*, atti delle settimane Giornate normanno-sveve, Bari, 15-17 ottobre 1985, a cura di G. Musca, Dedalo, Bari 1987, pp. 39-73. E ancora, quanto direttamente o implicitamente emerso sulla cultura e l'uso preponderante del latino in occasione delle dodicesime Giornate normanno-sveve dedicate a *Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo* (a cura di G. Musca, Dedalo, Bari 1997) e, soprattutto, grazie ai contributi nelle sedicesime e diciassettesime Giornate, a cura di R. Licinio e F. Violante, dedicate rispettivamente a *I caratteri originari della conquista normanna: diversità e identità nel Mezzogiorno, 1030-1130* (Dedalo, Bari 2006) e a *Nascita di un regno: poteri signorili, istituzioni feudali e strutture sociali nel Mezzogiorno normanno, 1130-1194* (Adda, Bari 2008). In particolare gli studi di P. TOUBERT («La première historiographie de la conquête normande de l'Italie méridionale, XIe siècle», in *I caratteri originari della conquista normanna*, cit., pp. 15-50), G. CHERUBINI («Popoli etnie e territorio alla vigilia della conquista. Il Mezzogiorno continentale», ivi, pp. 67-86;

la fondazione di chiese e la creazione di estese diocesi. Ma quest'affermazione identitaria fu inizialmente realizzata anche per azione di gruppi di professione e cultura greca superstiti dopo la parentesi araba (827-1061), che erano localizzati soprattutto nel Valdemone, nel cui territorio è indicativo come il Granconte ripristinasse o fondasse *ex novo* decine di cenobi italo-greci, inseriti nella rete delle quattro sedi abaziali benedettine elevate nello stesso Ventennio (Lipari, Patti, Catania e Santa Maria *de Scalis*). Si sarebbe impiantata, in sostanza, una sorta di laboratorio culturale, religioso e linguistico nel quale si realizzò una coesistenza di etnie diverse per vari decenni e il Valdemone, in particolare, custode quasi esclusivo nell'Isola della tradizione greca, costituì il banco di prova di nuove forme d'integrazione etnica, prima che la latinizzazione assumesse una proporzione dominante. Infatti, non bisogna dimenticare che il giuramento prestato nel 1059 da Roberto d'Altavilla a Melfi, con cui egli dinanzi a Niccolò II s'impegnava sostanzialmente alla promozione e alla salvaguardia della Chiesa latina cattolica, costituisce il cardine attorno al quale si muove la politica del tempo. Cristianizzare e latinizzare non parve quindi compito facile a Ruggero, quando la sua sparuta spedizione si diresse verso l'interno dell'Isola e puntò su Troina, dove avrebbe stabilito la propria capitale. Qui trovò una situazione demica che vedeva fortemente rappresentata sul territorio l'etnia greca, quei bizantini «*veteres (qui) sub Saracenens tributari erant*», come riporta Goffredo Malaterra,³ e che avevano concentrato i propri insediamenti tra le Madonie e i Nebrodi: da un lato verso Troina (con Cerami, Capizzi, Agira) fino a Centuripe, Adernò, Paternò, dall'altro da Mistretta (con Geraci, Petralia, Polizzi) fino a Caltavuturo. Cioè in molti territori che, come si vedrà, sarebbero stati la culla degli insediamenti Gallo-Itali.

In merito ai fenomeni demografici di cui si tratterà, la ricca letteratura storica e alcune fonti cronistiche si mostrano di sostanziale utilità, ma specifici fondi documentari, come quello contenuto presso l'Archivio Capitolare di Patti⁴ e il *Rollus*

«Centri demici e dinamiche economico-sociali», in *Nascita di un regno*, cit., pp. 239-258), S. TRAMONTANA («Popoli, etnie e mentalità alla vigilia della conquista di Sicilia», in *I caratteri originari della conquista normanna*, cit., pp. 87-108), C. D. FONSECA («Le istituzioni ecclesiastiche legate alla conquista. Gli episcopati e le cattedrali», ivi, pp. 335-348; «La nascita di un regno: bilancio storiografico e percorso di ricerca», in *Nascita di un regno*, cit., pp. 395-414), F. PANARELLI («Le istituzioni ecclesiastiche legate alla conquista. I monasteri», ivi, pp. 349-370), G. M. CANTARELLA, («La cultura di corte», ivi, pp. 295-330), F. DELLE DONNE, («Liturgie del potere: le testimonianze letterarie», ivi, pp. 331-366).

³ GOFFREDO MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius*, in E. PONTIERI (ed.), *RIS*, Zanichelli, Bologna 1927, vol. V.1. Per i primi due libri di Malaterra si veda M.-A. LUCAS-AVENEL, *Geoffroi Malaterra. Histoire du Grand Comte Roger et de son frère Robert Guiscard*, Presses Universitaires de Caen, Caen 2016, vol. I.1-2.

⁴ I nomi delle sezioni dell'Archivio Capitolare di Patti [= ACP] d'ora innanzi citati sono così abbreviati: *Carpettazza* [= CPZ]; *Fego di Santa Croce la vecchia, nel territorio di Piazza* [= CRO]; *Fondazione, unione e divisione dei monasteri e poi vescovadi di Lipari e Patti con loro beni, privilegi, giurisdizioni, preminenze, esenzioni ed altre cose più speciali concesse e occultate, consistenti in tomi due* [= FI]; *Fego di Modichetta, nel territorio di Mineo* [= MOD]; *Pretenzioni varie* [= PV]; cfr. L. CATALIOTO, *Il territorio della Diocesi di Patti nei documenti dell'Archivio Capitolare*, Edizioni Leonida, Reggio Calabria 2017, p. 84.

Rubeus del vescovato di Cefalù,⁵ costituiscono un insieme di dati fondamentale per acquisire una chiave di lettura dei processi di insediamento ed integrazione, delle fasi di trasformazione demica e religiosa, dei fluidi rapporti politici, dei nuovi usi feudali e delle variegate signorie territoriali. Le immigrazioni di *Lombardi* furono senza dubbio incoraggiate in molte delle loro sedi da tutte le abbazie latine della Sicilia, che in effetti «intraprendono e compiono la nuova latinizzazione»,⁶ come documentato da precisi interventi adottati dai rettori delle abbazie già tra XI e XII secolo, diretti al ricambio demico e al ripopolamento delle terre. In modo particolare, i due *constituta* emanati dall'abate Ambrogio di Lipari-Patti tra il 1095 e il 1101 per le *gentes linguae latinae* che avrebbero dovuto popolare le *possessiones* delle fondazioni;⁷ la serie di *constitutiones* che il 4 marzo 1133 l'abate-vescovo Giovanni de Pergana promulgò per gli uomini di Lipari⁸ e analoghi interventi adottati intorno al 1100 dalle abbazie di Sant'Agata di Catania e Santa Maria Alemanna di Messina.⁹ Da queste testimonianze è possibile trarre preziose indicazioni che si riferiscono al fenomeno delle migrazioni interne, che può essere letto nella specifica composizione umana dei villani (latini, greci e arabi), elencati nominalmente nelle *platee* delle fondazioni latine. Ma, soprattutto, aiutano a definire il quadro demico ed economico realizzato in Sicilia dagli Altavilla attraverso l'immigrazione di *gentes linguae latinae*, come appunto i *Lombardi*.

2. L'insediamento di Aleramici e Lombardi nell'Isola

Questa nuova demografia fu plasmata grazie alla crescente impronta della Chiesa romana ma, nello stesso tempo, la latinizzazione dell'Isola fu realizzata da cospicue immigrazioni di cosiddetti *Lombardi*, giunti insieme agli Aleramici al seguito di Adelasia Incisa del Vasto e del fratello minore Enrico, conte di Paternò,

⁵ C. MIRTO (ed.), *Rollus rubeus. Privilegia Ecclesie cephaluditane a diversis regibus et imperatoribus concessa, recollecta et in hoc volumine scripta*, Società Siciliana per la Storia Patria, Palermo 1972.

⁶ F. BRANDILEONE, *Il diritto greco-romano nell'Italia meridionale sotto la dominazione normanna*, in «Archivio giuridico» 36 (1886), pp. 62-101.

⁷ ACP, *FI*, f. 20; edito in C. A. GARUFI, *Memoratoria, Chartae et Instrumenta divisa in Sicilia nei secc. XI a XV*, in «Bull. Ist. Stor. It.» 32 (1912), p. 119, n. 10; *Id.*, *Patti agrari e comuni feudali di nuova fondazione in Sicilia*, in «Archivio Storico Siciliano» 2 (1947), p. 99; L. CATALIOTO, *Il vescovato di Lipari-Patti in età normanna (1088-1194). Politica, economia, società in una sede monastico-episcopale della Sicilia*, Edizioni Intilla, Messina 2007 (Collana di testi e studi storici fondata da Carmelo Trasselli e diretta da Salvatore Tramontana, 12), p. 179, n. 6.

⁸ ACP, *FI*, f. 93; edito in R. GREGORIO, *Considerazioni sopra la storia di Sicilia dai tempi normanni sino a' presenti*, 3 vols., introduzione di A. Saitta, Edizioni della Regione siciliana, Palermo 1972, p. 117, nota 2; L. CATALIOTO, *Il vescovato di Lipari-Patti*, cit., p. 203, n. 36.

⁹ H. HOUBEN, *Mezzogiorno normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Liguori, Napoli 1996, p. 219.

Butera e Policastro.¹⁰ La presenza d’importanti famiglie feudali Aleramiche – oltre ai del Vasto e ai *Marchesi di Monferrato*, anche gli *Agliano*, i *del Carretto*, gli *Inci-sa*,¹¹ – è testimoniata sin dai primi decenni del XII secolo (il primo documento in tal senso risale al 6 marzo 1094)¹² in numerosi centri collegati strettamente alla duplice fondazione benedettina di San Bartolomeo di Lipari e San Salvatore di Patti, come Librizzi, San Piero Patti, Montalbano Elicona, Fondachelli-Fantina, Roccella Valdemone, Santa Lucia del Mela.¹³

La famiglia del conte Enrico di Paternò, come si vedrà, ebbe un ruolo significativo in modo particolare nelle vicende della Chiesa di Patti, anche perché il suo potere si espresse in quelle terre d’immigrazione *lombarda*, tra Piazza, Butera, Mineo e Paternò, dove il vescovato aveva interessi economici e avrebbe ottenuto anche dai conti Aleramici possedimenti sui quali esercitò diritti di tipo signorile.¹⁴ Per indagare questo

¹⁰ Sul ruolo eminente di Enrico di Paternò nelle trattative con Anacleto II, che nel 1130 avrebbero portato all’elevazione della contea di Ruggero al rango di regno, si veda S. TRAMONTANA, *La monarchia normanna e Sveva*, Utet, Torino 1986, pp. 136 ss.

¹¹ Si vedano, tra gli altri, G. F. VILLARI, *Primates etnei. La corte aleramica, l’università, la stampa e il Cumia, la massoneria*, Ediprint, Siracusa 1991; L. USSEGLIO, *I Marchesi di Monferrato in Italia ed in Oriente durante i secoli XII e XIII*, Tip. Miglietta, Casale Monferrato 1926; L. PROVERO, *Dai marchesi del Vasto ai primi marchesi di Saluzzo. Sviluppi signorili entro quadri pubblici (secoli XI-XII)*, Deputazione subalpina di Storia Patria, Torino 1992 (Biblioteca Storica Subalpina, CCIX); R. MERLONE, *Gli Aleramici. Una dinastia dalle strutture pubbliche ai nuovi orientamenti territoriali (secoli IX-XI)*, Palazzo Carignano, Torino 1995 (Biblioteca Storica Subalpina, CCXII); A. PALEOLOGO ORIUNDI, *Storia degli Aleramici*, Odoya, Bologna 2019; A. MURSA, *Strutture signorili a confronto. Gli Aleramici e gli Avenel Maccabeo nella Sicilia normanna (XI-XII secolo)*, prefazione di O. Condorelli, postfazione di H. Enzenberger, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021 (Armarium 17).

¹² Messina, 6 mar. 1094 (ACP, *FI*, f. 15 ora in *CPZ*, f. 3). Editto in R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus et notitiis illustrata*, a cura di A. Mongitore con aggiunte di V. M. Amico, apud Haeredes Petri Coppulae, Palermo 1733³ (ediz. anast. con introduzione di F. Giunta, Forni, Sala Bolognese 1987, vol. II, p. 770); C. A. GARUFI, *Adelaide, nipote di Bonifacio del Vasto e Goffredo figliuolo del granconte Ruggero. Per la critica di Goffredo Malaterra e per la diplomazia dei primi normanni in Sicilia*, in «Antologia Meridionale» 1 (1906), p. 188, nota 1; Id., *Per la storia dei secoli XI e XII. Miscelanea diplomatica*, I: *Le isole Eolie a proposito del “Constitutum” dell’Abate Ambrogio del 1095*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale» 9 (1912), p. 191; L. CATALIOTO, *Il vescovato di Lipari-Patti*, cit., p. 178, n. 5.

¹³ Nel 1150-1153 Ruggero II concesse proprio ai *Lombardi* di Santa Lucia le stesse franchigie di cui godevano gli abitanti di Randazzo (M. LA VIA, *Le così dette Colonie Lombarde di Sicilia*, in «Archivio Storico Siciliano» 24.1 [1899], p. 5), cioè furono dichiarati «liberi et sine molestia sicut Lombardi Randacii» (I. PERI, *Uomini, città e campagne in Sicilia dall’XI al XIII secolo*, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 97), obbligati anch’essi a fornire in cambio venti uomini per lo *jus marinariae et lignaminis*.

¹⁴ Il 9 marzo 1130 il conte Enrico, con il consenso dei figli Richerio e Giordano, dona al monastero di S. Bartolomeo di Lipari alcuni terreni situati nel territorio di Butera (ACP, *FI*, f. 65; copia in *PV*, f. 14; copia del 1319 in *CPZ*, f. 9. Editto in C. A. GARUFI, «Gli Aleramici e i Normanni in Sicilia e nelle Puglie», in *Centenario della nascita di Michele Amari*, Stabilimento tipografico Virzi, Palermo 1910, vol. I, p. 71, n. 3; L. CATALIOTO, *Il vescovato di Lipari-Patti*, cit., p. 195, n. 25; parzialmente in R. GREGORIO, *Considerazioni sopra la storia*, cit., p. 121). Nel 1134 il conte, alla presenza del priore di Butera Anselmo, donò alla chiesa di S. Bartolomeo di Lipari e all’abate Giovanni un appezzamento

movimento demico, che fu senza dubbio il flusso migratorio più rilevante dal punto di vista antropologico dell'età normanno-sveva, è anzitutto necessario interrogare le fonti, sia cronistiche sia documentarie, ma necessariamente anche linguistiche, per definire chi fossero i cosiddetti *Lombardi*, da dove provenissero, dove si stanziassero e perché lasciassero le loro terre d'origine.

Le prime informazioni sui *Lombardi* sono offerte da cronisti inseriti alla corte normanna, come Romualdo Guarna (Salernitano)¹⁵ e il geografo arabo di Ruggero II, ash-Sharīf al-Idrīsī (Edrisi),¹⁶ che definisce fiorenti alcune delle città *lombarde*, dotate di un mercato concesso per attrarre i coloni, come Butera, Piazza, Maniace, Randazzo,¹⁷ e ne indica altre come ben fortificate (Paternò e Capizzi).¹⁸ Ma resoconto di maggiore interesse è quello del cosiddetto Ugo Falcando,¹⁹ perché coevo agli eventi e più

di terra confinante con il territorio di Mineo e prossima – come i terreni presso Butera – «ad viam pergentem ad Lombardorum» (ACP, *FI*, f. 138; copie del XIII sec. in *FI*, ff. 136 e 137; copia del 1432 in *MOD*, ff. 231 e 234. Edito in C. A. GARUFI, «Gli Aleramici e i Normanni», cit., p. 72, n. 4; Id., *Adelaide, nipote di Bonifacio*, cit., p. 188, nota 1; L. CATALIOTO, *Il vescovato di Lipari-Patti*, cit., p. 208, n. 40). Nel settembre 1156 da Palermo Guglielmo I, dietro supplica dell'eletto Gilberto, emana un privilegio con il quale restituisce alla Chiesa di Patti alcune terre ubicate tra Piazza e Paternò che il conte Enrico aveva donato alla chiesa di Santa Croce e il cui figlio, conte Simone di Policastro, aveva poi usurpato e alienato (ACP, *FI*, f. 143; copia in *CRO*, f. 3. Edito in P. F. KEHR, *Die Urkunden der normannischen-sizilischen Könige*, Wagner, Innsbruck 1902, p. 433, n. 15; L. CATALIOTO, *Il vescovato di Lipari-Patti*, cit., p. 222, n. 55). Nel dicembre 1157 Manfredi, figlio del conte Simone di Policastro e nipote di Enrico di Paternò, dona alle chiese di S. Salvatore di Patti e S. Bartolomeo di Lipari, e per esse all'eletto Gilberto, alcune case ubicate a Butera (ACP, *FI*, f. 146; copia in *PV*, f. 151. Edito in C. A. GARUFI, «Gli Aleramici e i Normanni», cit., p. 83, n. 10; L. CATALIOTO, *Il vescovato di Lipari-Patti*, cit., p. 223, n. 56). La vicenda relativa alle terre usurpate, che Enrico aveva donato alla chiesa di Santa Croce il 9 marzo 1130, si concluse a vantaggio del vescovo, perché l'accurata indagine disposta dalla curia regia aveva stabilito la sussistenza dell'usurpazione operata dall'erede del conte, ma anche perché era lo stesso Simone a riconoscere nel testamento l'illegittimità del proprio operato (ivi, p. 116, nota 8).

¹⁵ ROMUALDO SALERNITANO, *Chronicon 1130-1178*, a cura di C. A. Garufi, in *RIS*, S. Lapi, Città di Castello 1935, VII.1 (nuova edizione: Id., *Chronicon*, edizione a cura di C. Bonetti, Avagliano, Salerno 2001 [Schola Salernitana. Studi e testi, 6]). Si veda inoltre *Chronicon Romualdi II Archiepiscopi Salernitani*, versione con note e delucidazioni, in G. DEL RE, *Cronisti e scrittori sincroni napoletani*, Dalla stamperia dell'Iride, Napoli 1845 (ediz. anast. Sala Bolognese 1976).

¹⁶ AL-IDRISI, *Sollazzo per chi si diletta di girare il mondo* o *Libro di re Ruggero*, in M. AMARI (ed.), *Biblioteca arabo-sicula*, Loescher, Roma 1880, vol. I, pp. 31-130 (nuova edizione: AL-IDRISI, *Il libro di Ruggero*, tradotto e annotato da U. Rizzitano, Flaccovio, Palermo 1966).

¹⁷ Ivi, pp. 75, 102, 115, 116.

¹⁸ Ivi, pp. 109 e 118.

¹⁹ UGO FALCANDO, *Historia o Liber de Regno Sicilie e la Epistola ad Petrum Panormitane Ecclesie Thesaurarium*, a cura di G. B. Siragusa, Forzani, Roma 1897. Si veda la nuova edizione (UGO FALCANDO, *Liber de Regno Siciliae*, traduzione di U. Santini, Pellegrini, Cosenza 1990) e specialmente quella più recente di Edoardo D'Angelo (E. D'ANGELO, «Il De rebus circa regni Siciliae curiam gestis dello pseudo-Ugo Falcando: prosopografia e politica nell'età normanna», in *Il Regno di Sicilia in età normanna e sveva: forme e organizzazioni della cultura e della politica*, a cura di P. Colletta, T. De Angelis, F. Delle Donne, BUP-Basilicata University Press, Potenza 2021 [Mondi Mediterranei, 6], pp. 235-241). Sull'identità di Falcando si veda I. PERI, *Sicilia normanna*, Edistampa, Vicenza 1962, p. 93, che riporta la tesi per cui sarebbe l'ammiraglio Eugenio; E. D'ANGELO, *Storiografi e cronologi latini*

ricco d’informazioni. Le notizie della cronistica normanna sarebbero state riproposte, nel Cinquecento, nelle *decades* di Tommaso Fazello, il quale elenca come insediamenti «Nicosia, Platia, Aydonis, et Sanctus Philadelfus» e non esita ad affermare che, con i conquistatori normanni giunti sull’Isola, «una gran moltitudine di Lombardi venne ad abitarla».²⁰ Effettivamente, alla fine del processo migratorio, a metà del Duecento, si stima che i *Lombardi* stanziati in Sicilia siano stati complessivamente, tra coloni e uomini d’arme, feudatari e *burgenses*, circa duecentomila,²¹ più numerosi senza dubbio degli stessi Normanni.

L’etnonimo *Lumbardi*, contrazione di *Longobardi*, si riferisce in senso lato alle popolazioni germaniche che nel VI secolo si stabilirono nell’Italia settentrionale e nei due ducati meridionali di Spoleto e Benevento, ma il termine fu utilizzato nello specifico per indicare mercanti e affaristi astigiani e in generale piemontesi, attivi nei mercati del Nord Europa.²² Occorre pertanto rilevare come il termine *Lombardi*, tradizionalmente riferito alla popolazione dei centri gallo-italici di Sicilia, in realtà sembra improprio, poiché i primi flussi mossero dalla Marca Aleramica (Langhe, Monferrato e Savonese), quindi tra basso Piemonte e Liguria montana.²³ Nel corso degli ultimi

del Mezzogiorno normanno-svevo, Liguori, Napoli 2003, pp. 70-81, che qui indica Falcando come un uomo vicinissimo alla corte, ma che ha fornito altre fondamentali indicazioni in ulteriori contributi («Intellettuali tra Normandia e Sicilia [per un identikit letterario del cosiddetto Ugo Falcando]», in *Cultura cittadina e documentazione. Formazione e circolazione di modelli*, Bologna, 12-13 ottobre 2006, a cura di A. L. Trombetti Budriesi, Clueb, Bologna 2009, pp. 325-349; «Gaia scienza [e altre amenità] della critica attributiva [il caso dello pseudo Falcando]», in *Tra Normanni e Plantageneti: al bivio di una cultura complessa*, a cura di L. Core-A. Forgiione-L. Spetia, Spolia, Roma 2016 [Spolia. Journal of Medieval Studies], pp. 23-43); G. M. CANTARELLA, s.v. *Falcando, Ugo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 1994, vol. LXIV; Id., «Nel Regno del Sole. Falcando fra Inglesi e Normanni», in B. Pto (ed.), *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, Fondazione Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali, 27), p. 113, secondo cui sarebbe invece l’eletto di Siracusa Riccardo Palmer. Negli ultimi anni si sono aggiunti numerosi contributi al dibattito sull’identità dello Pseudo Falcando da parte, fra gli altri, di Fulvio Delle Donne, Glauco Maria Cantarella, Vito Lo Curto (UGO FALCANDO, *Il regno di Sicilia*, Francesco Ciolfi editore, Cassino 2007), e altri studiosi.

²⁰ TOMMASO FAZELLO, *De rebus Siculis decades duae*, Typis excudebant Ioannes Matthaeus Mayda, et Franciscus Carrar, Palermo 1560 (nuova edizione: Id., *Della storia di Sicilia deche due*, traduzione di P. M. Remigio Fiorentino, Edi Oftea, Catania 1985, pp. 27 e 72).

²¹ Cfr. F. TOSO, *Le minoranze linguistiche in Italia*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 137.

²² Per approfondire il tema dei *Lombardi* nel nord Europa vedi: R. BORDONE, I «Lombardi» in Europa. Primi risultati e prospettive di ricerca, in «Società e storia» 63 (1994), pp. 1-17; Id., *L’uomo del banco dei pegni: lombardi e mercato del denaro nell’Europa medievale*, Scriptorium, Torino 1997; Id., *Dal banco di pegno all’alta finanza: lombardi e mercanti-banchieri fra Paesi Bassi e Inghilterra nel Trecento*, Centro studi sui Lombardi, sul credito e sulla banca, Asti 2007; R. BORDONE-F. SPINELLI (eds.), *Lombardi in Europa nel Medioevo*, Franco Angeli, Milano 2005.

²³ L’origine monferrina dei dialetti lombardi di Sicilia è stata sostenuta tra gli altri da L. VIGO, «Monografia critica delle colonie lombardo-sicule», in *Opere*, tip. Galàtola, Acireale 1882, vol. III e, più di recente, da G. M. MUSMECI CATALANO, *La sacra rappresentazione della natività nella tradizione italiana*, a cura di C. Musumarra, L. S. Olschki, Firenze 1957.

decenni, peraltro, sono state formulate varie ipotesi sulle aree di origine delle parlate gallo-italiche di Sicilia, individuate anche nell'Emilia occidentale presso Piacenza,²⁴ in area lombarda tra Pavia e Novara, e persino nella Val di Maggia in Canton Ticino, la cui lingua è stata da qualche glottologo assimilata a quella di San Fratello.²⁵ In età sveva, infine, dopo l'unione di Federico II con l'aleramica Bianca Lancia, sarebbero arrivati in Sicilia altri gruppi che si mossero dal Tortonese, dall'Oltrepò e dai domini delle famiglie Lancia e Agliano, situati in quell'area,²⁶ tra cui Milano, Pavia, Voghera, Cremona e Brescia, ma soprattutto dal territorio di Alessandria. Originari di questa provincia furono, infatti, i *lombardi* di Corleone, la cui provenienza è chiaramente indicata dalle fonti documentarie: *de Alexandria*, *de Alba*, *de Caramagna*, *de Ceva*, *de Coronato* (Coconato), *de Monte de Vi*, *de Pontecurone*, *de Ponzono* (Ponzone), *de Salis* (Sale), *de Vultaggio* (Vultaggio) e più genericamente *de Monferato*.²⁷

²⁴ *Studi glottologici italiani*, Loescher, Torino 1920, vol. VII, pp. XXV ss.

²⁵ G. DE GREGORIO, *Studi glottologici italiani*, Loescher, Torino 1901, vol. II, p. 280.

²⁶ Come sottolinea il linguista Fiorenzo Toso (s.v. *gallo-italica, comunità*, in *Enciclopedia dell'Italiano*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2010, https://www.treccani.it/enciclopedia/comunita-gallo-italica_%28Enciclopedia-dell%27Italiano%29/ [ultimo accesso: 18/09/2023]) sulla base degli studi della glottologa Giulia Petracco Sicardi (*Gli elementi fonetici e morfologici 'settentrionali' nelle parlate gallo-italiche del Mezzogiorno*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani» 9 [1969], pp. 106-132) e delle più recenti osservazioni del linguista svizzero Max Pfister (*Galloromanische Sprachkolonien in Italien und Nordspanien*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Steiner Verlag, Wiesbaden 1988), gli studiosi ormai concordano nell'individuare comuni origini tra i dialetti gallo-italici siciliani nei territori di Alessandria, Cuneo, Asti e Savona, mentre Ezio Barbieri ha dimostrato che una parte dei *Lombardi* emigrati in Sicilia nel Duecento erano originari dei territori di Pavia e Tortona (*I documenti dei Lombardi di Corleone del secolo XII e XIV e la provenienza di questi Lombardi*, https://www.academia.edu/35671872/DOCUMENTA_93.pdf [ultimo accesso: 18/09/2023]).

²⁷ Archivio di Stato di Palermo [= ASPa], *Tabulario di Santa Maria del Bosco di Calatamauro* [= *Tab. S.ta M.B.C.*], Guglielmo di Alessandria, perg. 49; Saymus barberius de Alexandria, perg. 54; Enrico de Alexandria, perg. 100, 103; Musso de Alexandria, perg. 108; Giovanni de Alexandria, perg. 129, 205; Princivali de Alexandria, perg. 210; Anselmo de Alexandria, perg. 202; Francesco Grasso di Alessandria, perg. 223, 225. ASPa, *Notai*, I stanza, Salerno de Peregrino, reg. 2, f. 36r, Obberto de Alexandria di Corleone. ASPa, *Tab. S.ta M.B.C.*, Giacomo de Salis, perg. 102, 204; Gubbiemerius de Salis, perg. 207; ASPa, *Notai*, I stanza, Salerno de Peregrino, reg. 3, f. 21r, Guglielmo de Salis, lombardo; F. POLLACCI NUCCIO-D. GNOFFO (eds.), *Registri di Lettere Gabelle e Petizioni*, Municipio di Palermo, Assessorato Beni Culturali-Archivio Storico, Palermo 1982 (Acta Curiae Felicis Urbis Panormi, 1), vol. I, p. 31, *notarius Bondius de Salis*; Anselmo de Vultaggio, perg. 159, 241; Obberto de Ponzono, perg. 108, 135, 142, 237 e 239; mastro Rofino de Ponzono, perg. 525; Facio de Ceva, perg. 158; Guglielmo de Ceva, perg. 175; ASPa, *Notai*, I stanza, Salerno de Peregrino, reg. 5, f. 118v. Gilberto de Ceva; Raimondo de Monte de Vi, perg. 49; Guglielmo de Monte de Vi, perg. 216; Giordano de Alba, perg. 18; Francesco de Alba pellipario, perg. 142; L. SCIASCIA (ed.), *Registri di Lettere (1321-22 e 1335-36)*, a cura di L. Sciascia, Municipio di Palermo, Assessorato Beni Culturali-Archivio Storico, Palermo 1987 (Acta Curiae Felicis Urbis Panormi, 6), vol. VI, doc. 165, p. 279, *Pagano Longo de Caramagna de Coriliono*; ASPa, *Tab. S.ta M.B.C.*, Sullo de Coronato, notaio, perg. 138; Guglielmo de Coconato, notaio, perg. 201; Aycardo de Monferato, perg. 86. Sulla provenienza dei colonizzatori di Corleone si veda anche E. BARBIERI-L. SCIASCIA, *Lombardi a Corleone: documenti e cronache di una migrazione antica da nord a sud, di un incontro di popoli e culture nella Sicilia e nel Mediterraneo del Due, Tre e Quattrocento*, studi in memoria di Francesco Giunta, Publigrif s.r.l., Milano 2012.

L’insediamento di genti provenienti dal Nord-Italia può senza dubbio essere considerato un fenomeno di lunga durata, giacché inquadrabile entro l’XI ed il XIV secolo,²⁸ durante i quali gruppi compositi di *Lombardi* si sarebbero riversati in Sicilia a diverse ondate e per varie occasioni, a cominciare dai nuclei che nel corso dell’XI secolo rafforzarono il primo contingente di mercenari comandati dal *lambardus* Arduino da Milano²⁹ e giunto intorno al 1040 al seguito della campagna bizantina di Giorgio Maniace (998-1043). La spedizione, che avrebbe momentaneamente conquistato Messina e Siracusa, era composta principalmente da Bizantini e *Konteratoi* arruolati con la forza in Puglia,³⁰ ma anche da Variaghi e da gruppi di Normanni e Vichinghi guidati da Guglielmo Braccio di Ferro e dal re di Norvegia Harald Hardrada.³¹ I *Lombardi*, che giunsero in quest’occasione con Arduino, si stanziarono attorno a Maniace,³² Randazzo e Troina, mentre un altro nucleo, costituito da Genovesi e altri *lombardi-liguri*, si unì a quello sbarcato a Camerina negli anni precedenti³³ e si sarebbe stabilito nella terra di Caltagirone, non a caso definita «Fortezza dei Genovesi» (*Hisn al-Genūn*) da Edrisi.³⁴ Una terza ondata, sostanzialmente l’ultima, tra gli anni Trenta e Quaranta del Duecento, fu quella giunta al seguito del piemontese Oddone di Camerana che, dapprima diretta a Scopello presso Castellammare del Golfo, non apparsa però «sufficiens nec aptus ad habitandum», finì per colonizzare il territorio di Corleone, terra che invece fu ritenuta «supramodum dives, populata et munita» e soprattutto «apta hostilibus insultibus ad resistendum opportune»,³⁵ in virtù di un privilegio concesso a lui e «hominibus de partibus Lombardiae» nel 1237 da Federico II che, non a caso, si trovava a Brescia.³⁶ Gruppi di Lombardi sarebbero stati attivi a Corle-

²⁸ Si veda ad esempio L. SCIASCIA, «Un lombardo a Salemi: Giovanni Bono e la sua famiglia (1313)», in *Studi storici dedicati a Orazio Cancila*, a cura di A. Giuffrida, F. D’Avenia, D. Palermo, Associazione Mediterranea, Palermo 2011 (Mediterranea. Ricerche storiche, n. 16), t. II, pp. 25-34.

²⁹ Così GUGLIELMO DI PUGLIA, *Le gesta di Roberto il Guiscardo*, traduzione di F. De Rosa, F. Ciolfi, Cassino 2003, p. 89, qualifica il condottiero del nord Italia.

³⁰ Col nome di *konteratoi* (conterati) nelle armate bizantine si designavano genericamente i lancieri, cioè cavalieri o fanti armati del *kontos* (lancia). In seguito il termine si utilizzò per indicare quel settore della fanteria bizantina costituito da uomini reclutati nell’esercito e forniti di elmo, scudo e lancia.

³¹ J. GAY, *L’Italie meridionale et l’empire Byzantin. Depuis l’avènement de Basile Ier jusqu’à la prise de Bari par les Normands: (867-1071)*, A. Fontemoing, Parigi 1904, vol. II, pp. 450-453.

³² A Maniace l’insediamento si sviluppò attorno al monastero di S. Maria e pare che, in seguito, la popolazione *lombarda* si trasferisse a Bronte (I. PERI, *Villani e cavalieri nella Sicilia medievale*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 54).

³³ TOMMASO FAZELLO, *De rebus Siculis*, cit., p. 226.

³⁴ D. ABULAFIA, *Le due Italie. Relazioni economiche fra il regno normanno di Sicilia ed i comuni settentrionali*, Guida Editori, Napoli 1991 (prima ed.: *Two Italies. Economic relations between the norman kingdom of Sicily and the Northern communes*, Cambridge University Press, Cambridge 1977), p. 114.

³⁵ J. L. A. HUIILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Friderici secundi*, 6 vols., Excudebat Henricus Plon, Paris 1852-1861 (rist. an.: Torino 1963), t. V.1, pp. 128 ss. e t. VI.2, p. 696.

³⁶ Sull’immigrazione corleonese guidata da Oddone di Camerana cfr. I. MIRAZITA, «Una famiglia “lombarda” a Corleone nell’età del Vespro», in *Mediterraneo medievale. Scritti in onore di Francesco Giunta*, a cura del Centro di studi tardoantichi e medievali di Altomonte, Rubbettino, Soveria Mannelli

one anche nei decenni successivi, come all'inizio del 1264, quando un figlio di Oddone di Camerana, Corrado, ebbe il compito «donandis et distribuendis casalinis pro faciendis domibus hominibus venientibus habitare Corilionem», tra i quali emerge Enrico Curto «cum eius familia»,³⁷ della quale faceva parte Guglielmo che, subito dopo l'esplosione del Vespro, era tra gli ambasciatori inviati a Palermo il 3 aprile 1282 per giurare sostegno alla rivolta. Altro figlio di Oddone di Camerana fu Bonifacio, capitano del popolo di Corleone, alla guida dei tremila armati che

iungunt se simul Lombardi de Corillione cum Panormitanis, ad quod etiam illa tota contrata una eodemque spiritus furia concitata concurrunt, conflunt omnes sanguinem gallicum sitientes.³⁸

Ancora nel 1288, su invito del re Giacomo, Bonifacio ed Obberto di Camerana accorrevano in difesa di Marsala, «con gli uomini di lor terra, sì feroci nel primo scoppio della rivoluzione» a portare rinforzi a Berardo de Ferro, cui era stato affidato il comando.³⁹

Le motivazioni che indussero i *Lombardi* alla migrazione verso l'Isola possono essere ricondotte ai cambiamenti che interessavano la loro terra d'origine (la zona padana medievale, corrispondente all'*Anbardiah* di Edrisi),⁴⁰ attraversata allora da malessere economico e sociale dovuto sicuramente alla crescita demografica non adeguatamente supportata dalle risorse agrarie. Inoltre, il passaggio dal regime feudale a quello comunale nell'Italia centro-settentrionale comportò mutamenti e apprensioni che spinsero uomini di varie classi sociali a spostarsi verso nuove terre. In particolare verso quell'isola che, poco popolata e piena di ricchezze, nell'immaginario rappresentava il «sogno americano» dell'epoca⁴¹ ed era evocata dalle fonti come «la perla del secolo, per abbondanza e bellezze».⁴²

1989, vol. III, pp. 913-952; EAD., *Siciliani e Lombardi nel Regnum Siciliae: l'esempio di Corleone*, in «Incontri meridionali» 2-3 (1993); si vedano inoltre D. LIGRESTI, «Gli uomini dell'imperatore. Insediamenti nella Sicilia del Duecento», in *L'età di Federico II nella Sicilia centro-meridionale*, ed. Regione siciliana, Agrigento 1991, pp. 35-41; ID., *Sicilia aperta, secoli XV-XVII. Mobilità di uomini e di idee*, Associazione Mediterranea, Palermo 2006; I. PERI, *Uomini, città e campagne*, cit., pp. 148 ss. e 312, n. 5; G. COLLETO, *Storia della città di Corleone*, Tip. Littoriale, Siracusa 1934, *passim*.

³⁷ ASPa, *Tab. S.ta M.B.C.*, perg.1, pubblicata parzialmente da G. BATTAGLIA, «Diplomi inediti», in *Documenti per servire alla Storia di Sicilia pubblicati a cura della Società Siciliana di Storia Patria*, Società Siciliana per la Storia Patria, Palermo 1896, s. I, vol. XVI, fasc. I.1, pp. 191 ss.; integralmente edita nell'appendice di I. MIRAZITA, «Una famiglia "lombarda"», cit., pp. 913-952.

³⁸ *Historiae Sabae Malaspinae, continuatio ab anno MCCLXXVI ad MCCLXXXV*, in *Bibliotheca scriptorum cui res in Sicilia gestas sub Aragonum imperio retulere*, 2 vols., a cura di R. Gregorio, Ex Regio Typographeo, Palermo 1792, vol. II, pp. 357 ss.

³⁹ M. AMARI, *La guerra del Vespro siciliano*, 3 vols., a cura di F. Giunta, Flaccovio, Palermo 1969, vol. I, p. 421.

⁴⁰ M. AMARI-C. SCHIAPPARELLI, *L'Italia descritta nel "libro del re Ruggero" compilato da Edrisi*, in «Atti della Reale Accademia dei Lincei» s. II, 274 (1876-1877), p. 70.

⁴¹ C. TRASELLI, «Note sulla colonia genovese a Messina nel primo cinquecento», in *Fatti e idee di storia economica nei secoli 12.-20.: studi dedicati a Franco Borlandi*, Il Mulino, Bologna 1976, p. 299.

⁴² M. AMARI-C. SCHIAPPARELLI, *L'Italia descritta*, cit., p. 22.

3. I Lombardi nel tessuto sociale siciliano

Il gruppo sociale più cospicuo fu naturalmente costituito dagli agricoltori, in fuga da condizioni di disagio economico e sociale e attratto dalla presenza di ampi spazi incolti e feraci nell'entroterra della Sicilia. Ai coloni peraltro, equiparati ai *burgenses* e beneficiari di beni allodiali, furono garantiti livelli sociali ed economici più elevati rispetto a quelli dei musulmani,⁴³ che erano quasi tutti in condizione villanale e, in quanto *adscripticii*, legati *in perpetuum* e con i loro discendenti al proprietario della terra, con notevoli limitazioni delle proprie libertà personali.⁴⁴ L'apporto di questa nuova componente latina, tuttavia, si ebbe in ogni strato sociale e si sarebbe espressa nella lunga durata. Abbiamo attestazioni della presenza di *Lombardi* all'interno tanto della classe nobiliare ed ecclesiastica, quanto di quelle mercantile e contadina, sia in età normanna sia durante le dominazioni successive. Mercante e imprenditore di origine lombarda fu ad esempio Pietro de Pontecorono,⁴⁵ stabilitosi negli anni immediatamente successivi al Vespro a Corleone e il cui *castrum* muniva ed equipaggiava ancora nel 1335, in occasione dell'«*adventu infellicium hostium qui in Sicilia eorum malo omine applicaverunt*», quando gli Angioini occuparono Brucato, nei pressi di Termini, come riferiscono Nicolò Speciale e Michele da Piazza,⁴⁶ ma in modo più dettagliato una pergamena del Tabulario di Santa Maria del Bosco di Calatamauro.⁴⁷ Significativo il fatto che alla guida del primo vescovato fondato sull'Isola dal Granconte, Troina, non fosse nominato un Normanno, bensì un Italiano del Nord, *Robertus*.⁴⁸ Inoltre, risulta interessante la concessione di una terra, prima appartenuta a Pietro Cotrone, fatta dal conte Enrico di Paternò al suo baiulo Guglielmo il 20 maggio 1115,⁴⁹ dove figurano diversi baroni di chiara origine *lombarda* (i piemontesi Gualterius de Garexio ed Hen-

⁴³ I. PERI, *Villani e cavalieri*, cit., pp. 52, 53 e 56.

⁴⁴ G. PETRALIA, «La “signoria” nella Sicilia normanna e sveva: verso nuovi scenari?», in *La signoria rurale nel Medioevo italiano*, a cura di A. Spiccianni, C. Violante, Studi medievali, Pisa 1998, vol. II, p. 260.

⁴⁵ Sulle origini e le vicende familiari dei Pontecorono si veda I. MIRAZITA, «Una famiglia “lombarda”», cit., pp. 913-952; EAD., «La borsa di un usuraio: Pietro de Pontecorono mercante corleonese», in *Aspetti e Momenti di Storia della Sicilia (sec. IX-XIX). Studi in memoria di Alberto Boscolo*, Accademia nazionale di scienze lettere e arti, Palermo 1989, pp. 65-78; inoltre, per quanto riguarda le proprietà fondiarie, EAD., *Strutture urbane e società a Corleone nel XIV secolo*, in «La Memoria» 7 (1993), pp. 75-95.

⁴⁶ NICOLÒ SPECIALE, *Historia sicula*, in *Bibliotheca scriptorum, qui res Sicilia gestas sub Aragonum imperio retulere*, 2 vols., a cura di R. Gregorio, Ex Regio Typographeo, Palermo 1792, vol. I, pp. 509-780 e vol. II, pp. 1-106 (qui vol. I, lib. VIII, cap. VI, p. 502) e MICHELE DA PIAZZA, *Historia Sicula*, in *Bibliotheca scriptorum*, cit., vol. I, cap. XV, pp. 544 ss.

⁴⁷ ASPA, *Tab. S.ta M.B.C.*, perg. 234 edita da H. BRESCH, *Brucato, Histoire et archéologie d'un habitat médiéval en Sicile*, sous la direction de J. M. Pesez, École Française de Rome, Rome 1984 (Collection de l'École Française de Rome, 78), pp. 82 ss.

⁴⁸ S. TRAMONTANA, *Il Mezzogiorno medievale: normanni, svevi, angioini, aragonesi nei secoli XI-XV*, Carocci, Roma 2000, p. 31.

⁴⁹ C. A. GARUFI, «Gli Aleramici e i Normanni», cit., pp. 67-69.

ricus de Bubio) e anche tra i testimoni che siglarono la carta sono presenti Willelmus de Summano, Oddo de Manso, Oddo *Foresterius* e Arduinus *capellanus*, probiviri di particolare stima e prestigio i cui nomi rimandano chiaramente alla zona subalpina e padana.⁵⁰ Anche il ceto giuridico e il notariato del regno sarebbero stati alimentati da elementi provenienti dai centri gallo-italici: come rileva Iris Mirazita, studiosa esperta di Corleone, a Palermo, che a partire dalla seconda metà del Trecento fu

[...] punto di transito e d'incontro di lombardi provenienti dalle altre terre lombarde di Sicilia, come Nicosia, Aidone e Piazza [...] i lombardi di Corleone mandavano i figli ad imparare un mestiere presso *magistri* lombardi.⁵¹

Negli anni Venti e Trenta del Trecento, a Corleone, Pietro de Pontecorono fu *judex, syndicus et procurator*,⁵² mentre nei due decenni successivi sarebbe emerso pure il *miles* Gandolfo de Pontecorono, fedele alla parzialità latina dei Chiaromonte in occasione del Vespro anti-catalano e capitano delle truppe che presidiavano il castello di Vicari nel 1349; Gandolfo sarebbe stato *pretor urbis Panormi* nel biennio successivo, carica già ricoperta nel 1329 da un altro Pontecorono, Guglielmo.⁵³ Ma procediamo per ordine, percorrendo cronologicamente le fasi dell'insediamento *lombardo* nell'Isola.

4. Costituzione degli Oppida Lombardorum e resistenza anti-islamica

Dopo i primi stanziamenti del 1040, in seguito al consolidamento dei Normanni in Sicilia, si verificarono migrazioni più consistenti di *Lombardi*, attratti dalla concessione di terre e privilegi intesa a bilanciare la preponderanza demica greco-bizantina e araba. Lo spostamento dei *Lombardi* fu al contempo rinvigorito dall'arrivo sempre più rilevante di mercanti e affaristi peninsulari, soprattutto amalfitani, veneziani e genovesi, ma anche lucchesi e pisani, che giunsero nell'Isola autonomamente oppure al seguito dei flussi degli stessi *Lombardi*. Tuttavia, il loro principale spostamento migratorio verso la Sicilia, senz'altro il più cospicuo e persistente, è collegato alla figura di Adelasia Incisa del Vasto (1074-1118),⁵⁴ contessa degli Aleramici piemontesi

⁵⁰ Si veda A. M. SCHILIRÒ, *Caratteri di una migrazione: i Lombardi nella Sicilia normanna*, tesi di laurea in Storia medievale (relatore R. Savigni), Corso di laurea in Beni Culturali, Università di Bologna, 2013-2014.

⁵¹ I. MIRAZITA, «I Lombardi di Corleone e Palermo: dal Vespro antiangioino al Vespro anticatalano (1282-1348)», in A. G. MARCHESE (ed.), *Corleone. L'identità ritrovata*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 26-37.

⁵² I. MIRAZITA, *Siciliani e lombardi*, cit., p. 109.

⁵³ EAD., «I Lombardi di Corleone e Palermo», cit., pp. 26-37.

⁵⁴ Su Adelasia del Vasto e la sua famiglia si veda E. PONTIERI, «La madre di re Ruggero: Adelaide del Vasto contessa di Sicilia, regina di Gerusalemme (?-1118)», in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ruggeriani. VIII centenario della morte di Ruggero (Palermo, 21-25 aprile 1954)*, Società Siciliana di Storia Patria, Boccone del Povero, Palermo 1955, vol. II, pp. 327-432; Id., s.v. *Adelasia*

che dominavano i territori di Savona e del Monferrato, tra Liguria e Piemonte, parte dell'entroterra ligure di ponente e alcune zone occidentali di Emilia e Lombardia. Terza moglie, dal 1093, del Granconte Ruggero, Adelasia avrebbe favorito l'arrivo di una folta schiera di suoi compatrioti, grazie soprattutto all'inserimento, fra le leve del potere comitale, del fratello Enrico che, insieme al figlio Simone (avuto con Flandina d'Altavilla, figlia del Granconte) e poi al figlio naturale di costui, Ruggero Sclavo, e al primogenito Manfredi, controllò le contee di Paternò e Butera⁵⁵ e, in funzione anti-musulmana, anche estesi territori del Val di Mazara e Val di Noto, con Agrigento e Castrogiovanni.⁵⁶

Ruggero *Sclavo* è considerato, alla stregua del nonno Enrico del Vasto, un saldo referente degli Aleramici e capo delle comunità *lombarde* dell'Isola e fu uno dei fautori della rivolta baronale avviata nel 1161 a Palermo da Matteo Bonello e diretta contro Guglielmo I e i musulmani che ancora vivevano in Sicilia, a salvaguardia dei quali si era schierato il sovrano concedendo loro una serie di privilegi.⁵⁷ Nel marzo 1161, fallita la rivolta popolare, alcuni degli sconfitti si rifugiarono nei territori abitati da *lombardi* presso Butera e Piazza Armerina, da dove Ruggero Sclavo avrebbe fomentato poco dopo una seconda ondata anti-islamica con il sostegno di Tancredi d'Altavilla e la partecipazione dei *Lombardi*. Questa compagine, come testimonia il

del Vasto, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960, vol. I; V. VON FALKENHAUSEN, «Zur Regentschaft der Gräfin Adelasia del Vasto in Kalabrien und Sizilien (1101-1112)», in *Aetos. Studies in honour of Cyril Mango presented to him on April 14, 1998*, edited by I. Shevchenko and I. Hutter, B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1998, pp. 87-115; H. HOUBEN, *Adelaide «del Vasto» nella storia del regno di Sicilia*, in «Itinerari di ricerca storica» 4 (1990), pp. 9-40 e in ID., *Mezzogiorno normanno-svevo*, cit., pp. 81-113; P. HAMEL, *Adelaide del Vasto regina di Gerusalemme*, Sellerio, Palermo 1997 (Biblioteca siciliana di storia e letteratura. Quaderni, 87); F. SAVIO, *Il marchese Bonifacio del Vasto e Adelaide contessa di Sicilia, regina di Gerusalemme*, in «Memorie della Regia Accademia delle scienze di Torino» s. III, 22 (1886-1887), pp. 87-105; V. CASAGRANDE ORSINI, *Adelasia moglie del Gran Conte Ruggero e lo zio Bonifacio*, in «Le Grazie. Rivista mensile di lettere, scienze ed arti» 6-7 (1900), pp. 69-74; R. BORDONE, *Il «Famosissimo marchese Bonifacio». Spunti per una storia degli Aleramici detti del Vasto*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino» 81 (1983), pp. 586-602.

⁵⁵ Secondo Salvatore Tramontana le contee di Butera e Paternò furono portate in dote a Enrico dalla moglie Flandina (S. TRAMONTANA, «Popolazione, distribuzione della terra e classi sociali nella Sicilia di Ruggero il Gran Conte», in *Ruggero il Gran Conte e l'inizio dello Stato normanno. Atti delle seconde giornate normanno-sveve*, Dedalo, Bari 1991, pp. 233 ss.), mentre C. A. Garufi («Gli Aleramici e i Normanni», cit., p. 50) sostiene che fu Adelasia ad assegnarle al fratello dopo la scomparsa del Granconte.

⁵⁶ Dalla documentazione dell'ACP risulta che il conte Enrico ebbe quattro figli, Girardo, Giordano, Richerio e Simone e da quest'ultimo nacquero Ruggero (Sclavo) e il primogenito Manfredi, che ebbe in moglie Beatrice di Butera: 9 marzo 1130 (L. CATALIOTO, *Il vescovato di Lipari-Patti*, cit., p. 195, n. 25), 1134 (ivi, p. 208, n. 40), settembre 1156 (ivi, p. 222, n. 55), dicembre 1157 (ivi, p. 223, n. 56).

⁵⁷ Tommaso Fazello riporta che «le popolazioni lombarde di Butera, Piazza, e altre città consorelle», capeggiate dal nobile aleramico Ruggero Sclavo, insorsero contro Guglielmo I, per i privilegi che il sovrano aveva concesso alla popolazione siciliana di origine araba (TOMMASO FAZELLO, *De rebus Siculis*, cit., pp. 457-459). Si veda anche *Potere, società e popolo nell'età dei due Guglielmi*, Dedalo, Bari 1981, p. 25.

cronista Romualdo Guarna, saccheggiò molti centri e terre demaniali della Sicilia massacrando la popolazione saracena: «[...] cepit seditionem in Sicilia excitare, terram de demanio regis invadere et Sarracenos ubicumque invenire poterat trucidare»⁵⁸ e occuparono «Buteriam, Placiam ceteraque Lombardorum oppida, que pater eius [Simone di Policastro] tenuerat».⁵⁹

Ma i saccheggi e le devastazioni del territorio di Piazza Armerina e Butera non si sarebbero arrestati, perché Guglielmo il Malo alla testa di truppe musulmane le avrebbe riconquistate e rase al suolo nell'estate del 1161,⁶⁰ costringendo Tancredi e Ruggero alla fuga in Oriente, da dove avrebbero fatto ritorno dopo il 1166.⁶¹ Romualdo Guarna riporta l'episodio rimarcando le difficoltà incontrate da Guglielmo I nell'assedio di Butera, durato «pene per totam estatem»,⁶² difficile da prendere «sia per la posizione geografica, sia per il numero di uomini forti da cui era difesa»,⁶³ cioè i *Lombardi* che avevano accolto Ruggero Sclavo. Non è dunque un caso che la colonia di Butera fosse cancellata e rimpiazzata come epicentro dello stanziamento *lombardo* nell'Isola, da Piazza Armerina, che Litterio Villari definisce «capitale dei Lombardi di Sicilia»⁶⁴ e Tommaso Fazello, forse confondendo i resti della Villa del Casale con questa fortezza,⁶⁵ indica come

[...] castello notissimo [...] edificato da Guglielmo I [...] dalle rovine e reliquie d'un altro castello [...] costruito da' Longobardi, che vennero in Sicilia in compagnia de' Normanni, [...] e si chiama Piazza Vecchia.⁶⁶

Come opportunamente rileva Anna Maria Schilirò,⁶⁷ pare plausibile la tesi a tal proposito avanzata da Ignazio Nigrelli, secondo cui l'insediamento sorto nell'area della Villa sarebbe stato uno dei casali dei Saraceni distrutti dai *Lombardi* di Ruggero

⁵⁸ ROMUALDO SALERNITANO, *Chronicon 1130-1178*, cit., p. 248.

⁵⁹ UGO FALCANDO, *Historia o Liber de Regno Sicilie*, cit., p. 70.

⁶⁰ Dopo la rivolta del 1161, Guglielmo I avrebbe concesso a Ruggero Sclavo, assediato a Butera, di fuggire «via mare» (ROMUALDO SALERNITANO, *Chronicon 1130-1178*, cit., p. 183).

⁶¹ L. VILLARI, *Hybla Deinceps Platia*, Tip. Don Guanella, Roma 2000, pp. 29 ss.

⁶² ROMUALDO SALERNITANO, *Chronicon 1130-1178*, cit., pp. 182 ss.

⁶³ «Sed cum eam situ loci et fortium virorum numerositate munitam expugnare non posset» (*ibid.*).

⁶⁴ L. VILLARI, *Storia della città di Piazza Armerina, capitale dei Lombardi di Sicilia: dalle origini ai giorni nostri*, La Tribuna, Piacenza 1987³.

⁶⁵ P. PENSABENE, «Villa del Casale e il territorio di Piazza Armerina tra Tardoantico e Medioevo: le nuove ricerche del 2004-2009», in Id. (ed.), *Piazza Armerina: Villa del Casale e la Sicilia tra Tardoantico e Medioevo*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2010 (Studia archaeologica, 175), pp. 16-17.

⁶⁶ «Nobilissimum oppidum, a Gulielmo primo huius nominis Siciliae Rege, ex alterius eiusdem nominis oppidi, quod inde ad occidentem [...] a Longobardis in Normannorum comitatu olim in Siciliam appulsis conditum, atque, ab illo in perduellionis suppliciu funditus deletum, distat, cuiusque arx diruta, domusque ibi iacentes adhuc visuntur, et Platia vetus appellantur, asportatis huc reliquijs extractum» (TOMMASO FAZELLO, *De rebus Siculis*, cit., p. 226).

⁶⁷ A. M. SCHILIRÒ, *Caratteri di una migrazione*, cit.

Sclavo.⁶⁸ Ad ogni modo, il gran cancelliere e ammiraglio Maione da Bari (1115-1160) aveva intrapreso un pacifico dialogo con Simone di Policastro⁶⁹ che, oltre ad usurpare le terre della Chiesa, era stato protagonista della rivolta di Butera, facendolo liberare con l'intesa di porre fine allo stato di tensione con la Corona e, probabilmente, dietro impegno di riparare alle illecite azioni degli anni passati. A conferma di tale ritrovata concordia, e forse pure con l'intento di mitigare i danni subiti dalla Chiesa pattese per azione del padre, sembra debba essere considerata la donazione che Manfredi di Policastro, figlio legittimo ed erede di Simone, dispose nel dicembre 1157 a beneficio del vescovo Gilberto e che consisteva in «domos apud Buteriam, cum omni apenticio suo», concesse «in perpetuum et libere possidendas».⁷⁰

Lo pseudo Ugo Falcando fu il primo cronista a riferire di una rete di *oppida Lombardorum*, quando parla della rivolta messinese del 1168 contro il cancelliere e arcivescovo di Palermo, Stefano di Perche (1140-1169), in occasione della quale le genti di Randazzo, Vicari, Capizzi, Nicosia, Maniace e «altre città lombarde» (Piazza Armerina, Novara di Sicilia, Sperlinga, Butera, Aidone, San Fratello) inviarono ventimila soldati a sostegno di Guglielmo II che aveva deciso di debellare i ribelli.⁷¹ Ma se l'incontro tra *lombardi* e musulmani fu sempre segnato da aspri conflitti, acuiti nel momento in cui «i 'lombardi' sembrerebbero rafforzare i propri caratteri identitari»,⁷² anche la convivenza con la popolazione greca fu spesso caratterizzata da tensioni e

⁶⁸ I. NIGRELLI, *Piazza Armerina medievale: note di vita sociale, artistica e culturale dal XII al XV secolo*, Electa, Milano 1983, pp. 9, 21 e 24 ss.

⁶⁹ Come sostiene M. CARVALE (*Il regno normanno di Sicilia*, Giuffrè, Milano 1966, p. 90) non ci fu vera e propria lotta tra feudalità e monarchia, ma una lotta delle fazioni che agivano nella corte regia e che si svolse tra i consiglieri regi non feudatari rappresentati da Maione e quelli di estrazione vassallatica. Origini e contenuti della rivolta contro il grande ammiraglio sono trattati in S. TRAMONTANA, *La monarchia normanna*, cit., pp. 192 ss.

⁷⁰ L'atto della donazione, eseguita da Manfredi con il consenso dalla moglie Beatrice, del fratello Ruggero *et concessionis Odonis Archaie filii*, è sottoscritto dal concedente, dai due familiari citati e da un non meglio identificato *Ernandus Ursi filius* (L. CATALIOTO, *Il vescovato Lipari-Patti*, cit., p. 223, n. 56).

⁷¹ UGO FALCANDO, *Historia o Liber de Regno Sicilie*, cit., p. 137; G. B. CARUSO, *Bibliotheca Historica Regni Siciliae*, 2 vols., Typis Francisci Cichè Impress. SS. Cruciatæ, Palermo 1723, vol. I, p. 440. TOMMASO FAZELLO, *De rebus Siculis*, cit., p. 27, all'elenco degli *oppida lombardi* compilato da Falcando, aggiunte anche i borghi di Aidone e San Filadelfio (oggi San Fratello), non facendo alcun riferimento a Vicari. Le informazioni di Falcando furono riprese, in età moderna, da G. BONFIGLIO, *Historia di Sicilia e Messina città nobilissima descritta in VIII libri*, Chiaramonte e Amico, Messina 1738, lib. VI.1, p. 242; C. D. GALLO, *Annali della città di Messina*, 2 vols., Tip. Filomena, Messina 1755, vol. II, p. 46; F. TESTA, *De vita et rebus gestis Guilelmi II, Siciliae regis, Monregalensis ecclesiae fundatoris, libri quatuor*, Cajetanus M. Bentivenga impressor camerialis, Monreale 1769, lib. II, p. 150.

⁷² A. MOLINARI, «Migrazione, acculturazione, convivenza/conflitto, stato ed economie: problemi di metodo nell'archeologia della Sicilia islamica», in *Histoire et archéologie de l'occident musulman, VIIe-XVe siècles*, Presses universitaires du Midi, Toulouse 2012, pp. 221-240. La quale aggiunge che «l'essere 'latino-cristiani' sembrerebbe aver anche comportato privilegi nelle condizioni di insediamento e di concessione delle terre» e che «si attivò un vero e proprio confronto interetnico tra 'lombardi' e 'saraceni', anche con episodi di scontro violento e con il progressivo spostamento delle popolazioni islamiche verso la Sicilia Occidentale».

contese, soprattutto attorno ai principali *oppida Lombardorum* di Nicosia, S. Fratello e Piazza.⁷³ Nicosia, in particolare, la cui rocca «Lombardi et Galli cum Rogerio Siciliae Comite in Siciliam aduecti promiscue inhabitant»,⁷⁴ nel 1167 fu teatro di aspri scontri fra le due etnie in merito alla scelta della Chiesa Madre,⁷⁵ che per i latini doveva essere quella di Santa Maria e per i greci San Nicolò. Un pretesto analogo avrebbe fomentato conflitti tra le due compagini anche attorno al *castel de' Lombardi* di San Fratello.⁷⁶ L'ostilità tra quartieri non fu un fatto limitato a San Fratello e Nicosia né al periodo normanno: già negli anni trenta del Trecento si verificarono pure a Corleone, ed a questo genere di conflitti può collegarsi la prima diaspora di lombardi corleonesi, tra il 1333 ed il 1334, verso Palermo, in particolare nel quartiere del Cassaro, del Seralcadi e dell'Albergheria, come si può leggere tra le righe del privilegio che concedeva la cittadinanza palermitana e i diritti relativi a coloro che avessero ripopolato il quartiere.⁷⁷

L'*escalation* dell'odio xenofobo verso i musulmani, alimentato dapprima dalle azioni degli Aleramici e dei *Lombardi*, avrebbe seguito un lungo percorso che, partendo dalle vicende del 1160-1161 a Piazza e Butera, passò dalla caccia agli islamici del 1190, quando la rivolta si accese nelle terre dell'interno, sino alle continue *perturbationes* del decennio 1198-1208 e, ancora oltre, con la definitiva azione antimusulmana condotta negli anni Venti e Trenta del Duecento e poi nel 1246 da Federico II.⁷⁸ La decisa virata anti-islamica determinata dall'azione di Ruggero Sclavo, da parte sua, avrebbe finito per costituire e rafforzare una fitta rete di stanziamenti gallo-italici che, oltre ai numerosi *oppida Lombardorum* menzionati da Falcando, comprendeva molte altre località parzialmente colonizzate che, quantomeno, tramandano traccia linguistica e culturale della persistenza del gallo-italico. Questi insediamenti sono più di quaranta, cioè le attuali terre di Randazzo, Maletto, Maniace, Nicosia, Piazza Armerina, Sperlinga, Aidone, Santa Domenica Vittoria, Francavilla, Roccella Valdemone, San Fratello, Capizzi, Novara di Sicilia, San Piero Patti, Montalbano Elicona, Fondachelli-Fantina, Santa Lucia del Mela, Raccuja, Basicò, Floresta, San Marco d'Alunzio, Militello Rosmarino, Castel di Lucio, Motta d'Affermo, Caltagirone, Mirabella Imbaccari, Paternò, San Michele di Ganzaria, Militello in Val di Catania, Ferla, Buccheri, Cassaro, Mazzarino, Leonforte, Cerami, Agira, Pietraperzia, Butera, Corleone e Vicari. E, inoltre, alcuni quartieri di Messina, Enna e Palermo, dove è documentata la presenza, seppure non quantificata, di colonie genovesi, per la presenza di rughe e logge

⁷³ UGO FALCANDO, *Historia o Liber de Regno Sicilie*, cit., p. 73.

⁷⁴ TOMMASO FAZELLO, *De rebus Siculis*, cit., p. 210.

⁷⁵ F. PIAZZA, «Le colonie e i dialetti lombardo-siculi», in *Saggio di Studi Neolatini*, Giannotta Editore, Catania 1921, p. 117.

⁷⁶ Ivi, p. 123.

⁷⁷ M. DE VIO, *Felicis et fidelissimae urbis panormitanae selecta aliquot privilegia*, in *Palatio senatorio per Dominicum Cortese*, Panormi 1706, p. 138, ristampa anastatica a cura della Accademia nazionale di scienze lettere e arti.

⁷⁸ S. TRAMONTANA, *La monarchia normanna*, cit., pp. 189-191.

nella toponomastica urbana medievale;⁷⁹ a Messina ebbero case e botteghe, come si desume anche dalla cronaca di Ottobono da Genova⁸⁰ e, nel 1116, il console genovese Ogerio e suo fratello Amico ottennero un terreno per costruirvi un fondaco.⁸¹

Per chiudere compiutamente il nostro percorso storico e storiografico sugli insediamenti gallo-italici di Sicilia, merita ancora attenzione l'età di Federico II e lo sconvolgimento dell'Isola in età sveva (1196-1266), quando il fenomeno della mobilità umana fu fortemente condizionato dal perenne stato di guerra, dalle deportazioni dei saraceni e dalle forzose migrazioni interne. Se nei maggiori porti dell'Isola furono cospicue le immigrazioni di mercanti toscani e amalfitani, accomunati da una forte identità collettiva,⁸² in centri dell'interno, quali Aidone, Piazza, Nicosia e, soprattutto, Corleone, folte schiere composite di *Lombardi* continuarono a susseguirsi tra gli anni Trenta e Quaranta del Duecento. *Lombardi* e Toscani contribuiscono all'evoluzione delle *borgesie* urbane, ne modellano i tratti multietnici dell'età normanna nell'identità socio-culturale rilevata nel tempo di Federico II, quando i latini predominano sulle minoranze greca e musulmana.⁸³ Il flusso migratorio incoraggiato da Federico II fu un rimedio inconsistente per l'economia dell'Isola, però i *Lombardi* rappresentarono un vero sostegno militare per la monarchia, necessario per un recupero che veniva meno da parte della feudalità e determinante per gli esiti delle vicende belliche, sia esterne sia intestine, nel lungo periodo. Tale fu la sollecita adesione alla rivolta del Vespro dei *lombardi* di Corleone, e il loro costante schieramento a fianco degli Svevi e poi della parzialità latina e ghibellina avrebbe segnato un solco profondo nei conflitti sull'Isola non soltanto nel corso della seconda metà del Duecento ma ancora nel secolo successivo, come si è visto a proposito dei Pontecorono.

⁷⁹ P. CORRAO, «La popolazione fluttuante a Palermo fra '300 e '400: mercanti, marinai, salariati», in R. COMBA-G. PICCINNI-G. PINTO (eds.), *Strutture familiari, epidemie, migrazioni nell'Italia medievale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984 (Nuove ricerche di storia, 2), p. 438; G. PETRALIA, *Banchieri e famiglie mercantili nel Mediterraneo aragonese. L'emigrazione dei Pisani in Sicilia nel Quattrocento*, Pacini, Pisa 1989, p. 20.

⁸⁰ C. TRASELLI, «Note sulla colonia genovese», cit., p. 282.

⁸¹ D. ABULAFIA, *Le due Italie*, cit., p. 111. Anche i mercanti della *Serenissima*, seppur legati a Bisanzio, avrebbero beneficiato di privilegi e concessioni sotto gli Altavilla, tanto a Messina quanto a Palermo, che furono per loro basi commerciali molto prospere, C. TRASELLI, «Note sulla colonia genovese», cit., p. 299, dove cita la conferma da parte di Guglielmo I, nel 1156, di un privilegio commerciale concesso da Ruggero II.

⁸² G. PETRALIA, «“Lombardi” e “Toscani” nella Sicilia duecentesca: una trasformazione culturale e un nuovo ordine economico», in S. SCUTO (ed.), *L'età di Federico II nella Sicilia Centro-Meridionale. Città, monumenti, reperti. Atti delle Giornate di studio, Gela 8-9 dicembre 1990*, Regione Siciliana, Palermo 1991, pp. 25-33.

⁸³ V. D'ALESSANDRO, *Società e potere nella Sicilia medievale. Un profilo*, in «Archivio Storico Italiano» 174 (2016), p. 48.

5. Conclusioni

Sul finire del XII secolo, quando il potere degli Altavilla era ormai giunto al proprio epilogo, la crescente immigrazione ultramontana e lombarda ed il progressivo radicamento nelle terre ecclesiastiche di famiglie legate etnicamente e culturalmente ai ceti dominanti finirono per imprimere all'Isola una fisionomia diversa e per orientare le scelte di governo verso il rafforzamento della posizione latina ed il ridimensionamento del ruolo politico greco. Negli ultimi anni del dominio normanno si sarebbe compiuto il tramonto della presenza greca anche nel Valdemone, l'ultimo lembo dell'Isola in cui ancora si esprimeva in modo non trascurabile, profondamente scosso dall'esplosione xenofoba registrata nel centro peloritano al passaggio del Barbarossa, di Riccardo Cuor di Leone e Filippo II Augusto diretti nel 1190 in Terrasanta per la terza crociata. Un declino destinato ad accentuarsi con l'arrivo in Sicilia di Enrico VI di Svevia, drammaticamente esemplato nell'*Epistola ad Petrum Panormitane Ecclesie Thesaurarium de calamitate Sicilie*,⁸⁴ con cui lo pseudo Falcando condanna il *furor theutonicus* e denuncia accoratamente il progressivo offuscarsi della coscienza del regno e la perdita del suo prezioso equilibrio multiculturale.

I principali centri della minoranza linguistica gallo-italica nell'Isola, restano comunque Piazza Armerina, Nicosia, Aidone, Sperlinga, San Fratello e Novara di Sicilia,⁸⁵ che per la loro parlata alloglotta sono inserite dal 2005 nel *Libro delle Espressioni* del *Registro delle Eredità Immateriali della Sicilia* istituito nel 2003 dall'Unesco. Il Gallo-Italico è ancora usato nei rapporti interpersonali a Sperlinga, Nicosia, San Fratello e Novara di Sicilia, mentre a Piazza Armerina e Aidone sopravvive in un ambito più ristretto ma è molto usato in funzione ludica e poetica.⁸⁶ Tale bilinguismo è avvertito come forte valore identitario dalla cittadinanza,⁸⁷ una comunanza che senza dubbio risale ai primi stanziamenti nell'Isola, all'inizio dell'XI secolo, ma la cui presenza ha lasciato un'eco profonda, tramandata sino a noi anche attraverso alcune pagine della

⁸⁴ UGO FALCANDO, *Historia o Liber de Regno Sicilie*, cit. Si veda inoltre S. TRAMONTANA, *Lettera a un tesoriere di Palermo sulla conquista sveva di Sicilia*, Sellerio, Palermo 1988.

⁸⁵ La colonizzazione di Novara, però, non sarebbe da ricondurre all'età degli Altavilla ma a un periodo successivo (I. PERI, *Uomini, città e campagne*, cit., p. 42), mentre Sperlinga deriverebbe da Nicosia, se non altro per via della parlata molto simile, e Aidone fu probabilmente colonizzata da *Lombardi* provenienti da Piazza (TOMMASO FAZELLO, *De rebus Siculis*, cit., p. 225).

⁸⁶ I fenomeni linguistici delle comunità gallo-italiche sono ampiamente descritti in S. C. TROVATO, «La Sicilia», in *I dialetti italiani*, Utet, Torino 2002; ID., *La fiera del Nigrò. Viaggio nella Sicilia linguistica*, Sellerio Editore, Palermo 2006; ID., *Parole galloitaliche in Sicilia*, Centro Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo 2018; ID., *Dialetto e letteratura nella Sicilia lombarda*, Centro Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo 2021; S. C. TROVATO-A. LANAIA, *Vocabolario-atlante della cultura alimentare della «Sicilia lombarda»*, Centro Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo 2011; *Vocabolario del dialetto gallo italico di Nicosia e Sperlinga*, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Palermo 2020 e *I dialetti catanesi del sud-Simeto. Uno studio linguistico su Militello*, Arti Grafiche Palermitane, Palermo 2022.

⁸⁷ S. C. TROVATO, «La Sicilia», cit., p. 882.

nostra recente letteratura. Elio Vittorini, in *Conversazione in Sicilia* (1941), dialoga a Messina con il *Gran Lombardo*, esempio della collettività di Leonforte.⁸⁸

Era un siciliano, grande, un lombardo o normanno forse di Nicosia [...] autentico, aperto, e alto, e con gli occhi azzurri. [...] Doveva essere di Nicosia o Aidone; parlava il dialetto ancora oggi quasi lombardo, con la u lombarda, di quei posti lombardi del Val Demone: Nicosia o Aidone.⁸⁹

Leonardo Sciascia avrebbe ripreso il mito proposto da Vittorini e dedicato ai *Lombardi* siciliani un capitolo de *La corda pazza* (1970):

Città belle sono Aidone, Piazza Armerina, Nicosia: e sono quelle in cui è avvenuto un coagulo di gruppi etnici detti lombardi. Ma sono belle anche Enna, Caltagirone, Scicli: Enna col suo Castello di Lombardia, Caltagirone che segna il suo municipio con lo stemma di Genova, Scicli che venera San Guglielmo; città, insomma, alla cui storia diedero apporto uomini del nord.⁹⁰

Vincenzo Consolo, da parte sua, ricorre all’idioma gallo-italico di San Fratello nella redazione di *Sorriso di un ignoto marinaio* (1976) e *Lunaria* (1985).⁹¹

Tutto questo lascia comprendere, in definitiva, come le comunità gallo-italiche di Sicilia, fenomeno strutturale di *longue durée*⁹² originato dall’arrivo nell’Isola di Adelasia Incisa del Vasto e del fratello Enrico, ma rinforzato e rinnovato nelle successive generazioni, possano essere considerate senza dubbio un “patrimonio isolano”, che occorre preservare e custodire, in quanto bagaglio culturale radicato e profondo, certamente espressione e parte integrante della stessa identità siciliana.

⁸⁸ Il riferimento è al *gran Lombardo* citato da Dante nel XVII canto del *Paradiso*, dove evoca forse Bartolomeo della Scala.

⁸⁹ E. VITTORINI, *Conversazione in Sicilia*, Einaudi, Torino 1977, p. 23.

⁹⁰ L. SCIASCIA, *La Corda Pazza*, Einaudi, Torino 1989, p. 169.

⁹¹ V. CONSOLO, *Il sorriso dell’ignoto marinaio*, Einaudi, Torino 1976; Id., *Lunaria*, Einaudi, Torino 1985.

⁹² Calzanti ed eloquenti, a questo riguardo, le parole di C. Tosco (*Il paesaggio come storia*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 71 ss.): «La *longue durée* della civiltà contadina era destinata a restare sullo sfondo delle ricerche storiografiche fino a quando, anche in Italia, nuovi approcci dimostreranno che anche quel mondo e quei paesaggi erano carichi di storia. Nei secoli anteriori alla rivoluzione industriale le campagne avevano attraversato momenti di profonda trasformazione e di conflitto sociale, portando le tracce di un ricco patrimonio sedimentato, che attendeva strumenti adeguati di lettura».

Massimo Pasquale Cogliandro

Raimondo Lullo e la tradizione medica medievale e rinascimentale

Ramon Llull and the medieval and Renaissance medical tradition

Riassunto

Questo lavoro tratta della storia della medicina spagirica di tradizione lullista, soffermandosi in particolare sulla sostenibilità della tesi di Michela Pereira, secondo cui i più importanti testi medici attribuiti dalla tradizione spagirica a Raimondo Lullo sono integralmente pseudoepigrafi. L'Autore sostiene al contrario l'ipotesi secondo cui in alcuni di questi testi sia ravvisabile un nucleo archetipale riconducibile a Raimondo Lullo.

Parole chiave: Alchimia, Spagyria, Raimondo Lullo, Lullismo, Storia della medicina medievale.

Abstract

This work deals with the history of spagyric medicine of the Lullist tradition, focusing in particular on the sustainability of Michela Pereira's thesis, according to which the most important medical texts attributed by the spagyric tradition to Raymond Lull are entirely pseudo-epigraphs. On the contrary, the Author supports the hypothesis according to which in some of these texts can be discerned an archetypal nucleus attributable to Raymond Llull.

Keywords: Alchemy, Spagyria, Raymond Llull, Lullism, History of Medieval Medicine.

1. Prefazione

Questo lavoro nasce dalla considerazione che non è stato finora affrontato uno studio scientifico serio sulle opere mediche attribuite dalla tradizione a Raimondo Lullo e si propone di mostrare i limiti metodologici e talora disgraziatamente ideologici dell'approccio di alcuni studiosi di fama internazionale quando si tratta di affrontare il tema dell'attribuzione di queste opere.

2. Introduzione storica

Nel XIV secolo si sviluppa una notevole letteratura medica attribuita a Raimondo Lullo. Tra questi testi spiccano il *Testamentum* ed il *Liber de secretis naturae, seu de Quinta Essentia*, ambedue testi spagirici, ma il primo con un taglio forse più teorico che pratico e con un linguaggio marcatamente alchemico, mentre il secondo con un linguaggio tecnico semplificato, tipicamente spagirico, e volto a dare un metodo operativo e sperimentale alla nuova scienza.

Il *Liber de secretis naturae, seu de Quinta Essentia* traccia dunque le linee di un metodo per la nuova scienza, che lo renderà un testo fondamentale per tutta la medicina spagirica fino a frate Bernardino Cristini, il medico spagirico lullista del Seicento reso celebre dall'efficacia delle sue cure durante la peste di Roma del 1655, e a S. Hahnemann che, prima di dare forma all'Omeopatia a partire dal 1796, aveva studiato a lungo i testi medici della tradizione spagirica lullista trovati nella biblioteca di Von Quarin. Va precisato che il *Liber de secretis naturae, seu de Quinta Essentia*, oltre a delineare il metodo proprio di questa nuova scienza, dà forma ad una prima materia medica spagirica, tracciando la via, non solo filosofica ma operativa, che avrebbero percorso i medici spagirici dei secoli successivi.

Nel *Testamentum* troviamo importanti indicazioni pratiche sulla esecuzione di tecniche distillatorie tipicamente spagiriche come, ad esempio, la seguente: «[Tu] accipe aquam vite et tempera suam humiditatem per distillationem; et substanciam aque, que est purum aurum, etc.».¹ Definire la *substancia aque* come *purum aurum* vuol dire utilizzare un linguaggio alchemico in un contesto operativo spagirico. Non si tratta qui di produrre oro dai metalli vili, ma di produrre e fissare, in questo caso per mezzo della distillazione, una «quintessenza preziosa come l'oro» in un mezzo acquoso. Per questa ragione, non si applicava alla Spagiria il dettato della bolla *Spondent pariter* di Papa Giovanni XXII, che condannava la pratica di alcuni alchimisti tesa a produrre oro partendo da metalli vili:

Spondent, quas non exhibent, divitias pauperes alchimistae, pariter qui se sapientes existimant in foveam incidunt, quam fecerunt. Nam haud dubie huius artis alchemiae alterutrum se professores ludificant quum suae ignorantiae conscii eos, qui supra ipsos aliquid huiusmodi dixerint, admirantur. Quibuscum veritas quaesita non suppetat, diem cernunt, facultates exhauriunt, iidemque verbis dissimulant falsitatem, ut tandem, quod non est in rerum natura, esse verum aurum vel argentum sophistica transmutatione confingant.²

¹ M. PEREIRA-B. SPAGGIARI, *Il "Testamentum" alchemico attribuito a Raimondo Lullo*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze 1999, p. 410.

² Cfr. S. FEYE, *De iure artis Alchemiae*, in «Ephemeris Archicum», <http://ephemeris.alcuinus.net/hermetica.php?id=220> (ultimo accesso: 20/11/2023).

3. I testi spagirici attribuiti a Lullo sono pseudoepigrafi?

Per secoli non c'è stato alcun dubbio circa la attribuzione a Raimondo Lullo del *Testamentum e del Liber de secretis naturae, seu de Quinta Essentia*, ma, a partire dal XVII secolo, gli avversari della Spagiria, sia in ambito medico sia in ambito filosofico e teologico, hanno cominciato a mettere in dubbio l'autenticità della loro attribuzione.

Tra i critici ricordiamo Waddingus, Riera, Sollierus, Barcelo. Per la sua importanza, occorre ricordare il tentativo di Custurerius nel XVII secolo di negare l'autenticità dei libri attribuiti a Raimondo Lullo datati oltre l'anno 1315, anno in cui si riteneva che fosse morto Lullo.³ Tale critica è divenuta ancora più stringente soprattutto nel XX secolo con la rivalutazione della figura di Raimondo Lullo in Catalogna e nella Chiesa. Si è cercato di far sembrare che Lullo non avesse nulla a che fare con una scienza, l'Alchimia, già condannata dalla bolla *Spondent pariter* di Papa Giovanni XXII. In realtà, tale preoccupazione non aveva alcun fondamento perché il *Testamentum* ed il *Liber de secretis naturae, seu de Quinta Essentia* e gli altri testi analoghi attribuiti a Raimondo Lullo non erano testi alchemici, ma spagirici, e non avevano nulla a che fare con il vano tentativo di alcuni alchimisti di produrre l'oro a partire da metalli reputati vili. Tale tentativo apparve subito vano a S. Tommaso d'Aquino, che comunque non condannò mai sul piano epistemologico l'Alchimia, ma l'inutilità dell'uso delle tecniche alchemiche da parte di alcuni alchimisti per produrre oro a partire da altri metalli considerati più vili: «Se gli alchimisti facessero oro vero con la loro arte, sarebbe lecito usarlo».⁴ Va precisato che l'Aquinate scriveva con cognizione di causa, dal momento che il proprio maestro, S. Alberto Magno, era un cultore dell'Alchimia.

Michela Pereira porta come principale indizio a sostegno dell'ipotesi che il *Testamentum* sia un'opera pseudoepigrafa il colophon del ms. Oxford CCC 244, in cui si parla di una prima redazione del testo risalente al 1332,⁵ ma tale codice risale al 1455,⁶ cioè a 123 anni dopo. La datazione del codice non è dunque la stessa dei testi in esso traditi né di poco posteriore.

Se comunque diamo per buona la data del 1332 come data di composizione della redazione finale del *Testamentum* da parte di un compilatore maiorchino, forse un discepolo di Lullo, si può ipotizzare che esistesse un primo nucleo archetipale del *Testamentum* realmente scritto da Lullo e successivamente ampliato dopo la sua morte da un suo discepolo. Un'ipotesi di questo genere appare meno radicale di quella di Michela Pereira, ma forse meno distante dalla realtà, perché lascia il suo giusto peso alla attribuzione del testo da parte della tradizione manoscritta. Del resto, già Alberico Benedicenti, professore della Facoltà Medica dell'Università di Genova, non solo ha

³ Cfr. *Perspicilia Lulliana Philosophica*, in *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris*, Officina Typographica Mayeriana, Moguntiae 1721, t. I, pp. 79-80.

⁴ S. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, II-IIae, q. 77.

⁵ Cfr. M. PEREIRA-B. SPAGGIARI, *Il "Testamentum" alchemico*, cit., pp. XIV-XV.

⁶ Ivi, p. XXXI.

affermato che il *Testamentum* e altre opere alchemiche di Lullo sono autentiche, ma ha anche attaccato frontalmente Dorotea Walley e «gli storici demolitori che si sono affannati per dimostrare che le opere attribuitegli non sono tutte sue». ⁷ In particolare, Benedicenti attacca Dorotea Walley perché «sostiene che il *Testamentum* non appartiene al Lullo, ma ad altro scrittore di quei tempi». ⁸

Il fatto che il *Liber de secretis naturae* attribuito a Lullo citi il *Testamentum* non spinge necessariamente in avanti la data di composizione del *Liber* perché, come per il *Testamentum*, i codici manoscritti di questo importante trattato spagirico sono abbastanza tardi e fino ad ora non è stato possibile ricostruirne l'archetipo, il cui primo nucleo, come nel caso del *Testamentum*, potrebbe benissimo essere stato scritto da Lullo ed ampliato in un secondo momento da qualche discepolo. Non regge neanche la tesi, proposta in passato da qualche studioso, secondo cui il *Liber de secretis naturae* attribuito a Lullo sarebbe posteriore alla distillazione dell'alcool dal vino, che risalirebbe a Rupescissa, vissuto intorno alla metà del XIV secolo, come spiega bene Alberico Benedicenti:

Nell'arte di distillare [Lullo] fu abilissimo. Il Conringio lo crede scopritore dell'alcool, ma a torto perché l'alcool, come abbiamo visto era già conosciuto e forse s'usava alla corte dei Comneni verso il mille. Certo è che l'alcool, come dice il suo nome d'origine araba, *al-kohol*, era già da molto tempo noto agli arabi che nel secolo XI lo distillavano frequentemente nel sud della Spagna. Il Villanova però lo preparò, come il Lulli, abbastanza puro e ne descrive i mirabili effetti nel suo trattato della conservazione della giovinezza. Quest'acqua, egli dice, è l'acqua del vino, ma ben si può dire l'acqua della vita perché prolunga l'esistenza, dissipando gli umori superflui e rianima il cuore, acuisce l'ingegno, esilara l'anima, toglie le lentiggini, scaccia le mosche, guarisce il mal di capo. ⁹

Sull'uso dell'acquavite del vino in Italia nei primissimi anni del XIV secolo, quando Lullo era ancora vivo, Benedicenti scrive quanto segue:

In breve tempo l'acqua-vite del vino divenne nota comunemente e noi la troviamo ricordata dal cardinale Vitalis de Furno nel suo *Liber selectiorum remediorum pro conservanda sanitate*, libro che risale ai primissimi anni del secolo XIV e che fu scritto da questo celebre francescano mentre era vescovo d'Abano. ¹⁰

Il fatto che il *Liber de secretis naturae* attribuito a Lullo parli della distillazione dell'alcool dal vino non è dunque di per sé una prova della non autenticità della sua attribuzione a Lullo. Resta il fatto che da un esame attento del lessico e dei principi

⁷ A. BENEDICENTI, *Malati, Medici e farmacisti: storia dei rimedi traverso i secoli e delle teorie che ne spiegano l'azione sull'organismo*, Ulrico Hoepli Editore, Milano 1947², p. 385.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ivi*, p. 386.

¹⁰ *Ibid.*

filosofici usati nel *Liber de secretis naturae* si riscontra una notevole affinità di questo libro con il *Liber Principiorum Philosophie*, il *Librum Compendii Animae*¹¹ ed in particolare il *Liber Principiorum Medicinae* scritti da Raimondo Lullo, mentre il *Testamentum* sembra invece ispirarsi maggiormente alla filosofia esposta nel *Liber Chaos*. In particolare, sembra far parte del nucleo archetipale del *Liber de secretis naturae* attribuito a Lullo quella parte del testo che va dal canone VIII sino al canone XXII, che contiene l'elenco dei semplici da utilizzare nella pratica spagirica distinti in base al loro grado di calore, umidità, freddezza e secchezza e le lunghe disquisizioni sulla natura del pepe, della squilla e dell'aloè spiegata in base alla teoria dei gradi già esposta da Lullo nel *Liber de Principiis et gradibus Medicinae*.¹² Le concordanze testuali e concettuali di questa parte del testo del *Liber de secretis naturae, seu de Quinta Essentia* con il *Liber de Principiis et gradibus Medicinae* lasciano pochi dubbi sul fatto che esso sia il nucleo archetipale realmente lulliano del *Liber de secretis naturae*, come si potrebbe vedere agevolmente con una sinossi cromatica dei due testi. Non si può in ogni caso escludere la presenza di nuclei archetipali autenticamente lulliani intorno a cui le due opere siano state ampliate dai discepoli di Lullo. Da medico omeopata mi sembra dunque in linea generale fondata la risposta data dai due anonimi autori dei *Perspicilia Lulliana Philosophica* ai contestatori dell'autenticità dei testi spagirici lullisti:

Librum de Quinta Essentia, Theoricam et Practicam Testamenti, Codicillum, etc. ob rationes allatas à nemine potuisse cofingi, etiamsi evoluisse, ob sublimitatem et conformitatem Doctrinae in illis contentae, quam suppositionem tamdiu illaesam servabimus, donec Adversarii non per suas conjecturas, sed per argumenta ab intrinseco horum librorum desumpta illam diruant; quod sequenti decennio non fiet: his tribus suppositis sartis tectisque aut admittere tenentur opposcentes nostri, B. Raymundi non Anno decimo quinto Vita functum, aut prefato *Libros Chimicos ante nominatum hunc annum compositos*;¹³ quid quid statuerint, mea parum refert; nam extra teli jactum sumus, et absolvimur à censura, qua nos impetunt Mutus, Waddingus, Riera, Custurerius et Sollierius, hocque unico lapide evertimus omne, quod à laudato P. Barcelo in sua *Asraea* contra hos Libros per plures numeros et capita est erectum: unde inutile et superfluum judico impugnare ea, quae nimia animositate in *Chimicos* et certa idea victoriae de his *Libris partim in suis Literis, partim in suo conatu conatus est nobis obtrudere P. Custurerius*, etc.¹⁴

In ogni caso, tornando per un istante alla ricezione moderna della letteratura

¹¹ Cfr. *Perspicilia Lulliana Philosophica*, cit., p. 80.

¹² R. LULL, *Il Trattato della quinta essenza ovvero de' segreti di natura*, a cura di Enrico Cardile, Ed. Atanòr, Roma 2003, pp. 85-99.

¹³ Naturalmente va precisato che i nuclei archetipali di alcuni di questi testi sono anteriori alla data di morte di Raimondo Lullo.

¹⁴ *Perspicilia Lulliana Philosophica*, cit., p. 80.

spagirica lullista nella medicina francescana, leggendo il *Testamentum* ed il *Liber de secretis naturae* attribuiti a Lullo, appare evidente che medici del calibro di frate Bernardino Cristini abbiano studiato con molta attenzione entrambi. Per convincersi di questo, basta esaminare il concetto di *Quinta Essenza* nel *Testamentum*,¹⁵ nel *Liber de secretis naturae*, in Riverio e nell'opera dello stesso Cristini. Appare evidente che Riverio e Cristini abbiano ripreso questo concetto dalle suddette opere. I due scritti attribuiti a Raimondo Lullo presentano, infatti, la medesima concezione della quintessenza ispirata alla dottrina dell'ilemorfismo universale¹⁶ che, in ambedue i testi, è inserito nel contesto del panenteismo lulliano mutuato dal *Liber Chaos*.¹⁷ La stessa Michela Pereira fa notare come l'ilemorfismo universale sia presente già nel *Liber Chaos*. Non c'è motivo per pensare che il *Magister Testamenti*, cioè il medico che ha dato la sua forma definitiva al nucleo archetipale lulliano del *Testamentum*, abbia attinto anche a fonti non lulliane. Nel *Testamentum* leggiamo:

Comprendi dunque che questa terra che calpestiamo non è l'elemento vero e proprio, ma è dotata delle sue qualità elementari dal quinto elemento, che è quello vero. Allora ti si mostrerà la quinta sostanza elementare del corpo elementato, da cui la terra è formata ad opera della sua causa, la quinta realtà; e scoprirai qualcosa che è privo di virtù formativa, come un corpo senz'anima [...] o come materia senza forma.¹⁸

Nel *Liber de secretis naturae* ritroviamo questa stessa idea della quintessenza, ma presentata nella sua valenza operativa per il medico spagirico:

Il terzo è principio della quinta essentia de' quali principij dandone le sette virtù operative, et informative nelle quinte essentie, et materiali inferiori, che sono medicate. [...]. Oltre di questo quanto all'intenzione per trattare brevemente circa 'l testimonio, et Codicillo, ricercata da me dall'illustre Re Roberto.¹⁹

Il riferimento diretto dell'Autore del *Liber de secretis naturae al Codicillus*, che porta nel suo titolo completo la locuzione *clausula Testamenti* ('l testimonio) non lascia dubbi circa la sua volontà di rivendicare la continuità teoretica tra il *Testamentum*, il *Codicillus* e lo stesso *Liber de secretis naturae*. Il fatto che il *Codicillus*, definito nel

¹⁵ Cfr. M. PEREIRA-B. SPAGGIARI, *Il "Testamentum" alchemico*, cit., p. 122.

¹⁶ M. PEREIRA (ed.), *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2006, p. 1380, nota 9.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 564.

¹⁹ R. LULL, *De' secreti di natura, ò della quinta essentia*, in *Raimondo Lullo maiorico filosofo acutissimo, et celebre medico De' secreti di natura, ò della quinta essentia. Libri due. Alberto Magno sommo filosofo, de cose minerali, & metalliche. Libri cinque*, a cura di Pietro Lauro, Per Gioambattista, & Marchio Sessa fratelli, Venezia 1557, f. 2r-2v.

titolo completo²⁰ *clausula Testamenti*, sia dedicato a re Roberto I di Scozia, consente di affermare che il suo Autore, nell'ipotesi che non fosse lo stesso Lullo, avesse comunque in mano un manoscritto del *Testamentum* sicuramente anteriore a quelli a noi noti e senza la dedica a re Edoardo III d'Inghilterra, che riporta la data del 1332. Lo stesso discorso può essere fatto per l'Autore del trattato intitolato *Testamenti novissimi Raimundi Lullij Maioricani, Regi Carolo dicati*, che di sicuro ha avuto in mano una copia del *Testamentum* senza la dedica ad Edoardo III d'Inghilterra, altrimenti non avrebbe dedicato il proprio libro a Carlo II d'Angiò. L'ipotesi di Michela Pereira, secondo cui il *Testamentum* sarebbe stato scritto nel 1332, cioè dopo la morte di Lullo, non sembra provata. È possibile però che l'Autore del *Codicillus*, forse lo stesso Lullo o un suo discepolo, e l'Autore del *Testamentum novissimum* avessero in mano dei codici contenenti l'archetipo del *Testamentum*, successivamente ampliato dal cosiddetto "Magister Testamenti", un altro discepolo di Lullo, che avrebbe terminato il suo lavoro solo nel 1332. Non sembra credibile che il "Magister Testamenti" si sia inventato di sana pianta un'opera di tale rilievo senza partire da un nucleo archetipale scritto dallo stesso Lullo o approvato da Lullo quando era ancora in vita.

4. Le radici storiche del lullismo spagirico

Nel XIII secolo, grazie alla traduzione delle opere alchemiche di Geber in latino ad opera di Michele Scoto, si ha una vera e propria rinascita della medicina alchemica in Occidente. Alla corte dell'imperatore Federico II, Michele Scoto ha avuto non solo l'occasione di leggere e tradurre dall'arabo le opere attribuite a Geber, ma ha avuto anche la possibilità di apprendere dai medici arabi ammessi a corte numerose raffinate tecniche spagiriche, quali ad esempio la distillazione dell'acquavite dal vino, che nel *Testamentum Geberi* viene considerata una tecnica conosciuta da tutti: «Il cite l'eau-de-vie préparée avec du vin blanc (*aqua vitae de vino albo*),²¹ mais sans entrer dans aucun détail. Il en parle comme d'une chose qui était connue de tout le monde».²²

Attualmente si intende per "acquavite" il distillato di mosto d'uva, ma qui Geber parla di "acquavite di vino bianco", cioè di un distillato di vino bianco con una gradazione alcolica che può variare dal 50% al 70%. Essa è stata utilizzata per preparare le prime tinture spagiriche e ad essa fa costante riferimento Raimondo Lullo nel *De*

²⁰ *Codicillus seu vade mecum Raymundi Lulli philosophi doctissimi aut de numero philosophorum clausula Testamenti*, in *Codicillus seu vade mecum Raymundi Lulli ... in quo fontes alchimicae artis ac philosophiae reconditoris uberrime traduntur*, Sumptibus Ioannis Berthelin, Rothomagi [Rouen] 1651, p. 3.

²¹ Ferdinand Hofer sostiene di aver esaminato il manoscritto del *Testamentum Geberi* contenuto nel codice n. 7173 della *Bibliothèque imperial de Paris*. Non è detto che questo sintagma fosse presente anche nell'archetipo del *Testamentum Geberi*.

²² F. HOEFER, *Histoire de la Chimie*, Librairie De Firmin Didot Frères, Fils et Cie, Paris 1866, t. I, p. 339.

secretis naturae per preparare le sue tinture alcoliche.

Luciano Polvani, in un manoscritto della mia collezione risalente al 1891-92, attribuisce a Geber perfino l'invenzione dell'alambicco, il che indica che fino alla seconda metà dell'Ottocento vi era una tradizione consolidata che attribuiva a Geber l'invenzione della distillazione: «Alle loro ostinate e laboriose ricerche²³ dobbiamo la conoscenza di tanti processi di preparazioni chimiche e la scoperta di pochi corpi. Basterà citare l'alambicco, attribuito all'arabo Geber».²⁴

Nella traduzione latina del *Testamentum Geberi*, fatta da Michele Scoto nella prima metà del XIII secolo, è presente l'unità testuale «aqua vitae de vino albo», che fa riferimento alla distillazione dell'acquavite, ad alto contenuto alcolico, dal vino bianco, ma non dell'alcool puro. La tesi di Polvani si sposa bene con la suddetta unità testuale perché, se Geber ha inventato la distillazione, sembra abbastanza facile che abbia iniziato tale pratica proprio distillando l'alcool dal vino. Per tale distillazione, come sottolinea Polvani, Geber si serviva dell'alambicco, che è divenuto lo strumento usato tradizionalmente per la distillazione, come spiega bene Capria: «Lambicco. Apparecchio molto usato nei laboratori, perché serve alla distillazione dei liquidi, onde separare da essi le parti più volatili, e privarli dalle sostanze fisse che contengono».²⁵ Capria spiega poi la differenza tra la distillazione antica e quella moderna e i vantaggi di quest'ultima:

I vantaggi che si ànno con tale ordigno [l'alambicco], si conoscono col paragonare la sollecita distillazione che si ottiene col descritto lambicco e con quello all'uso antico. Coll'allambicco enunciato si à il vantaggio massimo, che quanto liquido si evaporizza, tanto se ne condensa nel serpentino, e si raccoglie nel recipiente; mentre con l'allambicco antico, osservasi una buona parte di acqua che si condensa nel capitello, e di nuovo scende nella caldaja.²⁶

Michela Pereira pone il problema di chi abbia messo a punto per primo la tecnica di distillazione a ciclo continuo in vaso ermeticamente chiuso, che ha consentito di distillare l'alcool propriamente detto e non semplicemente l'acquavite già ottenuta da Geber con la distillazione semplice.²⁷ Sicuramente però tale innovazione tecnica, di notevole complessità, è anteriore a Rupescissa, come invece crede l'insigne studiosa, e certamente già presente nella letteratura spagirica lullista. Le due citazioni implicite di Rupescissa dal *De secretis naturae*, che esamineremo fra breve, non consentono più di accogliere la tesi di Michela Pereira secondo cui l'invenzione della tecnica di distilla-

²³ L'Autore si riferisce qui agli alchimisti.

²⁴ L. POLVANI, *Chimica*, 1892, f. 4r, ms. della Collezione Cogliandro. Il manoscritto è stato firmato da Luciano Polvani, ma sul dorso troviamo indicato il nome di Lavagnini. La legatura e la coperta sono state realizzate nel 1892 da Antonio Cogliandro.

²⁵ D. M. CAPRIA, *Elementi di chimica filosofico-sperimentale*, Tip. di Andrea Festa, Napoli 1846, vol. I, p. 7.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. M. PEREIRA (ed.), *Alchimia*, cit., pp. 556 e 641.

zione a ciclo continuo dell'alcool puro sia da attribuire a Rupescissa, dal momento che lo nega lo stesso Rupescissa che la attribuisce a Lullo (il "Teologo" più volte citato da Rupescissa). Non ci possono essere dubbi, dal momento che Rupescissa critica il "Teologo" che ha inventato la distillazione dell'alcool a ciclo continuo, perché chiama l'alcool "acqua ardente" anziché "quintessenza", attribuendo a questo termine un significato teologico improprio ed ambiguo; ma l'unica opera in cui troviamo il sintagma "acqua ardente" – usato impropriamente per indicare l'alcool – è il *De secretis naturae*. È dunque evidente che Rupescissa facesse riferimento a quest'opera lullista di cui, evidentemente, ha potuto leggere un testimone manoscritto.

Nel *De secretis naturae*, Lullo è presentato come l'inventore della tecnica di distillazione a ciclo continuo dell'alcool dal vino bianco o rosso: «Piglia vino bianco o rosso del migliore che puoi trovare, o almeno che non sia punto alterato, e stilla G, secondo il solito modo, per le canne brachiali metalliche».²⁸

Nel 1681 nel trattato *Del Calice Chimico* il medico lullista frate Bernardino Cristini parla di Lullo come del fondatore della Spagiria, perché gli attribuisce la vera e propria distillazione a ciclo continuo dell'alcool dal vino. Michela Pereira ipotizza, invece, che la distillazione a ciclo continuo dell'alcool dal vino sia opera di Rupescissa²⁹ e che, di conseguenza, il *Liber de secretis naturae* sarebbe stato scritto solo nella seconda metà del XIV secolo.

Nel *Trattato sulla quintessenza* di Rupescissa troviamo effettivamente descritta la tecnica di distillazione a ciclo continuo in vaso ermeticamente chiuso per ottenere l'alcool:

Orbene dopo che avrai distillato la nobilissima acqua ardente, farai costruire al forno del vetraio un distillatore, detto Circolare, che sia modellato in tal modo: fai fare un vaso della forma di un Cherubino, che è la figura di Dio, e che abbia sei ali, a guisa di sei braccia che ripiegano verso di lui; sopra una testa rotonda, senza ricettacolo, là dove si troverebbe la bocca, un becco in mezzo alla testa, orientato verso il basso. Quindi versa quest'acqua ardente dentro questo vaso, facendo fuoco dal di sotto, affinché per mezzo dell'ascesa e discesa continua di quest'acqua, attraverso le ali brachiali, possa tanto salire e discendere, di giorno e di notte, quanto salire fino alla parte più alta di questo vaso, e con la volontà di Dio sia celestialmente trasformata nella Quinta essenza che noi cerchiamo.³⁰

Rupescissa però afferma anche che un famosissimo "Teologo", quasi certamente Raimondo Lullo, avesse già messo a punto la tecnica di distillazione a ciclo continuo per ottenere l'alcool o "quintessenza":

²⁸ R. LULL, *Il Trattato della quinta essenza*, cit., p. 65.

²⁹ M. PEREIRA (ed.), *Alchimia*, cit., p. 556.

³⁰ J. DE RUPESCISSA, *Trattato sulla quintessenza*, a cura di Stefano Andreani, Ed. Mediterranee, Roma 1998, p. 23.

E non vi fu che un famosissimo Teologo il quale abbia compreso qualche cosa dei segreti e del magistero di essa. E se afferma come vero, che la Quinta essenza è acqua ardente, non è acqua ardente.³¹

Tu possiedi dunque la detta Quinta essenza, della quale hai udito parlare precedentemente, alla quale nessuno dei Filosofi contemporanei ha potuto pervenire, all'infuori del teologo sopra citato.³²

Si tratta in modo evidente di due citazioni implicite dal *De secretis naturae* di Raimondo Lullo. Giovanni da Rupescissa parla semplicemente di un "Teologo", senza ulteriori specificazioni, perché Lullo non è mai diventato sacerdote e perché fondamentale non accetta l'inquadramento metodologico nel panenteismo lullista (la "Teologia") della tematica riguardante la "quintessenza" che egli, in una prospettiva teista, circoscrive al semplice ambito fisico e creaturale. Si noti, inoltre, che Rupescissa non parla di Lullo come di un appartenente allo stesso ordine religioso, perché probabilmente Lullo non è mai diventato frate francescano. La punta polemica «se afferma come vero, che la Quinta essenza è acqua ardente, non è acqua ardente» è rivolta senza dubbio contro il *De secretis naturae*³³ che Rupescissa considerava opera autenticamente lulliana perché:

in quest'opera si parla della distillazione a ciclo continuo per ottenere la "quintessenza", cioè l'alcool «separato dai residui dei quattro elementi»;

Lullo continua a chiamare l'alcool puro "acqua ardente", mentre con il sintagma "quinta essenza" indica il principio formale del rimedio spagirico, poiché l'alcool assume questa denominazione solo nel momento in cui il principio formale di un rimedio minerale o vegetale lo renda attivo.

Il concetto di "quintessenza", così inteso, precorre di molti secoli le intuizioni del Premio Nobel per la Fisiologia e la Medicina, Luc Montagnier, sulla cosiddetta "memoria dell'acqua", denominazione di uso comune, benché impropria come ricordato da Montagnier, della teoria che, alla luce dei risultati sperimentali del gruppo di ricerca dello stesso Montagnier, con tutta evidenza spiega il meccanismo d'azione dei farmaci omeopatici.³⁴

Ecco come Lullo spiega la possibilità di fissare nell'"acqua ardente" la "quintessenza", cioè il principio formale, di qualsiasi rimedio animale, vegetale o minerale:

L'altissimo Iddio credè non solo nell'acqua ardente, ma ancora in ogni pianta, pietra, et metalli, la quinta essentia durabile, et mirabile: et parimente ne gli animali, ne serpenti, et altre tali cose.³⁵

³¹ Ivi, p. 22.

³² Ivi, p. 24.

³³ Per Rupescissa il *De secretis naturae* è un'opera autenticamente lulliana.

³⁴ Cfr. F. V. MARINO, *Acqua: veicolo di informazione: nuove frontiere in medicina*, in «Il medico omeopata» 55 (2014), http://www.ilmedicoomeopata.it/wp-content/uploads/2017/02/MO_55_Completo.pdf (ultimo accesso: 20/11/2023).

³⁵ R. LULL, *De' secreti di natura*, cit., f. 10v.

Qui Lullo intende per “acqua ardente” l’alcool puro ed è precisamente contro questa terminologia che si scaglia Rupescissa nel *Trattato sulla quintessenza*: «Se [Lullo] afferma come vero, che la Quinta essenza è acqua ardente, non è acqua ardente».³⁶

Nella bella traduzione del *De secretis naturae* fatta da Pietro Lauro leggiamo la più antica descrizione della distillazione a ciclo continuo dell’alcool puro:

Fatta nel vaso la circolazione per molti giorni, ò la continuazione del circolare nel vaso di Hermete, aprirai la bocca, chiusa al modo sopradetto: et se sarà l’odore tanto mirabile, che non se gli possi comparare odore alcuno mondano: quel vaso posto in un cantone della casa, trahe a se con miracolo invisibile tutti quelli, che vi entrano, ovvero mettendolo sopra una torre, traherà à se tutti gli uccelli, alle cui nari pervenirà questo odore, et se gli farà stare d’intorno. Allhora potrai applicare al magisterio del trasmutare i metalli à tua voglia la nostra quinta essentia, che altramente si noma Mercurio vegetabile.³⁷

Se il “Teologo” di cui parla Rupescissa è veramente Lullo, non ci può essere alcun dubbio sul fatto che il *De secretis naturae* sia anteriore al *Trattato sulla quintessenza* di Rupescissa. Va precisato che l’identificazione del “Teologo” con Raimondo Lullo è altamente probabile, perché nel *De secretis naturae*, come abbiamo visto, l’alcool puro viene chiamato ancora con il sintagma “acqua ardente”,³⁸ terminologia lullista criticata da Rupescissa. Sembra che anche frate Bernardino Cristini abbia identificato il “Teologo” con Lullo che, dunque, viene considerato il fondatore della Spagiria propriamente detta.

Alla luce di queste considerazioni, non si può accogliere la datazione del *De secretis naturae* proposta da Michela Pereira, cioè il 1370.³⁹ L’opera, infatti, è stata scritta prima del *Trattato sulla quintessenza* di Rupescissa, cioè prima del 1350. A questo punto, l’attribuzione tradizionale del *De secretis naturae* a Lullo non può più essere negata a priori, partendo dalla considerazione che Rupescissa sia stato il primo a distillare l’alcool puro dal vino, perché questo, come abbiamo visto, non è vero. Neppure si può accogliere la tesi di Michela Pereira secondo cui il *De secretis naturae* «riprende quasi senza modifiche le ricette e le applicazioni descritte da Giovanni da Rupescissa pochi decenni prima»⁴⁰ ma – alla luce di quanto scrive lo stesso Rupescissa a proposito del *magistero della Quinta essenza* messo a punto dal “Teologo” prima di lui⁴¹ – appare evidente che è stato questi a riprendere «quasi senza modifiche le ricette e le applicazioni descritte da» Lullo nel *De secretis naturae*.

³⁶ J. DE RUPESCISSA, *Trattato sulla quintessenza*, cit., p. 22.

³⁷ R. LULL, *De’ secreti di natura*, cit., f. 10r.

³⁸ Questa è una prova inconfutabile che Rupescissa faccia riferimento al *De secretis naturae* attribuito a Lullo, dove l’alcool ottenuto con la distillazione a ciclo continuo dal vino continua ad essere chiamato acqua ardente.

³⁹ Cfr. M. PEREIRA (ed.), *Alchimia*, cit., p. 586.

⁴⁰ Ivi, p. 587.

⁴¹ Cfr. J. DE RUPESCISSA, *Trattato sulla quintessenza*, cit., p. 22.

A dire il vero, Michela Pereira, in un suo recente lavoro,⁴² sostiene che alla metà del Duecento il medico bolognese Taddeo Alderotti e altri medici del tempo avessero cominciato ad indagare, dal punto di vista farmacologico, l'uso medicinale dell'alcool di vino, ma non è chiaro se questi facessero riferimento alla semplice acquavite. In effetti, Rupescissa sembra sostenere che solo Lullo prima di lui sia pervenuto alla distillazione dell'alcool puro.

Naturalmente, non si può affermare con certezza che il *Liber de secretis naturae* sia realmente per intero da attribuire a Lullo, come invece sembra credere Rupescissa, ma non si può neanche sostenere il contrario, fino a che non saranno fatti degli studi critici che ricostruiscano l'archetipo del *Liber de secretis naturae*. In realtà, il *Liber* (o il suo nucleo archetipale) ha buone probabilità di essere stato scritto realmente da Lullo, dal momento che il linguaggio e le tecniche descritte da Lullo in questa come nelle altre sue opere alchemiche erano già consolidate nel tempo in cui egli visse, come giustamente nota Hoefler, il maggior storico della medicina alchemico-spagirica del XIX secolo:

La réputation de Lulle, comme alchimiste, est loin d'être justifiée par les ouvrages qu'il nous a laissés. Ses écrits alchimiques, dont le nombre est assez considérable, non compris ceux qui sont d'une authenticité douteuse, ne nous apprennent presque rien de nouveau. L'auteur n'a pas même le mérite d'exposer avec clarté les connaissances de son époque.⁴³ Son langage est obscur, embarrassé, prétentieux, souvent inintelligible; son style, négligé et incorrect.⁴⁴

Hoefler riconosce un identico stile espressivo nella maggior parte delle opere alchemiche attribuite a Lullo e questo gli sembra un altro indizio della loro autenticità. Egli sembra credere che le opere alchemiche pseudo-lulliane – certamente non attribuibili direttamente o indirettamente a Lullo – siano il *Testamentum novissimum* o *Testamentum ultimum* e gli *Experimenta*. Sulle altre occorre sospendere il giudizio.

La nostra ipotesi della autenticità del nucleo archetipale del *De secretis naturae* di Raimondo Lullo sembra trovare una conferma nella sua dipendenza dalle opere alchemiche di frate Elia, in particolare dal *De secretis naturae* e dal *Vademecum*,⁴⁵ scritti da frate Elia dopo aver conosciuto Michele Scoto e aver imparato da Scoto le principali tecniche alchemiche che egli aveva appreso dagli arabi.

L'interesse di frate Elia per l'alchimia è testimoniato dalla *Cronica* di Salimbene de Adam, dove leggiamo:

⁴² Cfr. M. PEREIRA, «Il ruolo delle opere alchemiche nella tradizione lulliana», in *Actes del Congrés d'obertura de l'any Lull*, a cura di L. Badia, A. Fidora e M. Ripoll Perelló, Universitat de les Illes Balears-Universitat de Barcelona, Palma-Barcelona 2018, p. 193.

⁴³ F. HOEFER, *Histoire de la Chimie*, Librairie De Firmin Didot Frères, Fils et Cie, Paris 1866, t. I, pp. 423-424.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Ambedue queste opere attribuite a frate Elia provengono dal ms. 104 della Biblioteca Universitaria di Bologna e ne è stato pubblicato il testo in A. M. PARTINI, *L'opera alchemica in frate Elia*, Ed. Mediterranee, Roma 2018.

Undecimus defectus fratris Helye fuit quia infamatus fuit quod intromitteret se de alchimia. Revera, ubicumque audiebat aliquos fratres esse in Ordine, qui in seculo aliquid de materia illa sive de artificio illo scivissent, mittebat pro eis et retinebat eos secum in palatio Gregoriano. Fecerat enim papa Gregorius nonus magnum palatium fieri in loco fratrum Minorum de Assisio, tum propter honorem beati Francisci, tum etiam ut ibi habitaret, quando veniret Assisium. In illo ergo palatio plures erant camere et diverticula multa, in quibus Helyas retinebat iam dictos nec non et alios multos; quod erat quasi phytonissam consulere. Sibi impetetur, viderit ipse!⁴⁶

Il *Theatrum Chemicum* in realtà sembra voler accreditare una tradizione secondo cui l'opera di Lullo dipendesse dall'opera alchemica attribuita al beato Alano di Lilla, cioè ad un autore cristiano che precederebbe di qualche decennio la traduzione in latino dall'arabo delle opere alchemiche di Geber ad opera di Michele Scoto. L'opera di Alano di Lilla consiste in una raccolta di aforismi, di contenuto alchemico, dal titolo *Dicta Alani philosophi de lapide philosophico*. Il curatore del *Theatrum Chemicum* sostiene che il testo sia stato tradotto in latino a partire da un originale tedesco (*E germanico idiomate Latine reddita*). Egli ritiene che questo particolare dimostri l'originalità del manoscritto, dal momento che all'epoca vi era la convinzione che Alano fosse fiammingo, cosa su cui ancora oggi non c'è certezza. Alcuni storici sostengono infatti che egli fosse francese. L'alchimia di Alano di Lilla non appare particolarmente originale rispetto all'opera di Geber, se non per la preparazione della *solutio philosophorum*, un amalgama risultante dall'unione dell'oro o dell'argento con il mercurio.⁴⁷ Se pure i *Dicta Alani philosophi de lapide philosophico* non fossero stati scritti da Alano, ma da un anonimo alchimista tedesco, tuttavia è certo che essi sono stati composti non oltre il XIII secolo e non è impossibile che Lullo possa averli letti, come sembra credere la tradizione spagirica del XVII secolo. Nel terzo tomo del *Theatrum Chemicum*, i *Dicta Alani philosophi de lapide philosophico*⁴⁸ sono seguiti da una *conclusio* lullista, come se l'opera alchemica di Alano avesse ispirato il *Testamentum* ed il *Codicillus* di Lullo. Hofer adombra l'ipotesi che ci fossero anche altri testi alchemici attribuiti ad Alano di Lilla, sfuggiti agli editori del *Theatrum Chemicum*.⁴⁹

Frate Bernardino Cristini, nel trattato *Del Calice Chimico*,⁵⁰ attribuirà l'invenzione della Spagiria a Raimondo Lullo perché, dalla lettura delle opere alchemiche a

⁴⁶ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, 2 vols., ed. G. Scalia, Brepols, Turnhout 1998-1999 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 125), p. 235.

⁴⁷ Cfr. F. HOEFER, *Histoire de la Chimie*, cit., p. 369.

⁴⁸ *Theatrum Chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus de chemiae et lapidis philosophici antiquitate, veritate, iure, praestantia & operationibus, continens...*, ex officina Cornelij Sutorij, sumtibus Lazari Zetzneri bibliop. Argent., Ursellis 1602, t. III, pp. 811-820.

⁴⁹ Cfr. F. HOEFER, *Histoire de la Chimie*, cit., p. 369.

⁵⁰ Cfr. B. CRISTINI (A. COLOMBANI), «Del Calice Chimico», in Id., *Pratica medicinale. III. Diuisioni, & curationi con teorica, e pratica di tutte le specie de febri, e varoli, con 400 osseruazioni*, Tip. Angelo Bodio, Venezia 1681.

lui attribuite,⁵¹ sembra che sia stato proprio questi ad utilizzare l'acquavite distillata dal vino bianco per preparare le tinture spagiriche.

In particolare, rileviamo una stretta relazione tra il *Diagramma alchemico* riportato nel *De secretis naturae* e la fisica lullista del *Liber Chaos*. La disposizione della *Essentia* al centro del *Diagramma alchemico* di frate Elia colloca la fisica alchemica di Elia nel contesto di una metafisica panenteistica di tipo eriugenista, presente in modo molto evidente anche nel *Liber Chaos* ed in tutte le opere alchemiche attribuite a Lullo. Nel *Liber Sapientiae* della *Nova Vulgata* leggiamo il fondamento scritturistico del panenteismo: «Quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum, et ipse, qui continet omnia, scientiam habet vocis».⁵²

La canonicità della metafisica panenteistica di Sapienza 1, 7 è stata sancita dal Canone II del Concilio di Costantinopoli II, dove leggiamo: «Uno infatti è Dio Padre, dal quale sono tutte le cose; uno il signore Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose; uno è lo Spirito Santo, nel quale sono tutte le cose».⁵³

Sembra dunque che, durante i suoi viaggi in Italia, Lullo sia entrato in contatto con la tradizione alchemica francescana influenzata in modo determinante dall'opera di frate Elia. La circolarità del *Diagramma alchemico* fa pensare che in esso i temi alchemici delle opere attribuite a frate Elia – derivati da Geber e da Michele Scoto – siano stati inseriti nel contesto di una metafisica panenteistica, già di tipo lullista, e che il *Diagramma alchemico*, in realtà, sia opera di un frate francescano di scuola lullista che, in qualche modo, ha voluto lasciarci una propria chiave ermeneutica del *De secretis naturae* di Elia.

Quando Lullo – già critico sul piano filosofico nei confronti dell'alchimia araba di derivazione greca di Geber – è entrato in contatto, durante i suoi viaggi in Italia, con i testi alchemici di frate Elia, ispirandosi alla filosofia panenteistica di Scoto Eriugena, ha trovato il terreno adatto per costruire la nuova alchimia: un'alchimia radicata completamente nel pensiero cristiano. Questa impostazione ebbe successo anche al di fuori dell'ordine francescano, come dimostra il codice n. 1533 della Biblioteca Casanatense, composto quasi certamente da amanuensi domenicani verso la metà del XV secolo, dove troviamo il *Liber lamentationis philosophiae* ed il *Liber principiorum philosophiae* di Raimondo Lullo, seguiti da una anonima *Quaestio de mixtione elementorum*, che si ispira in modo evidente alla *Distinctio VIII. De Elementis Simplicibus* alla *Distinctio XIII. De Mixtione* del *Liber principiorum philosophiae*, e dal *Tractatus de principiis nature* attribuito a San Tommaso d'Aquino.

Non è un caso che il compilatore domenicano, tra i tanti libri di Lullo, abbia scelto di copiare proprio il *Liber lamentationis philosophiae* ed il *Liber principiorum philosophiae*. La spiegazione la troviamo nel fatto che, in quest'ultima opera in particolare, il panenteismo lulliano è temperato dall'uso del linguaggio proprio della scolastica, il che,

⁵¹ Il *De secretis naturae*, ma anche il *Vademecum*.

⁵² *Liber Sapientiae*, 1, 7.

⁵³ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2003, p. 237.

in qualche modo, lo rendeva compatibile con una prospettiva filosofica di tipo tomista. Del resto, un'apertura ad una prospettiva panenteistica nel pensiero di S. Tommaso è rinvenibile in modo evidente nel trattato *Super Librum Dionysii De divinis nominibus* ed in numerosi passi di altre opere dell'Aquinate. Nel *Tractatus de principiis nature* la fisica lullista del *Liber principiorum philosophiae* viene dunque letta in chiave tomista e, sul piano operativo, viene utilizzata per rifondare la scienza alchemica lullista su nuove basi marcatamente tomiste. Tutto questo mostra la forza che il lullismo spagirico, infrangendo le storiche barriere tra francescani e domenicani, aveva ancora nell'Italia del XV secolo.

5. Il declino del lullismo spagirico

Nella prima metà del XVIII secolo la medicina alchemico-spagirica di impronta lullista dimostrava ancora una notevole vitalità, come si può vedere leggendo i *Perspicilia Lulliana Philosophica* composti da due medici lullisti di inizio Settecento, dove nel paratesto leggiamo che «Alchimia non solum sit Ars et Scientia possibilis, sed actualiter existat».⁵⁴ Nei *Perspicilia Lulliana Philosophica* gli Autori scrivono anche un'importante apologia del *Liber de secretis naturae, seu de Quintae Essentiae*, partendo dall'esame attento di alcuni lessemi specifici tipicamente lulliani che ricorrono nel *Liber de secretis naturae*:

Iterum dicant nostri Adversarii, quare terminos *Abstractionis, Evacuationis, Multiplicationis*, qui habentur Dit. 3. De Secretis Naturae, seu de Quinta Essentia, B. Raymundus noster assumpserit ad demonstrandum usum suae Artis Generalis, praesertim terminum *Evacuationis*, tribuendo tertiae figurae, et terminum *Multiplicationis* dando quartae Figurae? quid, obsecro, ad rem faciunt in usu harum figurarum? Si dicant, Chemicos mutuasse hos terminos ab Arte Raymundi ad tegendam suam imposturam, et Raymundum non mutuasse illos à Libro Quintae Essentiae, ego Adversarios hortor, ut legant cap. 12. Dist. 3. praefati lib. De septimo principio per G. significato, h. e. de Evacuatione, et cap. 13. Sequens de octavo principio per H. significato, h. e. de Multiplicatione: postea legant sextam partem Artis generalis de Evacuatione, et septimam partem de Multiplicatione, et judicent, cuinam loco magis congruant?⁵⁵

Questa ed altre simili argomentazioni dei *Perspicilia Lulliana Philosophica*, se non possono dimostrare con ogni evidenza che il *Liber de secretis naturae*, nella forma in cui lo leggiamo oggi, sia integralmente opera di Lullo, lasciano però spazio alla nostra ipotesi che esistesse un nucleo archetipale dell'opera scritto realmente da Lullo e di cui sono rinvenibili dei *fragmenta*, più o meno ampi, nella versione a noi nota del libro.

⁵⁴ *Perspicilia Lulliana Philosophica*, cit., p. 53 (p. 213 della ediz. anastatica del 1965).

⁵⁵ Ivi, p. 66 (ed. an. p. 226).

Le scuole di Boerhaave ed Haller hanno contribuito al declino del lullismo spagirico tradizionale in ambito medico. Le scoperte di Cavendish e di Lavoisier, inoltre, hanno consentito il superamento definitivo della fisica dei quattro elementi che sopravviveva ancora nel contesto della medicina alchemico-spagirica e che si fondava sul *Liber Principiorum Philosophiae* e sul *Liber Chaos* di Raimondo Lullo.

In verità, il fondamento filosofico lullista della medicina spagirica non scomparve definitivamente dal panorama scientifico europeo. Alcuni anni prima di fondare la medicina omeopatica, S. Hahnemann divenne famoso per la preparazione, con metodologia tipicamente alchemica, del cosiddetto *mercurius solubilis*. Nelle intenzioni di Hahnemann il nuovo preparato alchemico, per il fatto di essere parzialmente “solubile”, avrebbe dovuto facilitare la preparazione del corrispondente rimedio spagirico. L’uso, all’inizio strettamente spagirico, di un nuovo rimedio alchemico da parte di Hahnemann destò stupore e polemiche fra i chimici e i medici di fine ’700.

Lo studio dell’uso che Hahnemann fece successivamente del *mercurius solubilis* permette oggi di vedere come, applicando il criterio dosimetrico, lo stesso Hahnemann trasformasse i vecchi rimedi spagirici nei nuovi rimedi omeopatici. Si può dire, senza timore di sbagliare, che Hahnemann, sia pure in fasi diverse della sua vita, è stato l’ultimo grande medico spagirico di ispirazione lullista ed il primo medico omeopata.

In Germania la terapeutica lullista ha dunque subito un processo di evoluzione che ha condotto alla nascita della medicina omeopatica la quale, pur reimpostando il discorso scientifico su basi fenomenologiche, mantenne il principio del *Similia similibus curentur* ripreso dal *Liber de secretis naturae*, soprattutto, il concetto spagirico lullista dell’*aqua philosophica*, in grado di mantenere la memoria (*sophia*) della *virtus* del rimedio con cui viene messa a contatto.

In pieno XIX secolo, A. Chargé, uno dei discepoli di S. Hahnemann, nella sua apologia della medicina omeopatica – scritta nel 1838 quando S. Hahnemann era ancora vivo ed in piena attività – cita anche Riverio, il maestro di frate Cristini, tra i medici che hanno applicato il principio del *similia similibus curentur* (Ippocrate, Paracelso, Stahl, Severino, Sidhenam, etc.):

Sydenham a eu recours avec succès à l’opium pour combattre les fièvres avec assoupissement. Rivière (1656) a même guéri, à une époque où le quinquina n’était point connu, des fièvres ataxiques intermittentes soporeuses, en donnant de l’opium dans l’intervalle des accès. [...]. A tous ces faits consignés dans la science et qui viennent à l’appui de *similia similibus*, je pourrais, à l’aide d’une érudition facile, en joindre encore un très grand nombre.⁵⁶

Normalmente, il testo di opere di questo genere scritte dai discepoli di Hahnemann veniva pubblicato solo dopo l’approvazione del maestro. Sembra probabile che i riferimenti a medici del XVI secolo (Paracelso) o del XVII secolo (Sydenham e

⁵⁶ A. CHARGÉ, *Etudes médicales, ou mémoire en réponse aux accusations porte contre la doctrine médicale homoeopathique*, Librairie médicale de Germer Baillière, Paris-Marseille 1838.

Riverio) presenti nel libro di Chargé vengano da integrazioni o da lezioni dello stesso Hahnemann che ben conosceva le opere di quei medici.

In Italia con il crollo della Repubblica Veneta nel 1797 finì anche la Scuola Spagirica di Padova, fondata da frate Cristini nella seconda metà del XVII secolo. La scomparsa del lullismo spagirico in Italia, sostituito dal brownismo di Rasori e dei suoi seguaci, non ha portato però alla immediata scomparsa della terapeutica spagirica propria della Scuola di Montpellier. Leggiamo così in un libro – scritto da un anonimo medico browniano di nazionalità tedesca, ma rivolto ai medici italiani – come, con la nuova dottrina medica di Brown, non si riuscisse a spiegare il meccanismo di azione di rimedi spagirici comunque considerati efficaci come la pozione di Riverio la cui introduzione nella materia medica in uso in Italia si deve a frate Cristini:

La pozione di Riverio, di cui si è cercato spiegarne l'azione in molte maniere diverse, pare che agisca per mezzo di uno stimolo leggero, e ottenga quindi un buon effetto, poiché in un tratto diffonde in tutte le parti, e in tutti i punti dello stomaco il gas che ne sviluppa.⁵⁷

Giova far notare che tra gli avversari stimati, con cui l'autore browniano (tedesco) di questo testo cerca alcuni punti di convergenza, vi è S. Hahnemann la cui terapeutica fondata sul *similia similibus curentur* non viene considerata incompatibile con la fisiologia e la fisiopatologia browniane. L'autore, distinguendosi dagli altri medici browniani, cerca avventurosamente di spiegare, partendo dai principi browniani, il meccanismo d'azione di certi rimedi omeopatici che, sul piano fenomenologico, agiscono in base al principio del *similia similibus curentur*:

M'immagino, che non sarà qui fuor di proposito il riportare uno squarcio dell'eccellente dissertazione del Sig. Hahnemann appoggiata a' veri principj del sistema Browniano, rapporto alla maniera d'agire dell'oppio.⁵⁸

Questi passi dimostrano chiaramente come negli ultimi anni del Sacro Romano Impero una parte della classe medica tedesca (ad esempio, l'autore del libro citato, ma anche lo stesso Hahnemann) cercasse di conservare i principi base della terapeutica spagirica nel contesto della nuova dottrina medica. Solo Hahnemann però capì che, per poter riproporre una terapeutica fondata sul *similia similibus curentur*, fosse necessario rinunciare a cercare il meccanismo d'azione dei farmaci – perché le conoscenze scientifiche del tempo non consentivano di arrivare a conclusioni certe in merito – e fondare la nuova terapeutica esclusivamente sulla sperimentazione pura dei farmaci, cioè su un metodo tipicamente fenomenologico.

Il brownismo spiega il meccanismo d'azione dei farmaci in base al *contraria*

⁵⁷ *Preliminari di una pace medica ossia alcuni punti di riunione fra Brown e i suoi avversari*, s.e., Venezia 1802, p. 115.

⁵⁸ *Ivi*, p. 139.

contrariis curantur. Non riesce dunque sempre a spiegare il meccanismo d'azione di farmaci (spagirici o omeopatici) preparati seguendo il principio terapeutico lullista del *similia similibus curentur*.

Vediamo dunque che nell'Europa della prima metà del XIX secolo, pur cambiando la spiegazione del meccanismo d'azione dei farmaci, restò in piedi gran parte della materia medica spagirica per la povertà delle materie mediche proposte dai maestri della Scuola di Edimburgo (Cullen e Brown), la cui dottrina si diffuse in tutta Europa nel giro di pochi anni, soppiantando le dottrine mediche precedenti.

In Italia, il conflitto con l'omeopatia, rimasta fedele al principio terapeutico di derivazione lullista del *similia similibus curentur* e sostenuta a Napoli dai Borboni, spinse Rasori e i suoi seguaci, diffidenti verso gran parte della materia medica tradizionale, in buona parte ancora costituita da medicinali di derivazione spagirica,⁵⁹ a rivolgersi a mezzi terapeutici di ordine fisico, quali il salasso di cui abusarono causando gli esiti infausti prodotti dalla medicina del XIX secolo, soprattutto in Italia. Già frate Bernardino Cristini, nel trattato *Del Calice Chimico*, stampato sotto lo pseudonimo di Astolfo Colombani,⁶⁰ nel XVII secolo aveva spiegato che i rimedi spagirici a base di antimonio, antesignani dei corrispondenti medicinali omeopatici,

evacuano solo il peccante ma conservano il buono, come l'esperienze ce ne mostrano testimonianza, e non debilitano il corpo, come quelle, onde chi li prende la matina, dopo mezzo giorno sta' con forze maggiori del giorno antecedente.⁶¹

Tutto questo vale naturalmente anche per i medicinali omeopatici che sono una evoluzione dei medicinali spagirici. Frate Cristini, come poi S. Hahnemann, giunge dunque alla conclusione dell'inutilità del salasso. Cristini fa infatti notare che i rimedi spagirici, in questo caso le tinture antimoniali, sono in grado di neutralizzare le "cacochimie", cioè gli "humori peccanti" – termine riproposto dal principale discepolo di frate Cristini, Weinharth – presenti nella massa sanguigna, senza bisogno di ricorrere al salasso: «[...] esortando quelli che lo pigliano spesso, che non l'è necessario sanguinare». Questa ostilità al salasso ritornerà in S. Hahnemann che giungerà a bandirlo dalla medicina.

6. Conclusioni

Da questo studio emerge la tendenza in certi ambienti accademici a considerare pseudepigrafe le opere mediche attribuite dalla tradizione a personaggi ritenuti importanti in campo filosofico, teologico, letterario o scientifico – in questo caso Raimondo

⁵⁹ In realtà, i medici del XIX secolo non particolarmente eruditi non erano più in grado di distinguere nella materia medica i rimedi di derivazione spagirica dagli altri.

⁶⁰ B. CRISTINI (A. COLOMBANI), «Del Calice Chimico», cit.

⁶¹ Ivi, p. 5.

Lullo – per il fatto che conterrebbero “ciarlatanerie” alchemiche, condannate dalla Chiesa e dalla scienza moderna. Per quello che riguarda il caso specifico del *Testamentum* e delle altre opere spagiriche attribuite a Raimondo Lullo, si rende necessario ricostruire lo stemma dei codici manoscritti di queste opere, partendo dalla suddivisione dei testimoni manoscritti in famiglie, nel tentativo di risalire all’archetipo o di portare, se possibile, prove convincenti sul piano scientifico che si tratti realmente di testi pseudepigrifi (nel caso in cui lo siano realmente).

Blanca de Tarento, condesa de las Montañas de Prades.
Estrategias de construcción de memoria

Blanca de Tarento, Countess of the Mountains of Prades.
Memory construction strategies

Resumen

El artículo explora las estrategias de construcción de la memoria individual y familiar que se esconden tras las últimas voluntades de Blanca de Tarento, primera mujer del infante de Aragón Ramón Berenguer I. Los dos testamentos, la elección del lugar de enterramiento, el proyecto de construcción de un sepulcro monumental y los aniversarios encargados en el lugar de sepultura, pero también en otros distintos a este con el paño de oro como elemento de representación de su cuerpo, son las claves de interpretación de una nueva forma de concebir la memoria que se expande entre los grupos familiares cercanos a la Corona a partir de la primera mitad del siglo XIV.

Palabra clave: Blanca de Tarento; memoria; ritos fúnebres; representación.

Abstract

The article explores the strategies of construction of the individual and family memory hidden behind the last wills of Blanca de Tarento, first wife of the Infante of Aragon Ramón Berenguer I. The two wills, the choice of the burial place, the project of construction of a monumental tomb and the anniversaries commissioned in the place of burial, but also in others different from this one with the gold cloth as an element of representation of her body, are the keys of interpretation of a new way of conceiving the memory that expands among the family groups close to the Crown from the first half of the 14th century.

Keywords: Blanca of Tarento; memory; funeral rites; representation.

Desde finales del siglo XIII la monarquía catalano-aragonesa, siguiendo una inclinación que se impone por entonces en todos los territorios de Occidente, elabora cada vez con mayor precisión los ritos y las formas de representación destinadas a crear identidad dinástica y memoria. Entre estas formas destacan aquellos ritos, gestos, objetos que acompañan la muerte, las exequias, las procesiones fúnebres, los aniversarios y también los lugares de sepultura. Estos últimos tienden a convertirse desde el si-

glo XIII con mayor o menor éxito en panteones dinásticos.¹ Esta tendencia, muy clara para los monarcas y también para las reinas, se difunde muy pronto entre los miembros de las élites nobiliarias comenzando por dinastías surgidas de la propia familia real. Cuando en los años veinte del siglo XIV el rey Jaime II concede a dos de sus hijos, los infantes Pedro y Ramon Berenguer, respectivamente, los condados de Empúries y de las Montañas de Prades, se observa casi de inmediato la aparición de estrategias de consolidación de identidad y memoria en cada una de estas dos jurisdicciones condales en manos de familiares de la corona, especialmente en el caso del infante Ramon Berenguer y de sus dos esposas Blanca de Tarento y María Álvarez de Xèrica. En otros lugares me he ocupado de la figura de María Álvarez, de su sepulcro monumental en el convento de Santa Caterina de Barcelona, de sus exequias, de la cuidadosa labor en torno a la construcción de su memoria y de las posibles razones por las que finalmente no se enterrará con su esposo en la capital del condado de Empúries.² Este estudio, en cambio, focaliza la atención sobre la primera de ambas esposas, Blanca de Tarento, y sobre sus propias estrategias para ser recordada en el marco de sus relaciones con el infante, pero también de forma más amplia en el de sus relaciones familiares, devocionales y políticas.

Blanca de Tarento era hija de Tamar Angelina Commena y de Felipe I de Tarento, hermano de Blanca de Anjou. En 1327 se casó con su primo-hermano, el infante Ramon Berenguer I, hijo de Blanca de Anjou y del rey Jaime II de Aragón, y por aquel entonces conde de Prades;³ dos años más tarde, en 1329, su hermana, la infanta Violante, se casaba con el hermano de Blanca, Felipe. Como recuerda el rey Roberto de Nápoles en la carta de pésame por la muerte del rey Jaime II, escrita el 12 de diciembre de 1327 y dirigida a su hijo y sucesor, Alfonso el Benigno, el matrimonio de Felipe con Violante había de tener un importante significado, pues renovaba los lazos familiares

¹ Este proceso se estudia en profundidad en la obra colectiva coordinada por Stefano Cingolani, cuyos cuatro volúmenes se encuentran actualmente en prensa o en preparación. Véase S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ-R. SAROBE-P. SANTACRUZ-R. TERÉS, *Més enllà de la mort. Tombes, panteons i rituals funeraris als comtats catalans i a la Corona d'Aragó des de la mort*, vol. I, II, III y IV Generalitat de Catalunya, Barcelona (en proceso de publicación). El cuarto volumen de esta obra es un *Diplomatari* que contendrá unos 1500 documentos transcritos total o parcialmente, entre ellos muchos de los que aparecen a lo largo de este estudio. Estos documentos se citarán por su referencia archivística y también por el número con el que figurarán en el vol. IV: *Diplomatari* cuando aparezca publicado.

² Sobre María Álvarez véase: BLANCA GARÍ, *María Álvarez de Xèrica i el seu sepulcre a Santa Caterina de Barcelona*, in «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia» 33 (2022), pp. 153-168; EAD., *The Chest of Memory. The Funeral Rites of Maria Álvarez de Xèrica and her Burial in the Convent of Santa Caterina in Barcelona*, in «Journal of Medieval Iberian Studies» – Monograph: *Performing Death: Gendering Grief, Ritual, and Memorialization in Medieval Iberia*, 16.1 (2024) [accepted].

³ Sobre las negociaciones de este matrimonio, la dote, la bula papal permitiéndolo a pesar de segundo grado de parentesco, el matrimonio por poderes etc. nos informa la documentación conservada en el Archivo Ducal Medinaceli [= ADM] consultada a través de la copia digital conservada en el Arxiu Municipal de Castelló d'Empúries [= AMCE]. AMCE, Fons ADM, *comtat Empúries*, 285, 286, 284, 287, 461, 450, 294, 299, 290, 295, 6758, y 292.

entre las dos coronas.⁴ También la reina de Nápoles, Sancha de Mallorca, en una carta fechada el mismo día, después de recordar los lazos políticos y personales que le unían con el rey difunto «qui capud erat inclite Domus Aragonum, a qua habemus originis nostre principium», consuela a Alfonso afirmando que su padre el rey había podido ver en vida el acuerdo de matrimonio entre Ramon Berenguer y Blanca, matrimonio que se ve ahora reforzado con el de Violante y Felipe.⁵

Felipe, sin embargo, murió en 1330 escasamente un año después de su boda y, dos años después, en 1332, fallecía también su padre Felipe I, príncipe de Tarento y déspota de Romania. Blanca heredó los derechos sobre el despotado, apareciendo en la documentación a partir de entonces como Blanca, despina de Romania.⁶

En todo caso, en 1327, tras su matrimonio con el infante, Blanca se convirtió en condesa de Prades. Ramon Berenguer I había recibido el condado de su padre Jaime II en 1324, la jurisdicción señorial del cual comprendía Altafalla, Falset i Móra d'Ebre, así como los lugares de Marçà y Prasdip e incluía la baronía de Entença, siendo el centro del condado la población de Falset. Años más tarde, sin embargo, en 1342, Ramon Berenguer había de permutar con su hermano, el infante Pedro, el condado de Prades por el condado de Empúries, pero para entonces Blanca, su primera esposa, ya había muerto.

Del matrimonio de Blanca de Tarento con Ramon Berenguer I nacieron varias hijas y un hijo. La primera de las hijas, de nombre Constanza, murió prematuramente, pues ya había fallecido cuando la condesa dictó su primer testamento que data del 17 de septiembre de 1333.⁷ El primer y único hijo varón, Luís, fue emancipado de su padre por el rey el 13 de agosto de 1333 y su madre recibió la tutoría el 13 de septiembre;⁸

⁴ «Ac deinde matrimonii inter spectabilem Raymundum Berengarii, eiusdem regis filium, nepotem, et Blancam, neptem, nostros carissimos, roboracionis descriptio, non mediocris nobis consolationis et recreationis materiam ministrarunt.[...] Ex predicto quidem inter cetera matrimonio recreamur, dum ex affinitate huiusmodi funiculum, quo cum Domo nostra illa Aragonum iungitur, conspicimus triplicari, et ex adiectione novi nexus tocuis consanguineitatis vinculum constringi proximius attendimus, et quasi denuo renovari pro reliqui matrimonii inter Despotum nepotem et Violantam, dicti regis filiam, neptem nostram, perfectione». Arxiu de la Corona de Aragó [= ACA], *Cancellaria*, Pergamins Alfons III, Extraintentari, perg. 812; cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 316.

⁵ ACA, *Cancellaria*, Pergamins Alfons III, Extraintentari, perg. 851; cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 317

⁶ El 12 de febrero de 1332, el rey Alfons expresa su pésame al rey Roberto de Nápoles y a Sancha por la muerte de su hermano Felipe, aprovechando la carta para defender los derechos hereditarios de Blanca, hija de Felipe y mujer del infante Ramon Berenguer. A partir de esta fecha Blanca recibe el título de despina o despoina (δέσποινα) de Romania. ACA, *Cancellaria*, reg. 526, ff. 159v-160r; cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 352

⁷ Falset, 17 de septiembre de 1333, AMCE, Fons ADM, *comtat Empúries*, 392; se trata de la publicación del testamento ordenada por Ramon Berenguer tras la muerte de Blanca, cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 358 (transcripción parcial).

⁸ El 13 de agosto de 1333 el rey concede a Ramon Berenguer la emancipación de su hijo Luís, ACA, *Cancellaria*, reg. 487, f. 155v, y el 13 de septiembre 1333 Blanca es nombrada tutora, ACA, *Cancellaria*, reg. 487, f. 172v.

cuatro días más tarde ella lo instituye heredero universal en este primer testamento, pero menos de un año después cuando Blanca dicta su segundo testamento, fechado el 2 de julio de 1334, Luís al parecer también ha muerto.⁹ Los dos testamentos que conservamos de Blanca están dictados en Falset, el centro del condado. En el primero de ambos, el de 1333, Blanca nombra albaceas, al rey Alfonso, a su esposo el infante Ramon Berenguer y a sus cuñados, los infantes Juan, patriarca de Alejandría y protector de la Cartuja, y Pedro, conde por entonces de Empúries, a Guillem Richer, a Guilabert de Noguera, al caballero Francesc de Luna, al doctor en leyes Bernat d'Olzinelles y también a su confesor, el dominico Simó de Estalella. Blanca escoge sepultura, en caso de morir sin descendencia masculina, en el convento de Santa Caterina de Barcelona en la cabecera de la iglesia en el lado del Evangelio; en caso, en cambio, de que le sobreviviera algún hijo varón quiere ser entonces enterrada temporalmente (en comanda) en Scala Dei, monasterio de la orden de la Cartuja en el condado de Prades, también en la cabecera de la iglesia junto al Evangelio; si después, al morir su esposo, Ramon Berenguer, éste fuera enterrado en Scala Dei, entonces quiere que su sepultura temporal en el monasterio cartujo se convierta en definitiva; pero si no fuera así y sus hijos no sucedieran al padre en el condado o el conde por cualquier razón no fuera enterrado en Scala Dei, entonces quiere que su cuerpo sea trasladado desde el monasterio cartujo a la ciudad de Barcelona y que sea sepultado en el convento de Santa Caterina de los frailes predicadores de la ciudad. En este primer testamento Blanca deja 50.000 sueldos para sus funerales y aniversarios, de los cuales 4000 para la construcción de su sepulcro. Entre los aniversarios encargados figuran doce (seis y seis) a celebrar solemnemente en el convento de Santa Caterina de Barcelona y en la cartuja de Scala Dei, con procesión y paño de oro sobre la tumba en la iglesia donde esté enterrada y con el paño de oro extendido en el coro en aquella donde no lo esté. Encarga también la construcción de una capilla bajo la advocación de Sant Martí en el convento de predicadores de Valencia donde se encuentra el cuerpo de su hija Constanza. Finalmente, nombra heredero universal a su hijo Luís y establece varios legados para su hija Juana, que había nacido en 1330.

Menos de un año más tarde Blanca de Tarento dicta su segundo testamento. En él escoge los mismos albaceas, pero en esta ocasión algunas circunstancias parecen haber cambiado: su hijo Luís ni tan siquiera aparece mencionado, hemos de suponer que ha muerto, Juana en cambio está viva, y la última hija que le sobrevivirá, llamada Blanca, seguramente no había nacido todavía, pues tampoco se la menciona, aunque junto con Juana será emancipada el 22 de septiembre de 1335.¹⁰ En éste segundo testamento de 1334, Blanca de Tarento expresa su voluntad de ser enterrada, tenga o no herederos

⁹ Falset, 2 de julio de 1334, AMCE, Fons ADM, *comtat Empúries*, 393 (traslado del 19 XII 1341). cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 359 (transcripción parcial).

¹⁰ Concesión real de emancipación de Joana y Blanca el 9 de septiembre de 1335, AMCE, Fons ADM, *comtat Empúries*, 323; y aprobación de la emancipación de Blanca y Joana por Alfonso el Benigno 22 de septiembre de 1335, AMCE, Fons ADM, *comtat Empúries*, 320.

varones, en la iglesia de la Cartuja de Scala Dei en el condado de Prades; quiere además, si por entonces el infante Ramon Berenguer ya hubiera muerto y hubiera sido enterrado allí, compartir sepultura con él; en caso, en cambio, de que ella le precediera en la muerte, le ruega que quiera enterrarse con ella; deja para sus exequias y aniversarios 30.000 sueldos, de los cuales 4.000 para construir el sepulcro monumental si fallece antes que el infante, pero 2.000 si fallece después. Encarga seis aniversarios anuales en la cartuja de Scala Dei con procesión en el túmulo, tres más en el convento de Santa Caterina de Barcelona y otros tres en el de los predicadores de Sant Domènec de Tarragona, en estos dos últimos casos, con el paño de oro extendido en el coro. Nuevamente ordena la construcción de la capilla y altar de Sant Martí en el convento de los predicadores de Valencia donde se encuentra su hija Constanza y deja 500 sueldos para construir un sepulcro al que trasladar los restos de la niña. Hay legados también a todos los conventos dominicos de los dominios del rey de Aragón a este lado del mar y a las comunidades femeninas de las dominicas de Valencia, las clarisas de Montblanc y Tarragona y las cistercienses de Bonrepòs para celebrar la misa de réquiem por su alma. Deja el ajuar de su capilla privada a la cartuja de Scala Dei, una corona y varios otros bienes a su hija Juana, así como las joyas cuando alcance la edad de contraer matrimonio. Escoge como herederos universales de sus bienes y derechos sobre el despotado de Romania a los hijos varones que nazcan de su matrimonio empezando por el primogénito y mencionando en el orden de sucesión hasta el cuarto hijo; en caso de que todos murieran sin descendencia entonces nombra heredera universal a Juana o si esta muriera sin descendencia a las demás hijas que pudieran nacer, por orden de edad, excepto a aquellas que ingresasen en un monasterio. En caso de fallecer también todas ellas sin descendencia entrega sus bienes y derechos sobre el despotado a su esposo el infante Ramon Berenguer.

Blanca de Tarento debió morir en el mes de marzo de 1338. De hecho, el primer día de abril de ese año por orden del infante Ramon Berenguer fue publicado el primero de los dos testamentos.¹¹ Ya de septiembre datan diversas relaciones de gastos por su muerte: una por vestidos de luto, otra por un paño de oro para la celebración de un aniversario en la catedral de Barcelona, y otra por un aniversario en el convento de los predicadores de Valencia.¹² De diciembre de ese mismo año figura un pago por los blandones del aniversario celebrado de Barcelona.¹³

Los dos testamentos de Blanca de Tarento plantean algunos interrogantes difíciles de resolver, como por ejemplo la razón de la desaparición absoluta de su hijo Luís en el segundo testamento sin mencionar ni siquiera dónde había sido enterrado, mien-

¹¹ De hecho, el testamento que conservamos de Blanca de 1333 es en realidad un traslado de 1341 de la publicación del mismo mandada hacer por el infante Ramon Berenguer tras la muerte de la condesa en 1338.

¹² ACA, *Cancellaria*, reg. 1298, ff. 167r-168r; cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 410.

¹³ ACA, *Reial Patrimoni*, Mestre Racional, reg. 312, f. 59v; cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 411.

tras que Constanza merece la construcción de una capilla y un sepulcro; o también la razón de la elección de la cartuja de Scala Dei como único lugar de sepultura a pesar de no tener hijos varones en el momento de testar en 1334; y finalmente resulta extraña la publicación tres días después de la muerte no del segundo sino del primer testamento. Algunas de estas cuestiones parecen en cierto modo enigmáticas o quizá simplemente carecemos de las informaciones suficientes para explicarlas.

Pero en cambio, los testamentos de Blanca nos ofrecen importantes informaciones sobre algunos temas clave relacionados con la evolución de los rituales funerarios, las sepulturas y los panteones de la Corona de Aragón en el siglo XIV en el entorno real y en el de la alta aristocracia vinculada a la Corona. Al menos tres aspectos destacan en la información que nos proporciona la documentación de Blanca de Tarento relacionada con sus últimas voluntades y exequias, y con las estrategias personales y/o colectivas de construcción de memoria, tanto desde la perspectiva devocional como política. Destaca en primer lugar, la elección – o las elecciones – del lugar de sepultura; en segundo lugar, la introducción de los sepulcros dobles para los esposos y más en general la construcción de sepulcros monumentales contratados a los grandes artistas de la época; y en tercer lugar, la difusión del uso del paño de oro o paño fúnebre luctuoso en las exequias y también en los aniversarios de los familiares de la Corona, tanto en el lugar de sepultura como en espacios distintos a este. Veamos estos tres aspectos por separado

1 Los panteones dinásticos y las órdenes conventuales

Los testamentos de Blanca, leídos en relación con los de su esposo Ramon Berenguer I y también con los de la segunda mujer del infante, María Álvarez, plantean algunas cuestiones interesantes respecto a la elección de los lugares de sepultura de las dinastías secundarias de la Corona creadas a partir de la herencia de Jaime II y Blanca de Anjou. Parece evidente que asociar el culto a la memoria de los infantes y sus esposas a determinados enclaves de prestigio que habían de actuar como principales gestores de esa memoria adquiere en este momento un significado político y familiar de primer orden. En el caso de Blanca como esposa del infante Ramon Berenguer I, la elección de este espacio de memoria dinástica oscila entre dos de los conventos o monasterios más importantes de la época, ambos en pleno crecimiento constructivo y de prestigio: por un lado el convento dominico de Santa Caterina de Barcelona, cuya nueva iglesia está en obras justamente en los años treinta del siglo XIV y, por otro, la cartuja de Scala Dei, en cuya fábrica, situada en un nuevo emplazamiento, se trabaja desde 1203 y recibe en los años 30 del siglo XIV un gran impulso con el patronazgo real.¹⁴ Ambos centros

¹⁴ Cómo demuestran los diversos privilegios reales concedidos a la Cartuja desde Pedro el Católico, véase E. GORT I JOANPERE, *Història de la Cartoixa de Scala Dei*, Fundación Roger de Belfort, Reus 1991.

eclesiásticos por razones distintas parecían destinados a figurar entre los grandes centros religiosos dedicados a consolidar el prestigio de determinadas dinastías cercanas a la Corona y a cultivar la memoria de herederos vinculados a la corte.

El infante Ramon Berenguer estuvo, al menos en la segunda parte de su vida, estrechamente ligado a la orden de los predicadores, en particular desde la permuta de los condados en 1342, época en la que estableció el Palacio condal en el convento de Sant Domènec de la villa de Castelló d'Empúries, capital del condado. El único testamento que conservamos de él, fechado el 28 de marzo de 1366, lo dictó en Barcelona y en él escogía sepultura en el convento de los predicadores de Castelló d'Empúries si a su muerte le sobrevivía su hijo Juan, nacido de su segunda mujer, o algún otro descendiente varón, o en caso contrario quería ser enterrado en el convento de los predicadores de Santa Caterina de Barcelona.¹⁵ Sabemos, sin embargo, que a lo largo de su vida cambió varias veces de idea. Aunque este es su único testamento conservado, nos consta que hubo otros antes y que en ellos figuraban diversos lugares de sepultura. Su primera intención, al parecer y siguiendo una inclinación ampliamente difundida en la dinastía catalanoaragonesa, habría sido enterrarse en el convento de los franciscanos de Barcelona, como su abuela Constanza de Sicilia y su tío el rey Alfonso el Liberal; lo sabemos porque, el 25 de noviembre de 1343, una bula del papa Clemente VI otorgaba el permiso a Ramon Berenguer para cambiar de decisión respecto a su anterior voluntad de enterrarse en el convento de los frailes menores de Barcelona y poder hacerlo ahora allí donde quisiera.¹⁶ La idea de un nuevo emplazamiento para su tumba era, sin embargo, muy anterior, diez años antes de esta bula, en 1333, el conde tenía ya en mente un lugar de entierro diferente al del convento franciscano, pues había pedido autorización para ser enterrado con su mujer, Blanca de Tarento, en la cartuja de Scala Dei, y el 4 de octubre de aquel año obtenía respuesta afirmativa del prior de la Gran Cartuja.¹⁷ Por otro lado, a tenor de lo que nos dicen los testamentos de sus dos mujeres podemos plantear varias hipótesis sobre las intenciones del conde, pero todas ellas giran en torno a la voluntad de Ramon Berenguer I de crear un panteón condal para su propia dinastía en caso de morir con descendencia masculina y de enterrarse en cambio en el convento de los predicadores de Santa Caterina de Barcelona en caso de no ser así. Mientras fue conde de las Montañas de Prades, este panteón condal para el matrimonio y sus hijos debía ser la cartuja de Scala Dei y después, desde 1342 y ya muerta Blanca,

¹⁵ De Ramon Berenguer I, el 28 de mar de 1366, y el *libre de marmessoria* que Monells en s. AMCE, Fons ADM, *comtat d'Empúries*, 390 y 391; cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 653. AMCE, Fons ADM, *comtat d'Empúries*, 9364 (libre de la marmessoria); cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 667.

¹⁶ 1343, novembre 25. Archivio Vaticano, *Registrum supplicationum*, 5, f. 75r. cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 441.

¹⁷ R. EMILIO MORERA LLAURADÓ, *Tarragona Cristiana*, Diputació Provincial de Tarragona, Tarragona 1981 p. 676, n. 5. Museo de Tarragona Paleog., doc. 3261 según catálogo. Sobre Scala Dei véase también E. GORT I JOANPERE, *Història de la Cartoixa*, cit., Gort recoge en la página 117, nota 23, la noticia del propio Morera del permiso concedido a los condes.

el convento de Sant Domènec en la capital de su nuevo condado de Empúries, donde finalmente sería enterrado; sólo en caso de no tener descendencia en el momento de su muerte, Ramon Berenguer, según el primer testamento de Blanca y el primero de María, y según el suyo propio de 1366, debía enterrarse con la que en ese momento fuera su esposa en Santa Caterina de Barcelona, reforzando en este último caso la idea del convento de los predicadores de Barcelona como panteón de infantes, lugar de acogida de los cuerpos de varios hijos de Jaime II y Blanca de Anjou, como fue el caso de las infantas Blanca de Aragón y María de Aragón.¹⁸ Sin embargo, las estrategias familiares y las voluntades individuales no siempre coincidieron y las respectivas decisiones de Blanca de Tarento y de María Álvarez de Xèrica, a pesar de ir en buena parte de acuerdo con el giro filo-dominicano del conde, también presentaron sus horizontes variables.

La condesa Blanca, como su esposo, se muestra en sus testamentos claramente cercana a los dominicos: dominico es su confesor y albacea, Simón de Estelella; en el convento de Sant Domènec de Valencia está enterrada Constanza, la hija muerta de niña; Blanca misma, en el primer testamento, quiere ser enterrada en Santa Caterina de Barcelona si fallece sin descendencia masculina o si Ramon Berenguer no se entierra en Scala Dei con ella. Pero meses después, en el segundo testamento, quiere enterrarse en cualquier caso en Scala Dei, aun si sigue haciendo importantes legados y encomendando aniversarios en Santa Caterina de Barcelona y en el convento de los dominicos de Tarragona, así como ordenando misas de réquiem por su alma en todos los conventos de dominicos de la Corona. ¿Por qué ese cambio? Justo en 1334 su único hijo varón, Luís, parece haber fallecido y Blanca de Tarento no tiene, por tanto, asegurada una descendencia masculina que permita la creación de un panteón de memoria dinástica ligada al condado de Prades y a la Cartuja. Pero el proyecto de la Cartuja parece mantenerse en pie, Blanca piensa en una futura numerosa descendencia (seguramente se encuentra en ese momento embarazada de la que será su tercera hija, Blanca). Además, en el mes de octubre de 1333, solo un mes después del primer testamento, había llegado el permiso de la Gran Cartuja para que los condes de Prades, Ramon Berenguer y Blanca, se pudieran enterrar en Scala Dei. Blanca y su esposo proyectan allí una tumba colocada en la cabecera de la iglesia, del lado del Evangelio, un sepulcro monumental que debía constituir el comienzo de un panteón familiar presidido por ambos cónyuges. No por casualidad, Blanca se refiere en su testamento de 1334 al monumento que debía dar comienzo a ese lugar de memoria, y deja 4000 sueldos para su construcción si ella muere primero y 2000 si el infante Ramon Berenguer la precede. Blanca parece segura de que será enterrada allí en un túmulo que se intuye además como sepultura doble de los condes de Prades, en el que habrá de yacer y ser recordada junto a su esposo.¹⁹

¹⁸ B. GARÍ-R. TERÈS, «Memòria i art funerari al convent de Santa Caterina de Barcelona al segle XIV», in S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. III (en preparació).

¹⁹ S. CINGOLANI, «¿Juntos o separados?. Los lugares de enterramiento de las reinas y las infantas

2. Los sepulcros monumentales de Scala Dei y Valencia

El segundo aspecto sobre el que los testamentos de Blanca nos informan es precisamente sobre la práctica de construcción de sepulcros monumentales que se difunde en estos momentos entre las élites.

¿Qué sabemos de la tumba querida por Blanca y del monumento funerario para la construcción del cual dejaba 4000 sueldos en sus testamentos? Stefano Cingolani ha señalado en fecha reciente la aparición de importantes transformaciones en las costumbres funerarias de la corona catalanoaragonesa en torno a finales del siglo XIII y principios del XIV, entre las que figura la voluntad de creación de panteones y la de construir en ellos sepulturas conjuntas para los monarcas. El 20 de diciembre 1295, justo tras pocos meses de su matrimonio con Jaime II, la reina Blanca de Anjou visitaba Santes Creus, el monasterio cisterciense en el que el rey Jaime II ya había declarado que quería enterrarse; en esa ocasión la reina declara a su vez que quiere «*vestigia predicti viri nostri et domini sequi in omnibus*», esto es, seguir la voluntad expresada por su esposo y ser enterrada con él en el monasterio. Poco más tarde, al menos desde 1312, el rey ya ha decidido construir un sepulcro doble en Santes Creus para él y la reina. De hecho, Jaime II y Blanca de Anjou y su sepulcro de Santes Creus parecen convertirse a partir del siglo XIV en el modelo desde el cual se configura esta tendencia del entierro conjunto de los cónyuges entre las élites catalanas.²⁰ Sin duda, algo así se esconde tras la elección de sepultura de Blanca, a pesar de los distintos matices con los que se expresa en el primer y segundo testamento. En el primero aún no sabe dónde se enterrará su esposo y por ello entrega su cuerpo en comanda a la Cartuja para que si Ramon Berenguer se entierra en un lugar distinto ella pueda ser trasladada junto a él. En el segundo, reitera su voluntad de enterrarse junto a su esposo en la cartuja de Scala Dei, en lo que parece intuirse como un sepulcro doble para la construcción del cual deja 4000 sueldos si muere antes que su esposo, pero si este le precediera en la muerte (y -parece querer decir- el sepulcro entonces ya estuviera en parte en pie) solo 2000:

Et eligimus sepulturam nostram in monasterio Scale Dei, ordinis Cartusie, situato in nostro comitatu de Prades. Et volumus quod tumulentur ibidem una cum inclito domino infantis Raimundo Berengarii, karissimo viro nostro, si ipsum premori contigerit, aliter ipsum karius deprecamur quod ipse velit ibidem in nostro tumulo tumulari, ut sicut in vita nos adinvicem tenerrime dileximus post mortem adinvicem iaceamus. Et accipimus pro anima nostra et sepultura facienda sive pro legatis ad pias causas triginta quinque mille solidos barchinonenses, de quibus dimitimus pro constructione tumuli nobis faciendi in ecclesia dicti monasterii, in capite ecclesie iuxta altare a parte sinistra ubi legitur Evangelium omni die,

de, desde Petronila (1173) hasta Margarita de Prades (1429). Entre la voluntad de los esposos, la necesidad dinástica y la libre elección», in Á. MUÑOZ (ed), *Reinas, infantas y damas de la corte ante la muerte*, Marcial Pons, Madrid 2023.

²⁰ *Ibid.*

quatuor mille solidos, si tamen nos mori contigerit ante quam dominus infans predictus; aliter si ipse moriretur ante quam nos, dimitimus pro contruccione dicti tumuli duo mille solidos.

Las cosas no transcurrieron, sin embargo, según Blanca había previsto. La condesa de las de Prades falleció en 1338 sin descendencia masculina; el conde Ramon Berenguer volvió a contraer matrimonio; y en 1342 permutó con su hermano el condado de Prades por el de Empúries. Blanca que había fallecido cuatro años antes fue enterrada en solitario, posiblemente en la iglesia de Scala Dei, quizá en un sepulcro monumental, quizá en la cabecera de la iglesia del lado del Evangelio. Podemos suponerlo, sí, pero no tenemos ninguna certeza o vestigios ni materiales ni documentales de que así fuera. Muerta sin descendencia masculina, Blanca parece en buena medida caer en el olvido y su memoria nos llegará tan solo pincelada en la documentación de sus dos hijas Juana, despina de Romania, casada en 1346 con Fernando Manuel de Villena y Blanca casada con Hugo Folc de Cardona.

Con todo, tal como expresa su segundo testamento, no era el suyo propio el único sepulcro querido y propiciado por Blanca. Aun si se trata de una información tan solo complementaria merece la pena que nos detengamos un momento, por lo singular del caso y por la importancia del escultor al que le será encargado este trabajo, en el pequeño sepulcro que Blanca ordenará para su hija Constanza, fallecida antes del primer testamento de 1333. Cómo hemos visto, en esa fecha, y de nuevo en 1334, Blanca deja 4000 sueldos a la Iglesia de los predicadores de Sant Domènec de Valencia donde está enterrada su hija para la construcción de una capilla y un altar en honor de Nuestro Señor Jesucristo y de la Virgen María y bajo la advocación de San Martín. Deja un ajuar litúrgico al servicio de esta capilla familiar en la que quiere que figuren sus enseñas; pero además en el segundo testamento ordena que sus albaceas hagan hacer en dicha capilla un sepulcro, para el que deja 500 sueldos y al que se han de trasladar los restos de Constanza. Nada más sabremos de este sepulcro hasta catorce años más tarde, nueve desde la muerte de Blanca en 1338, cuando el 14 de junio 1347, cumpliendo la voluntad de la condesa sus albaceas Gilabert de Noguera y el fraile predicador Simón de Estelella firman un contrato con el maestro Aloi de Montbrai, famoso escultor que trabaja a mediados del siglo XIV también para el rey y que será el autor junto a Jaume Cascalls del panteón real de Poblet. El texto del contrato es especialmente meticuloso y detallado. En él, Mestre Aloi, que ha entregado un dibujo previo a los albaceas, se compromete a construir un doble sepulcro en piedra: uno en la pared de la cabecera de la iglesia del convento de los predicadores de Valencia que tendrá un palmo y medio más la cubierta y cinco palmos de largo y que irá apoyado sobre dos leones; el otro en la sacristía apoyado también sobre dos leoncitos con su imagen tallada encima y sus enseñas y tendrá tres palmos de largo. Los albaceas acuerdan con el escultor el pago de 500 sueldos, 250 en el momento de empezar el trabajo y los 250 restantes una vez aca-

bado.²¹ Y efectivamente, dos días después, el 16 de junio, Mestre Aloi firma el ápoça por la que reconoce haber recibido el primer pago en el momento de comenzar la obra. El sepulcro de la pequeña Constanza, por tanto, ya estaba en marcha.²²

El interés de este sepulcro infantil es indudable por muchos motivos. Su estructura doble tal vez pueda compararse con la del sepulcro del infante Alfonso hijo de Alfonso el Benigno y Teresa de Entenza en Balaguer,²³ aunque en el caso del de Constanza llama sobre todo la atención la duplicidad de los espacios: la cabecera de la iglesia y la sacristía, no sabemos si se trataba de espacios colindantes y separados por un muro que quizás permitiera un sepulcro de dos caras. Sorprende además que Blanca dedique una atención tan especial a su primera hija, enterrada en el convento de los predicadores de Valencia. Se intuyen tras estos datos circunstancias especiales que hoy por hoy no sabemos resolver y que nos abren la puerta al mundo de los afectos y las emociones entre una madre y una de sus hijas, sin que nada más podamos decir sobre ello. Sí podemos, en cambio, afirmar que aunque ignoramos quién construyó (si lo construyó) el sepulcro monumental que Blanca quería para sí misma en Scala Dei, conocemos al autor de renombre que confeccionó el de su hija, siguiendo una tendencia en la construcción de sepulcros monumentales encargados a grandes artistas, tendencia que en el entorno de Blanca se consolidará años más tarde con la confección de la tumba monumental de su esposo Ramon Berenguer I en Sant Domènec de Castelló d'Empúries y de la de su segunda mujer, María Álvarez de Xèrica, en Santa Catarina de Barcelona. Ambos túmulos fueron obra de Pere Moragues y Bernat Roca.²⁴

3. La difusión de los ritos fúnebres reales: el paño de oro en las exequias y aniversarios

El último de los temas sobre el que los testamentos de Blanca y la documentación relacionada con sus exequias nos aporta información interesante es el de la presencia prevista en ellas y en sus aniversarios del paño de oro. El paño o tela preciosa de

²¹ AMCE, Fons ADM, *comtat d'Empúries*, 10210; cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 477.

²² AMCE, Fons ADM, *comtat d'Empúries*, 6537. cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 480.

²³ Estudiado en S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. II, p. 125, nota 266 (en prensa). ACA, *Cancelleria*, reg. 532, f. 64r-v; cf. S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. IV, doc. 339.

²⁴ R. TERÉS, «Pere Moragues i els enterraments privilegiats del convent de Santa Caterina. Memòria d'un art funerari perdut», in J. BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO (ed.), *El convent i l'església de Santa Caterina de Barcelona. Un patrimoni enderrocat*, Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona 2020, pp. 95-122; B. GARÍ, *Els testaments de Maria Álvarez de Xèrica i el seu sepulcre a Santa Caterina de Barcelona*, in «Acta historica et archaeologica mediaevalia» 33 (2022), pp. 153-M. A. FUMANAL, «El sepulcre de l'infant Ramon Berenguer d'Aragó, comte d'Empúries», in S. M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. III (en preparació).

oro, normalmente orlada de negro y decorada con escudos, era desde finales del siglo XIII en la Corona de Aragón una pieza fundamental en las procesiones fúnebres y uno de los elementos principales de los rituales de exequias, funerales y aniversarios, así como en las traslaciones de reliquias. Aparece en primer lugar en las exequias de los monarcas difundiendo a lo largo del siglo XIV primero entre miembros de la familia real y luego entre otros miembros de la nobleza.²⁵ Analizar su función es un tema complejo pues se inserta en el conjunto de las transformaciones de las prácticas funerarias vinculadas a la capacidad de los objetos de representar el cuerpo y transmitir la memoria de quienes han fallecido. El significado de esta “representación” va mucho más allá de una simple práctica suntuaria destinada a dar empaque y prestigio a las exequias y debe ser interpretada en toda su complejidad en relación al estudio de la agencia de los objetos, siguiendo tendencias punteras de la investigación en este campo. En el caso de Blanca, sin embargo, me limitaré aquí, a modo de conclusión de este estudio acerca de sus formas de construcción de memoria, a señalar cuándo y cómo aparece el paño de oro en sus testamentos y en otros documentos relacionados; a indagar qué nos dicen estos documentos acerca de las formas rituales de su uso en exequias y aniversarios celebrados tanto en el lugar de sepultura como en espacios distintos a este; y finalmente a indicar cuál es la función que tal uso nos permite intuir.

En los testamentos de Blanca el paño de oro aparece en primer lugar relacionado con sus propias exequias y con su sepultura. Tanto en el testamento de 1333 como en el de 1334 Blanca deja 4000 sueldos para la construcción de su sepultura y la compra del paño de oro y seda que ha de cubrirla: «Dimitimus eciam et converti ordinamus die sepulture nostre et pro ipsa sepultura quatuor mille solidos eiusdem monete, tam pro empicione pannorum de auro et serico et aliorum necessariorum nostre sepulture».

Por lo que sabemos de la evolución de los ritos fúnebres de la época, este paño de oro estaba destinado a cubrir en primer lugar el féretro de la difunta a lo largo de la procesión que llevaría su cuerpo hasta la sepultura dispuesta para ella, ocultando el féretro y al tiempo mostrándolo a través de las enseñas bordadas sobre la tela. Después del entierro, si era entregado al monasterio que acoge su sepultura, podemos suponer que era esta la tela de oro usada para cubrirla en la celebración de los aniversarios celebrados en su memoria. En 1333 Blanca había ordenado doce aniversarios anuales perpetuos por su alma a celebrar en los dos centros en los que según las circunstancias

²⁵ Sobre el paño de oro véase por ejemplo S. SEEBERG, «Monument in Linen: A Thirteenth-Century Embroidered Catafalque Cover for the Members of the Beata Stirps of Saint Elizabeth of Hungary», in K. DIMITROVA-M. GOEHRING (eds.), *Dressing the Part: Textiles as Propaganda in the Middle Ages*, Brepols Publishers, Oostkamp 2014, pp. 81-94; así como O. PÉREZ MONZÓN, *Escenografías funerarias en la Baja Edad Media*, in «Codex Aquilarensis» 27 (2011), pp. 213-244; para el caso catalán y su difusión en el siglo XIV, S. M. CINGOLANI, *La reina María y los funerales de su madre Brianda d'Agout, condesa de Luna, en Zaragoza (1399-1401). Aproximación al estudio de los rituales funerarios de los monarcas de la Corona de Aragón*, in «Aragón en la Edad Media» 24 (2013), pp. 71-90; véase asimismo B. GARÍ, *Queenship, Materiality and Memory. The Objects of Blanca of Sicily in the Convent of Sant Antoni and Santa Clara of Barcelona*, in «SVMMA» 16 (2020), pp. 205-227.

había de ser enterrada: Santa Caterina de Barcelona y la cartuja de Scala Dei. Seis en cada uno de ellos cubriendo de este modo los doce meses del año. Los aniversarios debían oficiarse el primer o segundo día del mes por su alma, la de sus padres y la de su esposo, y después de la celebración solemne de la misa de réquiem, los frailes del convento en el cual finalmente estuviera enterrado su cuerpo debían hacer una procesión solemne alrededor del túmulo, pero en el otro de los dos conventos lo celebrarían extendiendo el paño de oro en el coro.

Volentes et perpetuo statuentes quod prima vel secunda die cuiuslibet menssis ffratres omnes celebrent pro anima nostra, parentum nostrorum et incliti domini viri nostri predicti, et post sollempnem celebracionem misse de requiem, omnes ffratres illius conventus ubi corpus nostrum ffuerit, super tumulum nostrum processionem faciant generalem; ceteri vero alterius conventus predictorum, in coro panno aureo ibidem extensso ac posito.

En 1334, Blanca escoge definitivamente la cartuja cómo última morada y los aniversarios anuales perpetuos siguen siendo doce. En Scala Dei donde estará su sepultura deberán tener lugar seis, uno cada dos meses. Todos los monjes, frailes y presbíteros que allí se encontrasen debían officiar ese día misa de réquiem y celebrar conjuntamente misa cantada solemne, dedicando oraciones especiales a la difunta. Acabada la misa habían de hacer la procesión alrededor del túmulo, cubierto sin duda con el paño de oro, pronunciando las absoluciones que se acostumbran.

Volumus quod fiant nobis sex anniversaria in dicto monasterio Scale Dei, et fiat quolibet aniversario de duobus mensibus in duos menses per monachos et fratres et alios presbiteros qui sint ibi, continue annuatim et perpetuo [...] et teneatur omnes ipsa die missam de requiem unusquisque celebrare ultra illius missam sollempnem que cantabitur pro aniversario supradicto, et tenere oracionem pro nobis specialem. Et post sollempne celebracione misse, omnes teneatur exire simul super tumulum nostrum et ibi facere absoluciones et oraciones ut convenit assuetas.

Además de estos seis aniversarios el testamento disponía los otros seis que cubrían con los primeros el curso de los meses del año: tres en el convento de los predicadores de Santa Caterina de Barcelona y los otros tres en el convento de los predicadores de Sant Domènec de Tarragona. Estos aniversarios debían cumplimentarse con el mismo ritual, realizado ahora con el paño de oro extendido en el coro

fiant nobis tria anniversaria in monasterio fratrum Predicatorum Barchinone de quatuor in quatuor mensibus annuatim et perpetuo, et celebrentur misse de requiem et fiant absoluciones et oraciones assuetas, extenso ibidem in coro quodam panno aureo et celebretur etiam misse de requiem prout supra diximus fore faciendo in monasterio Cartusie [...]. Item, de dictis censualibus volumus quod fiant nobis anniversarium perpetuo simili modo et forma in monasterio fratrum Predicatorum Terracone civitatis tria anniversaria.

Así pues, junto al primer paño de oro, el que cubre el féretro en la procesión y la tumba monumental en los aniversarios, aparece un segundo, o incluso un tercero, que también se asocian al cuerpo de la difunta. Son los paños extendidos en el coro que la representan en los aniversarios celebrados en lugares diferentes al de enterramiento, es decir, para el último testamento de 1334, el convento de Santa Caterina de Barcelona y el de Sant Domènec de Tarragona. También tenemos constancia de la existencia de dos paños de oro más que fueron comprados tras su muerte en 1338 para la celebración de dos aniversarios, uno en la catedral de Barcelona y otro en el convento de los predicadores de Valencia.

Estos paños aluden de forma directa a la presencia de un cuerpo, se encuentre este o no bajo la tela preciosa. En la documentación de Blanca se mencionan complementariamente algunos más: dos paños de oro con las enseñas de su padre Felipe de Tarento, déspota de Rumania, en la capilla que rememora a su familia en el convento de Sant Domènec de Valencia y donde está enterrada su hija Constanza; un paño de oro también con las enseñas de su padre, Felipe, el príncipe de Tarento y déspota de Rumania, que ha de colgar de la pared junto a su tumba en la Cartuja desde el momento mismo de su muerte «quod incontinenti post mortem nostram ponatur in pariete supra tumulum nostrum predictum, ubi sepulta fuerimus in monasterio Cartusie supradicto»; y también, en la capilla familiar de Sant Domènec de Valencia entre el ajuar litúrgico con que Blanca la provee, se encuentran dos paños de oro que llevan asimismo las insignias de su padre. En todos los casos, tanto en Valencia como en la Cartuja, parece que se trata de representar aquí la memoria familiar a través de la cual ella, heredera de Felipe y Tamar Angelina Commena, trasmite sus derechos sobre el despotado de Rumania.

¿Cómo debemos interpretar la presencia de todas estas preciadas telas? ¿Cuál es su significado y cuál su uso ritual? Unas veces claramente están destinadas a cubrir el cuerpo o el féretro, incluso el sepulcro, y en estos casos sin duda jugaban un papel importante en la procesión fúnebre y después en la custodia de la memoria en el lugar de sepultura. Pero como vemos en las disposiciones de Blanca de Tarento las telas de oro no solo se utilizan en las exequias y en los aniversarios celebrados junto al sepulcro sino también en lugares distintos a este. En el caso de Blanca, el paño extendido en el coro durante la celebración de los aniversarios y memoriales en Santa Caterina de Barcelona y en Sant Domènec de Tarragona representa el cuerpo de la difunta y permite recuperar su presencia real en lugares distintos al de sepultura. En la Europa del siglo XIV, el poder del objeto se proyecta con fuerza en las prácticas devocionales en el contexto de transformación de las relaciones entre imagen e identidad y en el de los debates teológicos y escolásticos que en primer y supremo lugar giran en torno a la eucaristía y, en una suerte de contagio, difunden la idea de una presencia real disímil que impregna los rituales mortuorios.²⁶ En los documentos reales encontramos desde

²⁶ Este es actualmente uno de mis principales temas de estudio, desarrollado tanto en el capítulo B. GARÍ, «Cum representationem. La caixa i el drap d'or a la celebració d'exèquies i aniversaris», in S.

los años noventa del siglo XIII – y de nuevo el primer cuarto del s. XIV – procesiones en honor al rey muerto “cum representatione”, portando en hombros un ataúd vacío. Tal como vemos aquí, Blanca en los años 30 del siglo XIV ordena aniversarios con el paño mortuorio presente en substitución de su cuerpo. Años más tarde, la reina Leonor de Sicilia, esposa de Pedro el Ceremonioso, dispone aniversarios en el convento de Santa Clara de Barcelona y en la catedral realizados con el paño de oro extendido y “cum representatione tumbe”; y el infante Ramon Berenguer I, esposo de Blanca, encargará que se celebren “cum representatione corpus”. En estos y otros casos, el paño de oro y la caja vacía, tienen por función – también en el caso de Blanca de Tarento – representar la tumba, es decir, hacer presente, realmente presente, el cuerpo ausente.

M. CINGOLANI-I. BELFAGON-M. À. FUMANAL-B. GARÍ et alii, *Més enllà de la mort*, cit., vol. III (en preparació); cómo en el libro B. GARÍ, *El poder del Objeto*, Siruela, Madrid (en preparació, previsto 2024).

Maria Antonietta Russo

Una pergamena dimenticata: storie di debiti e fedeltà nella Sicilia aragonese*

A forgotten parchment: stories of debts and loyalty in Aragonese Sicily

Riassunto

Il fortuito rinvenimento durante una ricognizione tra i fondi dell'Archivio di Stato di Palermo di una pergamena inedita del 1454 ha consentito di approfondire i rapporti tra i Peralta, signori di Sciacca, e i Perollo, fedeli sostenitori del potere signorile, e di fornire, attraverso il caso studio esaminato, un'esemplificazione delle dinamiche che, in generale, contrassegnarono l'esercizio del potere signorile nel tardo Medioevo siciliano di fronte alla necessità di sopperire alla crisi delle rendite e al crescente indebitamento. I numerosi debiti contratti dai Peralta e il sostegno economico prestato dal *miles* Giovanni Perollo portarono la famiglia dei viceportulani di Sciacca ad acquisire, nel 1399, con decreto giudiziale, il feudo di Culla e a costruire la propria fortuna sui crediti vantati. Il 20 gennaio 1454, Andrea Perollo, figlio di Domenico, otteneva la conferma dell'assegnazione e l'investitura del feudo.

Parole chiave: Pergamena, Peralta, Perollo, feudo di Culla, poteri signorili, Sicilia tardomedievale.

Abstract

The fortuitous discovery, during a reconnaissance among the collections of the Palermo State Archive, of an unpublished parchment dated 1454 made it possible to delve into the relations between the Peralta family, lords of Sciacca, and the Perollo family, faithful supporters of seigniorial power. The case study examined provides an example of the dynamics that, in general, marked the exercise of seigniorial power in late medieval Sicily in order to face the crisis in land rents and growing indebtedness. The economic support provided by *miles* Giovanni Perollo to the Peralta family, due to their numerous debts, led the viceportulans of Sciacca to acquire the fief of Culla by judicial decree in 1399 and build their fortunes on the receivables claimed. On 20th January, 1454, Andrea Perollo, son of Domenico, obtained confirmation of the assignment and investiture of the fief.

Keywords: Parchment, Peralta, Perollo, fief of Culla, lordly powers, late medieval Sicily.

1. Le fonti e «lo spettacolo della ricerca»

In una delle migliori opere di metodologia storica, un grande Maestro quale Marc Bloch sottolineava la difficoltà dello storico nel reperimento delle fonti: «È uno dei com-

*Questo articolo è stato realizzato nell'ambito del progetto “*Scripta manent III. De registros privados a textos públicos. Un archivo medieval en la Red*” (PID2020-11614RB-I00), finanziato dal programma statale di R&S del Ministero della Scienza e dell'Innovazione del Governo spagnolo.

piti più difficili per lo storico» – scriveva – «quello di raccogliere documenti di cui ritiene di avere bisogno. Non potrebbe non riuscirvi senza l’aiuto di diverse guide: inventari di archivi o di biblioteche, cataloghi di musei, repertori bibliografici di ogni sorta». Proseguiva, poi, rimarcando la necessità di rivelare al lettore le fonti d’Archivio utilizzate e dichiarando il suo convincimento che «nel venire a conoscenza di queste confessioni, anche i lettori che non sono del mestiere proverebbero un autentico piacere intellettuale. Lo spettacolo della ricerca, con i suoi successi e le sue traversie, raramente annoia».¹

La principale “traversia” per chi si occupi di storia familiare è senza dubbio la dispersione che ha caratterizzato gran parte degli archivi delle famiglie aristocratiche siciliane e che rende difficoltosa la ricerca della documentazione.² Negli ultimi anni, si è manifestato un grande interesse, espresso in numerose pubblicazioni, per gli archivi feudali e la pratica documentaria delle signorie italiane. Nell’introduzione al volume *La signoria rurale nell’Italia del tardo Medioevo. 2. Archivi e poteri feudali nel Mezzogiorno (secoli XIV-XVI)*, F. Senatore scriveva:

Politica archivistica, archivio come fonte, storia documentaria delle istituzioni, governo delle liste sono alcune delle definizioni che ricorrono nelle pubblicazioni scientifiche degli ultimi venticinque anni. Da espressioni ben riuscite esse sono diventate prospettive consolidate di studio. In un certo modo, ciò che fino agli inizi degli anni Novanta del XX secolo era estrinseco (la forma e la tradizione dell’atto scritto), oggi è intrinseco, è spesso la sostanza stessa della ricerca storica socio-istituzionale. Dalla storia dello Stato si è passati alla storia dei poteri e delle pratiche.³

Venticinque anni di ricerche che hanno portato a svolte negli studi, come quella definita nell’ambito della storiografia inglese come *archival turn*, espressione che sottolinea la centralità nell’interesse degli storici per

l’archivio, inteso non semplicemente come mero deposito documentario, ma come oggetto in sé della ricerca. Mediante lo studio delle interconnessioni tra le serie documentarie, degli strumenti gestionali delle scritture, dell’emergere di un personale specializzato nella conservazione delle carte e perfino degli aspetti materiali dei depositi, gli archivi assumono infatti un ruolo cruciale per esaminare le dinamiche politiche, sociali ed economiche degli stati e degli altri enti produttori che li ponevano in essere.⁴

¹ M. BLOCH, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino 2009 (Piccola Biblioteca Einaudi. Storia, 460), pp. 55-56.

² A titolo esemplificativo della dispersione archivistica, per il caso dei Ventimiglia, cfr. O. CANCELLERIA, *I Ventimiglia di Geraci (1258-1619)*, Mediterranea, Palermo 2016 (Quaderni-Mediterranea. Ricerche storiche, 30), p. 8.

³ F. SENATORE, «Introduzione», in *La signoria rurale nell’Italia del tardo Medioevo. 2. Archivi e poteri feudali nel Mezzogiorno (secoli XIV-XVI)*, Firenze University Press, Firenze 2021 (Reti Medievali-E-Book, 38), p. 2.

⁴ A. SILVESTRI, *L’amministrazione del regno di Sicilia. Cancelleria, apparati finanziari e strumenti di governo nel tardo Medioevo*, Viella, Roma 2018, pp. 37-38, con bibliografia citata. Cfr. anche

Fra i produttori, le famiglie, i poteri signorili, anch'essi al centro dell'odierno dibattito storiografico.⁵ Gestione dell'informazione, dunque, costruzione della memoria, ma anche prassi di governo, amministrazione feudale e, ancora, pura ricostruzione della storia familiare, tante prospettive di ricerca che si affiancano, si offrono a chi lavori su un archivio di famiglia.⁶ In questo intreccio di filoni non può essere tralasciato l'aspetto archivistico, delle cancellerie, lo studio delle tipologie documentarie, dei caratteri intrinseci ed estrinseci della documentazione, della produzione e conservazione documentaria, condizionata anche dalle vicende familiari che, nel caso degli archivi nobiliari, hanno portato ad accorpamenti e disgregazioni in funzione di matrimoni e divisioni patrimoniali.⁷

Ma due limiti contengono il lavoro dell'archivista e dello storico che si occupi di archivi signorili: la distruzione e la dispersione, affiancata dal disordine che spesso connota gli archivi familiari.⁸

Relativamente all'ambito siciliano, se si escludono alcune significative eccezioni, come quello dell'archivio della famiglia Moncada,⁹ la sorte della dispersione ha accomu-

Archivi e archivisti in Italia tra Medioevo ed Età moderna, a cura di F. de Vivo, A. Guidi, A. Silvestri, Viella, Roma 2015, in particolare l'«Introduzione a un percorso di studio», pp. 9-39, in cui viene tracciato un utile bilancio sulle più recenti prospettive storiografiche.

⁵ Si pensi, in particolar modo, alle recenti pubblicazioni del gruppo di ricerca, diretto da Sandro Carocci, legato al Progetto su *La signoria rurale nel XIV-XV secolo: per ripensare l'Italia tardomedievale* (PRIN 2015): *La signoria rurale nell'Italia del tardo Medioevo. 1. Gli spazi economici*, a cura di A. Gamberini, F. Pagnoni, Pearson, Milano-Torino 2019 (Quaderni degli Studi di Storia Medioevale e Diplomatica, II); *La signoria rurale nell'Italia del tardo Medioevo. 2. Archivi e poteri feudali nel Mezzogiorno (secoli XIV-XVI)*, cit.; *La signoria rurale nell'Italia del tardo Medioevo. 3. L'azione politica locale*, a cura di A. Fiore, L. Provero, Firenze University Press, Firenze 2021 (Reti Medievali E-Book, 39); *La signoria rurale nell'Italia del tardo Medioevo. 4. Quadri di sintesi e nuove prospettive di ricerca*, a cura di S. Carocci, Firenze University Press, Firenze 2023 (Reti Medievali E-Book, 45); *La signoria rurale nell'Italia del tardo Medioevo. 5. Censimento e quadri regionali*, a cura di F. Del Tredici, Roma, Universitalia 2021; *La signoria rurale nell'Italia del tardo Medioevo. 6. Le signorie trentine*, a cura di M. Bettotti, G. M. Varanini, Firenze University Press, Firenze 2023 (Reti Medievali E-Book, 44).

⁶ Il tema degli archivi familiari è, oggi, al centro del dibattito storiografico internazionale e oggetto di convegni e pubblicazioni. Si veda, a titolo esemplificativo, *Les archives familiales dans l'Occident médiéval et moderne. Trésor, arsenal, mémorial*, a cura di V. Lamazou-Duplan, Casa de Velázquez, Madrid 2021. Sul rapporto tra pratiche di scrittura e governo, cfr. I. LAZZARINI (ed.), *Scritture e potere. Pratiche documentarie e forme di governo nell'Italia tardomedievale (secoli XIV-XV)*, in «Reti Medievali. Rivista» 9.1 (2008), <https://doi.org/10.6092/1593-2214/94>.

⁷ Sulla produzione e conservazione della documentazione signorile, cfr. F. SENATORE, «Per una tipologia delle scritture prodotte e conservate dalle cancellerie signorili», in *La signoria rurale nell'Italia del tardo Medioevo. 4. Quadri di sintesi e nuove prospettive di ricerca*, cit., pp. 17-50.

⁸ P. BURKE, «Postfazione. Che cos'è la storia degli archivi?», in *Archivi e archivisti in Italia*, cit., pp. 363-364. Il problema della dispersione riguarda in misura diversa tutta la Penisola; per esemplificazioni di altre realtà meridionali, cfr. L. PETRACCA, «L'Archivio del principe di Taranto Giovanni Antonio Orsini del Balzo» e P. D'ARCANGELO, «Il signore va alla Camera. I relevi dell'archivio della Regia Camera della Sommaria», entrambi in *La signoria rurale nell'Italia del tardo Medioevo. 2. Archivi e poteri feudali nel Mezzogiorno (secoli XIV-XVI)*, cit., pp. 381-420 e 153-248.

⁹ L'Archivio Moncada dei Principi di Paternò è conservato presso l'Archivio di Stato di Palermo [= ASPa] e consta di 3959 unità archivistiche, tra registri, volumi e buste; cfr. ASPa, *Archivio Moncada*,

nato gli archivi delle grandi casate siciliane del XIV secolo; in alcuni casi la distruzione fu dovuta alle vicende storiche, alle ribellioni dei grandi lignaggi, alla volontà di cancellarne la memoria, in altri alla storia interna ai domini feudali, come nel caso dei Cabrera conti di Modica il cui archivio, nel 1447, venne bruciato dagli abitanti della contea che, insofferenti nei confronti di Bernardo Giovanni, chiedevano il ritorno al demanio.¹⁰

Accade anche, però, il fortuito accidente del rinvenimento di documenti laddove mai ci si sarebbe aspettati di trovarli e, in quel caso, si manifesta ancor di più il meraviglioso «spettacolo della ricerca».¹¹ È il caso di una pergamena del 1454 rinvenuta, fuori posto, da un funzionario dell'Archivio di Stato di Palermo durante una ricognizione tra i fondi dell'Archivio.¹² Si tratta di una pergamena inedita che getta luce sui rapporti tra i Peralta, conti di Caltabellotta, e i Perollo, viceportulani di Sciacca, e sull'assegnazione del feudo di Culla.

La pergamena misura 56,5 x 54 cm, si presenta in discreto stato di conservazione con alcune macchie e scoloriture dell'inchiostro che rendono necessario l'uso della lampada di Wood, qualche abrasione e fori in corrispondenza delle pieghe.

Si stanno, al momento, vagliando una serie di ipotesi al fine di identificare la collocazione originaria, esaminando alcuni complessi documentari che potrebbero corrispondere al fondo di appartenenza della pergamena. Nelle more di stabilire il corretto riferimento archivistico, si è scelto di denominare la pergamena, per comodità e in via esclusivamente provvisoria per il presente lavoro, sulla scorta della nota terga che riporta il numero 12.¹³

2. I Perollo “satelliti” dei signori di Sciacca

Nel lungo arco di tempo che abbraccia tutta la seconda metà del Trecento e che vede la creazione da parte dei Peralta, conti di Caltabellotta, Calatubo, Borgetto e Castellammare del Golfo, poi vicari del Regno, di una signoria che ha per centro Sciacca,¹⁴ tra gli aderenti, familiari e sostenitori del potere signorile vanno annoverati, in primo luogo, i Perollo.¹⁵

Inventario n. 185 (*Elenco di consistenza e introduzione* di U. Balistreri; *Trascrizione, revisione, indicizzazione*, a cura di S. Falletta, 2018).

¹⁰ R. SOLARINO, *La contea di Modica. Ricerche storiche*, Libreria Paolino Editrice, Ragusa 1982, vol. II, pp. 149-150; «Sezione di Archivio di Stato di Modica», a cura di G. Morana coadiuvato da R. Giallongo e G. Mazza, in *Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, Ministero per i beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1986, vol. III, p. 860.

¹¹ M. BLOCH, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, cit., p. 56.

¹² Ringrazio la dottoressa Serena Falletta, funzionario archivista presso la Soprintendenza Archivistica della Sicilia-Archivio di Stato di Palermo, che, avendo rinvenuto la pergamena, me l'ha segnalata.

¹³ ASPa, *Pergamena n. 12*.

¹⁴ Sulla famiglia Peralta, cfr. M. A. RUSSO, *I Peralta e il Val di Mazara nel XIV e XV secolo. Sistema di potere, strategie familiari e controllo territoriale*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2003 (*Medioevo Mediterraneo*, 3).

¹⁵ Sulla famiglia Perollo, cfr. A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum. I Perollo e le lotte per*

Famiglia originaria di Pirou, in Normandia, imparentata con gli Altavilla, è attestata per la prima volta in Campania alla fine dell'XI secolo¹⁶ e a Sciacca nella metà del Trecento con Matteo.

Matteo Perollo compare nel testamento del 1348 di Matteo Sclafani, conte di Adernò (Adrano) e titolare di una delle maggiori rendite feudali dell'isola, come membro della comitiva del testatore con un legato di venti onze e come testimone del conte; nelle volontà dello stesso Sclafani del 1354, il *miles* risulta, invece, legatario di quaranta onze e fedecommissario. Definito *socius et familiaris* può considerarsi, dunque, tra gli uomini di fiducia di Matteo Sclafani, incaricato di custodire i beni che sarebbero stati trasmessi al nipote Guglielmo Peralta. Perollo avrebbe dovuto governare la *terra* e il castello di Ciminna *donec dictus heres sit etatis perfecte ac sint satisfacta debita et legata dicti testatoris*.¹⁷ Guglielmo mostrò per il *miles* la stessa stima del nonno Matteo e confermò Matteo Perollo nella capitania di Ciminna fino al 1369 anno in cui, conservando la fiducia di Guglielmo, Perollo divenne capitano di Giuliana.¹⁸ L'attività di Matteo Perollo e il legame con Guglielmo Peralta, conte di Caltabellotta, sono attestati in diversi documenti della *Real Cancelleria*¹⁹ e del *Tabulario di Santa Maria del Bosco di Calatamauro* dell'Archivio di Stato di Palermo.²⁰

Matteo Perollo aveva sposato in prime nozze una figlia naturale del conte di Adrano, Francesca, della quale si hanno notizie grazie al primo testamento di Matteo Sclafani che si preoccupava di chiarire che la figlia *non fuit nata ex damnato coitu*

l'egemonia nella Sciacca della metà del Quattrocento, Officina di Studi Medievali, Palermo 2018 (Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, 21).

¹⁶ L. R. MÉNAGER, «Inventaire des familles normandes et franques émigrées en Italie méridionale et en Sicile (XI^e-XII^e siècles)», in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Atti delle prime giornate normanno-sveve (Bari, 28-29 maggio 1973)*, Edizioni Dedalo, Bari 1991 (prima edizione 1975), p. 359; A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., p. 1.

¹⁷ I quattro testamenti dello Sclafani sono editi in M. A. RUSSO, *I testamenti di Matteo Sclafani (1333-1354)*, in «Mediterranea. Ricerche Storiche» 5 (dicembre 2005), pp. 521-566; cfr. anche EAD., *Matteo Sclafani: paura della morte e desiderio di eternità*, in «Mediterranea. Ricerche Storiche» 6 (aprile 2006), pp. 39-68. Su Matteo Sclafani e il suo ruolo nella Sicilia del Trecento, cfr. EAD., s.v. *Matteo Sclafani, conte di Adernò*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2018, vol. XCI, pp. 573-575; L. SCIASCIA, «Matteo Sclafani e l'eredità siciliana dei Peralta», in *Giuliana e i Peralta tra Sicilia e Navarra*, atti dell'Incontro internazionale di studi (Giuliana, 17 settembre 2000), a cura di M. A. Russo, Comune di Giuliana 2002, pp. 146-235.

¹⁸ In seguito alla permuta di Ciminna con Giuliana fra Guglielmo Peralta e Guglielmo Ventimiglia, del 1369, confermata da Federico IV il 2 novembre 1371 e da Martino il 10 settembre 1392. ASPa, *Cedolario*, 2462, c. 307r.; ASPa, *Real Cancelleria [=RC]*, 13, cc. 250r.-255r [le carte sono indicate secondo la nuova numerazione].

¹⁹ Cfr. A. MARRONE, *Repertorio degli atti della Cancelleria del Regno di Sicilia dal 1282 al 1377*, Mediterranea, Palermo 2006 (Quaderni-Mediterranea. Ricerche storiche, 1), pp. 237, 254, 260, 340.

²⁰ Cfr. la sentenza emessa nell'agosto del 1372 nella curia comitale di Giuliana *per dictum Mathaeum de Pirollo militem capitaneum dicte terre Iuliane* (ASPa, *Tabulario di Santa Maria del Bosco di Calatamauro*, perg. 404); A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., p. 11.

[sic] ma era stata concepita durante il periodo di vedovanza *in celibato existente ante scilicet quam duceret uxorem suam et postquam mortua fuit alia uxor sua ex se et Rosa muliere*.²¹ Avendo lo Sclafani contratto tre matrimoni con Bartolomea Incisa, con Agata, figlia di Pietro Luca Pellegrino e con Beatrice Calvellis, è probabile che Francesca fosse stata concepita tra il secondo e il terzo matrimonio. Nel 1369, Matteo Perollo era sposato con Maria de Rusticis, appartenente ad un'altra famiglia di sostenitori dei signori di Sciacca e moriva alla fine degli anni Settanta del Trecento. Figlio di primo letto fu Giovanni²² la cui vita si intrecciò ancor di più con quella dei conti di Caltabellotta.

Capitano e castellano di Giuliana, nel 1392,²³ Giovanni fu uno degli uomini più fidati del nuovo conte di Caltabellotta, Nicola, e lo sostenne a fianco della monarchia, ma anche durante la fellonia, resa pubblica nel 1393 e conclusasi con la richiesta di perdono e i capitoli di pace del 1397.

Nella documentazione di questi anni relativa alla ribellione e al perdono, il nome del cavaliere di Sciacca è sempre accostato a quello del conte di Caltabellotta e compare tra i fedelissimi di Nicola che con lui ricevevano la remissione e per cui il conte chiedeva la restituzione dei beni e il condono dei debiti.²⁴ Nel 1397, era proprio Giovanni, con altri ambasciatori, a rendere l'omaggio e a prestare per il conte il giuramento di fedeltà a Martino il Vecchio nella chiesa del monastero dell'Annunziata.²⁵

La dedizione e il sostegno dimostrato nel corso degli anni, di padre in figlio, venivano ricompensati già da Guglielmo con la concessione della masseria di Pandolfina, confermata da Nicola nel gennaio del 1398²⁶ e poi, dopo la morte di quest'ultimo, l'anno seguente, dalla madre Eleonora, tutrice delle eredi minori, Giovanna, Margherita e Costanza.²⁷ Le motivazioni addotte esprimono la prolungata lealtà, mai venuta meno e manifestata nei confronti dell'intero casato. Il conte sarebbe morto poco dopo, tra il 16 e il 19 ottobre 1398,²⁸ non senza avere affidato l'esecuzione delle ultime volontà al *consanguineo* Giovanni, assieme agli altri fedeli e alla madre Eleonora; gli stessi avrebbero anche avuto il delicato compito di stabilire, con il consiglio del sovrano, lo sposo per l'erede Giovanna.²⁹

²¹ Testamento del 6 agosto 1333. M. A. RUSSO, *I testamenti di Matteo Sclafani*, cit., doc. I, p. 529.

²² A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., pp. 12-15.

²³ N. GIORDANO, *Fra Paolo de' Lapi arcivescovo di Monreale*, in «Archivio Storico Siciliano» s. III, 14 (1963), doc. IX, pp. 226-227.

²⁴ R. MOSCATI, *Per una storia della Sicilia nell'età dei Martini (Appunti e documenti 1396-1408)*, Università degli Studi di Messina, Messina 1954, pp. 54-62, docc. III e IV.

²⁵ Ivi, pp. 63-65, doc. V.

²⁶ ASPa, RC, 46, cc. 462v-465r.; A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., pp. 17-18, nota 69.

²⁷ ASPa, RC, 92, cc. 63r-68v.

²⁸ Il 20 ottobre risultava già morto in una lettera di consolazione inviata da re Martino alla consanguinea Eleonora d'Aragona. M. A. RUSSO, *Eleonora d'Aragona, infanta e contessa di Caltabellotta*, Salvatore Sciascia editore, Caltanissetta-Roma 2006, doc. I, pp. 145-146.

²⁹ Il testamento del 16 ottobre 1398 è edito in M. A. RUSSO, *Sciacca, l'infanta Eleonora e Gu-*

La scelta del cugino del re, Artale Luna, oltre a fornire a quest'ultimo una radice fondiaria nell'isola, avrebbe garantito alla Corona il controllo del vasto dominio dei signori di Sciacca, ma Giovanna, data in sposa *de futuro* al Luna, sarebbe morta nel 1401³⁰ e sarebbe stata la sorella Margherita, ottenuta la dispensa,³¹ a sposare Artale, nel 1404.³²

Le nozze dell'erede della famiglia comitale e le complesse vicende legate alla Corona e alla crisi del Regno dei primissimi anni del XV secolo avrebbero portato anche all'allentarsi dei rapporti tra i Perollo e i signori di Sciacca.

3. I debiti dei Peralta: prestiti e ricompense

Nella *Recensio feudorum* del 1408, oltre che della masseria di Pandolfina, estesa centocinquanta salme nel territorio di Sambuca in contrada Adragna, Giovanni Perollo risultava titolare anche dei feudi di San Bartolomeo, Culla e Salina,³³ tutti pervenuti in tempi e modi diversi dai Peralta.

Movente comune dell'alienazione dei feudi furono i numerosi debiti contratti dai signori di Sciacca.

Il caso dei Peralta va inquadrato in un più vasto fenomeno di crisi delle rendite fondiarie che investì la Sicilia almeno a partire dagli anni Trenta del Trecento; le spese dovute alla guerra del Vespro unite ai cattivi raccolti portarono al progressivo indebitamento dell'aristocrazia. E se i maggiori lignaggi, come i Ventimiglia, riuscirono a ridurre gli effetti della crisi reinvestendo le entrate ed esercitando i diritti signorili, più difficile era la condizione dell'aristocrazia minore titolare di feudi spopolati. In generale, le principali strategie adottate dall'aristocrazia per fronteggiare la situazione furono l'accrescimento dei diritti di giurisdizione, la redistribuzione della terra e l'espansione delle fonti di rendita con l'appropriazione di entrate statali.³⁴ Meno documentate appaiono in Sicilia le azioni signorili di inasprimento della pressione sui sudditi, rispetto ai noti tentativi di controllo del demanio regio con l'obiettivo di incamerare le risor-

glielmo Peralta: tre nomi intrecciati in un'unica storia, in «Schede Medievali» 38 (2000), pp. 289-294.

³⁰ ASPa, *Archivio Moncada*, 77, c. 165r., 194r.; J. ZURITA, *Anales de la corona de Aragón*, a cura di A. Canellas Lopez, Zaragoza 1976-1989, lib. X, cap. 76, pp. 871-872.

³¹ R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus et notis illustrata. I. Chronologia regum Siciliae*, apud hæredes Petri Coppulæ, Palermo 1733 (ristampa anastatica Bologna 1987), p. 43.

³² J. ZURITA, *Anales de la corona de Aragón*, cit., lib. X, cap. 67, p. 840; lib. X, cap. 76, pp. 871-872.

³³ R. GREGORIO, *Bibliotheca scriptorum qui res in Sicilia gestas sub Aragonum imperio retulere*, ex Regio Typographeo, Palermo 1791-1792, t. II, p. 490. Il feudo di *Lu Carabo di San Bartolomeo* si trovava in territorio di Sciacca; il feudo di Salina vicino Calamonaci; il feudo di Culla tra Lucca Sicula e Villafranca.

³⁴ S. R. EPSTEIN, *Potere e mercati in Sicilia, secoli XIII-XVI*, Giulio Einaudi editore, Torino 1996 (tit. orig. *An island for itself. Economic development and social change in late medieval Sicily*, Cambridge University Press, Cambridge 1992), pp. 322-323.

se fiscali e giudiziarie demaniali.³⁵ L'alienazione e la divisione dei beni feudali, resi possibili dal capitolo *Volentes* di Federico III a condizione che il feudo fosse venduto integro e che l'acquirente fosse della stessa dignità,³⁶ portarono alla liberalizzazione del mercato feudale, perché, di fatto, le deroghe e le autorizzazioni regie a smembrare contee produssero la mobilità del feudo; numerose furono le alienazioni e le vendite promosse dall'aristocrazia bisognosa di denaro,³⁷ oltre che le permutate e donazioni che consentirono la formazione di vasti e compatti domini territoriali.³⁸

Cartina di tornasole della situazione economica dei Peralta alla fine del XIV secolo è il testamento di Nicola in cui il conte dichiarava apertamente di avere contratto ingenti debiti a causa della guerra e di avere ricevuto prestiti di cui chiedeva la restituzione agli eredi. Nell'elenco, insieme con Lemno de Cofrudio, creditore di settantuno onze per le quali riceveva in pegno parte dei redditi di Chiusa, Giaimo Clayrano e Pietro Vasa, mercanti catalani creditori di quaranta onze ciascuno, la moglie di Bernardo Maniscalco di sessanta onze, il nobile Antonio Sirabou di quarantotto onze dovute per del frumento, il mercante catalano Antonio Pardo di oltre mille onze che gli eredi avrebbero dovuto restituire in quindici anni e altri mercanti catalani, dai quali a causa della guerra *extirpasse et habuisse* diecimila fiorini *de quibus habuit remissionem a serenissimo domino nostro rege Sicilie*, ma che tuttavia disponeva venissero restituiti agli aventi diritto in vent'anni, compariva anche Giovanni Perollo creditore *nomine et ex causa mutui* di quattrocento onze d'oro per le quali aveva avuto dal testatore *pignoris nomine Castrum ad mare de Gulfo*. A Giovanni veniva legato per disposizione testamentaria il feudo di San Bartolomeo *cum omnibus iuribus, molendinis, viridario et pertinentiis suis*. Alla lista il testatore aggiungeva il nobile Roberto Calvellis che avrebbe dovuto essere soddisfatto *de omnibus tortis, de omnibus extortis per condam*

³⁵ Sull'argomento, cfr. H. BRESCH, *Un monde méditerranéen: économie et société en Sicile 1300-1450*, École française de Rome-Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo, Roma-Palermo 1986, vol. II, pp. 828-831; E. MAZZARESE FARDELLA, «L'aristocrazia siciliana nel secolo XIV e i suoi rapporti con le città demaniali: alla ricerca del potere», in *Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania*, atti della settimana di studio 7-14 settembre 1981, a cura di R. Elze, G. Fasoli, Società editrice il Mulino, Bologna 1984 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 13), pp.177-193.

³⁶ *Capitula regni Siciliae quae ad hodiernum diem lata sunt, edita cura ejusdem regni deputatorum*, a cura di F. Testa, excudebat A. Felicella, Palermo 1741, t. I, cap. XXVIII, pp. 60-61.

³⁷ Sul capitolo *Volentes* e sulle sue conseguenze, cfr. E. MAZZARESE FARDELLA, *I feudi comitali di Sicilia dai Normanni agli Aragonesi*, A. Giuffrè, Milano 1974, pp. 68-69; E. I. MINEO, *Nobiltà di stato. Famiglie e identità aristocratiche nel tardo medioevo. La Sicilia*, Donzelli editore, Roma 2001, pp. 106 ss.; P. CORRAO, *Governare un regno. Potere, società e istituzioni in Sicilia tra Trecento e Quattrocento*, Liguori, Napoli 1991, p. 48.

³⁸ Per un quadro di sintesi sulle signorie siciliane nel tardo Medioevo, cfr. A. SILVESTRI, «Sicilia. Scheda di sintesi», in *La signoria rurale nell'Italia del tardo Medioevo. 5. Censimento e quadri regionali*, cit., pp. 907-912; sulle strategie adottate dai maggiori lignaggi isolani per porsi ai vertici dei gruppi dominanti e creare vasti e compatti domini territoriali, cfr. M. A. RUSSO, «Un mito da sfatare: l'"anarchia baronale" nella Sicilia aragonese», in *L'isola immaginata*, a cura di P. Corrao, Palermo University Press, Palermo 2023, pp. 91-113.

Guillelmum suo padre *de feudo Melie et aliis feudis et bonis dicti Roberti* e precisava che gli eredi avrebbero dovuto saldare quanto si fosse dimostrato dovuto dal testatore.

I debiti erano ingenti e difficilmente assolvibili se non avvalendosi di beni posseduti dalla famiglia. Così, mentre il debito di quattrocento onze nei confronti di un altro fedelissimo quale Galcerando Peralta, anch'egli fedecommissario ed esecutore testamentario,³⁹ veniva onorato con la vendita operata, qualche mese prima della morte, dal conte e dalla madre del castello e della *terra* di Sambuca e Adragna per ottocento onze, di cui quattrocento in risarcimento del credito vantato e a condizione che se i debitori avessero restituito quanto dovuto entro diciotto mesi la vendita sarebbe stata nulla,⁴⁰ quello con Giovanni Perollo veniva sciolto con l'assegnazione del feudo di San Bartolomeo. Il testatore, infatti, dichiarava di aver dato in pegno per il prestito Castellammare del Golfo e disponeva che il debito venisse assolto con l'attribuzione del feudo di San Bartolomeo *siti et positi in territorio Sacce cum omnibus iuribus, molendinis, viridario et pertinentiis suis*.⁴¹ Il legato veniva ricordato in una lettera di consolazione inviata all'infanta Eleonora da re Martino per la perdita del figlio nella quale il sovrano, dopo aver esternato il suo dispiacere per la morte prematura del congiunto, rassicurava la carissima *consanguinea* circa le richieste che i suoi ambasciatori gli avevano presentato in un memoriale, garantendo in particolare il suo sostegno nell'esecuzione delle volontà del figlio tanto in merito al baliato e alla tutela delle eredi, quanto *supra lu legatu ki lu dittu conti fichi a misser Ioanni de Perollo di lu fegu di Sanctu Bartholomeu*.⁴² Il 23 novembre, il *miles* si presentava al re con il testamento del conte chiedendo la ratifica del legato per sé e per i suoi eredi in perpetuo⁴³ e il 20 dicembre il sovrano lo confermava;⁴⁴ il giorno seguente Perollo pagava al camerlengo cento onze in ragione della decima e del relevio dovuti alla curia.⁴⁵

Parimenti, nel caso dei feudi di Culla e Salina il passaggio fra le due famiglie fu determinato dal sostegno economico offerto da Giovanni, anche dopo la morte di Nicola. L'infanta era debitrice della Curia di duecentosettanta onze e riuscì a pagarne centosettanta; per le altre cento intervenne la fideiussione di Giovanni Perollo, dietro garanzia da parte di Eleonora dei feudi di Culla e Salina. Non avendo l'infanta pagato entro la data stabilita le cento onze, Perollo fu costretto a saldare il debito e chiese di entrare in possesso dei due feudi. Il decreto giudiziale del 20 settembre 1399 è inserito

³⁹ M. A. RUSSO, *Sciaccia, l'infanta Eleonora e Guglielmo Peralta*, cit., pp. 291-293. Nelle ultime volontà, il testatore ricordava lo strumento di vendita di Sambuca disponendo che si appianasse il debito e specificava che Galcerando *teneat terram et castrum Sambuce, nomine et pro parte dicte domine infantisse usque ad beneplacitum dicte domine infantisse* con uno stipendio tratto dai redditi della *terra* di Sambuca.

⁴⁰ La vendita veniva ratificata dal re Martino del 23 dicembre 1398. ASPa, RC, 33, cc. 107v-110r.

⁴¹ M. A. RUSSO, *Sciaccia, l'infanta Eleonora e Guglielmo Peralta*, cit., p. 291.

⁴² 29 ottobre 1398. M. A. RUSSO, *Eleonora d'Aragona, infanta e contessa di Caltabellotta*, cit., doc. II, pp. 147-148.

⁴³ ASPa, RC, 33, cc. 87v-88v; RC, 34, cc. 239v-240v.

⁴⁴ ASPa, RC, 33, cc. 125v-127r; RC, 34, cc. 294v-296r.

⁴⁵ ASPa, RC, 35, cc. 79v-80r.

nella conferma ad Andrea Perollo del feudo di Salina.⁴⁶ A fronte di un altro debito di Eleonora nei confronti della Curia per i diritti legati alle tratte del caricatore di Sciacca e all'intervento di Giovanni che aveva anticipato il denaro, Perollo otteneva dal re, con decreto giudiziale, il 15 novembre 1399, l'assegnazione a titolo di vendita del feudo di Culla per il prezzo di novanta onze.⁴⁷ Il 2 maggio 1401 il sovrano confermava la concessione a Giovanni Perollo e ai suoi eredi.⁴⁸

4. La pergamena ritrovata: il decreto giudiziale e l'investitura del feudo di Culla

La pergamena rinvenuta fuori posto in Archivio è datata 20 gennaio 1454 e riporta il decreto giudiziale con l'assegnazione a Giovanni Perollo del feudo di Culla, la conferma del decreto e l'investitura dello stesso feudo ad Andrea, figlio di Domenico.⁴⁹

Andrea presentava la richiesta di conferma del decreto per mano del fratello Giacomo, nominato suo procuratore con atto rogato dal notaio Randazzo il 17 giugno 1453.⁵⁰

Giacomo, *utriusque iuris doctor*, ma anche *iuris professor* nel 1444, è attestato, negli anni compresi tra il 1449 e i primi anni Sessanta, come avvocato della Magna Regia Curia.⁵¹ Nel 1454 rappresentava i suoi fratelli Pietro per la conferma del feudo di Pandolfina⁵² e Andrea per la conferma di Salina⁵³ e, nel 1479, risultava procuratore nel processo di investitura del nipote Giovanni, figlio di Andrea, per i feudi maltesi⁵⁴ e della moglie di Andrea, Eufemia Ferrario, per il feudo di Cellaro. Non appare strano, dunque, che a rappresentare Andrea anche per la conferma dell'investitura di Culla fosse Giacomo.

Domenico aveva donato in vita, il 6 novembre 1434, i feudi di Culla e Salina ad Andrea con la riserva dell'usufrutto⁵⁵ ed era morto tra la fine del 1445 e i primi mesi del 1446.⁵⁶

Giacomo, *legum doctor*, procuratore di Andrea, chiedeva, dunque, la conferma

⁴⁶ Il feudo era stato valutato centocinquanta onze. ASPa, RC, 92, cc. 81r-87v.

⁴⁷ *I capibrevi di Giovanni Luca Barberi. III. I feudi del Val di Mazara*, a cura di G. Silvestri, Società Siciliana per la Storia Patria, Palermo 1985 (ristampa anastatica Palermo 1888), p. 361.

⁴⁸ ASPa, *Conservatoria dei Registro, Cedolario*, 2462, c. 339r.

⁴⁹ Domenico, figlio di Giovanni, era succeduto nei feudi paterni (*I capibrevi di Giovanni Luca Barberi*, cit., pp. 305, 361).

⁵⁰ ASPa, *Pergamena n. 12*.

⁵¹ A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., pp. 88-89.

⁵² 15 febbraio 1454. ASPa, *Protonotaro del Regno [= P]*, 45, cc. 116r-120r; ASPa, RC, 92, c. 63r; A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., p. 89.

⁵³ 20 gennaio 1454. ASPa, RC, 92, cc. 81r-87v; A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., p. 89.

⁵⁴ Nella procura Giacomo risultava *utriusque iuris doctorem*. ASPa, P, *Processi d'investiture*, busta 1484, processo 241, c. 1r. Sui feudi maltesi, cfr. M. ALOISIO, *Malta, Sciacca and the Perollo family*, in «Melita Historica», 14.2 (2005), pp. 239-246.

⁵⁵ Archivio di Stato di Agrigento-Sezione di Sciacca, *not. Andrea Liotta*, reg. 1, cc.12v-13r; A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., p. 90.

⁵⁶ Il 5 marzo 1446 Pietro veniva nominato viceportulano in seguito alla morte del padre. ASPa, P, 37, cc. 138v-139r; A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., p. 72.

di un privilegio, del 15 novembre 1399, con cui i due Martino e Maria ratificavano al *miles* Giovanni Perollo di Sciacca un *iudiciale decretum* della Magna Regia Curia; si trattava dell'*adiudicazione* del feudo chiamato *la Culla* dei Peralta, per un credito vantato dal cavaliere nei confronti di Eleonora d'Aragona, tutrice delle nipoti Giovanna, Margherita e Costanza, figlie di Nicola Peralta.

Dalla pergamena è possibile ricostruire una storia di debiti, crediti, pegni durata per anni e conclusasi a vantaggio di Giovanni Perollo. Il *miles* si era presentato dinanzi al maestro giustiziere Bernardo Cabrera e ai giudici della magna regia curia per riferire che, essendo l'infanta Eleonora debitrice della Curia, in qualità di tutrice delle nipoti, di cinquantacinque onze, ventitré tarì e quindici grani, *ratione exiturarum seu tractarum de portu eiusdem terre Sacce extractarum*, percepite in vita dal conte Nicola, e *requisita* dal tesoriere sulla restituzione della somma, non aveva potuto rendere il denaro richiesto. Egli stesso, allora, era intervenuto *pro parte et nomine eiusdem inclite et de eius mandato et expressa voluntate*, pagando *de eius propria pecunia* la somma che, però, non era stata restituita; il *miles*, dunque, chiedeva di essere messo *in corporalem possessionem pfeudi vocati la Culla in regno Sicilie posito in territorio terre Caltabillotte*. La richiesta veniva considerata adeguata e si procedeva con la valutazione del feudo, stimato del valore di centoventi onze. Il *miles*, però, continuava la sua narrazione dipingendo davanti ai giudici il quadro di una famiglia comitale in grandi difficoltà economiche e di un cavaliere sempre solerte a correre in aiuto della nobildonna bisognosa che aveva ereditato, non solo dal figlio, ma anche dal marito, debiti su debiti e doveva barcamenarsi per tutelare l'eredità delle eredi minori. Nel racconto, Guglielmo Peralta aveva ricevuto da Giovanni Abatellis *nomine et causa mutui, florenos auri septingentos ad rationem de tarenis sex et granis decem pro quolibet floreno*; il conte, su richiesta e a garanzia di quest'ultimo, gli aveva consegnato alcuni pegni: *crucettam unam auream cum lapidibus pretiosis et perlis in quadam catenula aurea pendente, item frenum unum de argento de equo et pecias quinque pannorum aureorum damaskinorum*. Il creditore non aveva avuto restituito il prestito e aveva tenuto per sé i pegni. Ancora una volta, era intervenuto Giovanni Perollo che, sempre *ad requisicionem et preces inclite antedictae et de eius mandato et expressa voluntate*, aveva restituito l'ingente somma a Giovanni Abatellis e ricevuto indietro i pegni. Su mandato dell'infanta aveva consegnato al re tre panni, ricevendo quarantotto onze e dieci tarì e aveva venduto i restanti due panni per ventotto onze, per un totale di settantasei onze e dieci tarì. Giovanni si era trattenuto, in soddisfazione di parte del debito, la crocetta con perle e pietre preziose e il freno d'argento. Andato deserto il tentativo del tribunale di trovare acquirenti per la crocetta valutata cinquantaquattro onze, in virtù oltre che del materiale, delle perle e delle pietre preziose incastonate, il gioiello veniva assegnato a Giovanni Perollo in considerazione del credito vantato e delle spese affrontate per il procedimento, assieme con il feudo di Culla che veniva venduto al *miles* per novanta onze, dedotta la quarta parte del valore del feudo secondo quanto stabilito dalle antiche consuetudini di Sciacca. Il freno, invece, doveva essere restituito all'infanta. Il decreto giudiziale del novembre del 1399 veniva confermato, su richiesta di Giovanni, il 2 maggio 1401. Morto Giovanni e venuto a mancare anche il successore Domenico che

aveva tenuto il feudo percependone i diritti, era subentrato il figlio Andrea che chiedeva e otteneva, il 20 gennaio 1454, la conferma e l'investitura.⁵⁷

Il documento appare di grande interesse, oltre che per la storia del feudo, come testimonianza dei debiti della famiglia Peralta e degli oggetti preziosi posseduti e dati in pegno assieme ai panni di damasco. Numerose sono, del resto, le testimonianze dei gioielli usati come pegno dalla famiglia a garanzia di prestiti; si pensi ad alcuni *iocalia que sunt in posse meo ligata et sigillata sigillo inclite domine*, ricordati dal mercante catalano Antonio Pardo nel suo testamento a proposito del credito di dodici onze vantato nei confronti dell'infanta.⁵⁸

Barberi che riporta la storia del feudo di Culla a partire dal debito di Eleonora e dal conseguente decreto giudiziale del 15 novembre 1399, con la conferma del 1401, dice che

mortuo de inde dicto Ioanne de Pirollo, sibi in dicto Culla feudo successit Dominicus de Pirollo ejus filius legitimus et naturalis, de quo non reperitur investitura. Defuncto postmodum dicto Dominico de Pirollo, sibi in eodem Culla feudo successit Andreas de Pirollo ejus filius legitimus et naturalis, qui pro se suisque imperpetuum heredibus et successoribus, sub consueto militari servicio, antiquis regalibus et Regie Curie juribus semper salvis [...]. Decedente demum dicto Andrea de Pirollo, ipsum Culla feudum ad Ioannem de Pirollo pervenit, de quo, cum non appareat investitura, non potest reddi ratio quo jure in illo successerit; verum ipse Ioannes de Pirollo iunior, ob mortem Serenissimi Regis Ioannis, et non ob mortem suorum progenitorum, de feudo ipso investituram, in Regia Cancellaria libro anni 1479, in cartis 213 notata, nactus fuit.⁵⁹

In realtà Andrea morì anteriormente al 15 dicembre 1478, momento in cui Giovanni diveniva erede con beneficio di inventario.⁶⁰ Del 1479 è l'investitura non solo per la morte del sovrano, dunque, ma anche del padre Andrea e della stessa data è il primo processo di investitura di Culla conservato nel fondo dell'Archivio di Stato di Palermo, *Protonotaro del Regno, Processi di investiture*, relativo proprio alla successione di Giovanni.⁶¹

5. Tensioni e delazioni: Giovanni Perollo e l'Infanta Eleonora d'Aragona

I debiti contratti dalla famiglia dei signori di Sciacca portarono l'infanta Eleonora, designata da Nicola balia e tutrice delle eredi minori Giovanna, Margherita e Costanza, a valersi del sostegno economico, oltre che giuridico e militare, dei fedelissimi.

⁵⁷ ASPa, Pergamena n. 12.

⁵⁸ ASPa, *Tabulario di Santa Maria del Bosco di Calatamauro*, perg. 517.

⁵⁹ G. L. BARBERI, *I capitoli di Giovanni Luca Barberi*, cit., pp. 361-362.

⁶⁰ ASPa, *not. Ferdinando Giuffrida*, 1379, c. 172v; A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., p. 93.

⁶¹ ASPa, P, *Processi d'investiture*, busta 1484, processo 241.

L'altro nome che ricorre nella documentazione, insieme con Giovanni Perollo, è quello di Galcerando Peralta al quale Nicola aveva venduto il castello e la *terra* di Sambuca e Adragna per ottocento onze, di cui quattrocento in risarcimento del debito e con la condizione di annullare la vendita se entro un anno e mezzo il debito si fosse estinto. Ma, nel dicembre del 1398, Eleonora, per pagare i diritti di successione, si trovò *impedita variis diversis et arduis impediccionibus* e dovette vendere a Galcerando la *terra* di Sambuca *non obstante quod dictum tempus non sit adimpletum solucionis residui precii vendicionis*,⁶² salvo poi a riacquisirla, l'anno seguente, per dare in cambio a Galcerando Castellammare tenuta da Giovanni Perollo.⁶³ L'operazione fu conseguente alla sentenza della causa intentata dal fisco per il recupero della contea di Calatafimi con il suo distretto che portò alla restituzione ad Eleonora di Sambuca e all'accordo con Perollo in virtù del quale Galcerando avrebbe tenuto il castello e la terra di Sambuca con Adragna *nomine et pro parte et sub fide et homagio dicte infantisse* ricevendo, fino all'assolvimento del debito, la provvigione di castellano.⁶⁴

I debiti si accumularono nella necessità della contessa di far fronte alle richieste della Curia cui erano dovute le imposte per la successione e per le vendite dei feudi e, nel 1402, a sostenere la nobildonna fu ancora Giovanni Perollo che pagò ventiquattro onze alla Curia per le quali *fu misu in possessioni di lu mulinu dila infantissa predicta positu in lu territoriu di Calatabillotta*. Giovanni avrebbe potuto tenere il mulino fin quando non fosse stato integralmente soddisfatto della cifra approntata.⁶⁵ Dai proventi del mulino sarebbero state sottratte un'onza e due tarì dovute alla Curia da Giovanni per le spese affrontate nella causa contro l'infanta.⁶⁶

Gli anni iniziali del XV secolo possono ritenersi il momento di cesura nei rapporti tra le due famiglie che già nel 1402 appaiono deteriorati. La causa scatenante è stata per lungo tempo attribuita⁶⁷ alla scelta dello sposo dell'erede Margherita. Morta Giovanna nel 1401, infatti, si era aperta una vera e propria caccia all'erede ambita dai maggiori lignaggi del Regno. Tra i pretendenti, figuravano Bernardo Giovanni, figlio di Bernardo Cabrera, conte di Modica e maestro giustiziere, principale sostenitore del sovrano e vero arbitro della politica siciliana,⁶⁸ e, secondo Savasta, lo stesso Giovanni Perollo che la tradizione voleva innamorato della nobildonna e da lui ricambiato.⁶⁹

⁶² ASPa, RC, 33, cc. 107v-110r.

⁶³ ASPa, RC, 36, c. 103.

⁶⁴ ASPa, RC, 33, cc. 166v-167v.

⁶⁵ M. A. RUSSO, *Eleonora d'Aragona, infanta e contessa di Calatabillotta*, cit., doc. V, p. 158.

⁶⁶ ASPa, RC, 39, c. 96v.

⁶⁷ F. SAVASTA, *Il famoso caso di Sciacca*, Tipografia dell'Associazione di beneficenza, Sciacca 1880.

⁶⁸ J. ZURITA, *Anales de la corona de Aragón*, cit., lib. X, cap. 76, pp. 873-874; P. CORRAO, *Governare un regno*, cit., pp. 111 ss.

⁶⁹ F. SAVASTA, *Il famoso caso di Sciacca*, cit., pp. 200 ss. Le pretese di Giovanni riportate dagli eruditi locali, non sono confermate dalla documentazione. Sull'argomento, cfr. A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., pp. 48-51.

La scelta di Martino ricadde sul cugino Artale Luna; il matrimonio avrebbe consentito alla Corona di controllare una notevole porzione del Val di Mazara. L'interesse del sovrano si palesava anche nelle sue ultime volontà in cui disponeva che il matrimonio avvenisse *in faciem ecclesie* e che allo sposo fossero assegnate la contea di Caltabellotta, la baronia di Giuliana e di Bivona di pertinenza della moglie.⁷⁰ La preferenza regia per il consanguineo si inseriva in un periodo già teso che vedeva il giovane Martino barcamenarsi tra opposti gruppi baronali e il padre operare per assicurargli una base di consenso.⁷¹

Il matrimonio avrebbe portato al mutare dei rapporti non solo tra Bernardo Cabrera e la Corona, ma anche, secondo la tradizione non confermata, tra Eleonora e i Perollo.⁷² Nei fatti, quale che fosse la causa della repentina alterazione dei rapporti tra i Luna-Peralta e i Perollo, ciò che trapela dalla documentazione relativa ai primi anni del XV secolo è proprio la frattura tra le due famiglie.

Il 4 giugno 1404, il sovrano in persona sarebbe dovuto intervenire per intimare a Giovanni di non molestare ulteriormente la consanguinea e i suoi vassalli, minacciando castighi esemplari. In quell'occasione il sovrano aveva accolto la richiesta d'aiuto dell'infanta che aveva lamentato i comportamenti *dampnusi* e *scomplachenti* perpetrati da Giovanni e dai figli nelle sue terre.⁷³ Nonostante la presa di posizione del sovrano, più elementi rivelano il mutare degli equilibri e il favore acquisito a corte da Perollo, nominato capitano di Sciacca nel 1406⁷⁴ e divenuto interlocutore del sovrano per la soluzione di questioni legate alla cittadina.⁷⁵ Sarebbe stato lo stesso Giovanni *qui [...] parum amice se gerebat cum eadem domina infantissa* a denunciare al re i preparativi di ribellione di Eleonora e Bernardo Cabrera.⁷⁶ Se la defezione e l'accusa di implicazione in una congiura costarono a Bernardo l'allontanamento dall'isola e l'invio alla corte aragonese per il conseguente accertamento di responsabilità,⁷⁷ l'infanta non ebbe modo di sopravvivere e assistere alla crisi istituzionale che avrebbe investito l'isola, avviandola al periodo viceregio.

In una lettera inviata a Martino il Vecchio il 27 febbraio 1406, Giovanni Perollo, dopo essersi compiaciuto per il ritorno in Sicilia di Martino il Giovane, comunicava la

⁷⁰ R. STARRABBA, *Testamento di Martino re di Sicilia*, in «Archivio Storico Siciliano» 3 (1876), p. 428.

⁷¹ Sull'argomento, cfr. P. CORRAO, *Governare un regno*, cit., pp. 105-106.

⁷² Sulle vicende successive, lo scontro tra le due famiglie noto come *caso Sciacca* e la perdita del feudo di San Bartolomeo, cfr. M. A. RUSSO, *Eleonora d'Aragona, infanta e contessa di Caltabellotta*, cit., pp. 19 ss.; A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit.

⁷³ ASPa, *Tribunal del Real Patrimonio*, Lettere Reali, 3, c. 46.

⁷⁴ 5 agosto 1406. ASPa, RC, 46, c. 158 r; A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., pp. 46-47.

⁷⁵ ASPa, P, 17, c. 114v; A. CIACCIO, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., p. 48.

⁷⁶ M. A. RUSSO, *Eleonora d'Aragona, infanta e contessa di Caltabellotta*, cit., doc. XI, pp. 171-177.

⁷⁷ Sarebbe rientrato in Sicilia dopo pochi mesi. J. ZURITA, *Anales de la corona de Aragón*, cit., lib. X, cap. 82, pp. 891-892. Sul ruolo di Bernardo Cabrera, la crisi del Regno negli anni 1403-1405, gli schieramenti e gli equilibri politici durante e al termine della tutela esercitata sul sovrano, cfr. P. CORRAO, *Governare un regno*, cit., pp. 114 ss.; R. MOSCATI, s.v. *Cabrera, Bernardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1972, vol. XV.

morte dell'infanta, avvenuta il 19 dello stesso mese. Giovanni, definendosi *humili servituri et fidili vassallu*, oltre che *humili fattura di la vostra maiestati*, e identificandosi come *quillu vostru vassallu missayu tandu a Trapani a la maiestati per accunzari li facti di la vostra signuria cum condam lu conti Nicola di Peralta* con chiaro riferimento al ruolo di ambasciatore di Nicola per rendere omaggio al sovrano dopo la riconciliazione, rendeva noto al re come tutto il Regno e lui in prima persona avessero provato *grandi alligriza* all'arrivo del sovrano sull'isola, per poi aggiungere l'elemento più significativo della lettera ovvero la notizia della morte di Eleonora:

[...] ali xvjjii di lu misi di februaru trapassau da la vita presenti la infanta Alynora, mugleri ki ffu di condam Guillelmu di Peralta, et killu ki lu bono Deu fa sempre è da tiniri per lu migluri, lu quali quantu per la spata quantu per la morti tutti li vostri et nostri fatti reconza a boni xorti.⁷⁸

Le parole ambigue del cavaliere suonavano «come un distico, ma è difficile capire se si tratta della citazione di un modo di dire o di un beffardo epitaffio carico di malcelato rancore».⁷⁹

La lettera determina il momento della morte della contessa di Caltabellotta fissandola due giorni dopo la *donatio causa mortis* con cui sul letto di morte nel castello di Giuliana Eleonora aveva assegnato all'amato nipote Raimondetto le *terre* e castelli di Caltanissetta e Sambuca e il castello di Calatamauro, con la condizione che, in caso di decesso senza figli, subentrassero, per la *terra* e il castello di Caltanissetta, il nipote Giovanni Ventimiglia figlio di Antonio e di Margherita Peralta, per il castello di Calatamauro, l'altro nipote Matteo Peralta figlio di Giovanni e Costanza Chiaromonte, per la *terra* e il castello di Sambuca, Galcerando Peralta figlio del conte Raimondo,⁸⁰ stravolgendo con il mutare di sorti e rapporti le ultime volontà in cui a sostituire Raimondetto, in caso di morte, sarebbe stato Bernardo Cabrera *affectione fraternali coniunctum*, nominato anche tutore del nipote.⁸¹

Conclusioni

Il fortuito rinvenimento, durante una ricognizione tra i fondi dell'Archivio di Stato di Palermo, di una pergamena del 1454, fuori posto, ha permesso di aggiungere alcuni tasselli alla storia di due famiglie legate da un rapporto di fedeltà e dipendenza: da una parte, i Peralta, conti di Caltabellotta, Calatubo, Borgetto e Castellammare del

⁷⁸ Il documento, tratto dall'Archivo de la Corona de Aragón, *Cartas reales Martin I*, c. 1329r, è edito in L. SCIASCIA, *Due lettere dalla Sicilia per Martino l'Umano: il medico di corte e il cavaliere*, in «Bollettino Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani» 32 (2021), pp. 30-32.

⁷⁹ Ivi, p. 24.

⁸⁰ M. A. RUSSO, *Eleonora d'Aragona, infanta e contessa di Caltabellotta*, cit., doc. IX, pp. 164-166.

⁸¹ Ivi, doc. IV, pp. 151-157.

Golfo, dall'altra, i Perollo, famiglia di cavalieri la cui fedeltà nei confronti dei signori di Sciacca risaliva agli inizi del XIV secolo e affondava le sue radici nel legame tra Matteo Perollo e il conte di Adernò, Matteo Sclafani, nonno di Guglielmo Peralta.

Una storia di lealtà e sostegno, non solo militare, ma anche e soprattutto economico, che aveva permesso all'infanta Eleonora d'Aragona, balia e tutrice delle nipoti, eredi di Nicola, Giovanna, Margherita e Costanza, di superare quasi indenne i momenti più difficili in cui le tasse legate alle successioni e ai diritti sulle tratte e lo *ius exiture* del caricatore di Sciacca dovuti alla Curia, oltre che i numerosi debiti contratti dal marito e dal figlio per far fronte alla guerra, avevano rischiato di rovinare la famiglia. In quei momenti a fianco della contessa, assieme ad alcuni fedelissimi onnipresenti, si trovava in primo luogo Giovanni Perollo, il *miles* che aveva affiancato Nicola nella fellonia e che con lui era stato perdonato dal re. Furono proprio i crediti vantati da Giovanni la base della fortuna fondiaria della famiglia perché tutti i feudi acquisiti dai Perollo, a partire dalla fine del XIV secolo, provenivano a titolo diverso dai Peralta: San Bartolomeo, Culla e Salina, oltre alla masseria di Pandolfina, in territorio di Sambuca.

I debiti dei conti di Caltabellotta, il supporto economico e militare dei Perollo, il passaggio dei feudi a risarcimento delle somme approntate per sostenere i bisogni dei signori di Sciacca sono i tratti di una storia non isolata che vede costruirsi il patrimonio fondiario di una famiglia di cavalieri sulle difficoltà economiche di un lignaggio della maggiore aristocrazia. Quest'ultimo, come tanti altri della Sicilia tardomedievale, pressato dalle spese della guerra contro gli Angioini, dalla crisi delle rendite signorili, dalle tasse di successione, si adoperò per fronteggiare le difficoltà economiche cercando di aumentare i diritti di giurisdizione e appropriandosi di proventi dello stato con il controllo delle città demaniali. I prestiti dei fedelissimi che anticipavano quanto dovuto alla Curia permisero di tamponare il crescente bisogno di denaro, permettendo al contempo di salvaguardare il nucleo principale del dominio territoriale che si trasmetteva ai discendenti. Parte del patrimonio fondiario, però, utilizzato per saldare i debiti in modo volontario, attraverso legati e donazioni, o forzato, con decreti giudiziali, veniva alienato costituendo la fortuna delle famiglie di cavalieri, satelliti del potere signorile.

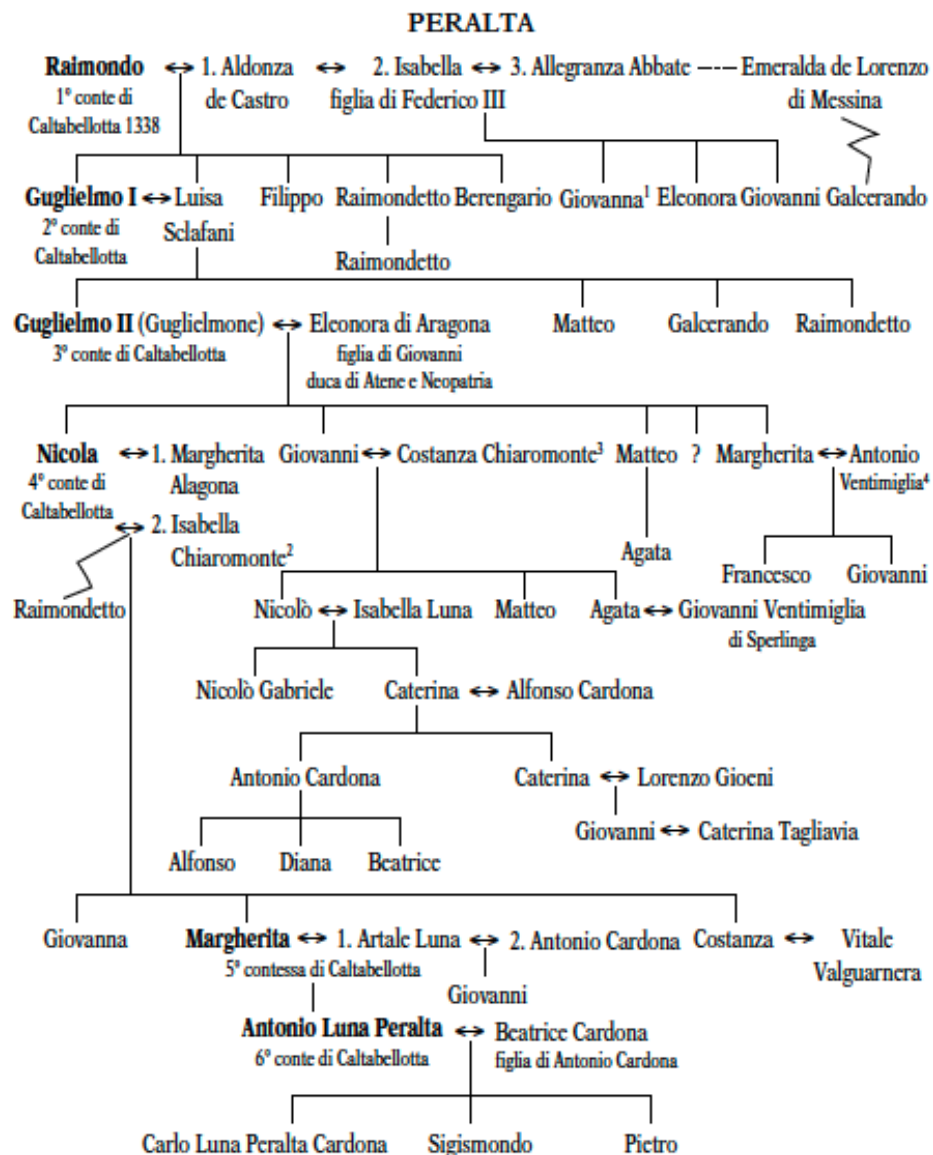
Il caso studio esaminato, attraverso l'esame della pergamena ritrovata, risulta, dunque, esemplificativo delle dinamiche che, in generale, contrassegnarono il potere signorile nella Sicilia del XIV secolo e delle strategie adottate dall'aristocrazia nell'esercizio del potere e nella necessità di sopperire alla riduzione delle rendite e al crescente indebitamento.

Il tono pungente e sarcastico con cui Giovanni Perollo comunicava al re, nel 1406, la morte dell'infanta dava la misura del mutare dei tempi e, con essi, dei rapporti ormai irrimediabilmente incrinati, come già adombrato nella pergamena "dimenticata". I ritratti a chiare tinte della nobildonna e del cavaliere emersi dal racconto dei fatti offerto ai giudici dal *miles*, la ricchezza di dati relativi alla situazione patrimoniale dei conti di Caltabellotta, l'interesse, *tout court*, del documento rendono essenziale l'identificazione della collocazione originaria della pergamena e del fondo di appartenenza. Oggetto di valutazione sono, al momento, alcune ipotesi che si stanno vagliando con

l'analisi di diversi complessi documentari conservati presso l'Archivio di Stato di Palermo. I risultati delle indagini, verificati dai funzionari dello stesso Archivio, saranno oggetto di una prossima pubblicazione.

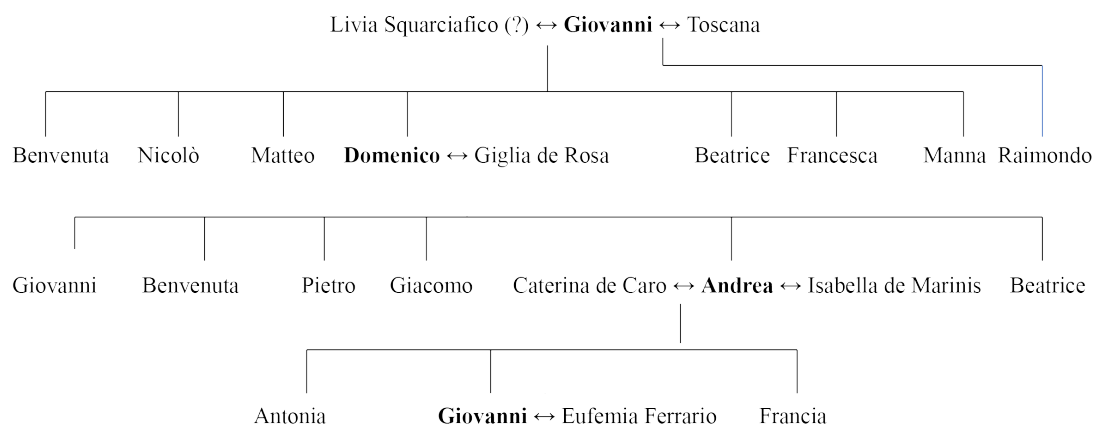
Tavole genealogiche

1. Peralta, conti di Caltabellotta



(Da M. A. Russo, *I Peralta e il Val di Mazara*, cit., p. 340).

2. Perollo, titolari del feudo di Culla



(Rielaborazione, limitatamente ai titolari del feudo di Culla,
delle tavole di A. Ciaccio, *Sub umbra alarum tuarum*, cit., pp. 330-331).

Primi dati su alcune grange benedettine della Sicilia sudorientale: il caso di Bitalemi e delle dipendenze da Santa Maria di Bethlem

First data on some Benedictine *grange* of south-eastern Sicily: the case of Bitalemi and the dependencies of Santa Maria di Bethlem

Riassunto

Gli scavi archeologici condotti negli anni '60 dello scorso secolo, a Gela, in contrada Bitalemi, portarono al rinvenimento del *Tesmoforion* di Demetra e nei livelli più alti misero in luce i resti di una chiesetta, un sepolcro e frammenti ceramici medievali. Gli studi successivamente indicarono che si trattava della chiesa di Santa Maria di Bethlem e della grangia annessa dipendenti dalla vicina abbazia di Terrana a sua volta legata al vescovato di Santa Maria di Bethlem in Palestina. Attraverso le fonti storiche e documentarie si propone in questa sede una prima ricostruzione delle vicende della chiesa e della grangia dal punto di vista storico e dei suoi legami con Santa Maria di Terrana, nel quadro delle dipendenze da Santa Maria di Bethlem tra medioevo ed età moderna.

Parole chiave: Bitalemi (Gela), chiesa e grangia benedettina, Abbazia di Terrana, Vescovato di Santa Maria di Bethlem (Palestina).

Abstract

As is known the archaeological excavations conducted in the 60s of the last century, in Gela, in contrada Bitalemi, led to the discovery of the *Tesmoforion* of Demeter; it is less known, instead, that in the higher levels they brought to light the remains of a church, a medieval burial and ceramic fragments. Studies later indicated that it was the church of Santa Maria di Bethlem and the adjoining *grangia* dependent on the nearby abbey of Terrana in turn linked to the bishopric of Santa Maria di Bethlem in Palestine. Through the historical and documentary sources it is proposed here a first reconstruction of the events of the church and *grangia* from the historical point of view and its links with Santa Maria di Terrana, in the framework of the dependencies from Saint Mary of Bethlem between the Middle Ages and the modern age.

Keywords: Bitalemi (Gela), Benedictine church and *grangia*, Terrana Abbey, Bishopric of Santa Maria di Bethlem (Palestine).

Gli studi sul monachesimo benedettino in Sicilia sono progrediti negli ultimi decenni; tuttavia, incentrati prevalentemente sugli aspetti storici e le strutture architettoniche esistenti, hanno lasciato poco spazio alle comunità più antiche collegate alle istituzioni della Terrasanta e alla loro organizzazione interna.¹ Pertanto i dati relativi

¹ F. SALVESTRINI, *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984-2004)*, in «Benedictina» 53.2 (2006), pp. 435-515; per quel che riguarda la Sicilia, si veda da ultimo L.

alla chiesa e alla grangia di Bitalemi a Gela e quelli sulla devozione alla Madonna di Bethlem possono fornire un contributo di conoscenza per nuove ricerche.

La chiesa e la grangia di Bitalemi sono emerse all'attenzione degli studiosi alla fine del secolo scorso, dopo lo scavo archeologico condotto da Piero Orlandini negli anni '60 ad est della collina di Gela, in prossimità del fiume omonimo. L'archeologo, ampliando uno scavo di Paolo Orsi che aveva riportato alla luce un cimitero, considerato di morti da colera, e nei livelli sottostanti ceramiche di epoca arcaica, individuò nei primi livelli sepolture disposte intorno ai resti di una chiesetta che ritenne medievale sia per la ceramica che per le monete ritrovate e, nei livelli sottostanti, il *thesmophorion* di Demetra con relativi depositi votivi ceramici.² Fino ad allora solo qualche studio locale aveva ricordato l'esistenza della chiesa Santa Maria di Bethlem sulla collina di Bitalemi e il dipinto su tavola in essa conservato.³

Nel 1990, poi, l'esposizione di una selezione delle ceramiche medievali ritrovate a Bitalemi, in occasione della mostra di Gela su *Fornaci, castelli e pozzi dell'età di mezzo*, suscitò un nuovo interesse per le fasi medievali del sito;⁴ seguirono gli studi sull'abbazia di Terranova da cui dipendeva la chiesa di Gela⁵ e altre ricerche delle quali oggi è possibile presentare i primi risultati.

Lo studio che segue si inserisce nell'ambito delle ricerche su un'ampia area che va dal golfo di Gela agli Iblei, dalla costa al territorio ennese e che, fin dall'epoca islamica, faceva capo a importanti centri della Sicilia meridionale: le due roccaforti di Butera e Ragusa e il grande caposaldo di Enna. In quest'area che in età normanna, esclusa Enna città demaniale, fece parte della contea di Butera – assegnata agli Aleramici, familiari del re e della signoria di Ragusa, assegnata ad un figlio naturale di re Ruggero, vissero musulmani, greci e cristiani. Qui i benedettini, come altri ordini religiosi, si insediarono nel XII secolo, assicurando la loro presenza sia attraverso i grandi monasteri ubicati più a nord – come quello di San Bartolomeo di Lipari che aveva una prioria a Butera o quello di Santa Maria di Licodia che sempre a Butera controllava le

CATALIOTO, "Gentes linguae latine": *feudatari normanni e insediamenti benedettini in Sicilia tra XI e XII secolo*, in «Archivio Storico Nisseno» 12 (luglio-dic. 2018), pp. 83-101.

² P. ORLANDINI, *Lo scavo del Thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela*, in «Kokalos» 12 (1966), pp. 8-35 con bibliografia precedente; Id., «Il Thesmophorion di Bitalemi: nuove scoperte e osservazioni», in G. FIORENTINI-M. CALTABIANO-A. CALDERONE (eds.), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto De Miro*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2003, pp. 507-513; da ultimo M. ALBERTOCCHI-M. PIZZO (eds.), *Gela. Il Thesmophorion di Bitalemi. La fase arcaica. Scavi Orlandini 1963-1967*, Ed. Giorgio Bretschneider, Roma 2022.

³ Si conosceva l'esistenza della chiesa già nel '600 ma è localizzata in S. DAMAGGIO NAVARRA, *Terranova Sacra*, Tip. Scrodato, Terranova 1903, p. 21.

⁴ S. FIORILLA, «Schede», in S. SCUTO, *Fornaci, Castelli e Pozzi dell'età di mezzo. Primi contributi di archeologia medievale nella Sicilia centro-meridionale*, Catalogo della mostra di Gela, Tip. Sarcuto, Agrigento 1990, pp. 212-217.

⁵ A. RAGONA, *Caltagirone. Itinerario storico artistico*, ediz. Greco, Catania 1992.

chiese di San Nicola de Canneto e Sant'Ippolito⁶ – sia attraverso i monasteri o le istituzioni di Terrasanta che ebbero rispettivamente grange e chiese nel territorio di Butera e in quello ibleo.

La chiesa e la grangia di Santa Maria di Bethlem a Gela

Tra il 1963 e il 1968, nel corso di una serie di campagne di scavo ad oriente di Gela, sulla collina di Bitalemi furono ritrovati i resti di un sepolcreto e dell'abside di una chiesa. La chiesa fu identificata con Santa Maria di Bethlem e attribuita al XIII secolo (fig.1); il sepolcreto, per le peculiarità delle sepolture, fu riferito ad un'epidemia del '300.⁷ Il luogo, che accoglieva solo una piccola cappella di recente costruzione, era già allora meta di un pellegrinaggio alla Madonna di Bethlem nel mese di maggio.

La chiesa di Santa Maria di Bethlem è attestata per la prima volta agli inizi del '300 nelle *Rationes decimarum*: è stimata per un valore di 30 onze e risulta avere beni per 4 onze; ha dunque un valore superiore a quello delle altre chiese di Eraclea-Terranova (Gela) e di quelle della vicina Caltagirone che, per altro, non dichiarano di possedere beni. Essa, pur essendo vicina a Terranova (Gela), versa le decime ai collettori papali con le chiese di Caltagirone, mentre per i propri beni versa le decime con le chiese di Eraclea-Terranova; pare legata quindi sia a Terranova che a Caltagirone e questo fa pensare che fosse sorta prima della fondazione di Eraclea-Terranova.

Alla chiesa doveva essere associata una grangia e il fatto che entrambe non siano citate nell'elenco dei beni confermati da papa Gregorio IX al vescovato orientale di Santa Maria di Bethlem nel 1227, pare indicare che dipendevano direttamente da Santa Maria di Terrana che invece compare tra le dipendenze del vescovato orientale.⁸ Forse per la dispersione dei documenti, la chiesa di Bitalemi risulta suffraganea di Terrana solo nel '600.⁹

⁶ S. FIORILLA, *Gela medievale: territorio, città e fortificazioni: popolazione, economia e scambi commerciali*, in «Sicilia Archeologica» 90-92 (1996), pp. 167-168. Anche la chiesa di Catania aveva possedimenti come la chiesa di S. Maria La Nova a Ragusa.

⁷ P. ORLANDINI, *Lo scavo del Thesmophorion di Bitalemi*, cit., pp. 8-35; ID., «Il Thesmophorion di Bitalemi: nuove scoperte», cit., pp. 507-513; M. ALBERTOCCHI-M. PIZZO (eds.), *Gela. Il Thesmophorion di Bitalemi*, cit.; R. PANVINI (ed.), *Il Museo archeologico*, ed. Paruzzo, Caltanissetta 1998, p. 179.

⁸ I beni di Santa Maria di Bethlem diventano oggetto di studio sistematico nel XIX secolo, partendo dalla chiesa di Sant'Ambrogio di Varazze, per poi estendersi a tutti i possedimenti del vescovato di Bethlem. Le ricerche si avviano sulla base dei documenti dell'archivio capitolare di Savona, studiati grazie alla Società Savonese di Storia Patria (P. Riant, *L'église de Bethléem et Varazze in Ligurie*, in «Atti della Società Ligure» 16 [1885], pp. 543-705; ID., *Etudes sur l'histoire de l'église de Bethléem*, Institut royal des sourds-muets, Gênes 1889, pp. 140-141). Sono grata al prof. Gottardi per la cortesia con cui ha reso disponibili anche i dati e le pubblicazioni della Società Ligure.

⁹ P. SELLA (ed.), *Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Sicilia*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1944, pp. 91-92 (per Terranova), pp. 93-94 (per Caltagirone); per la chiesa e la grangia vd. R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus et notis illustrata*, apud haeredes Petri Coppulæ, Palermo 1733 (Rist. anast. Arnaldo Forni ed., Sala Bolognese 1987), t. I, p. 682.

È probabile che la grangia contigua fosse stata voluta dai religiosi di Terrana, con lo scopo di controllare e curare le produzioni di granaglie della pianura e i pascoli destinati agli armenti e alle greggi per seguirne poi l'esportazione nei luoghi delle crociate.¹⁰

In assenza di documenti non è chiaro cosa accadde nei secoli; agli inizi del '700, la chiesa esisteva ancora, ma alla fine del secolo, essendo in rovina, fu chiusa al culto e successivamente l'area su cui sorgeva venduta a privati.¹¹ Agli inizi del '900, sulla collina era stata edificata una fattoria che sulla destra inglobava una chiesa, orientata da sud a nord e fiancheggiata da una scala esterna che consentiva l'accesso al primo piano della costruzione (fig. 1). Questa chiesa doveva essere sorta sui resti di quella medievale con orientamento diverso. L'abside ritrovata nel corso degli scavi, infatti, era rivolta ad est mentre quella della chiesa, inglobata nella fattoria, era rivolta a nord. Si deve dunque ipotizzare che ad un certo punto, l'edificio medievale fosse stato sostituito da una nuova chiesa con orientamento nord-sud.¹² Nulla si sa della grangia, ma potrebbero aver fatto parte di essa i resti murari segnalati agli inizi del '900 da Paolo Orsi e scomparsi già all'epoca dello scavo Orlandini.

La fattoria, edificata agli inizi dell'800, nel primo catasto fondiario fu registrata come una costruzione a due piani, circondata da un'area agricola.¹³ Alla fine del secolo era proprietà di Anna Cavalieri e solo nel 1894 fu acquistata da Nicolò Fortunato Di Fede, i cui eredi ne furono proprietari fino all'esproprio e alla demolizione negli anni Sessanta del Novecento.¹⁴

Per ricostruire le vicende dell'area nei secoli bisogna partire dall'abside ritrovata nel corso dello scavo archeologico; essa apparteneva ad un piccolo edificio orientato in direzione est-ovest, con ingresso a ovest, che doveva affiancare la grangia. È probabile che già nella tarda età normanna alcuni ambienti fossero sorti sui resti ancora visibili di una fattoria tardo antica e sul rilievo naturale interposto tra la foce del fiume Gela e quella del Maroglio, corsi d'acqua separati fino alla fine del Settecento.¹⁵ La grangia,

¹⁰ G. BRESCH BAUTIER, «Les possessions des églises de Terre Sainte en Italie du Sud (Pouille, Calabre, Sicile)», in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Atti delle prime giornate Normanno-Sveve (Bari 28-29 maggio 1973)*, ed. Dedalo, Bari 1991 (rist. della I ed. Roma 1975), pp. 20-21.

¹¹ Vito Amico riferiva che ai suoi tempi esisteva (V. AMICO, *Dizionario Topografico della Sicilia*, tradotto dal latino ed annotato da G. Di Marzo, Tip. Pietro Morvillo, Palermo 1855, vol. II, p. 593); per la scomparsa alla fine del '700, S. DAMAGGIO NAVARRA, *Terranova Sacra*, cit., p. 21.

¹² A Gela, sono chiese con orientamento nord-sud quelle del Rosario e di Santa Maria di Gesù edificate o riedificate già nel corso del Seicento.

¹³ Archivio di Stato di Caltanissetta [= ASC], *Terranova-Vecchio Catasto Terreni*, vol. XXXVII, part. 5961.

¹⁴ A. RAGONA, *Caltagirone. Itinerario*, cit., p. 125; Per l'acquisto della fattoria cfr. ASC, *Atti Notaio Di Bartolo*, 10 novembre 1894; per la registrazione catastale, ASC, *Terranova-Vecchio Catasto terreni*, vol. XXXVII, part. 5961.

¹⁵ V. AMICO, *Dizionario Topografico della Sicilia*, cit., vol. II, p. 532; solo nel 1792 il corso del Maroglio fu deviato e incanalato nel corso del fiume Gela (L. DUFOR-I. NIGRELLI, *Terranova il destino della città federiciana*, Tip. Vaccaro, Caltanissetta 1997, pp. 172-173).

come spesso accadeva, doveva essere destinata al deposito di foraggi o cereali, disporre di magazzini e ospitare, secondo le necessità, conversi e fratelli laici che lavoravano nei campi seguendo la regola senza essere vincolati dai voti.¹⁶

Quella di Bitalemi potrebbe aver risposto alle norme della legislazione cistercense che, almeno nei tempi più antichi, vincolava la costruzione delle grange a una distanza non superiore a una giornata di cammino dalla sede madre, in questo caso Terrana. Dai dati noti sembrerebbe che in genere ad uno o più magazzini si aggiungesse un edificio con dormitorio, refettorio, cucina e cappella che nel caso di Bitalemi era dedicata a Santa Maria di Bethlem. Inizialmente si tendeva a vietare le cappelle; tuttavia alcune risultano documentate già alla metà del XII secolo¹⁷ ed è probabile che la cappella di Gela fosse stata edificata anche per la vicinanza della costa, perché tappa obbligata e luogo di sosta per i pellegrinaggi nei luoghi santi, centro di raccolta e porto di imbarco dei prodotti destinati alla casa madre in Oriente. Il fatto che agli inizi del XIV secolo la chiesa versò le decime indica che aveva dei beni e che probabilmente vi si celebravano funzioni liturgiche (autorizzazioni a celebrare sono attestate dopo il 1255).¹⁸

Le grange costituivano un perno su cui ruotava uno scambio di conoscenze tecniche e produttive a livello europeo dall'agricoltura alla metallurgia, dall'allevamento alla produzione della lana ed erano gestite da un maestro che ne era responsabile e manteneva i contatti con la casa madre.¹⁹ Spesso sorgevano sui resti di insediamenti più antichi ed erano adattate alle peculiarità dell'ambiente, come la ben nota grangia di Santa Maria del Monte a Campo Imperatore (L'Aquila).²⁰ Raramente erano frutto di un'attività edilizia pianificata da parte dei monaci. È stato osservato che in genere risultavano dalla moltiplicazione e dalla sovrapposizione di blocchi modulari quadrati; per cui potevano essere costruzioni quadrate o rettangolari, a vano unico o con suddivisioni interne, con volta a botte o a capriate, ed essere organizzate su un unico piano o su due piani.²¹ È difficile ipotizzare i caratteri e le dimensioni del complesso di Bitalemi, che potrebbe aver utilizzato materiale recuperato in loco come parrebbe confermare il fatto che, al momento dello scavo, non furono identificati materiali da costruzione

¹⁶ Le grange potevano sorgere all'interno del recinto abbaziale o ad una certa distanza dall'abbazia madre e, in questo caso, facilitavano il lavoro nei campi difficilmente raggiungibili dall'abbazia e consentivano di ospitarne il personale (M. RIGHETTI TOSTI CROCE, «Architettura monastica: gli edifici. Linee per una storia architettonica», in *Dall'Eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Garzanti-Scheiwiller, Milano 1987, p. 539).

¹⁷ Ibid.

¹⁸ P. SELLA (ed.), *Rationes Decimarum Italiae*, cit., pp. 91-92, 94; M. RIGHETTI TOSTI CROCE, «Architettura monastica», cit., p. 539.

¹⁹ Ivi, p. 544.

²⁰ Si veda da ultimo N. GABAY, *Grangia cistercense Santa Maria del Monte a Campo Imperatore (L'Aquila): Rilievo e studi di un insediamento medievale della transumanza in Italia Centrale*, in «Cronique des activités archéologiques de l'Ecole Française de Rome» (2018), <https://doi.org/10.4000/cefr.2058>.

²¹ M. RIGHETTI TOSTI CROCE, «Architettura monastica», cit., p. 544.

differenziati. Potrebbe essere stato costituito dalla chiesa e da pochi vani, poi inglobati nella fattoria moderna oppure distrutti con la costruzione della fattoria stessa.

La dispersione dei documenti non consente di seguire le vicende della chiesa di Bitalemi e della sua grangia. Certo è che, nella prima metà del '600, Bitalemi veniva indicata come suffraganea di Terrana; nel 1742-1743 viene citata dal visitatore regio ed individuata «in territorio Heracliae» con le sue rendite costituite da un «petium terrarum Grangiae S. Mariae de Bethlemmi Heracliae, quod reddit onze 15». Più tardi è ricordata anche da Vito Amico.²² Infine, nel 1799 «minacciando ruina la chiesa fu spogliata delle suppellettili che passarono alla chiesa del San Salvatore e Rosario», incluso il quadro che vi si venerava (oggi custodito nella chiesa madre di Gela).²³

Il culto di Santa Maria di Bethlem a Eraclea-Terranova e in Sicilia

Nella chiesa di Bitalemi si venerava un dipinto su tavola raffigurante Maria in trono con il bambino Gesù e due angeli di piccole dimensioni ai lati (fig. 2); questa tavola o cona lignea però sembra tarda.²⁴ In uno studio di alcuni anni fa era stata posta a confronto con altri dipinti su tavola, siciliani e non, attribuita a scuola iberica forse con elementi di scuola senese e riferita ad un periodo tra la fine del XIV e la prima metà del XV secolo;²⁵ questo fa pensare che possa trattarsi di un dipinto appartenente ad una seconda fase della chiesa, da collegare alla presenza della famiglia Chiaromonte o più tardi a quella degli Aragona, e potrebbe essere stato realizzato per sostituire un affresco più antico.

La devozione a Santa Maria di Bethlem, identificata come *Theotokos*, è attestata in Oriente già nel IV secolo e sarebbe all'origine della costruzione della chiesa di Santa Maria a Bethlem, su quella che si riteneva essere la grotta della natività, per volontà di Elena, madre dell'imperatore Costantino. In Occidente la devozione alla *Theotokos*

²² Per le vicende di Terrana, si veda la parte aggiunta da Vito Amico in R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus*, cit., t. II, pp. 1317-1321; per Bitalemi, R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus*, cit., t. I, p. 682. Per le citazioni del '700 cfr. J. A. DE CIOCCHIS, *Sacrae regiae visitationis per Siciliam a Joanne-Ang. De Ciocchis Caroli III regis jussu acta decretaque omnia*, 3 vols., Ex typographia Diarii literarii, Panormi 1836, p. 397; V. AMICO, *Dizionario Topografico della Sicilia*, cit., vol. II, p. 532.

²³ S. DAMAGGIO NAVARRA, *Terranova Sacra*, cit., p. 21.

²⁴ La Madonna indossa una sopravveste rossa su una tunica bianca e un velo scuro bordato di rosso sul capo da cui fuoriescono capelli di colore rosso-castano; tiene Gesù in braccio con la sinistra e con la destra solleva una fascia quasi a richiamare l'attenzione dello spettatore. Il bimbo nudo, con due braccialetti ai polsi e al collo una collana dalla quale pende un rametto di corallo, volge lo sguardo alla madre e avvicina alle labbra il suo seno sinistro con la mano destra, nell'atto di allattarsi, mentre con la sinistra regge un altro lembo della fascia. Sembrerebbe la rappresentazione di una Madonna *lactans*.

²⁵ Si veda da ultimo, M. DAL BELLO, *Gela sacra. Un vangelo illustrato*, Libreria edit. Vaticana, Roma 2016, pp. 56-57 (non si indica la provenienza del dipinto); per Terranova nel '400, L. DUFOUR-I. NIGRELLI, *Terranova il destino della città*, cit., pp. 37-45.

è attestata fin dal VI secolo,²⁶ in Sicilia è testimoniata ampiamente nel XII secolo, con la chiesa di Santa Maria di Gerusalemme, poi Santa Maria della Grazia a Palermo ed altre come quella dedicata a *Santa Maria Dei genetrix* a Mazzarino (1151).²⁷

L'iconografia della Madonna è piuttosto problematica. Affreschi copti del VI-I-VIII secolo raffigurano la Madonna di Bethlem in trono tra gli angeli, nell'atto di allattare il bambino quasi come una *Madonna lactans*.²⁸

La devozione alla Madonna da parte degli abitanti di Eraclea-Terranova testimonia il legame che la città mantenne con la chiesa nei secoli; nel Cinquecento la popolazione si recava a Bitalemi nella festività dell'Assunta il 15 Agosto,²⁹ successivamente la festa fu spostata al mese di maggio. A Terrana, invece, la festa si celebrava in settembre in concomitanza con la natività di Maria, anche in questo caso con grande seguito. Ancora, nei primi decenni dell'Ottocento, la festa della Madonna di Bethlem di Terranova (Gela) era sovvenzionata dall'abbate di Terrana con una quota in denaro versata alla chiesa del Rosario che custodiva l'effigie sacra.³⁰

Si è ipotizzato che il culto di Maria a Bitalemi come in altri siti abbia sostituito quello più antico di Demetra.³¹ L'ipotesi, seppure suggestiva, implicherebbe una continuità di culto, pur in assenza di abitato sulla collina di Gela in età tardo romana, bizantina e islamica o, quanto meno, la conservazione della memoria dell'antico culto, cosa piuttosto difficile in mancanza di un insediamento stabile. È più probabile invece che il culto sia stato introdotto nel XII secolo quando sulla collina di Bitalemi, in prossimità della foce del Gela, furono edificate la chiesa e la grangia.

²⁶ S.v. *Maria. Madre di Dio*, in *Dizionario Patristico di Antichità Cristiane*, 3 vols., Marietti, Casale Monferrato 1983, vol. II, col. 2115.

²⁷ L'attestazione più antica è in una fibula bizantina di Adrano, G. MANGANARO, «Arredo personale del bizantino in Sicilia», in R. M. CARRA BONACASA (ed.), *Byzantino-Sicula IV. Atti del I Congresso Internazionale di Archeologia della Sicilia Bizantina*, Istit. siciliano di studi biz. e neoellen., Palermo 2002, pp. 454-456, 494-495. Per l'età normanna e Palermo cfr. V. ZORIC, «*Arx praeclara quam Palatium regale appellant*. Le sue origini e la prima cappella della corte normanna», in F. D'ANGELO-V. ZORIC, *La città di Palermo nel Medioevo*, Officina di studi Medievali, Palermo 2002, pp. 85-193; per Mazzarino, R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus*, cit., t. I, p. 621: «*Ecclesiae Sanctae eius genetrix Mariae quam nuper in Mazarino construxi...*» riferita a Manfredi figlio del conte Simone.

²⁸ S.v. *Maria. Madre di Dio*, in *Dizionario Patristico di Antichità Cristiane*, cit., coll. 2104-2118

²⁹ L. DUFOUR-I. NIGRELLI, *Terranova il destino della città*, cit., p. 162; S. DAMAGGIO NAVARRA, *Terranova sacra*, cit., p. 21.

³⁰ Un atto del notaio Biondi di Terranova (12/03/1836), conservato presso l'archivio della Chiesa Madre di Gela, documenta come a quella data l'abbate di Terrana sovvenzionasse la festa per la Madonna di Bitalemi il cui quadro si conservava nella chiesa del SS. Salvatore o del Rosario. Devo la segnalazione del documento al preside Virgilio Argento di Gela che negli anni '80 aveva avviato il riordino dell'archivio e che ricordo con grande affetto.

³¹ P. ORLANDINI, *Lo scavo del Thesmophorion di Bitalemi*, cit., pp. 8-9.

L'abbazia di Santa Maria di Terrana nell'ambito delle altre dipendenze da Santa Maria di Bethlem

La chiesa di Eraclea dipendeva da Santa Maria di Terrana. Quest'ultima, con il suo monastero, era ubicata a sud di Caltagirone in una fertile vallata presso il bosco di Santo Pietro; per il bosco, i pascoli e le coltivazioni, il torrente e i mulini di cui disponeva dovette costituire un punto di riferimento nella Sicilia meridionale. Inizialmente prioria, sorta probabilmente prima della caduta di Gerusalemme avvenuta nel 1187, Terrana doveva controllare un casale già esistente, come accadde in molti altri luoghi, e solo più tardi divenne abbazia; disponeva di un'area di pertinenza molto ampia che dall'interno, con la grangia di Bitalemi, giungeva fino al mare e alla foce del fiume Gela.

Secondo Rocco Pirri in una prima fase sarebbe da identificare con Santa Maria di Baratathe, dipendente da Santa Maria di Sion, e solo alla fine dell'XI secolo il complesso sarebbe passato ai Cistercensi.³² È invece più probabile che si tratti di una fondazione benedettina normanna donata al vescovato di Santa Maria di Bethlem, se è vero che nel 1227 la chiesa, con il suo casale e le sue pertinenze, compare nella bolla di Gregorio IX con la quale si confermano al vescovo di Santa Maria di Bethlem beni già concessi a partire da Innocenzo II.³³

³² La chiesa sarebbe stata inizialmente alle dipendenze di quella di Nostra Signora di Monte Sion, nonostante il priore fosse nominato dal vescovo di Bethlem (R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus*, cit., t. II, p. 1317); White riprende i dati di Pirri e dimostra che non sono corretti (L. T. WHITE, *Latin Monasticism in Norman Sicily*, The mediaeval Academy of America, Cambridge [Mass.] 1938 [ed. ital. *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna*, Catania 1984], pp. 359-363).

³³ P. RIAnt, *Etudes sur l'histoire*, cit., pp. 140-147. Il toponimo Terrana è citato in un diploma con cui Enrico VI, nel luglio 1197, definisce i confini del feudo di Fetanasimo appartenente al patrimonio fondiario di Caltagirone e prossimo al casale *Odogrilli*; è considerato una sorta di riferimento fisso per i confini e un punto di snodo fra la *viam magnam*, il fiume che sembra prenderne il nome (*acquam Terrane*), e la via *que venit de Terrana in Sanctum Petrum* (A. RAGONA, *Caltagirone. Itinerario storico artistico*, cit., p. 121). Il diploma, che conferma un precedente privilegio rilasciato agli abitanti di Caltagirone da Guglielmo il Malo nel 1160, non fa cenno però alla prioria che pure doveva esistere specie se si considera che tra le fondazioni cistercensi la più antica in Italia pare essere Santa Maria e Santa Croce di Tiglieto datata al 1137 mentre le altre nel complesso sono posteriori al 1140 (A. M. AMBROSIONI, «San Bernardo, il popolo e l'Italia», in P. ZERBI [ed.], *San Bernardo e l'Italia*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 33; V. POLONIO, «San Bernardo, Genova e Pisa», ivi, p. 73; G. PICASSO, «Fondazioni e riforme monastiche di S. Bernardo in Italia», ivi, p. 157). Il casale, probabilmente già islamico, è attestato indirettamente in un atto del 1209 con il quale il priore Pagano, per mandato dell'abate di Patti, Anselmo, concede in affitto alcuni terreni del priorato di Santa Maria dell'Alto di Butera ad alcuni contadini di Butera e dintorni; tra gli altri c'è anche un certo *Alexander de Terrana* (C. A. GARUFI, *Per la storia dei secoli XI e XII. Miscellanea diplomatica. III: La contea di Paternò e i De Luci*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale» 10 [1913], p. 357; ID., *Per la storia dei secoli XI e XII. Miscellanea diplomatica. II "castrum Butere" e il suo territorio dai Bizantini ai Normanni. Note ed appunti di Storia e Toponomastica*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale [ASSOR]» 11 [1914], p. 159). *L'Ecclesia Sancte Marie de Terranae* compare poi fra i beni confermati alla chiesa di Bethlem con bolla papale da Gregorio IX nel 1227 ad Anagni *cum casale et pertinenciis suis*; il papa dichiara che già i suoi predecessori li avevano

In epoca sveva, come indicato in un documento del 1249, Terrana sembrerebbe già avere un certo rilievo, se è vero che ha come priore Pietro Ruffo che (forse prima di prendere i voti) era stato incaricato da Federico II di costruire case ed edifici all'interno e all'esterno dell'abitato di Terranova (Gela), che stava sorgendo, con l'obbligo di piantare viti mettendo a cultura il territorio vicino.³⁴ Se ne potrebbe dedurre che a Terrana, come a Bitalemi sulla costa, si trovassero monaci o fratelli laici con competenze tecniche utili per l'edilizia e l'agricoltura.

La prioria è attestata poi in una bolla con la quale Clemente IV, l'11 Marzo 1266, conferma gli stessi beni al vescovo di Bethlem, fra Tommaso da Lentini, domenicano e cognato di Bernardino da Caltagirone signore di Butera e di Gulfi.³⁵

Dopo la perdita dei Luoghi Santi, Terrana dovette amministrare in qualche modo i beni del vescovato di Santa Maria di Bethlem presenti nell'Isola, divenne un *beneficium ad personam* e venne gestita da vicari plenipotenziari sia per gli aspetti amministrativi che per il culto. La nomina del vescovo di Bethlem aveva ormai solo un valore nominale ed era onorifica.

Nel 1400, il vicario del vescovo di Bethlem per la Sicilia, fra Antonio Boscardi dei Minori Osservanti, visse a Terrana ed il monastero ebbe anche l'obbligo di curare il culto e le festività della Concezione, dell'Annunciazione, della Purificazione e dell'Assunzione della Vergine.³⁶ Terrana e il suo casale dovevano essere rilevanti tanto che, tra il 1417 e il 1425, Enrico de Terrana, proveniente forse dalla comunità religiosa o dal casale, è noto come insegnante di medicina e astrologia.³⁷ Nel corso del secolo la prioria si trasformò in abbazia dell'ordine di San Benedetto ad opera di Antonio de Morretta (1476).³⁸ Qualche decennio dopo il complesso, però, doveva essere bisognoso di restauri, se si deve prestar fede agli amministratori della vicina Caltagirone che rivolgevano al Viceré Ferdinando Acugna una supplica per ottenere l'autorizzazione a gestire le rendite della chiesa stessa, affidando a *persuna virtuosa* l'incarico di effettuare *reparu et maramma necessaria di la dicta ecclesia altramenti in brevi tempu si virrà arruinari*.³⁹

Nel 1499, è abate di Terrana per nomina reale Lucio Marineo, storico ufficiale alla corte di Spagna, il quale resta presumibilmente assente dall'Isola per lunghi perio-

confermati a partire da Innocenzo II (P. Riant, *Etudes sur l'histoire*, cit., p. 141); è probabile quindi una prima assegnazione già entro la metà del XII secolo. Il fatto che nella donazione della prioria compaia anche il casale indica che esisteva al momento della sua edificazione.

³⁴ Si tratta di un documento dell'archivio vescovile di Patti (I. NIGRELLI, «La fondazione federiciana di Terranova tra continuità e rottura», in S. SCUTO [ed.], *L'età di Federico II nella Sicilia centro-meridionale: città, monumenti, reperti. Atti delle Giornate di studio: Gela, 8-9 dicembre 1990*, Tip. Sarcuto, Agrigento 1991, pp. 74-75; 83-84).

³⁵ A. RAGONA, *Caltagirone. Itinerario storico artistico*, cit., pp. 123-124.

³⁶ P. Riant, *Etudes sur l'histoire*, cit., pp. 184-186.

³⁷ H. BRESCH, *Un monde méditerranéen. Économie et société en Sicile. 1300-1450*, Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, Palermo 1986, p. 649.

³⁸ R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus*, cit., t. II, p. 1318.

³⁹ A. RAGONA, *Caltagirone. Itinerario storico artistico*, cit., pp. 124-125.

di. A partire dal 1504, l'abbazia comincia ad essere data in commenda: nel 1505 a Giovanni Scalambro, nel 1527 al cardinale Antonio de Monte Sancti Sabini e via via ad altri. Nel 1552 viene abbandonata dai benedettini. Sul finire del secolo, sotto la guida dell'abate Nicole Daneu, vive un periodo prospero, passando dalle 150 onze di rendita del 1511 alle 497 del 1583.⁴⁰ Dopo il 1589, l'abbazia viene collegata all'ufficio del Giudice della legazia apostolica⁴¹ e dal 1596 è commendata a Giovanni Torres de Oso-rio che diventerà poi vescovo di Siracusa. Per tutto il '600 è commendata a spagnoli, come molte altre abbazie siciliane: tra questi l'inquisitore Giovanni de Torresiglia nel 1636 o Luigi Alfonso de Los Cameros nel 1644. Nel 1650, per il servizio religioso vi figurano sacerdoti secolari.⁴²

Agli inizi del '700 rendeva 1500 scudi, presto però i beni non sono più amministrati dall'abate, ormai giudice della Real Monarchia, ma vengono ingabellati. Nel 1791, l'abate Mons. D. Alfonso Airoidi, concede in enfiteusi tutti i tenimenti di Terrana per un canone annuo di 1547 onze ad un certo Ignazio Glorioso *pro persona nominanda*. Il vero acquirente era il marchese Ferreri di Comiso che si impegnerà a mantenere il culto nella chiesa per una spesa di 8 onze, a versare 6 onze per il sacrista, 18 onze per messe, 15 onze per riparazioni murarie.⁴³ Più tardi l'abbazia viene acquistata, insieme al feudo, dalla famiglia Cocuzza (che ne è ancora proprietaria) e la chiesa, nonostante i dipinti parietali all'interno, è utilizzata come magazzino granario.

Terrana nel XIII secolo non era l'unica dipendenza da Santa Maria di Bethlem, ma in Sicilia ve ne erano altre sette: le chiese di Santa Maria di Bethlem a Modica e a Lambactar, San Giacomo a Capizzi,⁴⁴ San Tommaso di Canterbury a Messina, San Basilio a Milazzo, una chiesa indeterminata a Nicosia, San Giorgio a Buscemi.⁴⁵ Nella bolla del 1266 alle già citate si aggiunge San Pietro a Modica.⁴⁶

Nulla si sa della chiesa di Nicosia e di quelle ubicate a Messina e dintorni; certamente San Giacomo di Capizzi, agli inizi del '300, accoglieva visitatori dalla Terra-

⁴⁰ L'abate propose di utilizzare le rendite per far sorgere un vescovato a Caltagirone ma il progetto si bloccò per l'opposizione della curia siracusana e per una serie di eventi successivi (ivi, p. 125). Per le rendite cfr. O. CANCELLO, *Baroni e popolo nella Sicilia del grano*, ed. Palumbo, Palermo 1983, p. 167.

⁴¹ J. A. DE CIOCCIS, *Sacrae Regiae Visitationis*, cit., p. 397.

⁴² S. CUCINOTTA, *Popolo e clero in Sicilia nella dialettica socio-religiosa fra Cinque-Seicento*, Ed. Storiche Siciliane, Messina 1986, p. 325 con riferimento a Congr. del Concilio, Archivio Segreto Vaticano, *Relationes ad limina*, Messina 1594, vol. VIIc *passim*; Archivio generale carmelitani Sicilia, *SS. Angeli II*, 4, cc. 97r-102v. Per l'imposizione della commenda in Calabria, F. Russo, *Scritti Storici Calabresi*, C.A.M., Napoli 1957, pp. 369-370.

⁴³ Archivio di Stato di Palermo, *Notaio Onofrio Marchese*, contratto 1 novembre 1791 e dispaccio del 7 settembre 1793; cfr. Archivio etnografico regionale di Comiso, *Fondo Iacona Rizzo*, contrada Fegotto, busta 12.

⁴⁴ A Capizzi, agli inizi del Trecento è presente *fra Rogerius de Bethlem*, evidentemente venuto proprio dai luoghi santi (P. SELLA [ed.], *Rationes Decimarum Italiae*, cit., p. 59).

⁴⁵ P. RIANT, *Etudes sur l'histoire*, cit., pp. 147-154, 196-200.

⁴⁶ Ivi, pp. 147-148; Id., *L'église de Bethléem et Varazze en Ligurie*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria» 17 (1885), pp. 661-663.

santa.⁴⁷ Non è stata localizzata la chiesa di Lambactar, da ubicare nel territorio della moderna Mirabella Imbaccari.⁴⁸ Santa Maria di Bethlem a Modica sorgeva ai piedi della collina del castello, fuori dall'area urbana e presso un corso d'acqua. La chiesa medievale doveva già avere una sua rilevanza, se è vero che per le decime del 1308-1310 versava una quota superiore a quella delle altre chiese della città. È probabile che disponesse anche di un piccolo ospedale che sarebbe stato seguito, dopo l'annessione all'abbazia di Terrana, da una confraternita locale.⁴⁹ Riedificata forse a seguito del terremoto del 1542, subì altre trasformazioni nel XVIII secolo, dopo il terremoto del 1693, per cui oggi è molto difficile ricostruirne le caratteristiche originali.⁵⁰ Quanto a San Pietro di Modica, nel cartulario della chiesa non risulta alcuna notizia del legame con l'Oriente. San Giorgio di Buscemi è documentata come proprietà del vescovo di Bethlem anche nelle *Rationes Decimarum* e potrebbe essere identificata con la chiesa rupestre posta nella cava omonima.⁵¹

Alcune tra queste chiese, dopo la perdita dei luoghi santi, furono sottoposte a Santa Maria di Terrana; infatti, da un documento del 1451, risultano grange di Terrana le chiese di Modica e Buscemi e quella di Santa Lucia di Milazzo⁵² (in effetti, nel 1227, per Milazzo si citava S. Basilio; ora forse per una svista compare S. Lucia) mentre non si citano più le altre dipendenze. Rocco Pirri cita anche una chiesa di Santa Maria di Bethlem ubicata *in agro Ennaeo*, nell'area in cui nel '600 sorgeva San Giovanni de Lacu, la quale sarebbe l'unica per la quale si possa far riferimento ad una data di fondazione non anteriore al 1178, ossia alla tarda epoca normanna e al periodo delle Crociate.⁵³

Più in generale, sulla base della già citata bolla di Gregorio IX del 1227, in Italia in 38 diocesi sono attestate 70 dipendenze dal vescovato di Bethlem – distribuite tra

⁴⁷ Agli inizi del '300 reggeva la chiesa *frater Rogerius de Bethlem*, cfr. P. SELLA (ed.), *Rationes Decimarum Italiae*, cit., p. 59, n. 689.

⁴⁸ P. Riant, *Etudes sur l'histoire*, cit., p. 142; Imbaccara come toponimo è citato la prima volta in una donazione di terre a *Sant'Andrea de Platia* del 1106 (R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus*, cit., t. II, p. 1338). Potrebbe trattarsi di un piccolo abitato islamico, sottoposto con la nascita della grangia a Bethlem.

⁴⁹ Non è chiaro se la confraternita antica mutò denominazione nel tempo; dal '500, però, è attestata la confraternita dell'Orazione e della Buona Morte. La chiesa di Modica era nota dalla tradizione locale come Santa Maria di Berlon, ma tale titolatura è frutto di un'errata lettura ottocentesca. Nel testo di Carrafa, infatti, la dedicazione è corretta (P. CARRAFA, *Motucaae illustratae descriptio seu delineatio*, typis Nicolai Bua, Panormi 1653, pp. 69, 74); è errata nella traduzione in italiano curata da Renda nel 1868 ed è poi ripresa fino alla ristampa del 2008.

⁵⁰ F. L. BELGIORNO, *Modica e le sue chiese. Dalle origini del Cristianesimo ad oggi*, Ediargo, Ragusa 2007, pp. 126-130.

⁵¹ Cfr. P. SELLA (ed.), *Rationes Decimarum Italiae*, cit., p. 88, n. 1142; per la chiesa e la cava di San Giorgio, S. DISTEFANO, *Buscemi (Siracusa): La chiesa rupestre e il complesso cimiteriale di cava S. Giorgio*, in «Archivio Storico Siracusano» s. III, 19 (2005), pp. 19-42.

⁵² R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus*, cit., t. II, p. 1317.

⁵³ La chiesa sarebbe stata edificata da un certo *Saytamon de CastroJoanne* e risulta attestata nel 1178 a duemila passi dalla città; da altre fonti risulta però sottoposta a Santa Maria di Gerusalemme (ivi, t. I, p. 584).

l'Italia settentrionale, centrale e meridionale, con esclusione di Puglia, Basilicata e Calabria – che includono chiese semplici, chiese con annessi *hospitalia* o singoli *hospitalia*, oratori o *domus*. La maggiore concentrazione si rileva nella diocesi di Siena con sei chiese e tre *hospitalia*, anche se la regione con un maggior numero di dipendenze è il Piemonte, seguito dalla Toscana e dal Veneto.⁵⁴ Trattandosi di donazioni, non possono essere indizio certo di interessi peculiari ma solo della generosità dei donatori e al momento resta senza spiegazione l'assenza di dipendenze nell'estremo meridione della penisola. D'altra parte, è probabile che il numero potesse essere anche più elevato poiché ancora nel 1400 il patrimonio della chiesa di Bethlem, solo in Sicilia, comprendeva *ecclesias, hospitalia, domus et beneficia ecclesiastica ac casalia*, il che implica che, oltre agli edifici di culto, ci fossero anche casali, case e ospedali di cui oggi si è persa memoria.⁵⁵ Esaminando le dediche sembra chiaro che le chiese di Messina, Milazzo, Capizzi o Buscemi siano state sottoposte a Bethlem in una fase successiva alla fondazione, mentre le altre, dedicate a Santa Maria di Bethlem, potrebbero essere state fondate al momento della donazione e ne avrebbero ripreso la dediche.

Altre dipendenze da Santa Maria di Bethlem sono documentate in Europa e in Oriente attraverso una serie di chiese e *hospitalia, domus et casalia*; è evidente, però, che molte nei secoli furono abbandonate o mutarono denominazione. Oggi, in Italia, restano aperte al culto oltre alla chiesa di Modica, quella di Pavia al di là del Po e di Santa Maria di Bethlem a Sassari, officiata dai francescani, mentre costituisce un *unicum* la continuità di culto tributato alla Madonna di Bethlem, a Gela, dove non c'è più una chiesa.

Le altre chiese siciliane dedicate a Santa Maria di Bethlem

La chiesa e la grangia di Gela erano dunque inserite in un complesso sistema di dipendenze, solo parzialmente note (fig. 3). Bitalemi si trovava a sud ovest di Terrana, a nord ovest c'era la chiesa di Santa Maria di Bethlem di Caltagirone (CT) che accoglieva anche un *hospicium*, a nord est quella di Lambactar (Mirabella Imbaccari) (CT), ad est quella di Buscemi (SR), a sud est quella di Modica (RG). Tuttavia, se la chiesa di Bitalemi e quella di Caltagirone dipendevano direttamente da Terrana, le altre, inizialmente, dipendevano come Terrana dal vescovato di Santa Maria di Bethlem.

Se la chiesa di Gela costituiva lo sbocco a mare del monastero di Terrana, quella di Caltagirone era il segno visibile della Casa madre in ambito urbano. Ubicata lungo l'attuale corso Vittorio Emanuele, è probabile che nel medioevo si trovasse ai margini

⁵⁴ P. Riant, *Etudes sur l'histoire*, cit., pp. 141-143. Una forte concentrazione di dipendenze è presente nella diocesi di Vercelli con 5 chiese e nella regione Piemonte se ne individuano 18 e 2 *hospitalia*. Indubbiamente sarebbe stato utile ampliare l'indagine al contesto nazionale appena accennato, tuttavia per problemi di spazio si è preferito limitarsi a qualche cenno rimandando un'indagine più ampia ad un'altra occasione.

⁵⁵ P. Riant, *Etudes sur l'histoire*, cit., pp. 141-142, 184.

dell'area urbana o nell'immediata periferia, successivamente fu dedicata a Sant'Anna e nel '900 fu distrutta per far posto al moderno palazzo delle poste.⁵⁶

In Sicilia esistevano anche altre chiese dedicate a Santa Maria di Bethlem, ma non è chiara la loro posizione e non si sa se e come fossero collegate alla Chiesa d'Oriente. A sud est di Bitalemi, oltre il Dirillo, si trova la contrada Celle di Bethlem, ubicata in prossimità dell'area oggi occupata dall'ospedale di Vittoria (RG). L'area, costituita da una sorta di altopiano carsico costeggiato ad oriente dal corso del fiume Ippari – contiguo alla contrada Martorina, sede di insediamenti rupestri distrutti negli anni '60 – e prossima al Boscopiano,⁵⁷ controllava il corso del fiume; oggi è totalmente urbanizzata. È stato ipotizzato che accogliesse un eremitaggio rupestre, posto in prossimità del casale altomedievale di Grotte alte. Dai registri dei morti della chiesa madre di Vittoria, ancora nel 1731, risulta attestata una chiesa della Natività, presso la quale si seppelliva, e questa chiesa potrebbe essere stata originariamente dedicata a Santa Maria di Bethlem.⁵⁸ Più tardi, nel 1736, da un atto relativo alla fondazione di messe nella *erigenda ecclesia Sanctae Mariae semper virginis Bettalem* si apprende che, su richiesta popolare, vi si voleva far sorgere una casa per santi esercizi di Sant'Ignazio *cum suis cellis terraneis*. Risulta, però, che ancora nel 1742 le messe venivano celebrate all'altare dell'Annunziata, nella chiesa di San Giovanni, perché i lavori non erano stati completati.⁵⁹

Spostandosi più a nord est, a Ragusa, una chiesa dedicata a Santa Maria di Bethlem con un altare e una «parva cona lignea cum sui cortinaggi» è documentata dalla visita vescovile del 1542.⁶⁰ Secondo un dattiloscritto anonimo, conservato (presso la biblioteca Ottaviano Piccitto) a Ragusa, la chiesa di Santa Maria di Bethlem sorgeva nel centro storico della città, nell'attuale via dei Sospiri, e nel '600 era indicata anche come *Santa Mariula* o *S. Giuseppulo*, nel 1682 come *Santa Maria la spersa* o *San Giuseppe* e nel 1748 come chiesa di *San Giuseppulo olim Santa Mariula*. La chiesa, posta sotto la tutela della parrocchiale di San Giovanni Battista e dell'opera della luminaria, fu chiusa al culto nell'800 e, tra il 1955 e il 1960, l'edificio fu affittato a privati come

⁵⁶ A. RAGONA, *Caltagirone. Itinerario storico artistico*, cit., p. 126.

⁵⁷ A. ZARINO, *Vittoria. La chiesa tardo-antica gotica benedettina. Il culto di S. Giovanni Battista e l'abazia di Santa Maria di Betlem*, Edizarino, Vittoria 1999, pp. 39-45. G. UGGERI, *Gli insediamenti rupestri medievali: problemi di metodo e prospettive di ricerca*, in «Archeologia Medievale» 1 (1974), p. 204.

⁵⁸ Nel 1731 Giuseppe Pecorella di Scicli è seppellito nella chiesa di S. Maria della Natività (Archivio Storico della Basilica di S. Giovanni Battista [Vittoria], *Libri Defunctorum*, f. 81); più tardi nel 1765 Silvestro Giannone di Scicli è seppellito nella grotta di Bethlemme (*ibid.*). Nei rivelati del 1748 la contrada *Bittalemi* risulta vicina alle mura e occupata da aree coltivate (Archivio di Stato di Palermo, *Tribunale del Real Patrimonio*, serie "Rivelati", 1748, f. 34). (Devo i dati al prof. Paolo Monello che ha in corso di pubblicazione i rivelati del 1748 di Vittoria e che ringrazio per la cortesia dimostrata).

⁵⁹ Archivio Storico della Basilica di S. Giovanni Battista (Vittoria), *La fondazione di messe in chiesa madre da parte di Gabriele Catalano*, il 29 maggio 1736 (ff. 355-378) è menzionata in una nota in calce al documento che è in corso di studio da parte del dott. Giuseppe La Barbera, responsabile dell'Archivio Storico e che ringrazio per la disponibilità e la cortesia dimostrate.

⁶⁰ E. SORTINO TRONO, *Ragusa Sacra*, Libreria Paolino, Ragusa 1928 (rist. anast.), p. 42.

magazzino. Successivamente, a seguito della costruzione dello stradale 194 per Giaratana, l'edificio, ormai sotto il livello stradale, fu venduto e demolito per far posto ad un'abitazione privata.⁶¹ È nota anche una contrada Biddiemi che pare conservare nel toponimo il termine Bethlem, al confine tra il territorio di Santa Croce Camerina e quello di Ragusa; qui, in prossimità della costa, sorge ancora una fattoria nelle cui mura potrebbero celarsi i resti di costruzioni più antiche.⁶² Si potrebbe pensare, dunque, a due distinti edifici religiosi o ad una chiesa, e una contrada di proprietà della chiesa stessa, in cui si è mantenuto il toponimo.

Un'altra chiesa dedicata a Santa Maria di Bethlem è attestata a nord est dell'abitato di Scicli, sulla vecchia strada per Ragusa, in contrada Billiemi. È citata in alcune visite pastorali del '600; in quella del 1626 viene precisato che si sconosce la data della sua costruzione, che è una grotticella e non ha rendite; è annotato inoltre che la festa vi ricorreva in agosto. Nel '700, la chiesa è ricordata come parzialmente rupestre e allo stato di rudere. Oggi resta il toponimo Billiemi.⁶³

Anche a Catania è nota una chiesa di Santa Maria di Bethlem della quale resta memoria nel nome di una via. Attestata fino al Novecento, secondo alcuni studiosi, sarebbe stata da riferire all'epoca bizantina, anche se mancano dati certi.⁶⁴

Nel territorio di Palermo sono note poi due contrade denominate Billiemi o Biddiemi.⁶⁵ La prima si trova tra Partitico e Bagheria, l'altra in prossimità di Mondello; potrebbero conservare anch'esse la memoria di una chiesa dedicata a Santa Maria di Bethlem o di beni ad essa appartenenti.⁶⁶

Per molte di queste chiese sono attestati elementi comuni, ossia la dedizione a Santa Maria di Bethlem, non attestata in altri centri siciliani, l'ubicazione al limite o al di fuori dell'abitato, presso un fiume o lungo una strada ed il fatto che il culto sia

⁶¹ Ragusa Ibla, *Biblioteca Ottaviano Piccitto*. Devo la segnalazione alla cortesia del dott. Andrea Ottaviano che ringrazio per la generosità e la disponibilità.

⁶² Si tratta della fattoria Tidona.

⁶³ Si veda la visita vescovile effettuata dal vescovo Paolo Faraone nel 1626 (Archivio Storico diocesano di Siracusa, vol. XXXVI, p. 279v.); per il '700, cfr. A. CARIOTI, *Notizie storiche della città di Scicli*, edizione del testo, introduzione e annotazioni a cura di Michele Cataudella, ediz. Comune di Scicli, Scicli 1994, vol. II, p. 443; nell'area secondo altre fonti c'erano anche i resti di un pavimento a mosaico presumibilmente tardo romano (G. PACETTO, *Memorie istoriche civili ed ecclesiastiche della città di Scicli. Raccolte e compilate*, manoscritto della Biblioteca comunale di Scicli, pp. 430-431, 444).

⁶⁴ B. PACE, *Arte e Civiltà della Sicilia antica*, Soc. Anon. Ed. Dante Alighieri, Roma-Napoli-Città di Castello 1949, vol. I, p. 8. Si tratterebbe di una chiesa dei primi secoli dopo Cristo, ubicata nell'area oggi occupata da San Gaetano alla Grotta, presso Piazza Carlo Alberto (S. CORRENTI, *Alla scoperta di Catania*, ISCRE, Catania 1968, pp. 84, 248).

⁶⁵ Il termine Bethlem assume forme diverse secondo i dialetti delle diverse aree; per cui *S. Mariae de Bethlem vel Belliemi in territorio Heracliae* oggi è nota come Bitalemi. Nella Sicilia occidentale si è mantenuto il termine Belliemi o Billiemi, in quella orientale si trova "Biddemi o Biddiemi" con le liquide sostituite dalle dentali.

⁶⁶ Cellette per eremiti sono ricordate nella Collina di Sant'Elia presso una chiesetta ubicata presso la torre Imperatore alle falde del Monte Billiemi non anteriori all'età normanna (B. PACE, *Arte e civiltà*, cit., vol. IV, p. 190).

stato tralasciato nel tempo; elementi tutti che potrebbero concorrere a collegarle ad un preciso periodo e ad indicare che fossero grange che, conclusa la loro funzione, nella maggior parte dei casi, furono abbandonate fino a scomparire, lasciando a loro memoria solo un toponimo.

Considerazioni

Allo stato attuale della ricerca, nonostante la varietà di situazioni, la dispersione dei documenti e la difficoltà di ricomporre un quadro unitario con i pochi dati disponibili, pare evidente che esistessero realtà molto varie e diversificate, collegate tra loro e con l'Oriente secondo forme e modalità che oggi ci sfuggono, ma tutte predisposte a proteggere e controllare i territori produttivi e quelli costieri; in questo contesto, anche Bitalemi sarebbe una fondazione normanna. È ancora poco chiaro il rapporto tra le chiese dedicate a Santa Maria di Bethlem e le grange testimoniate dai documenti che sembrano concentrarsi nell'area sudorientale dell'Isola, più idonea per le esportazioni cerealicole.

Se a questo si aggiungono, sempre nella stessa area poco più a sud, un grande feudo dell'abbazia di Santa Maria La Latina con la prioria *Sanctae Crucis de Rasacambra*, attestata già alla fine dell'XI secolo, e la prioria dei Santi Lorenzo e Filippo di Scicli attestata dalla fine del XII secolo,⁶⁷ pare evidente che i sovrani normanni e svevi dovettero impegnarsi a sostenere indirettamente le campagne militari in Oriente con donazioni ai vari Istituti religiosi d'Oriente, oltre che agli Ordini militari cavallereschi. D'altra parte, è noto che ancora agli inizi del '200, il conte di Butera donava due casali dell'interno e il diritto di caccia e pesca sul fiume Gela, prossimo a Bitalemi, ai cavalieri templari, anch'essi fortemente impegnati in Oriente e vicini ai benedettini, e che la donazione fu poi confermata da Federico II di Svevia.⁶⁸

Le chiese dedicate a Santa Maria di Bethlem, dunque, dovettero svolgere un ruolo importante sul territorio e mantenere stretti legami con la Terrasanta, coadiuvate in questo dal fatto che la Sicilia meridionale aveva uno stretto rapporto con l'Oriente testimoniato anche da una serie di dediche ad alcuni santi che rimandavano ai luoghi santi. Si pensi alle chiese della Santa Croce di Butera (CL) o del casale *Sanctae Crucis*

⁶⁷ Per la prioria di Santa Croce Camerina cfr. S. LONGO MINNOLO, *Il casale Sanctae Crucis de Rasacambra nelle pergamene del tabulario di Santa Maria Latina di Gerusalemme in Agira*, in «Archivio Storico. Società Santacrocese di Storia Patria» 5 (2018); per i rinvenimenti archeologici, G. DI STEFANO-S. FIORILLA, «Nuovi dati sul Casale medievale S. Crucis de Rasacambra dallo scavo del "Mezzagnone"», in F. REDI-A. FORGIONE (eds.), *VI Congresso Nazionale di Archeologia Medievale* (L'Aquila 12-15 settembre 2012), ed. All'Insegna del Giglio, Firenze 2012, pp. 160-164. Per una revisione dei dati sulla prioria dei SS. Lorenzo e Filippo, S. LONGO MINNOLO, *La chiesa normanna e la prioria sveva di S. Lorenzo di Scicli*, in «Agorà» 63-64 (2018), pp. 13-19.

⁶⁸ C. A. GARUFI, *Per la storia dei secoli XI-XII. Miscellanea diplomatica*, in «Archivio storico per la Sicilia orientale» 10 (1913), pp. 349-357.

de Rasacambra (Santa Croce Camerina-RG) e ancora di Modica (nell'area dell'attuale Chiesa di San Giorgio) o alla devozione a Sant'Elena testimoniata nel casale *Sanctae Crucis de Rasacambra*, a Chiaramonte, nel territorio di Modica e in una cappella di Scicli. Queste chiese, riferibili ai secoli IX-XII, per la loro concentrazione confermano l'esistenza di stretti legami con il Medio Oriente e i luoghi delle crociate.⁶⁹

Molte di esse esaurirono i loro compiti con la fine delle crociate e lo spostamento dei diversi ordini in Occidente; solo poche chiese si radicarono sul territorio e mantennero una posizione di primo piano nei secoli successivi. Indubbiamente la loro esistenza, unitamente alle diverse donazioni effettuate in favore delle chiese d'Oriente, doveva offrire alla Chiesa di Roma e allo Stato l'opportunità di mantenere un saldo controllo sulle redditizie attività commerciali con l'Oriente, garantendo un controllo costante delle coste e di quanto veniva esportato, in modo da sostenere le operazioni militari di luoghi lontani e permettere importazioni nei viaggi di ritorno.

Alcune chiese, come quella di Santa Maria di Bethlem a Modica, acquisirono importanza nei secoli e sono ancora oggi rilevanti, altre come quella di Bitalemi a Gela, pur essendo scomparso l'edificio, hanno lasciato una forte devozione alla Madonna e al sito dell'antica chiesa ed il pellegrinaggio che ogni anno vi si compie conferma lo straordinario legame tra la città e la Madonna di Bethlem.

Nel complesso, dunque, lo studio di queste chiese può aprire, per alcuni aspetti, un campo di indagine ancora poco esplorato sia dal punto di vista religioso, che dal punto di vista documentario e archeologico, anche per ciò che riguarda lo sfruttamento, la gestione e l'organizzazione del territorio dell'Isola da parte degli ordini religiosi nel Medioevo che si auspica possa essere meglio indagato in un prossimo futuro.

N.B. Le immagini della fig 1 sono tratte dal recente volume di M. Albertocchi e M. Pizzo che ringrazio per la disponibilità. Devo la sistemazione grafica e la redazione delle planimetrie alla cortesia degli amici Emanuele Lombardo del Parco archeologico di Gela e Ausilia Ruta della Soprintendenza di Ragusa. Ringrazio per la disponibilità e l'aiuto il sig. Angelo Garofalo dell'Archivio storico diocesano di Siracusa.

⁶⁹ Per Butera, C. A. GARUFI, *Per la storia dei secoli XI-XII. Miscellanea Diplomatica, Il "castrum Butere"*, in «Archivio storico per la Sicilia orientale» 11 (1914), p. 160, nota 2; per la chiesa di Sant'Elena fuori Modica, S. FIORILLA, *Contributo per la conoscenza degli abitati medievali della Sicilia Orientale: il caso di Modica*, in «Cronache di Archeologia» 41 (2022), p. 446; per Sant'Elena a Santa Croce Camerina, G. DI STEFANO-S. FIORILLA, *Nuovi dati sul Casale medievale*, cit., p. 160; per Scicli, S. FIORILLA-G. V. RIZZONE-A. M. SAMMITO, «Ragusa, Modica, Scicli: tre città sorte ad avamposto per la difesa della costa sud-orientale», in L. ARCIFA-M. R. SGARLATA (eds.), *From polis to madina: la trasformazione delle città siciliane tra tardoantico e alto Medioevo*, Edipuglia, Bari 2020, p. 215.

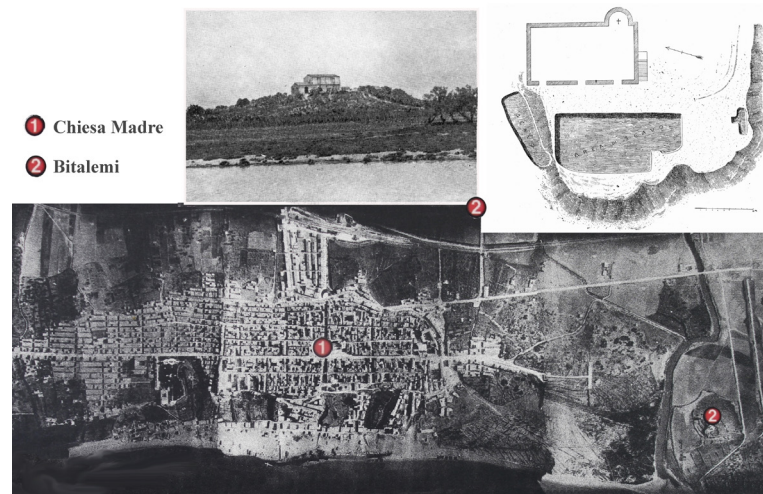


Fig. 1 - Il sito della collina di Bitalemi nel territorio di Gela. La fattoria e la sua planimetria in immagini pubblicate da P. Orsi agli inizi del '900



Fig. 2 - Il dipinto su tavola con l'immagine di S. Maria di Bethlem



Fig. 3 - L'abbazia di S. Maria di Terrana e le altre chiese siciliane dedicate a S. Maria di Bethlem o da questa dipendenti

Il *Trionfo della Morte* di Palermo e il beato Matteo d'Agrigento

The Palermo *Triumph of Death* and the blessed Matteo d'Agrigento

Riassunto

Lo studio approfondisce gli elementi iconografici e iconologici del celebre *Trionfo della Morte* di Palermo e presenta risultati nuovi ed inediti accostando la rappresentazione alle opere del beato Matteo d'Agrigento, il frate compagno di san Bernardino da Siena e protagonista della riforma dell'Osservanza in Sicilia, un religioso attraverso cui si stabilisce un nesso tra la realizzazione del *Trionfo della Morte* e il rilievo assunto in Sicilia dall'Ordine francescano.

Parole chiave: *Trionfo della Morte*, Matteo d'Agrigento, Ospedale Grande di Palermo, cappella La Grua Talamanca, Antonello da Messina.

Abstract

The study delves into the iconographic and iconological elements of Palermo's famous *Triumph of Death* and presents new and unpublished findings through a cross-reading of the fresco with the works of blessed Matteo d'Agrigento. The ideas of the friar, companion of saint Bernardino da Siena and protagonist of the reform of the Observance in Sicily, allow to establish a connection between the realization of the *Triumph of Death* and the prominence assumed in Sicily by the Franciscan Order.

Keywords: *Triumph of Death*, Matteo d'Agrigento, Ospedale Grande di Palermo, La Grua Talamanca chapel, Antonello da Messina.

Il *Trionfo della Morte* di Palermo è un grande affresco che esprime in maniera esemplare il passaggio dal tardo Gotico al Rinascimento. Sono raffigurati un imponente cavallo sormontato da una figura scheletrica armata di arco che scaglia le sue frecce contro nobili, potenti e religiosi, dietro ad essa è posto un gruppo di mendicanti che osserva la macabra scena. L'affresco è stato realizzato intorno al 1446 e fino al 1944 si trovava nell'atrio di Palazzo Sclafani, all'epoca sede dell'Ospedale Grande di

Palermo, oggi è esposto al pianterreno della Galleria regionale di Palazzo Abatellis.¹ Non si conoscono gli autori dell'opera e il messaggio che vuole trasmettere appare difficilmente comprensibile, pertanto sia l'attribuzione che la sua interpretazione iconografica e iconologica sono da sempre oggetto di dibattito tra gli studiosi.

In questo studio viene proposta una nuova lettura del complesso programma iconografico dell'affresco, in particolare dei personaggi rappresentati in abiti francescani sulla sinistra, identificati per la prima volta con le due clarisse che indossano il velo copricapo a strisce e il frate con il mantello di lana, circondati dagli infermi e dai poveri che tradizionalmente assistono. Si metteranno inoltre in evidenza le analogie della rappresentazione con la predicazione e l'influenza politica del beato Matteo d'Agrigento.

1. Matteo d'Agrigento e i capitoli suntuari di Palermo

Salvatore Tramontana ritiene che il *Trionfo della Morte* di Palermo non sia stato realizzato casualmente in un ospedale e intuisce un legame tra la realizzazione dell'opera e la predicazione francescana, in particolare dopo la riforma dell'Osservanza in Sicilia condotta da Matteo d'Agrigento nel XV secolo.² Tramontana coglie nella rappresentazione del *Trionfo* la funzione consolatrice rivolta a quanti si attenevano all'insegnamento della Chiesa in merito alle vanità terrene e al terrore della morte, con cui il committente e l'artista hanno voluto probabilmente unire al tema edificante una funzione di conforto e di fiducia nell'aldilà, perché di fronte alla morte che falcia gli uomini di qualsiasi condizione sociale e alla precarietà della vita occorreva seguire i suggerimenti dell'*ars moriendi*, praticando penitenze e preghiere, ma soprattutto elemosine e atti di carità.³

Il frate osservante Mariano da Firenze (c. 1477-1523), nella sua opera storico-agiografica, descrive Matteo d'Agrigento (c. 1380-1450) come «uomo dottissimo e predicatore illustre in tutta Italia, compagno di san Bernardino da Siena, esimio zelatore della povertà, abisso di umiltà, specchio di pazienza, propagatore dell'ordine francescano e riformatore dell'Osservanza in Sicilia».⁴ Il frate fece adottare alcuni importanti provvedimenti legislativi nelle città siciliane e in quelle spagnole di Valencia e di Barcellona, la sua intensa attività politica è provata inoltre da 130 documenti

¹ E. DE CASTRO, *Dal Gotico al Rinascimento. Le stagioni dell'arte*, in *Le mappe del tesoro: venti itinerari alla scoperta del patrimonio culturale di Palermo e della sua provincia*, ed. Reg. Siciliana, Palermo 2015, vol. VIII, p. 29.

² S. TRAMONTANA, *Gli Osservanti a Messina. Qualche riflessione sulla fondazione di un convento e di una chiesa nel secolo XV*, in «Mediterranea. Ricerche storiche» 18 (2011), pp. 72-75.

³ ID., *Vestirsi e travestirsi in Sicilia. Abbigliamento, feste e spettacoli nel Medioevo*, Sellerio, Palermo 1993, pp. 106, 107.

⁴ M. SENSI, «Il beato Matteo da Agrigento: il dramma di un vescovo resignato», in I. CRAPAROTTA-N. GRISANTI (eds.), *Francescanesimo e cultura nella provincia di Agrigento*, atti del convegno di studio (Agrigento, 26-28 ottobre 2006), Officina di Studi Medievali, Palermo 2009, p. 336.

cancellereschi e privati, scritti, tra gli altri, dalla regina Maria di Castiglia, da re Alfonso V e da alcuni consigli cittadini tra il 1427 e il 1443, a cui vanno aggiunti gli 88 strumenti di pace notarili redatti sotto il suo diretto impulso.⁵ Antonio Beccadelli, detto il Panormita, esponente di spicco dell'Umanesimo e consigliere prediletto di re Alfonso V, nel suo *De dictis et factis Alphonsi regis Aragonum* celebra la grandezza e la santità di *Mattheus Siculus* e racconta dell'amicizia tra il frate e il sovrano aragonese.⁶ Una preziosa testimonianza del rapporto con la casa d'Aragona sono le assidue corrispondenze e i doni che la regina Maria di Castiglia destinava a fra Matteo, preoccupandosi del suo lavoro, del suo stato di salute e delle sue vicende.⁷

A 14 anni fra Matteo entrò nell'ordine per cominciare il noviziato nel convento di San Francesco ad Agrigento. Tra il 1418 e il 1424 il frate incontrò san Bernardino da Siena e lo affiancò nella predicazione in Lombardia, spostandosi successivamente a Brescia, Verona, Piacenza, Genova, Padova, Trento, Firenze e a Napoli.⁸ Papa Martino V nel 1425 concesse a fra Matteo la facoltà di aprire tre conventi dell'Osservanza e nello stesso anno approdò a Messina, dove a seguito della sua predicazione cercò di frenare lo sfarzo dell'abbigliamento delle donne, dando impulso alla pubblicazione dei capitoli suntuari da parte dell'amministrazione cittadina.⁹ Le prime leggi suntuarie si ispirarono alle deliberazioni canoniche e alle predicazioni penitenziali degli ordini mendicanti, contribuendo a sensibilizzare le autorità cittadine sull'opportunità di porre un freno al dilagare del lusso, così che la riprovazione morale per le vanità procedesse sempre contestualmente al disciplinamento civile. Per questo, al termine di affollate predicazioni, i frati concordarono con le magistrature comunali i capitoli per la riforma sociale e morale della città, norme promosse dai pulpiti, ma varate in consiglio comunale, con la presenza del predicatore nella funzione di esperto.¹⁰ Nel 1996 Filippo Rotolo ha pubblicato per la prima volta la versione integrale dei capitoli suntuari di Messina, Palermo e Agrigento, facendo emergere rilevanti corrispondenze tra queste norme e la rappresentazione degli abiti e dei gioielli presenti nel *Trionfo della Morte*. Grazie agli intensi scambi marittimi nell'area mediterranea, nel XV secolo in città si erano diffusi eleganti abiti provenzali con lunghe code, tuniche ampiamente scollate, ornamenti e acconciature alla francese con ghirlande d'oro e d'argento adorne di perle, mentre nelle botteghe erano presenti preziosi tessuti provenienti dalla Catalogna, dalle Fiandre e dalla Francia, che si posso-

⁵ P. EVANGELISTI, s.v. *Matteo d'Agrigento*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2008, vol. LXXII, pp. 208-212.

⁶ A. BECCADELLI, *De dictis et factis Alphonsi Regis Aragonum et Neapolis*, ex officina Heruagiana, Basilea 1538, lib. IV, p. 51.

⁷ F. ROTOLO, *Il beato Matteo d'Agrigento e la provincia francescana di Sicilia nella prima metà del sec. XV*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2006, pp. 14-18.

⁸ Ivi, p. 104.

⁹ Ivi, pp. 107-109.

¹⁰ M. SENSI, *La svolta del 1426 nell'Osservanza francescana italiana*, in «Chiesa e Storia, Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa» 8 (2018), p. 8.

no osservare anche nel vestiario dell'affresco palermitano.¹¹ Nel 1426 il viceré Nicolò Speciale accettò la delibera del comune che proibiva a qualunque donna messinese, o ivi abitante, di indossare vesti «cum cuda trainanti et cum collaru altu e di infuriarla di martusi, dossi, armenii, suyini a baxu» e obbligava che le code fossero di *meczu palmu ad altius*. Il viceré, apponendo il suo *placet* con cui approvava la delibera, aggiunse che, se fosse piaciuto al comune, nessuna donna si sarebbe potuta rivestire di panni d'oro, o tessuti con oro, né di *villuti villuctati*, né portare perle ai bordi delle vesti, tutto sotto la pena di 100 fiorini per i contravventori.¹² Nel 1426 Matteo si trova a Palermo per predicare durante la Quaresima nella chiesa di San Francesco e per convenire con il viceré l'approvazione dei capitoli fatti preparare dal comune, uguali per stile e contenuto a quelli già pubblicati di Messina:¹³ 1. *Super li portamenti di li donni*; 2. *Di la observancia di li festivitati*; 3. *Di li solepmitati di obsequi di li defunti*; 4. *Di la rotella di li Judei*; 5. *Di la conservacioni di li armi*; 6. *Super facto argentariorum*; 7. *De provisione seu salario cotidiano medicorum phisicorum*.

Il primo articolo è di particolare interesse rispetto alla rappresentazione del *Trionfo*:

Et primo super li portamenti di li donni. Imperocchi omni cosa extrema, supervacua et sumptuosa secundum la divina Scriptura et omni policia et moralitati è prohibita et reprobata ac iudicata essiri sempri dapnusa a la repubblica, pertanto [...] supplica la dicta universitati a lu predictu Magnificu Signuri Vicere chi li placza hordinari chi nulla donna chitatina hoy habitatrici [...] di qualsivoglia statu, gradu et condicioni pocza ne digia haviri oy portari ornamenti di oru in sua pirsuna, oy di li figloli, oy yoia, oy perli salvu secundu la forma seguenti [...].¹⁴

L'articolo procede specificando dettagliatamente tutti i gioielli vietati alle donne, come gli ornamenti in oro, le collane, i paternostri, le perle e gli anelli che potevano essere portati soltanto nelle occasioni e nei limiti di valore prescritti, come nei giorni di festa nuziale, i cerchietti e gli ornamenti per le orecchie rimanevano invece totalmente proibiti, sotto la pena di perdere tutti i gioielli addosso o di far pagare al marito o a chiunque ne avesse la patria potestà una sanzione pecuniaria destinata al regio fisco, all'*universitas* e alla riparazione delle mura cittadine. Venivano inoltre vietati negli abiti lo strascico lungo oltre un palmo, la scollatura, i broccati d'oro, le bordature preziose, gli ornati di velluto e le pellicce pregiate, sotto la pena di una sanzione pecuniaria sia per chi indossava l'abito sia per chi lo confezionava. La sorte dei capitoli suntuari fu fragile, nel passaggio dagli uffici della regia cancelleria a quelli del protonotaro del regno essi subirono le prime suppliche cittadine con il conseguente ridimensionamento delle restrizioni sull'abbigliamento e sull'uso dei gioielli, cedendo, pertanto alle pressioni delle nobil-

¹¹ S. TRAMONTANA, *Vestirsi e travestirsi in Sicilia*, cit., pp. 26-31.

¹² F. ROTOLO, *Il beato Matteo d'Agrigento*, cit., p. 111.

¹³ Ivi, pp. 120-123.

¹⁴ Ivi, p. 239.

donne.¹⁵ Nel maggio del 1426 fra Matteo si recò ad Agrigento per la predicazione e nel mese di giugno furono approvati i capitoli suntuari della città, simili a quelli di Palermo ma con l'aggiunta di due capitoli, uno contro i bestemmiatori e l'altro contro i giocatori d'azzardo. Il primo *Supra li purtamenti di li donni* è composto da nove articoli, dove si ordina quale tipo di veste e di gioielli si possano indossare, la lunghezza che doveva avere la coda e il divieto dell'uso del *blanchettu* e del *russettu*. Nell'ottavo capitolo *De statu jeudeorum*, come per Messina e Palermo, si insiste sull'obbligo che hanno gli ebrei di portare la rotella rossa, sulla proibizione del macello comune e del vendere liquori e mosto ai cristiani «perchè non esti digna cosa chi lu cristianu digia biviri la rachina pistata di li pedi di li judei».¹⁶ Nel *Trionfo della Morte* vengono rappresentati gli stessi gioielli e abiti vietati alle donne dai capitoli suntuari di Palermo, richiamando le predicazioni dei frati nelle piazze cittadine contro il lusso, la superbia e l'avarizia dei ricchi.

Dopo aver fondato il convento di San Nicolò ad Agrigento, fra Matteo nel marzo del 1427 si recò a Valencia per predicare durante la Quaresima. Il frate in quei giorni predicava contro le vesti con strascichi, stigmatizzando l'usura, l'avarizia e lo spreco di denaro per alimentare la vanità, perciò sia la regina Maria di Castiglia che le dame di corte fecero togliere le code alle loro vesti e abolirono il trucco e i profumi. Tra il 1427 e il 1428 il frate si fermò a Barcellona per la predicazione e per dare impulso all'approvazione dei capitoli suntuari sul corredo delle donne e sul gioco d'azzardo, queste disposizioni furono approvate dallo stesso re Alfonso V che si trovava in città e che seguiva la predicazione di Matteo.¹⁷ Dopo la predicazione a Vich, Gerona e Huesca, fra Matteo tornò a Valencia, dove proprio in quei giorni il cardinale francescano Pietro de Foix, in qualità di legato pontificio, stava concludendo un accordo tra Martino V e Alfonso il Magnanimo per porre fine allo Scisma d'Occidente e avvicinare il re aragonese al papato romano. Nel Campo di Siena, la domenica 17 agosto 1427, san Bernardino da Siena nella sua predicazione dal pulpito affermò personalmente «io ho bene de' compagni che so' buoni [...] fra i quali è uno frate Matteo di Cicilia, il quale ha ridotto un re alla fede cristiana con tutto quello paese che se non l'avesse convertito, egli ci sarebbe altro schiamazzo che elli non c'è».¹⁸ Con queste parole Bernardino riferisce che re Alfonso V decise di sconfessare lo Scisma facendo ritornare alla Chiesa romana il Regno d'Aragona, grazie all'influenza di fra Matteo.

2. Elezione a vescovo e morte di fra Matteo

Nel 1443 fra Matteo, già designato da Alfonso V, venne nominato vescovo di Agrigento da Eugenio IV, ma a distanza di neanche un anno fu accusato di dilapidare

¹⁵ S. TRAMONTANA, *Vestirsi e travestirsi in Sicilia*, cit., p. 40.

¹⁶ F. ROTOLO, *Il beato Matteo d'Agrigento*, cit., p. 132.

¹⁷ Ivi, p. 142.

¹⁸ M. SENSI, *Il Quaresimale del beato Matteo da Agrigento minore osservante*, in «Bollettino storico della città di Foligno» 19 (1995), p. 8.

i beni della Chiesa e di eresia, per questo venne convocato a Roma per il processo davanti al pontefice. Non si conoscono gli esiti della causa, ma come racconta fra Mariano da Firenze fu affermata la sua innocenza e ricevuta la benedizione apostolica fra Matteo ritornò in Sicilia.¹⁹ Appena due anni dopo il frate diede le dimissioni dal suo mandato di vescovo, ma re Alfonso aveva già designato il domenicano Antonio Ponticorona per quella sede vescovile, il quale aveva pure versato a favore della corte 690 onze, chiedendo l'anno successivo a Eugenio IV l'assoluzione dal peccato di simonia per essersi insediato vescovo prima della nomina pontificia.²⁰

Nel 1445 fra Matteo si ritirò a Palermo nel convento di Santa Maria di Gesù che aveva fondato nel 1426, ma rifiutato dai confratelli, forse per aver accettato l'abito vescovile al contrario di quanto aveva fatto san Bernardino, chiese accoglienza ai frati conventuali di San Francesco. Gli agiografi riferiscono che fra Matteo morì a Palermo il 7 gennaio del 1450, sicuramente entro il 1453 come attestano alcuni documenti nell'archivio della Corona d'Aragona,²¹ mentre Giuseppe Russo ritiene che l'anno corretto sia il 1448 perché riportato su alcune lapidi, dipinti e antiche pergamene nel convento di Santa Maria di Gesù,²² questa data era scritta inoltre fino al Seicento sulla primitiva cassa che conteneva il corpo del frate, confermando questa ipotesi.²³ La salma fu traslata da un ospizio al vicino convento di San Francesco, dove furono fatti i funerali, subito dopo il frate venne portato nella chiesa di Santa Maria di Gesù dove infine fu sepolto.²⁴ Fra Mariano da Firenze riferisce che egli giace dove rifulge con continui miracoli e la sua immagine è circondata da ex voto che indicavano i prodigi operati. Così viene raffigurato negli affreschi della cappella La Grua Talamanca in Santa Maria di Gesù, dagli approfondimenti storici e iconografici si è quindi ipotizzato che queste pitture non rappresentino le storie di san Bernardino da Siena, bensì quelle di Matteo d'Agrigento.²⁵

3. I sermoni di fra Matteo contro l'usura e le vanità

Mario Sensi ha evidenziato come le qualità oratorie di fra Matteo fossero molto apprezzate dai regnanti aragonesi, come appariva dalla fitta corrispondenza tra il frate e la regina Maria di Castiglia e da una lettera scritta nel 1426 dal re Alfonso V al viceré

¹⁹ F. ROTOLO, *Il beato Matteo d'Agrigento*, cit., p. 206.

²⁰ Ivi, p. 210.

²¹ P. EVANGELISTI, s.v. *Matteo d'Agrigento*, cit., pp. 208-212.

²² G. RUSSO, *Notizie sui sette santi vescovi della Chiesa agrigentina pel sac. Giuseppe Russo*, Tip. L. Carini, Agrigento 1877, p. 89.

²³ P. TOGNOLETTA, *Paradiso serafico del fertilissimo Regno di Sicilia*, D. d'Anselmo, Palermo 1667, p. 47.

²⁴ M. SENSI, «Il beato Matteo da Agrigento», cit., p. 340.

²⁵ R. PRINZIVALLI, *Il Trionfo della Morte di Palermo*, "Il buon Dio sta nei dettagli". Nuove prospettive di ricerca, tesi di laurea magistrale in Storia dell'Arte, Corso di laurea magistrale in Storia dell'Arte, Università degli studi di Palermo 2022-2023, pp. 27-29.

Niccolò Speciale. Fra Matteo non scriveva il testo nella forma che si apprendeva nelle università ma componeva una sorta di *concione* tesa a spronare i fedeli perché cambiassero vita e facessero penitenza, in cui sono frequenti le condanne dell'usura e del lusso delle donne, cavallo di battaglia già di san Bernardino e di tutta la predicazione itinerante francescana. A proposito dell'usura, un aspetto interessante è che spesso fra Matteo prendesse di mira i cristiani piuttosto che gli ebrei.²⁶ Di particolare importanza nel confronto con il *Trionfo della Morte* di Palermo è il sermone *De usura*, nel quale descrive l'usuraio come un cavallo pallido su cui siede il diavolo chiamato morte che uccide i corpi e le anime, trascinando con sé le pene dell'Inferno in questo mondo.

La rappresentazione del cavaliere della morte si riferisce all'*Apocalisse* di san Giovanni durante l'apertura dei primi sei sigilli: «Ed ecco, mi apparve un cavallo pallido. Colui che lo cavalcava si chiamava Morte e gli veniva dietro l'Inferno. Fu dato loro potere sopra la quarta parte della terra per sterminare con la spada, con la fame, con la peste e con le fiere della terra».²⁷ Questa tematica ricorre in tutta la predicazione francescana, il teologo francescano san Bonaventura da Bagnoregio nel prologo della *Vita beati Francisci* afferma che Francesco è l'angelo del sesto sigillo annunciato nell'*Apocalisse*, visto che aveva le stimmate e in esse fu riconosciuto il sigillo del Dio vivente recato dall'angelo. Viene raffigurato così ad Assisi nell'affresco dell'angelo che dona le stimmate al santo nella basilica superiore di San Francesco, dove i simboli apocalittici sono disseminati ovunque, come nel celebre affresco del *Cristo apocalittico* di Cimabue che mostra una delle visioni di san Giovanni oppure come in quelli di Giotto e della sua bottega del *Cavaliere della Morte* e di Francesco accanto a una figura scheletrica coronata, la *sora nostra morte corporale* come recitava il santo nel *Cantico delle creature*, conservati nella basilica inferiore di San Francesco, probabilmente le prime rappresentazioni di questi temi iconografici diffusi poi in Italia e in Europa, specialmente nei luoghi di culto francescani.²⁸ San Bernardino fu solito interpretare nei suoi sermoni contro l'usura il cavaliere dell'*Apocalisse*, dal cavallo «giallo, magro, triste e sciagurato»²⁹ come rappresentazione degli usurai cupidi e avari che hanno il potere di dare oltre a guerra, fame e bestie mordaci che divorino la terra, anche la pestilenza, affermando che gli usurai e i protettori degli ebrei fanno venire la peste. Ma ciò che è rappresentato nel *Trionfo della Morte* aderisce più espressamente con il passo sopra citato estratto dal sermone *De usura* di Matteo d'Agrigento, con la descrizione dell'imponente cavallo pallido e della morte che lo cavalca uccidendo i corpi e le anime dei dannati in questo mondo:

²⁶ M. SENSI, *Il Quaresimale del beato Matteo da Agrigento*, cit., pp. 9-20.

²⁷ «Et ecce equus pallidus: et qui sedebat super eum, nomen illi Mors, et infernus sequebatur eum, et data est illi potestas super quatuor partes terræ, interficere gladio, fame, et morte, et bestiis terræ», *Apocalisse* di S. Giovanni 6, 8.

²⁸ R. PRINZIVALLI, *Il Trionfo della Morte di Palermo*, cit., pp. 57-62.

²⁹ F. LOMASTRO TOGNATO, *Legge di Dio e Monti di pietà, Marco da Montegalio 1425-1496*, ed. Fondazione Monte di Pietà, Vicenza 1996, p. 89.

Usurarius equidem pallidus est, usurarius nam pallet ardore acquendi et tremore custodiendi. Dic quomodo libet habet equus illus: caput grossus, collo longo et succile, la schina magra, le groppe usuti, la coda pilata, lo ventre grosso et, quando vadit, rugit cum ventre; super eum sedens est diabolus qui vocatur mors interficiens corpus et animam. Infernus sequebatur eum quia tota vita usurarii est pena infernalis in hoc mundo.³⁰

4. Una nuova lettura dei personaggi rappresentati nel Trionfo della Morte

Il gruppo indicato genericamente dei mendicanti è così composto: uno storpio, un monco, un mendicante cieco guidato da un cane, un uomo e una donna con le mani congiunte che sembrano suggerire una coppia di poveri, due pittori, uno più giovane e uno più anziano che reggono gli attrezzi del mestiere, un frate sorretto da una stampella e due monache. Il cieco, il monco, lo storpio e i poveri insieme personificano la miseria,³¹ negli altri esempi italiani del *Trionfo della Morte* i mendicanti vengono riprodotti alla stessa maniera mentre nel modello palermitano a questo gruppo sono state aggiunte ulteriori figure di religiosi.

L'anziano frate sorretto dalle stampelle porta indosso un mantello, reso pittoricamente con spesse pennellate di bianco su fondo cenerino che rimandano chiaramente all'effetto della lana grezza. In Sicilia le classi più povere usavano abiti fatti con stoffa di scarsa qualità, in prevalenza di colore grigio, detta orbace, un ruvido panno di lana usato anche per vesti e coperte di contadini, frati e monache.³² Lino Temperini ha descritto questo tipo di abito come quello dei penitenti francescani, fatto di «la lana di li pecuri» che richiama l'immagine di «lu agnello immaculatu»,³³ come Cristo che esorta alla penitenza e a sopportare il giogo della Regola imposto ai terziari, in riferimento all'abbigliamento prescritto ai penitenti a partire dall'istituzione del Terz'Ordine di San Francesco con la bolla *Supra montem* del 1289 emanata da papa Niccolò IV. In Sicilia la *Regula di li frati e di li soru di la penitencia* disponeva ai confratelli di vestire un abito di «pannu humili di prezzu e culuri»,³⁴ né tutto nero né tutto bianco, con un mantello senza scollature e orpelli, che offrisse subito l'idea della povertà e in maniera che l'assenza di toni cromatici si contrapponesse alla luminosità dei tessuti preziosi indossati dai ricchi. Questo tipo di mantello è visibile nel *San Bernardino da Siena penitente* del Pinturicchio, nella cappella Bufalini della basilica francescana di Santa Maria in Ara Coeli a Roma, che richiama in maniera calzante l'abito del frate nel

³⁰ M. SENSI, *Il Quaresimale del beato Matteo da Agrigento*, cit., p. 44.

³¹ S. TRAMONTANA, *Gli Osservanti a Messina*, cit., p. 72.

³² ID., *Vestirsi e travestirsi in Sicilia*, cit., pp. 59, 60.

³³ L. TEMPERINI, «Mistiche e mistici nell'Ordine Francescano della Penitenza», in ID. (ed.), *Santi e santità nel movimento penitenziale francescano dal Duecento al Cinquecento*, atti del Convegno di Studi francescani, (Assisi, 11-12 febbraio 1998), Roma 1998, p. 228.

³⁴ S. TRAMONTANA, *Vestirsi e travestirsi in Sicilia*, cit., p. 61.

Trionfo della Morte. Sopra il frate si vedono due religiose caratterizzate dal mantello a strisce. Fabio Bisogni ha fatto emergere interessanti specificità iconografiche nella raffigurazione di santa Chiara d'Assisi e delle clarisse, come la presenza del mantello a strisce e l'assenza del giglio nell'area veneta, attributi che, secondo lo storico, indicano delle penitenti e l'esistenza nel Veneto di due tipi diversi e contemporanei di monasteri femminili.³⁵ Lino Temperini successivamente ha confermato questa tesi identificando le penitenti francescane tra le clarisse che indossavano un mantello grigio scuro e un velo bianco, ma con una veste invariabilmente di panno bianco a grosse strisce nere con strisce più sottili.³⁶ Oltre a quelle nel Veneto, esistono numerose altre rappresentazioni di quel periodo di santa Chiara e delle clarisse con il manto rigato, anche in altri ambiti e con le strisce di colorazioni diverse. In particolare la tavola del 1445 con la *Predica di san Bernardino in piazza del Campo a Siena* di Sano di Pietro, noto come il Maestro dell'Osservanza, il pittore senese che assistette probabilmente di persona alle predicazioni del santo e che eseguì diverse commissioni in questo ambiente. Nel dipinto si può notare la platea di clarisse sottostanti al pulpito, alcune di queste sono contraddistinte dal mantello a strisce, un particolare che conferma la possibilità che l'ordine fosse distinto in due comunità e che in quelle con il manto rigato si possano identificare delle penitenti, ovvero terziari e terziarie conosciuti quali *fratres et sorores tertii ordinii sancti Francisci nuncupati de la penitentia*.

Nella cappella Bufalini affrescata dal Pinturicchio è rappresentata la scena dei *Funerali di San Bernardino*. Si possono osservare tra i personaggi intorno al corpo giacente del santo due clarisse con il velo a strisce: una significativamente posta dietro ai mendicanti con un infante in braccio e un'altra più anziana che discute con una donna, il particolare indica che queste religiose non erano soggette all'obbligo di clausura e quindi conferma che si tratti di penitenti. Nell'affresco con la *Madonna della Misericordia tra i santi Francesco d'Assisi e Bernardino da Siena*, dipinto intorno al 1480 dal perugino Bartolomeo Caporali nella chiesa di Sant'Antonio da Padova a Deruta, si possono osservare numerose penitenti che pregano la Madonna con l'intercessione di san Bernardino, in particolare si nota che alcune di queste indossano abiti sontuosi e il peculiare velo copricapo a strisce, sembra che bastasse anche soltanto questo dettaglio per riconoscerle e che simbolicamente rappresenti lo stesso mantello indossato da santa Chiara d'Assisi nelle altre pitture analizzate. Un'altra riproduzione di particolare interesse è visibile nei celebri affreschi all'interno del Pellegrinaio dell'ex-ospedale di Santa Maria della Scala a Siena, lo stesso nel quale Bernardino da Siena prestò servizio come volontario durante l'infuriare della peste in città nel 1400, all'interno della grande scena chiamata *Accoglienza, educazione e matrimonio di una figlia del-*

³⁵ F. BISOGNI, «Per un census delle rappresentazioni di santa Chiara nella pittura in Emilia, Romagna e Veneto sino alla fine del Quattrocento», in R. RUSCONI (ed.), *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel XIII secolo*, atti del VII Convegno Internazionale di Assisi (Assisi, 11-13 ottobre 1979), tip. Porziuncola, Assisi 1980, pp. 184-189.

³⁶ L. TEMPERINI, *Santi e santità nel movimento penitenziale*, cit., p. 155.

lo spedale dipinta da Domenico di Bartolo intorno al 1441, tra le figure impegnate nell'assistenza agli infanti è presente una religiosa con un velo a strisce simile a quello del *Trionfo della Morte*, un'immagine che testimonia l'attività di queste clarisse all'interno degli ospedali. L'opera più antica con questa particolare iconografia rimane la tavola con *San Francesco e storia della sua vita* di Bonaventura Berlinghieri, firmata e datata 1235, appena 9 anni dalla morte del santo, la prima opera pervenuta con la sua agiografia, nella quale all'interno della scena detta *Guarigione di una bimba* si vedono due clarisse con il velo a strisce con altrettanti infanti lodare il santo predicatore sul pulpito. Probabilmente significa che queste religiose con il loro singolare abbigliamento erano già presenti al tempo in cui Francesco e Chiara d'Assisi erano in vita.

Chiara Frugoni ha affermato più di recente che il mantello rigato usato dalle penitenti francescane fino al tardo XV secolo è lo stesso portato da santa Chiara e lo dimostra quello che indossava, custodito ancora oggi come reliquia nella basilica a lei intitolata ad Assisi, realizzato con dell'ordito biancastro e delle trame marroni che producono un effetto variegato.³⁷ La storica propone alcune testimonianze iconografiche ed evidenzia che le clarisse in quel tempo seguivano la rigidissima regola di Urbano IV promulgata con la bolla del 1263 *Beata Clara*, nella quale il papa menziona le *sorores* e le *servitiales*. Nella regola scritta da Chiara si parla invece di *sorores* e *sorores extra monasterio servientes*, in cui queste ultime dovevano rimanere in numero contenuto ed erano autorizzate ad uscire dal monastero soltanto per assolvere i loro compiti. Il *servitium* nella regola di Chiara è collegato al gravoso impegno della cura delle monache malate, per questo le "serviziali" erano dispensate dal digiuno, non osservavano la regola del silenzio e potevano intrattenere con il mondo esterno e con il prossimo un rapporto continuativo. Pertanto, Frugoni ha ipotizzato che queste monache fossero dedite alla cura delle ammalate negli ospizi-ospedali e nei lebbrosari.³⁸

Con la bolla *Supra montem* del 1289, emanata da papa Niccolò IV, venne istituito il Terz'Ordine francescano, il primo legato a un ordine mendicante, con l'obiettivo di dar vita ad una corrente di laici in grado di scegliere tra diverse forme di vita religiosa, da quella secolare, ovvero condotta nelle proprie case, a quella regolare, in comunità oppure in modo eremitico.³⁹ Nel Quattrocento i terziari francescani si diffusero soprattutto grazie alla riforma osservante, i penitenti furono esortati alle opere di misericordia che si svolgevano attraverso le confraternite con la fondazione e gestione di ospedali e di enti assistenziali per i poveri e gli infermi. Sotto l'impulso delle predicazioni degli ordini mendicanti crebbe la sensibilità per le contraddizioni sociali ed economiche, che diffondevano miseria tra i più deboli, di conseguenza, Cristo venne identificato non più come una figura lontana, ma come uomo sofferente e bisognoso.⁴⁰

³⁷ C. FRUGONI, *Una solitudine abitata: Chiara d'Assisi*, Laterza, Roma 2006, p. 110.

³⁸ Ivi, p. 117.

³⁹ E. RAVA, «I penitenti francescani. La spiritualità del fare», in M. BARTOLI-W. BLOCK-A. MASTROMATTEO (eds.), *Storia della spiritualità francescana*, EDB, Bologna 2017, vol. I, p. 234.

⁴⁰ Ivi, pp. 237, 238.

Il primo documento storico riguardante i penitenti di Sicilia risale al 13 giugno 1247, quando papa Innocenzo IV emanò la bolla *Vota devotorum*, indirizzata direttamente ai ministri provinciali dei frati minori, nella quale fu ordinato loro di provvedere di idonei visitatori i fratelli dell'ordine della penitenza e che la cura dei penitenti fosse diritto e dovere dei vescovi.⁴¹ Nel Seicento, Placido Samperi, nella sua *Iconologia della gloriosa Vergine*, riferisce che fin dai tempi di san Francesco si propagarono a Messina i fratelli e le sorelle della penitenza, alcuni vivevano nelle proprie case, altri nei chiostri, ma senza clausura; una di queste comunità si stabilì ai piedi della Rocca Guelfonia, in una casa concessa per questo fine, dove si radunarono ventiquattro penitenti, dodici uomini e dodici donne, conducendo, pur separatamente, vita comune. I *frates* e le *sorores* dovevano essere persone onorabili e di buona reputazione che avevano desiderio di impegnarsi in opere di penitenza, vivevano di elemosine, dei loro beni messi in comune ed erano sottoposti a un vicario che obbediva al ministro generale dell'Ordine francescano.⁴² Nei pressi dell'abitazione fondarono la chiesa di Santa Maria dell'Allegranza, dov'era annesso un ospedale nel quale si assistevano i fratelli e le sorelle malate, secondo gli studiosi doveva essere abbastanza grande visto il personale così numeroso e si tratterebbe del primo ospedale sorto nella città di Messina.⁴³

Nella prima metà del Seicento, Rocco Pirri descrive il *Sancti Spiritus novum & maximum Valetudinarium & Xenodochia* di Palermo nel quale è presente un educantato per le proiette, ovvero delle giovani, orfane o troppo povere, abbandonate dai parenti che non potevano sostentarle.⁴⁴ Queste giovani donne, dette esposte poiché abbandonate nella *ruota della proiezione*, vivevano al terzo piano dell'Ospedale Grande ed erano accudite e istruite dalle religiose che dimoravano nella struttura e dalle confraternite e dalle consorità cittadine, come quella di Santo Spirito nella chiesa di San Tommaso dei Greci dietro l'ospedale. Le religiose erano autorizzate a dare servizi di assistenza e di sostegno all'ospedale fino a quando le giovani venivano accolte nei conventi, oppure se queste prendevano marito, assicurando loro una piccola dote per il matrimonio.⁴⁵ Tra queste, Vita Russo ha raccolto una testimonianza sulla consorità di Santa Maria dei Raccomandati, di cui si evince la composizione in parte laica e in parte religiosa, alla quale nel 1431 i rettori e gli ospedalieri del costituendo Ospedale Grande concessero una chiesa per il desiderio di «alcune signore palermitane spinte et accese

⁴¹ G. ANDREOZZI, «Il movimento penitenziale Francescano in Sicilia nei secoli XIII e XIV», in *Francescanesimo e cultura in Sicilia, secc. XIII-XV*, atti del convegno internazionale di studio nell'ottavo centenario della nascita di San Francesco d'Assisi, (Palermo 7-12 marzo 1982), Officina di Studi Medievali, Palermo 1987, p. 119.

⁴² P. SAMPERI, *Iconologia della gloriosa vergine madre di Dio Maria protettrice di Messina*, Giacomo Mathei, Messina 1644, p. 458.

⁴³ G. ANDREOZZI, «Il movimento penitenziale Francescano», cit., p. 127.

⁴⁴ R. PIRRI, *Notitiæ Siciliensium Ecclesiarum... Accessit, Ad Rationem Temporum Certius Ineundam, brevis Regum Sicilia Chronologia*, Maringhi, Palermo 1633, p. 224.

⁴⁵ D. SANTORO, «Gli ospedali civici in Sicilia (secoli XIII-XVI)», in G. PICCININI (ed.), *Alle origini del welfare. Radici medievali e moderne della cultura europea dell'assistenza*, Viella, Roma 2021, p. 121.

di carità», di poter «umilmente et amorevolmente servire et aggiutare con le proprie mani»⁴⁶ le donne inferme. Daniela Santoro ha preso in analisi i capitoli del 26 febbraio 1480 relativi alla gestione dei bambini abbandonati, che i rettori dell'Ospedale Grande e Nuovo di Palermo presentarono alle autorità cittadine.⁴⁷ La storica osserva che, in linea con una tendenza diffusa in Italia e in Europa, l'amministrazione ospedaliera palermitana mise in campo una serie di provvedimenti di carattere normativo volti a contrastare un fenomeno in crescita, avvalendosi del supporto di una rete solidale composta dalle varie risorse della città quali monasteri e conservatori femminili per accogliere le esposte, le confraternite e le consorzi cittadine per assicurare sostegno economico e una dote alle donne, gli artigiani per offrire un apprendistato agli esposti e dar loro una futura possibilità di inserimento sociale.⁴⁸

Probabilmente tra le religiose che nel XV secolo si prendevano cura delle bambine abbandonate, delle gestanti povere e ammalate e delle stesse terziarie anziane e invalide, operavano le penitenti francescane con il caratteristico mantello a strisce. Si può osservare come in diverse pitture le clarisse fossero rappresentate mentre accudiscono gli infanti. Ricordiamo tra queste anche la Madonna bambina nelle scene della *Vita di Maria* degli affreschi della basilica di Santa Caterina d'Alessandria a Galatina, una delle rare rappresentazioni dove questa iconografia è stata abbinata a quella del *Trionfo della Morte* e dell'*Apocalisse*, come nell'ospedale di Palermo.

I giovani nobiluomini raffigurati ostentano la loro vanità come le donne, con abiti signorili ornati di pellicce e di velluti, si vedono anche due trovatori, un suonatore di liuto e uno di arpa, impegnati a intrattenere i nobili intorno. La musica profana era vista come il diletto dei sensi che profanava la liturgia, espressione della gioia di vivere che conduceva al male e alla cui base stavano il desiderio e il sesso.⁴⁹ Non a caso, sulla manica del vestito del suonatore di liuto è disegnato uno scorpione, raffigurazione della lussuria e del vizio, degli eretici e dei nemici della Chiesa.⁵⁰

Nel gruppo di corpi ammassati in primo piano si riconoscono le figure di un papa, di un antipapa, di un vescovo, di un cardinale, di un *alfaqui*, di un ebreo, di un giureconsulto e di tre frati: un domenicano, un francescano e forse un agostiniano. Analizzando la storia di Matteo d'Agriunto e della riforma dell'Osservanza, si può ipotizzare una lettura dei personaggi contestualmente ai principali eventi religiosi, sociali e politici di quel periodo. Tra queste figure una tiene in braccio un libro aperto con scritto *Bartolo de Xaxxo Firrato Lux Iuris Civilis*, un elemento che diventa indicativo se si ripercorrono le opere di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357), considerato all'epoca tra i massimi

⁴⁶ V. RUSSO, *Il fenomeno confraternale a Palermo (secc. 14 -15.)*, Mediterranea. Ricerche storiche, Palermo 2010, p. 174.

⁴⁷ D. SANTORO, *Figli dell'ospedale. La gestione dell'infanzia abbandonata a Palermo nel XV secolo*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio evo» 121 (2019), p. 283.

⁴⁸ Ivi, p. 305.

⁴⁹ S. TRAMONTANA, *Vestirsi e travestirsi in Sicilia*, cit., p. 107.

⁵⁰ M. COMETA, *Il Trionfo della morte di Palermo. Un'allegoria della modernità*, Quodibet, Macerata 2017, p. 80.

giuristi ed esperto nelle relazioni tra la dottrina giuridica e il diritto canonico, perciò soprannominato *iuris ingens lux*, così come era inciso nel suo sepolcro all'interno della chiesa di San Francesco al Prato a Perugia. Bartolo da Sassoferrato si era formato con il frate minore Pietro d'Assisi nel convento di San Francesco di Sassoferrato e apparteneva ad una confraternita di disciplinati francescani. Risulta priore del collegio dei giudici dell'Ospedale Santa Maria della Misericordia di Perugia, per il quale si era occupato di arbitrati che riguardavano formalità testamentarie e di accettazione dell'eredità.⁵¹ Nel 1786, durante la compilazione delle memorie dell'Ospedale della Carità di Todi, viene inoltre ricordato dai terziari francescani che lo statuto della struttura da loro gestita fu scritto dal celebre Bartolo da Sassoferrato nel 1337.⁵² Con il diffondersi delle carestie e della peste del 1348 i fedeli modificarono la propria percezione dell'aldilà per assicurare benefici spirituali alle loro anime, come rilevato dai legati e dai lasciti testamentari a chiese, ospedali e conventi. Andrea Bartocci ha descritto come i frati minori fossero di frequente citati nei testamenti dei laici in qualità di eredi ed esecutori, sollevando polemiche tra i religiosi riguardo alle accettazioni delle eredità e dei legati. Negli ultimi anni del suo magistero Bartolo compose il *Liber minoricarum decisionum* nel quale furono trattate le complesse questioni sulle eredità, legati e restituzioni che coinvolgevano religiosi, chiese e conventi dell'Ordine dei minori. Bartocci ha sottolineato il collegamento tra le argomentazioni del *Liber minoricarum* e le dottrine diffuse ed elaborate dai frati conventuali, come Pietro d'Assisi e Guido da Perugia, tra i primi maestri di Bartolo.⁵³ La regola sulla povertà per i frati minori s'identificava con l'assenza di ogni proprietà, per questo il pensiero di Bartolo assunse un ruolo centrale nelle dispute tra osservanti e conventuali, visto che questi ultimi erano accusati di aver ridotto al nulla il dettame pauperistico delle origini fissato nella Regola di san Francesco e di praticare falsamente il precetto di povertà. Gli osservanti sostenevano, invece, che il voto non comportasse soltanto la rinuncia alla proprietà, ma pure la restrizione del suo utilizzo. Bartolo si occupò inoltre della distinzione tra usura illecita e interesse lecito, come ad esempio i frutti del bene dato in pegno che possono essere percepiti non come usura, ma come interesse fruttifero.⁵⁴ Gli osservanti guardarono però con sospetto alla possibilità di prestare denaro con fini di lucro e sostennero che neanche il papa potesse in alcun modo dispensare dal divieto divino d'usura, o tollerare che le città consentissero agli ebrei di esercitare attività da banco. Per contrastare tale fenomeno nel 1462 diedero pertanto vita ai monti di pietà, istituzioni finanziarie senza scopo di lucro nate per finanziare le persone in difficoltà in cambio di un pegno. Un noto esempio è la banca Monte dei Paschi di Siena che nasce con questo scopo nel 1472.

⁵¹ P. MONACCHIA, «La famiglia di Bartolo e la sua discendenza», in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita*, atti del L Convegno storico internazionale Todi-Perugia (13-16 ottobre 2013), Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2014, pp. 38-41.

⁵² M. G. NICO, «Bartolo nelle istituzioni cittadine», *ivi*, p. 260.

⁵³ A. BARTOCCI, «*Minorum fratrum sacra religio*. Bartolo e l'Ordine dei Minori nel Trecento», *ivi*, pp. 351-356.

⁵⁴ O. CONDORELLI, «Bartolo e il diritto canonico», *ivi*, p. 495.

Due personaggi sono stati riconosciuti come un domenicano e probabilmente un benedettino, anche se generalmente l'abito di questi monaci non appare così chiaro e morbido nelle rappresentazioni dell'epoca e sembra insolito che questo ordine religioso sia stato inserito tra i dannati, visto che il monaco benedettino Giuliano Mayali in quegli anni fu tra i principali promotori dell'Ospedale Grande e rettore dell'ente. Questo religioso raffigura molto probabilmente i frati agostiniani che nel Medioevo portavano abiti sia scuri che chiari, quest'ultima tipologia veniva indossata dagli eremitani detti anche "polverosi" per il colore grigio del loro saio, formato da scapolare, cocolla, tonaca con un grande cappuccio e ampie maniche, come si osserva, tra i diversi esempi, nel ciclo di affreschi con le *Storie di Sant'Agostino* dipinto da Nelli Ottaviano intorno al 1440 nella chiesa di Sant'Agostino a Gubbio. Inoltre, nelle tavole di Jan Van Scorel con *Sant'Agostino porta dall'Italia i frati eremitani* e *Sant'Agostino dà la Regola* del 1520 custodite nella Chiesa di Santo Stefano a Gerusalemme, si possono distinguere in maniera più evidente gli abiti scuri da quelli chiari. Questi umili abiti erano di panno grezzo né bianco né nero quindi tendente al grigio, facendo anche sorgere delle controversie sull'abito che dovevano portare i frati minori, i quali ne vestivano uno molto simile suscitando a volte confusione tra i fedeli che elargivano le elemosine. Gli ordini mendicanti soffrivano spesso di rivalità e dissidi, sia al loro interno che verso altri religiosi, per via di una diversa interpretazione della cristianità, della pratica della povertà e dell'assistenza ai più bisognosi. In particolare, il movimento di riforma dell'Osservanza si scontrerà con i religiosi domenicani e agostiniani, come testimoniano le accuse contro le prediche di san Bernadino e di fra Matteo.⁵⁵

Conclusioni

Il gruppo chiamato genericamente dei mendicanti viene identificato con i più antichi modelli italiani del *Trionfo della Morte*, in cui vengono rappresentati mentre supplicano la morte di mettere fine ai loro tormenti. Eppure questi personaggi, come aveva notato Salvatore Tramontana, comunicano nell'opera un sentimento diverso: non sembrano affatto turbati dalla macabra presenza, i loro volti sono distesi, le espressioni serene e alcuni accennano un sorriso, come per comunicare un senso di consolazione nei confronti della morte e di riscatto verso i disonesti che li avevano oppressi e che adesso finalmente provavano i patimenti dell'Inferno. Il personaggio del frate, posto in risalto rispetto ai mendicanti, sembra denunciare con il suo gesto la terribile fine che fanno i corrotti, i superbi, gli avari e gli usurai. La clarissa che si regge sulla stampella guarda compassionevolmente le superbe dame morenti, appare dispiaciuta che non abbiano ascoltato prima il richiamo alla penitenza, come invece avevano fatto probabilmente queste fedeli con il velo a strisce. Il fatto che i pittori si siano ritratti in questo gruppo non sembra neppure casuale, probabilmente hanno voluto mostrare la

⁵⁵ F. ROTOLO, *Il beato Matteo d'Agrigento*, cit., pp. 133 e 142.

loro fiera adesione morale e spirituale al tema trattato nell'affresco. Ma forse l'opera vuole dare innanzitutto un messaggio di tipo sociale. Gli ospedali medievali svolgevano una funzione di cura, accoglienza, distribuzione di vestiario e di elemosine per contrastare la povertà che dilagava in città, costituita da malati, pellegrini, carcerati, bambini abbandonati, orfani e vagabondi. Questi enti erano sostenuti principalmente da donazioni private e lasciti testamentari, spesso compiuti in estremo, anche dagli stessi degenti, *pro redemptione animae*. Per questo i frati esortavano i fedeli alla penitenza, all'abbandono del lusso, del malaffare e dell'avarizia, sensibilizzandoli a fare opere di carità e a destinare i loro beni in favore dei poveri e degli infermi, con l'ulteriore obiettivo di ostacolare l'eccessivo accumulo di ricchezze da parte delle classi più agiate che invece ambivano a quei patrimoni. Lo stesso problema si verificò nei lasciti dei religiosi che si posero spesso in contrasto con le riflessioni dei canonici, una questione che creò aspri dissidi soprattutto nei francescani, probabilmente anche a causa dell'influenza nel dibattito della dottrina di Bartolo da Sassoferrato. Si può quindi affermare che il complesso progetto iconografico del *Trionfo della Morte* sia stato ispirato alle opere di Matteo d'Agrigento e si può anche supporre che il frate ne abbia indicato la tematica nel periodo tra il 1445 e il 1448 mentre era a Palermo, conducendo all'ipotesi di Salvatore Tramontana di un coinvolgimento nella realizzazione degli affreschi del giovane Antonello da Messina, per il fatto che il maestro messinese fosse legato all'ordine francescano e sulla base delle influenze stilistiche acquisite durante il suo apprendistato da Colantonio a Napoli.⁵⁶

⁵⁶ S. TRAMONTANA, *Antonello e la sua città*, Sellerio, Palermo 1981, p. 89; R. PRINZIVALLI, *Il Trionfo della Morte di Palermo*, cit., pp. 66-75.

Mafalda Toniazzi

Feminine Knowledges: Jewish women in the labour market (Italy, 15th-16th Centuries)

Saperi femminili: donne ebreo nel mercato del lavoro (Italia, XV-XVI secolo)

Abstract

To examine the relationship between Jewish women and the world of work is to take a privileged perspective on the broader issue of female labour and the links between women and the economy in the Middle Ages and modern times. There are three aspects in particular that we can use to support this statement: high mobility, greater and more active participation in the world of work outside the home compared to Christians, and a relatively more frequent presence in documentation. This paper is intended to provide an absolutely preliminary overview of this topic and thus a starting point for new insights.

Keywords: Women, Jews, Labour, Italy, Middle Ages, Early Modern.

Riassunto

Studiare il rapporto tra donne ebreo e mondo del lavoro significa adottare un punto d'osservazione privilegiato sulla più generale tematica del lavoro femminile e delle connessioni tra donne ed economia Medioevo ed Età Moderna. Vi sono in particolare tre aspetti che possiamo portare a sostegno di questa affermazione: l'alta mobilità, la maggiore e più attiva partecipazione al mondo del lavoro extra domestico rispetto alle cristiane e una presenza nella documentazione relativamente più frequente. Il presente contributo vuole offrire una visione d'insieme, assolutamente preliminare, su questo soggetto, e dare così un base di partenza per nuovi approfondimenti.

Parole Chiave: Donne, Ebrei, Lavoro, Italia, Medioevo, Età Moderna.

In the context of the broad studies of the female workforce and the relations between women and the economy between the Middle Ages and the modern period, which have experienced a well-deserved resurgence in recent decades,¹ a study of

¹ On the extreme variety of women's work in the Middle Ages see, for example, M. P. ZANOBONI, *Donne al lavoro nell'Italia e nell'Europa medievali (secoli XIII-XV)*, Jouvence, Roma 2016, and related bibliography.

Jewish women can offer another perspective on the subject. Three aspects can be used to support this claim: high mobility, active participation in work outside the home, and relatively frequent presence in documentation.

The first aspect, related to the generally high mobility of Jews on the peninsula, is closely related to the marriage market. Unlike for Christian women, it was exceptional for Jewish women to marry in the place of origin or to maintain a single residence for life, even at the level of the so-called middle classes. Following a Jewish woman on her travels, wherever possible, in the company of her husband and sometimes alone in attending to family matters, brings us in contact with various local economies as well as with various ways in which society deals with the female element.² It cannot be denied that this kind of mobility served to implement the male family's strategies for increasing wealth and visibility, but this does not diminish its importance for our analysis.

Jewish women very often engaged in activities that were not necessarily related to "running the household" due to the special position of women in Jewish society. As Michele Luzzati, among others, points out, Jewish women enjoyed great weight in the family (due to the matrilineal transmission of Judaism) and relative equality with their spouses.³ At work, this led to great operational freedom and presence outside the home. We will see some examples of this in the following sections.

Since Jewish women, like Christian women, are subject to a more secrecy of documentary sources than men, it may be said that the lives and occupations of the former are relatively better attested than those of the latter. In addition to the more general Jewish habit of frequent recourse to writing (as well as to notaries) at all levels, we must not forget the importance of the surviving rabbinic responsa, which offer an interesting insight in this sense.⁴

1. Women and moneylending

As has been pointed out several times, the activity that Jews most often (but not exclusively) engaged in during the period under study was that of lending. Incorporated into an economic development already successfully advanced by Christians,

² On this last point, it is sufficient to think of measures such as the Suntuary Laws, which, when present, represented forms of control both within and outside the Jewish group that varied from area to area. See A. FOA, «Le donne nella storia degli ebrei in Italia», in C. HONNESS-V. JONES (eds.), *Le donne delle minoranze*, Claudiana, Torino 1999, pp. 22-23. On Jewish, Christian and Muslim women and their integration into society from the point of view of private, professional and religious life, see the recent I. GAGLIARDI, *Anima e corpo. Donne e fedi nel mondo mediterraneo (secoli XI-XVI)*, Carocci, Roma 2023.

³ See M. LUZZATI, «Alle radici della "jüdische Mutter": note sul lavoro femminile nel mondo ebraico italiano fra Medioevo e Rinascimento», in S. CAVACIOCCHI (ed.), *La donna nell'economia. Secc. XIII-XVIII*, Le Monnier, Firenze 1990, p. 463.

⁴ See, for example, H. ADELMAN, *Rabbis and Reality: Public Activities of Jewish Women in Italy During the Renaissance and Catholic Restoration*, in «Jewish History» 5 (1991), pp. 27-40.

the Jews, small in number but widespread throughout the area, had acquired a near monopoly on the *banchi feneratori*,⁵ also thanks to the creation of a virtual *res publica hebreorum*, whose network spanned almost the entire peninsula. It was a dense and articulated network of interpersonal and family relationships that led the Jews to move frequently on Italian territory, resulting in a single banker or family owning several businesses at the same time (even very distant from each other), and in which marriage strategies were one of the fundamental elements. Here women became part of the system, and their contribution was already primarily both immaterial and material: namely, if on the one hand the act of “wanting to marry” tied an invisible knot around two parental groups, on the other hand the contribution of the dowry was a tangible contribution to the family’s economic activities.⁶

Even more important for what interests us here, however, is the fact that they directly assisted their husbands in managing the bank and, as soon as they became widows, not infrequently took over their property, even if there were no minor children, that is, even without having to act as guardians. In the 13th Century, a larger number of examples of this can be found in the northeast of the peninsula, where the Jewish groups were predominantly Ashkenazi.⁷ In the great economic centres of today’s Friuli and Veneto (such as Cividale, Gemona, Udine, Trieste, Padua and Treviso), which have been well studied by Miriam Davide,⁸ the lenders were active

⁵ For a study of Jewish banks see, e.g.: M. LUZZATI, «Banchi e insediamenti ebraici nell’Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell’Età moderna», in C. VIVANTI (ed.), *Storia d’Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1996, vol. I, pp. 173-235, who also provides a useful and comprehensive bibliography up to the early 20th century, G. TODESCHINI, *La banca e il ghetto. Una storia italiana*, Laterza, Bari 2016 and ID., *Gli ebrei nell’Italia medievale*, Carocci, Roma 2018. Then there are the documentary collections, where much information on lenders and banks can be found, such as: S. SIMONSOHN, *The Jews in the Duchy of Milan*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1982-1986; ID., *The Apostolic See and the Jews*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1988-1991; ID., *The Jews in Sicily*, Brill, Leiden 2000-2009; A. TOAFF, *The Jews in Umbria*, Brill, Leiden 1993-1994; R. SEGRE, *The Jews in Piedmont*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1986-1990; R. URBANI-G. N. ZAZZU, *The Jews in Genoa*, Brill, Leiden 1998. We can also mention M. TONIAZZI, «Il banco ebraico tra Medioevo ed Età Moderna: un quadro bibliografico», in P. DEL CORNO-I. ZAVATTERO (eds.), *Credito e Monti di Pietà tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 171-181.

⁶ Indeed, it was not uncommon for at least part of the dowry, which consisted of money, to be deposited in the groom’s or in-laws’ bank.

⁷ Many scholars, including Michele Luzzati himself, Alessandra Veronese, and Miriam Davide, have pointed out that Ashkenazi Jews traditionally enjoyed even greater economic and spatial freedom than their Italian co-religionists.

⁸ Cf. M. DAVIDE, *Il ruolo economico delle donne nelle comunità ebraiche di Trieste e di Treviso nei secoli XIV e XV*, in «Zakhor» 7 (2004), pp. 192-221; «Il ruolo delle donne nelle comunità ebraiche dell’Italia nord-orientale (Padova, Treviso, Trieste e Friuli)», in G. M. VARANINI-R. C. MUELLER (eds.), *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento*, Firenze University Press, Firenze 2005, pp. 31-44; EAD., «La presenza femminile nell’economia delle terre del confine orientale d’Italia nel tardo Medioevo: donne cristiane ed ebreo a confronto», in U. ISRAEL-R. JÜTTE-R. C. MUELLER (eds.), «*Interstizi. Culture ebraico-cristiane a Venezia e nei suoi domini dal Medioevo all’Età Moderna*», Edizioni di Storia

both in consumer credit and in the sale of credit and even in buying and selling, not failing to hold investments and participations even in banks in whose management they did not participate or whose they were not owners. Among the various case studies cited by the scholar, which will not be further mentioned here, the case of the wife of the triestine lender Abramo is noteworthy. At the end of the 14th Century, on her husband's instructions, she had deposited money with his friend and relative Salomone, but had proceeded contrary to the precise instructions and had thought it more advantageous to agree with the beneficiary to pledge part of the sum as a loan to some citizens. Unfortunately, one of the pledges, two pearl necklaces belonging to the innkeeper Almerico Lombardo, had gone missing, and a dispute arose: it was Salomone's wife, apparently entrusted with the delicate task of guarding the pawnshop, who had reported the necklaces missing.⁹

Two women, then, who were granted a confidence and autonomy that seemed to surprise no one. Of course, in everyday life it was sometimes possible to go a little further with the freedom that women enjoyed (due to the sensitivities of the time), and so there were cases, such as that of the well-known rabbi Meir Katzenellenbogen (1482-1565), in which women went to fairs and markets unaccompanied.¹⁰ Obviously, at least on a theoretical level, there was a big difference between dealing with customers in the confines of the stall and walking in the street.

But it was not only Ashkenazis women who played an active role in the economy. The same mechanism of participation in one's spouse's business (both directly and virtually, i.e., through the capital brought in with the dowry) applied to Italian Jews as well, with the difference that the members of the large banking families apparently did not always physically go to work as their husbands did. In my opinion, it should also be remembered that even the latter were not forced to be present all the time or to perform all the tasks. There were, in fact, numerous *fattori* and *garzoni* who could be employed in the various banks of a single lender. Even in Sicily, where Jewish women, according to the surviving documents, were much less represented on the credit market than Christian women, there is evidence of the practise of paying the dowry into the capital of the Jewish bank and later assisting her husband in managing the bank itself. In this geographical context, the case of Gaudiosa Sammi from Trapani, studied by Viviana Mulè, is very significant. Her husband Lucio's will of 1461 shows not only that she collaborated in the administration of the loan bank, but also that her husband had agreed that Gaudiosa should manage all her assets after her widowhood and act as guardian for her son. In the same will, the father instructed the son never to question his mother's financial management, even when he would become an adult. Since the

e Letteratura, Roma 2010, pp. 133-153; see also A. VERONESE, «Donne ebrae italiane e ashkenazite in Italia centro-settentrionale: doti, testamenti, ruolo economico», in L. GRAZZIANI SECCHIERI (ed.), *Vicino al focolare e oltre. Spazi pubblici e privati, fisici e virtuali*, Giuntina, Firenze 2015, pp. 153-164.

⁹ M. DAVIDE, «La presenza femminile nell'economia», cit., pp. 139-140.

¹⁰ H. ADELMAN, *Rabbis and Reality*, cit., p. 36.

family's economic interests extended not only to lending but also to trade, Gaudiosa, after becoming a widow, took over the management of the business of selling corals, cheese and garments.¹¹

There's no denying that, for Italian Jewish women, widowhood and/or the care of minor children were the main occasions for holding a stand. Sometimes, however, they obtained ownership or appointment as partners because they were expressly entrusted with the task by a male relative (father, husband, son): a clear sign of the trust mechanisms established in families, as well as an indication that in many cases women also had adequate preparation and competence (although, of course, it cannot be ruled out that at least some of them could informally turn to "advisors").

So there is evidence of the *condotte feneratizie* given directly to Jewesses. Consider the case of Brunetta di Daniele di Vitale da Pisa,¹² who in 1425, together with her sister Dolce and her aunt Giusta di Vitale di Matassia da Roma, received a chapter from the Florentine government for lending in San Gimignano:¹³ the three women must have done a good job, because the contract was renewed in 1430 for another 5 years.¹⁴ Moreover, the small consortium did not make its first experience: in 1423 it had already acquired the Bank of Pisa,¹⁵ and when this passed to Giusta's husband, Isacco di Emanuele da Rimini, in 1426, she remained as a partner, together with Dolce and Brunetta and Buonaventura di Salomone da Terracina.¹⁶

Finally, it should not be forgotten that other activities were also associated with the banks, such as the collection of rags and the resale of unredeemed pledges:¹⁷ in this

¹¹ V. MULÈ, «La presenza femminile nel mercato del credito in Sicilia (sec. XV)», in G. PETTI BALBI-P. GUGLIELMOTTI (eds.), *Dare credito alle donne. Presenze femminili nell'economia tra Medioevo ed Età moderna*, Astigrafica, Asti 2012, pp. 175-178.

¹² The "da Pisa" family was one of the largest in Italian Jewry in the period that interests us here. Apart from the numerous references found in more general texts, the following deserve special mention: D. KAUFMANN, *Notes sur l'histoire de la famille da Pisa*, in «Revue des études juives» 26 (1893), pp. 142-147; U. CASSUTO, *Sulla famiglia da Pisa*, in «Rivista Israelitica» 5 (1908), pp. 227-238; 6 (1909), pp. 21-30, 102-113, 160-170, 223-232; 7 (1910), pp. 9-16, 71-86, 144-150; M. LUZZATI, *La casa dell'Ebreo. Saggi sugli ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Editore Giardini, Pisa 1985; ID., *Gli ebrei di Pisa (sec. IX-XX)*, Pacini Editore, Pisa 1998; ID., «A Pisa e Asciano due palazzi dei banchieri da Pisa tra Quattro e Cinquecento», in E. DANIELE (ed.), *Le dimore di Pisa*, Associazione dimore storiche italiane, Firenze 2000, pp. 315-319.

¹³ Archivio di Stato di Firenze [=ASFi], *Statuti delle Comunità Autonome e Soggette*, n. 759, ff. 6r-9v. Brunetta was associated, on 1432, in the bank of San Savino (see R. SALVADORI-G. SACCHETTI, *Presenze ebraiche nell'aretino dal XIV al XX secolo*, Olschki, Firenze 1990, p. 34).

¹⁴ ASFi, *Capitoli, Appendice (1324-sec. XVII)*, n. 28, ff. 118r-120v.

¹⁵ Ivi, ff. 86r-91r.

¹⁶ Ivi, ff. 91v-99v.

¹⁷ The collection of rags was well suited as a complement to the pawnbroking business: indeed, the Jews often found themselves in the position of having unredeemed garments in their hands, but which were not in a condition suitable for sale. It was not uncommon for the lower classes of the population to pawn things that were already quite worn and threadbare. The rags collected in this way were used for other "industries", including paper making.

case too, the women could be active in the business together with their husbands or children, or they could run the business alone.

2. Women in other professions

We have already mentioned the workshops: evidence of this activity, widespread throughout the peninsula, Sicily and Sardinia, is particularly numerous in geographical areas where lending was not allowed, especially in Rome.

As Anna Esposito¹⁸ points out, in Rome between the 15th and 16th centuries we find Jewish women running taverns and inns, shopkeepers, dressmakers, cosmeticians dedicated to the production of creams and preparations for skin care,¹⁹ but also *fruttarole* [fruit sellers] in the city squares. Esposito also points out that they were active in the production and sale of textiles in other centers of Lazio, and in cities like Rieti, where the business of lending was not forbidden, they reappeared in the pawnshops.

In Sardinia, studied by Cecilia Tasca,²⁰ where the Jewish presence in the period under study was predominantly Iberian, Jewish women worked as innkeepers, but also as importers and traders of linen, hemp, leather and fine fabrics. From the large amount of documents analysed by the scholar, for example, clearly emerge figures such as Ester, who bought silk and fine fabrics at auctions, Alfonsa, who traded in red wine and malvasia from Campidanese area, or Seseta and Maset, who traded in linen, hemp and leather on the Alghero-Cagliari commercial route. Of course, this should not make us forget that in Sardinia, as elsewhere, women of more modest social status were unable to raise the necessary capital to establish and maintain commercial enterprises and earned their living as servants of rich and noble families in the cities.²¹

It is perhaps superfluous, but not useless, to point out that members of the wealthier classes, if present, did not engage in the above activities.

Another field of employment was physical or surgical medicine, ophthalmol-

¹⁸ A. ESPOSITO, «Donne in casa, donne in piazza. Le donne ebreë dell'area laziale tra '400 e '500», in L. GRAZZIANI SECCHIERI (ed.), *Vicino al focolare e oltre. Spazi pubblici e privati, fisici e virtuali della donna ebrea in Italia (secc. XV-XX)*, Giuntina, Firenze 2015, pp. 165-173.

¹⁹ One of the most famous cases of cosmetician is perhaps that of Anna, a Roman Jewess, who was required from the Duchess Caterina Sforza of Imola to make a preparation for smoothing and "brightening" the face. E. CARUSO (ed.), *Ricette d'amore e di bellezza di Caterina Sforza, signora di Forlì e Imola*, il Ponte Vecchio, Cesena 2009, p. 16.

²⁰ C. TASCA, «"De juya fadrina ho maridada que no aport aresaments de perles". Donne ebreë nella Sardegna catalana», in L. GRAZZIANI SECCHIERI (ed.), *Vicino al focolare e oltre. Spazi pubblici e privati, fisici e virtuali della donna ebrea in Italia (secc. XV-XX)*, Giuntina, Firenze 2015, pp. 97-122.

²¹ Cecilia Tasca recalls, for example, the case of the shrewd servant and thief Bona Fonata, called Bonfat, who in the XIV Century worked for the royal vicar and, with the complicity of some castle officials, stole from his own master's guests and underwent a long trial. C. TASCA, «"De juya fadrina ho maridada que no aport aresaments de perles"», cit., pp. 109-110.

ogy²² and gynaecology.²³ The practise of the latter discipline concerned not only the moments of pregnancy and childbirth, but also more generally the health of women in the various phases of their existence, as well as their reproductive life. Often, but not always, these ungraduated *medichesse* came from families where this art was already practised and where they were carefully educated and completed their training. Like their male counterparts, they were particularly numerous in Sicily,²⁴ while elsewhere they often worked as midwives. Sicilian, for example, were Virdimura, the wife of Pascale de Medico, who in the mid-14th century had been licensed by a royal commission to practise “physical” medicine and to engage in the care of the human body,²⁵ and Bella de Paja, well known as expert in any kind of disease that requires surgery.²⁶

In addition, again in the field of gynaecology, they had to perform abortions, although it is not known how often. The author has also found evidence of this in Tuscan documents, which show that around 1490 there was a Savina (or Sarina) in the small village of Cintoia who offered this service to the inhabitants of the surrounding areas.²⁷

There is no lack of evidence of Jewish women who were authorised to perform ritual slaughter, another task that required the acquisition of very specific knowledge.²⁸ Between the 14th and 15th Centuries, the *šehitah* [ritual slaughter] was also the subject of a process of professionalisation related to the emergence of the market economy, involving a whole range of activities that had not previously been considered a true and proper profession. However, while in other European countries during the same period there was a withdrawal of women from this profession, for which they were considered unsuitable because they could not study the *Torah* (and therefore were unable to specialise), in Italy, both because of the now ingrained practise and because of the numerical shortage of Jews, in which the exclusion of some of them would have created serious logistical problems, women were able to continue to work like their male counterparts after obtaining some kind of certificate.²⁹

²² The practise of ophthalmology by Jewish physicians and especially by women in southern Italy is sufficiently attested by the findings of the so-called Genizah of Cairo. See S. D. GOITEN, *A Mediterranean society. The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, University of California Press, Berkeley 1967, pp. 368-371.

²³ M. LUZZATI, «Alle radici della “jüdische Mutter”», cit., p. 465.

²⁴ For an interesting *excursus* of sicilian cases see A. SCANDALIATO, *L'ultimo canto di Ester. Donne ebreo del Medioevo in Sicilia*, Sellerio, Palermo 1999, pp. 158-164.

²⁵ J. SHATZMILLER, *Jewish Physicians in Sicily*, in «Italia Judaica» 5 (1995), pp. 347-354.

²⁶ In 1414, Queen Bianca of Navarre gave her special protection in the practise of medical art because of her fame. See A. SCANDALIATO, *L'ultimo canto di Ester*, cit., p. 160.

²⁷ ASFi, *Otto di Guardia e Balia della Repubblica*, n. 86, f. 60r. In this case, the woman, who had been referred to the Jewess by her own brother, who had impregnated her, was from San Giovanni Valdarno, a village about 25 km from Cintoia.

²⁸ A. FOA, «Le donne nella storia degli ebrei d'Italia», cit., p. 22 and related bibliography.

²⁹ M. PERRY, «L'abbattage rituel et les femmes: tradition, lois, et réalité à la fin du Moyen Age», in M. LUZZATI-C. GALASSO (eds.), *Donne nella storia degli ebrei d'Italia*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 171-178.

On the other hand, the level of education of many women, which was also reflected in the production of finely illuminated prayer books,³⁰ made it possible for them to devote themselves to activities in their homes that, although unpaid, took the form of a real work commitment, such as literary production and teaching boys and girls.³¹ The latter could sometimes cross the threshold of the home: Jewish governesses worked for other families, including Christian ones, as in the famous case of Bienvenida Abravanel, governess to Eleanor of Toledo in Naples.³²

We conclude with a series of occupations that affected women who belonged to the lowest strata of Jewish society by birth or who had suffered blows of fate in the course of their lives: employees of craftsmen, peddlers, maids, and, not to be forgotten, prostitutes. The latter occupation was of particular concern to the civil authorities and the Israelites themselves. Contact between Christians and Jews and their peaceful coexistence should in no way lead to promiscuous sexual practises. The reason for this concern was primarily the idea, shared also by the Jews, that this type of relationship was a source of real physical contamination (which could spread further within the respective groups if it was a mercenary relationship), which would be even more undesirable if it resulted in children.³³ Thus, the existence of a separate group of Jewish prostitutes, known to all as such, was not a rarity, but a necessary element of urban life.

Conclusions

To speak generally of female knowledge and workforce in mediaeval and early modern Italy does not necessarily mean focusing exclusively on practises and activities that were performed only by women. It means, above all, considering their inclusion in the labour market alongside men and, on the basis of what has been highlighted by scholars such as Maria Paola Zanoboni at the European level, combating the prejudice about the alleged social and cultural neglect of the centuries in question that is so persistent in general opinion. This, of course, without wanting to apply paradigms of equality between the sexes, which we feel would be historically out of context. More generally, the change in perspective regarding the relationship between women and the world of work has benefited from a decisive shift and increase in the study of

³⁰ E. M. COHEN, «Women's Illuminated Hebrew Prayer Books in Renaissance Italy», *ibid.*, pp. 305-312. The fact that these illuminated volumes, commissioned by men, were expressly intended for use by women is evidenced by the fact that the formulas and expressions contained in the prayers were all declined or altered in feminine form.

³¹ H. ADELMAN, «The Literacy of Jewish Women in Early Modern Italy», in B. J. WHITEHEAD (ed.), *Women's Education in Early Modern Europe. A History, 1500-1800*, Garland Publishing, New York-London 1999, pp. 133-157; ID., «Italian Jewish Women», in R. J. BASKIN (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Wayne State University Press, Detroit 1991, pp. 150-168.

³² M. LUZZATI, «Alle radici della "jüdische Mutter"», cit., p. 465.

³³ ID., *Lo scudo della giustizia dei «gentili». Nascite illegittime e prostituzione nel mondo ebraico toscano del Quattrocento*, in «Quaderni Storici» 39.1 (2004), pp. 195-215.

women's history in the mediaeval and modern periods, which in turn was marked by the abandonment of the notion that documentation on women was sparse and incomplete. Crucial to this has been the shift of attention to evidence relating to the middle groups of society and female education. In addition, the number and type of documentary sources analysed have changed, extending to notarial production, diaries, letters and iconography, to name but a few examples.

Outlining the contours of Jewish women's constant presence in a variety of professions, and consequently highlighting their diverse range of knowledge (from crafts to study and education), is also useful in countering at least two other myths: that of the seclusion of Jewish groups from the everyday life of the societies in which they were embedded, and that of the binomial Jewish-rich lender that has profoundly affected perceptions of them over the Centuries.

Gabriele Archetti (a cura di), *I Longobardi in Lombardia*, Brescia, Centro Studi Longobardi - Ets, 2022, Roma, Studium edizioni, 2022, Spoleto, Fondazione Cisam, 2022, pp. 176, ISBN: 978-88-382-5158-0

L'ingente patrimonio culturale ereditato dalla civiltà longobarda ha portato il Centro studi longobardi a dare vita a questa guida sulle bellezze di epoca longobarda, disseminate in tutta la Lombardia, simboli delle radici storiche e culturali della regione.

Il volume si apre con una breve cronologia longobarda schematizzata: si parte dal 568, data in cui i longobardi arrivano in Italia sotto il comando del re Alboino, e si arriva al 774, anno in cui l'esercito franco guidato da Carlo Magno sconfigge a Pavia Desiderio, l'ultimo re dei longobardi. Questa data sancisce, per l'Italia settentrionale, il termine della dominazione longobarda, ma non rappresenta l'epilogo della sua eredità culturale.

Poche sono le notizie sulla genesi della stirpe dei longobardi e, nonostante l'analisi delle fonti a disposizione, si possono solamente fare delle ipotesi sul loro itinerario migratorio. Tra le più antiche testimonianze, spicca una versione latina risalente al VII secolo, conosciuta come *Origo gentis Longobardorum*, scritta in forma di mito, in cui si trattano le tappe della migrazione che hanno permesso ai longobardi di raggiungere il Mediterraneo. Ma la fonte più ricca pervenutaci è, sicuramente, l'*Historia Longobardorum*, di Paolo Diacono. Altra fonte fondamentale risulta essere l'*Editto* di Rotari (643), che rappresenta la prima codificazione, in lingua latina, delle leggi longobarde, fino a quel momento trasmesse oralmente.

Lo stanziamento dei longobardi in Italia avviene, soprattutto in un primo momento, in modo poco omogeneo: il territorio è, infatti, occupato in alcune zone dai longobardi, in altre, in particolare lungo la costa, vi sono stanziati, invece, le truppe imperiali.

Inizialmente i longobardi mantengono le distanze dai romani, ma ben presto, data anche la minoranza numerica del nuovo popolo rispetto agli abitanti del luogo, e la necessità di usufruire dei servizi romani, la lontananza tra i due gruppi diventa sempre meno profonda. A tal punto che «presso i longobardi prese l'avvio un processo di graduale acculturazione in senso latino che li condusse nel tempo a smettere l'uso della loro lingua (il Longobardo sembra essere del tutto scomparso nell'VIII secolo), a modificare aspetti significativi del proprio costume, ad avvicinarsi alla scrittura (la loro era in origine una cultura solo orale) e a convertirsi alla religione dei romani, cioè il cattolicesimo, abbandonando le credenze pagane tradizionali» (pp. 17-18).

Tramandare l'eredità longobarda non è stato semplice, soprattutto dal momento che Carlo Magno, dopo la sottomissione dei longobardi e la conquista del *regnum Longobardorum*, contando sull'appoggio del papato e del suo *entourage* di corte,

mise in atto «un efficace piano di propaganda politica orientato alla detrazione e alla cancellazione della memoria longobarda (*damnatio memoriae*) attraverso la diffusione di una storiografia orchestrata dall'annalistica monastica franca. Per reazione distintiva rispetto agli invasori, i discendenti del popolo longobardo, subito dopo la conquista franca si affrettarono dunque a esprimere giuridicamente nei documenti la propria professione di legge nazionale longobarda» (p. 72).

Prendendo spunto da questo evento si può affermare che la reazione del popolo longobardo alla conquista franca è diventata esempio e ispirazione per i processi di memoria di altri popoli, sia dal punto di vista ideologico che nella letteratura (basti pensare a Boccaccio o a Manzoni).

È, comunque, innegabile lo sviluppo e l'espansione territoriale che i longobardi riescono a realizzare. Si inserisce in questa politica di accrescimento della ricchezza e del potere anche la fondazione di monasteri; «è ben noto, del resto, come il controllo di una rete di cenobi, e dei loro patrimoni, assicurasse a un re, oltre ai vantaggi spirituali, un efficace e concreto strumento di dominio» (p. 30). In particolare, a partire dall'VIII secolo si susseguono l'istituzione di vari monasteri: l'abbazia di Leno, San Salvatore di Brescia, Nonantola in Emilia e Monteverde e Monte Amiata in Toscana. Queste fondazioni rappresentano non solo dei luoghi di culto, ma soprattutto diventano un'espressione del potere politico ed economico, dal momento che le famiglie più illustri, attraverso le donazioni o destinando alla vita monacale alcuni dei loro membri, raggiungono la possibilità di accumulare e gestire ricchezze tali da diventare influenti sul piano politico, sociale e istituzionale.

Il patrimonio monumentale lasciato in eredità dalla stirpe longobarda è di notevole valore e interesse, ma solo nel 2011 il sito seriale "Longobardi in Italia: i luoghi del potere (568-774 d.C.)", viene inserito e aggiunto alla lista dei beni patrimonio mondiale dell'umanità dell'Unesco. Il sito si compone di molteplici luoghi di cui fanno parte: il tempietto del monastero di Santa Maria in Valle di Cividale del Friuli, il cenobio di San Salvatore-Santa Giulia di Brescia, il parco archeologico del *Capitolium*, il *castrum* di Castelseprio con la chiesa di Santa Maria *foris portas* e il monastero di Torba in provincia di Perugia; per il Centro e il Sud rientrano nella lista il tempietto di Campello sul Clitunno e la basilica di San Salvatore di Spoleto, il santuario di San Michele arcangelo a Monte Sant'Angelo a Foggia e la chiesa di Santa Sofia di Benevento. Mancano, però, all'elenco alcuni patrimoni monumentali siti a Monza o a Pavia.

Sono particolarmente ingenti gli studi esistenti sulla storia e sullo stanziamento in età longobarda nell'odierna Lombardia. Nel volume si cerca di ricostruire, grazie ai vari autori e ai loro contributi, la storia dei longobardi attraverso le fonti documentarie ma anche e soprattutto attraverso il patrimonio architettonico, con lo scopo di raggruppare i vasti e ricchi beni lasciatici in eredità, valorizzarli e renderli fruibili. Particolare attenzione viene posta sulla formazione e sulla denominazione dell'odierna regione Lombardia. E come valorizzare al meglio questi beni patrimoniali se non facendone emergere la storia? «Non c'è speranza, infatti, fuori dalla storia e non esiste valorizzazione sostenibile o integrale dei beni culturali, artistici, monumentali, paesaggistici o ambientali senza la loro storicità». (p. 44)

Il volume raccoglie, nell'ultima sezione, delle schede dedicate a ogni perla longobarda stanziata in Lombardia, con una breve descrizione, alcune immagini, il numero di telefono, il sito internet e l'e-mail. Ad attirare l'attenzione è però, soprattutto, la presenza di un QR Code nell'angolo in alto a destra di ogni scheda, con il quale è possibile accedere direttamente al sito web corrispondente: basta semplicemente scansionare il codice col proprio smartphone per ricevere tutte le informazioni necessarie sul sito culturale.

Il progetto del Centro studi longobardi, concretizzatosi in questo volume curato da Gabriele Archetti, fornisce un vero e proprio percorso itinerante nella storia dei longobardi in Lombardia, arricchito da immagini a colori che permettono al lettore di avere visione immediata del patrimonio descritto.

Silvia URSO

Angelo Castrorao Barba, Giuseppe Mandalà (eds.), *Suburbia and Rural Landscapes in Medieval Sicily*, Oxford, Archaeopress, 2023, pp. 253, ISBN Paperback: 9781803275451; Digital: 9781803275468

Il volume raccoglie alcuni dei contributi presentati durante la sessione "Suburbia and Rural Landscapes in Medieval Sicily", organizzata da Angelo Castrorao Barba, Giuseppe Mandalà e María de los Ángeles Utrero Agudo nell'ambito del ventiquattresimo convegno della European Association of Archaeologists, svoltosi a Barcellona nel 2018.

La pubblicazione, a cura di Angelo Castrorao Barba e Giuseppe Mandalà, disponibile anche *online*, in formato *pdf* o *ebook open access*, è edita da Archaeopress nella *International Series Liminal/Limites*, dedicata all'archeologia delle isole e dei luoghi di confine, diretta da Miguel Angel Cau Ontiveros.

La Sicilia, in effetti, rappresenta un esempio peculiare di insularità, che rispecchia entrambe le categorie concettuali della collana, solo in apparenza antitetiche, la liminarità, evocativa dei fenomeni di *connectivity*, e la frontiera, che rimanda alla condizione di marginalità.

Il titolo del volume, *Suburbia and Rural Landscapes in Medieval Sicily*, annuncia un'importante novità tematica e metodologica, che merita di essere sottolineata: il *focus* contempla in modo specifico anche le aree suburbane, estrapolate dal paesaggio rurale *tout court*, per coglierne correttamente la fisionomia di cerniera tra la città ed il territorio circostante.

Le quattro sezioni del libro presentano alcuni casi studio, suddivisi secondo le diverse tipologie di *landscape*: *Urbanscapes*, *Suburbia*, *Hinterlands- Inland and Mountainous Landscapes-Change in Rural Settlement Patterns-Defence and Control*.

Come si precisa nell'introduzione, l'intento dei curatori è quello di discutere le novità della ricerca archeologica, al fine di proporre nuove chiavi di lettura dei processi storici durante i secoli della dominazione bizantina, islamica e normanna.

Il volume si apre con due contributi che riguardano Palermo, *urbanscape* paradigmatico della *longue durée*. Stefano Vassallo illustra i dati recuperati dall'archeologia preventiva, aggiornando le conoscenze sulla topografia urbana (*The topographical context of Palermo in the Islamic age: new archaeological research*), mentre Giuseppe Mandalà e María de los Ángeles Utrero Agudo esaminano alcune testimonianze documentali di età normanna (*The King's Hospital in Norman Palermo: San Giovanni dei Lebbrosi in context*).

Segue il contesto territoriale della chiesa normanna di Santa Maria di Campogrosso, presso Altavilla Milicia, a poca distanza dal Tirreno, recentemente indagato da parte di una missione polacca (Sawomir Moździoch, Barbara Szubert, Ewa Moździoch, *The process of the creation and decline of the local religious and economic centres of Medieval Sicily: a case study of the Santa Maria di Campogrosso Monastery*).

Un quadro significativo delle dinamiche di trasformazione dall'età bizantina ai Normanni emerge dalle recenti ricerche condotte ad Agrigento e nel suo vasto territorio, tra costa ed entroterra (Maria Serena Rizzo, *A pattern of changes in southern Sicily: Agrigento and its hinterland between the Byzantine and Norman periods*).

La sezione dedicata all'archeologia delle aree interne e montane si apre con la *survey* condotta nel territorio di Contessa Entellina dalla Scuola Normale di Pisa, che ha restituito la fisionomia insediativa di una *enclave* della Sicilia occidentale, luogo cruciale delle rivolte islamiche (Alessandro Corretti, Claudio Filippo Mangiaracina, *Contessa Entellina: Rural vs. Urban Medieval Landscapes in Inner Western Sicily*).

Una *équipe* pluridisciplinare studia da diversi anni l'insediamento di Contrada Castro nel corleonese attraverso una metodologia integrata dalle analisi diagnostiche dei resti vegetali e animali (Angelo Castrorao Barba, Roberto Miccichè, Filippo Pisciotta, Claudia Speciale, Carla Aleo Nero, Pasquale Marino, Giuseppe Bazan, *The settlement of Contrada Castro-Corleone, Palermo-between the Byzantine and Islamic periods, 7th-11th c. AD*).

Il contributo di Rosa Maria Cucco prende in esame le testimonianze storico-archeologiche del comprensorio madonita nel periodo normanno (*The Madonie Mountains area during the Norman age: from al-Idrīsī to archaeology*).

La gestione delle acque ai fini dello sfruttamento agricolo e in rapporto alle dinamiche del popolamento è il tema della indagine sull'ampio areale di Calatafimi nel trapanese (José María Martín Civantos, Rocco Corselli, Maria Teresa Bonet García, *Water management, territorial organisation and settlement in Calatafimi, Trapani, western Sicily*).

Passando alla Sicilia centrale, le evidenze archeologiche individuate sui monti Erei consentono di ricostruire modelli insediativi ed economici nella transizione tra tardo antico e alto Medioevo (Francesca Valbruzzi, *Late Antique and Early Medieval settlement patterns in the inland landscape of the Erei upland, Enna, central Sicily*).

Un saggio sulla rete viaria introduce la sessione dedicata alla trasformazione delle dinamiche del popolamento delle aree rurali: le strade del *cursus publicus* di età romana, elemento di continuità dell'antico, sopravvivono accanto alla viabilità medievale a servizio delle nuove esigenze del territorio, anche difensive (Aurelio Burgio,

Alessandra Canale, *Historical and archaeological data for the ancient road network in western Sicily from the Roman period to the Norman age*).

I dati emersi dalle campagne di ricognizione di superficie, condotte negli ultimi anni dall'Università di Göttingen in alcuni comprensori territoriali della Sicilia centro-meridionale, costituiscono un campione cospicuo e statisticamente valido del sistema insediativo lungo i secoli (Johannes Bergemann, *The end of Antiquity and the new point of departure in the Medieval settlement system of southern and central Sicily*).

Testimonianze significative della vita quotidiana nel periodo islamico e della rioccupazione dei luoghi più antichi provengono dal quartiere abitativo, che si impiantò sui resti della Villa del Casale di Piazza Armerina (Patrizio Pensabene, Paolo Barresi, *After the Late Roman Villa of Piazza Armerina: the Islamic settlement and its pits*).

Spostandoci nella Sicilia orientale, di grande interesse la storia dell'insediamento umano sulle pendici dell'Etna per l'interazione con un particolarissimo ecosistema (Andrea Maria Gennaro, *Etna's northwestern slopes between Late Antiquity and the Middle Ages*).

Nella sessione finale, su difesa e controllo del territorio, rimaniamo nel versante orientale con Rocchicella di Mineo ed il suo *hinterland*, teatro dell'assalto musulmano allo stato bizantino, oggetto di ben quindici anni di ricerche (Lucia Arcifa, *The making of the frontier in the 9th century. Rocchicella di Mineo (CT) and rural landscapes in eastern Sicily*).

In conclusione, Giuseppe Cacciaguerra delinea il fenomeno dei villaggi rupestri e delle fattorie fortificate della Sicilia sudorientale (Giuseppe Cacciaguerra, *Byzantine and Islamic villages, "rupestrian settlements" and fortifications in southeastern Sicily: the LAMIS Project*).

Cercherò adesso di argomentare le ragioni del mio giudizio pienamente positivo sul libro, convincente e condivisibile nell'impostazione metodologica e soprattutto utile sul piano dell'aggiornamento del quadro storico-archeologico, grazie anche al cospicuo apparato iconografico e cartografico, in gran parte a colori, a corredo dei testi.

Il volume si allinea con le posizioni attuali del dibattito scientifico sulla Sicilia medievale, alla quale sono state dedicate negli ultimi anni conferenze internazionali e indagini sul territorio.

Il valore aggiunto di questa nuova stagione della ricerca è, da un lato, il confronto proficuo instauratosi tra archeologi e storici specialisti di questo lungo periodo, dall'altro, l'auspicata sinergia tra mondo accademico e l'amministrazione dei beni culturali nella progettazione di interventi su vasta scala.

Al centro della riflessione le dinamiche di interazione culturale (*Les dynamiques de l'Islamisation en Méditerranée centrale et en Sicile: nouvelles propositions et découvertes récentes* a cura di Annliese Nef e Fabiola Ardizzone, Bari 2014), i processi di trasformazione della città classica (*From polis to madina. La trasformazione delle città siciliane tra Tardoantico e Alto Medioevo*, a cura di Lucia Arcifa e Mariarita Sgarlata, Bari 2020), le problematiche storico-archeologiche della transizione dal tardo antico al Medioevo (*La Sicilia e il Mediterraneo dal Tardoantico al Medioevo Prospettive di ricerca tra archeologia e storia*, Convegno Internazionale dedicato a

Fabiola Ardizzone a cura di Cristina Rognoni e Lucia Arcifa, Palermo 2022).

Si aggiunga, inoltre, il contributo, tra archeologia e storia, degli studi pregevoli di Vivien Prigent (sulla Sicilia tra Bisansio e l'Islam e sulla monetazione e la sfragistica), Alex Metcalfe (sui musulmani) e Giuseppe Mandalà (sulle fonti manoscritte).

Citiamo, infine, due recenti ricerche sul territorio, che con il volume in questione condividono l'obiettivo di ricostruire le trasformazioni sociali, culturali ed economiche dell'Isola nel Medioevo: il progetto sul Casale San Pietro sul Monte Kassar (Castrostronovo), *Sicily in transition*, noto anche con l'efficace acronimo *Sic transit* (a cura di Alessandra Molinari, Università di Torvergata e Martin Carver, Università di York) e il progetto dell'Università di Palermo, *Harvesting memories*, sull'area dei monti sicani, diretto dallo stesso Angelo Castrorao Barba, curatore del libro.

Questo volume si ispira infatti allo stesso approccio investigativo dell'archeologia dei paesaggi, che supera, senza escluderla, l'indagine meramente topografica, recuperando, attraverso una metodologia globale ed olistica, l'attenzione verso le risorse ambientali.

Nuove discipline specialistiche, come l'*environmental archaeology* e l'*ecoarchaeology*, approfondiscono la dimensione ecologica, attingendo ai dati raccolti dalle moderne tecniche diagnostiche della paleobotanica e dell'archeozoologia.

La lettura stratigrafica del palinsesto paesaggistico, sempre più analitica, ma in una prospettiva olistica e sistemica, passa al vaglio l'interazione uomo-ambiente nella diacronia.

In quest'ottica la chiave interpretativa delle dinamiche del popolamento si ancora alle risorse ambientali e al loro sfruttamento, spiegando anche, alla luce della cultura materiale, le attività produttive e la circolazione delle merci nell'ambito delle reti di scambio mediterranee.

Infine, l'operazione culturale importante compiuta da quest'opera, è la rivalutazione di aree sinora trascurate, condannate ad un destino di minorità, riflesso della loro marginalità attuale.

L'analisi territoriale, superando tali posizioni antistoriche, ricomponne l'apparente frammentarietà delle microstorie entro un *frame*, che valorizza la complessità della Sicilia, osservatorio privilegiato della *longue durée* nel Mediterraneo.

Valentina CAMINNECI

Licia Buttà, *Immaginare il potere. Il soffitto dipinto della Sala Magna di Palazzo Chiaromonte Steri e la cultura letteraria e artistica a Palermo nel Trecento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2022, pp. 239, ISBN: 978-88-3613-277-5

Licia Buttà rende merito alla campagna di restauro del 2017-2019 e tira le somme di più dieci anni di ricerche da lei condotte su questa straordinaria testimonianza della cultura tardogotica in Sicilia.

Il soffitto, composto da più di cinquecento tavole dipinte, è stato realizzato tra il 1377 e il 1380, su committenza del Grande Ammiraglio del Regno Manfredi Chiaromonte, da una compagine di pittori, di cui facevano parte tre maestri locali Cecco di Naro, Pellegrino da Palermo e Simone da Corleone, l'identità dei quali è trasmessa da iscrizioni in volgare siciliano dipinte sulle travi.

Un caleidoscopico repertorio di motivi decorativi, stemmi, iscrizioni profilattiche e scene narrative tratte da fonti diverse, con una giustapposizione a tratti insolita, fanno del soffitto palermitano un *discorso retorico* complesso.

L'autrice ne analizza con grande meticolosità ogni aspetto, muovendo dalla storiografia locale su Palazzo Chiaromonte e dagli interventi conservativi più antichi di epoca moderna fino alla riscoperta del monumento nella seconda metà del XX secolo, quando la storia culturale di Palermo medievale entra a far parte degli interessi di un circuito più ampio di studiosi e conoscitori non solo italiani.

Le numerosissime scene che si svolgono sulle travi e la loro distribuzione, che in alcuni settori tiene conto della posizione dello spettatore, sono state oggetto di un'analisi colta e puntale che ha consentito di identificare nuovi soggetti e di meglio precisare quelli già individuati dalla critica precedente.

I temi sono numerosissimi, dalle storie bibliche come il giudizio di Salomone e Susanna e i vecchioni a quelle del ciclo arturiano, alle vicende della città di Troia e degli Argonauti tratte dalla *Historia destructionis Troiae* di Guido delle Colonne, e ancora temi e soggetti dello *Speculum humanae salvationis* come le storie di re Davide e di Nabucodonosor. Altre immagini trattano dell'amore tra Tristano e Isotta, di Elena di Narbona, di Didone abbandonata da Enea, seguendo la traccia del corredo miniato di codici prodotti in Italia meridionale e sicuramente esemplati su manoscritti francesi.

Sebbene questo "dispositivo combinatorio" non consenta di individuare un programma decorativo unico, emerge l'intento celebrativo del *dominus* di Palermo Manfredi Chiaromonte definito *magnanimus, iustus, largus, egregius, sapiens* secondo una sequenza di aggettivi iscritti nei busti femminili, verosimilmente le Virtù.

È questa la chiave di lettura proposta dall'autrice per comprendere l'intera decorazione che ruota intorno al tema principale della Giustizia intesa come qualità del committente, il quale come Vicario del Regno aveva il compito di amministrare la giustizia.

Il racconto procede per *exempla* di virtù e saggezza, e in alcuni casi sono moniti moraleggianti, comunicati attraverso l'illustrazione delle conseguenze del mal governo o dell'incontinenza davanti alle passioni.

Resta l'incognita del *concepteur*, giustamente cercato negli ambienti intellettuali della Palermo del tempo, tra i quali spiccano le figure di Angelo Sinisio, abate del monastero benedettino di san Martino delle Scale e del teologo francescano Ubertino da Corleone; tuttavia la declinazione cortese, l'insistenza tutta laica su scene galanti e le numerose immagini femminili, sulle quali già Ferdinando Bologna si era soffermato, non escludono un coinvolgimento diretto di Manfredi.

Sulla sua biografia politica molto si conosce, ma insondabili sono i suoi interessi, anche a causa della distruzione della sua biblioteca. In merito, la perduta decorazione

a fresco della Sala avrebbe sicuramente consentito di meglio comprendere lo spessore intellettuale del committente e forse di chiarire le scelte relative al programma decorativo del soffitto.

Le osservazioni di Licia Buttà sulla circolazione di alcune delle fonti testuali dalle quali sono ricavati i soggetti delle scene palermitane, come per esempio l'*Histoire Ancienne*, nella Napoli di primo Trecento, nonché il riconoscimento di possibili modelli miniati realizzati nella capitale del Regno angioino, fanno supporre la conoscenza da parte di Manfredi di quei prodotti.

Ciò è supportato da evidenti tangenze iconografiche e compositive con la miniatura napoletana, nonché stilistiche, almeno per le scene riferibili al cd. Maestro di tradizione giottesca, responsabile delle Storie degli Argonauti. Nella stessa direzione vanno le tracce, forse eco giunta fino in Sicilia, del fasto e dei valori della corte angioina al tempo di re Roberto, raffigurato in trono e circondato dalle Virtù che schiacciano i Vizi nel frontespizio della *Bibbia angioina* di Lovanio.

Nel manoscritto, realizzato prima del 1343, anno della morte del re, Salomone ha le sembianze ben riconoscibili di Roberto, mentre nel *bas de page* di numerosissimi fogli ricorrono temi cortesi e cavallereschi, partite a scacchi tra Roberto e la consorte Sancia e non manca nemmeno Fillide che cavalca Aristotele proprio come sul soffitto dello Steri.

Dunque, una combinazione di sacro e profano che rappresenta un precedente importante per il monumento palermitano nel quale però la decorazione si sviluppa con maggiore libertà, apparentemente senza un ordine preciso.

Forse per questa ragione meno decisivo è il rimando ideologico al soffitto della cappella Palatina per le iscrizioni e le pseudo-iscrizioni parte del repertorio visivo del soffitto; lo stesso vale per l'astrattismo e la stilizzazione di elementi decorativi di tipo geometrico e dei racemi e fogliami diffusi sulle travi di Palazzo Chiaromonte che non sono prerogativa esclusiva della Palatina.

Anche in questo caso, però, è comunque opportuno chiedersi se e come Manfredi guardasse ai Normanni e alle vestigia del loro dominio nella città. Una prospettiva di ricerca ancora aperta che include indirettamente un tema interessante, oggetto recente di indagini filologiche, ovvero la produzione e circolazione di testi storiografici con la Storia dei Normanni e del Regno di Sicilia nell'Italia meridionale in epoca bassomedievale.

Infine, si segnala nel volume di Buttà anche il denso capitolo di approfondimento sulle tecniche utilizzate sul soffitto dello Steri che getta nuova luce sull'organizzazione del composito cantiere, sulle personalità dei pittori coinvolti, anche grazie ad alcune scoperte emerse durante il restauro, come i colori originali, una serie di bozzetti, le indicazioni di montaggio in volgare, l'uso di mascherine per gli elementi geometrici seriali di alcuni settori del soffitto e un diverso modo di realizzare lo strato preparatorio delle tavole con le figure generalmente date a risparmio.

Si tratta dunque di fondamentali acquisizioni sui procedimenti tecnici in uso in un cantiere medievale, tema sempre sfuggente, essendo rare le informazioni ricavabili dalle fonti coeve e dovendo tenere in debita considerazione le manomissioni subite dalle opere e il loro inevitabile deterioramento.

Il prestigioso AFCEMS Prize conferito al volume dal Center for Early Medieval Studies è un giusto riconoscimento per il ricco lavoro pubblicato.

Ma la ricerca sullo Steri non si arresta, tantomeno quella di Licia Buttà, la quale ha già annunciato il suo prossimo studio sul fondo Alfano e gli acquerelli che riproducono le tavolette dipinte del soffitto durante i restauri di fine Ottocento.

Stefania PAONE

Luciano Catalioto, *Politica e chiesa nella Sicilia Angioina (1266-1282)*, Roma, Aracne, 2022, pp. 188, ISBN: 979-12-218-0146-0

A seguito della caduta degli Svevi e della conquista degli Angioini, si apre per la Sicilia un momento segnato da una forte incertezza sia politica che sociale, caratterizzato da rivolte e da complessi rapporti con la Curia pontificia. Partendo da questo periodo di transizione che colpisce l'isola, Luciano Catalioto svolge un'indagine sul programma di governo messo in atto da Carlo d'Angiò in Sicilia e rivolge particolare attenzione all'organizzazione della politica ecclesiastica. Emerge sin da subito che il coordinamento del nuovo governo viene realizzato dal sovrano angioino attraverso l'emanazione di molteplici atti, ordinanze e decreti, volti a garantire la salvaguardia dell'istituzione ecclesiastica, e che confermano o concedono immunità, privilegi, esenzioni fiscali, prebende e giurisdizioni. Ma è soprattutto «nell'organizzazione della Cancelleria regia, ufficio tradizionalmente delegato al servizio di sottoscrizione e registrazione di diplomi e atti regali, che si verificò, più che negli altri istituti di governo *Regni Siciliae* ripristinati da Carlo I, una regolamentazione tecnica altamente qualificata sotto il profilo della funzionalità, ma anche un adeguamento di base alla normativa e agli usi francesi nell'adozione di taluni princìpi». (pp. 60-61)

Per portare avanti il suo progetto governativo, il monarca, non solo introduce esponenti del suo *entourage* e del clero nei gangli amministrativi dell'isola, ma si serve anche di uno strumento inquisitorio, dando il via a una serie d'inchieste, con l'intento di reprimere gli abusi e le inottemperanze degli ufficiali provinciali.

In particolare, l'autore sceglie di concentrarsi sulle diocesi siciliane di Agrigento, Catania, Cefalù, Lipari-Patti, Mazara, Messina, Monreale, Palermo e Siracusa, di cui fornisce anche un elenco dei vari arcivescovi e vescovi che si sono succeduti nelle varie circoscrizioni vescovili.

Alcuni di questi esponenti del clero siciliano tessono con il sovrano dei rapporti molto stretti, riuscendo così a conquistare benefici e diritti per le proprie diocesi, spesso più vantaggiosi di quelli ottenuti in età fridericiana. L'angioino si serve anche di figure appartenenti al mondo ecclesiastico per sedare rivolte. Ne è un esempio Giovanni de Lentino, che si adopera e collabora con il sovrano per sedare il tumulto del 1268, ricevendo la nomina di Capitano Generale in Sicilia.

Nel complesso, dall'analisi della documentazione, emerge il fatto che, sotto il governo di Carlo d'Angiò, tutte le diocesi ottengono la conferma e l'integrazione di diritti e concessioni, così, eccetto qualche opposizione, si registra un'atmosfera pacifica e di cooperazione tra la curia papale e quella angioina. È evidente, inoltre, come su tutto il territorio siciliano si articolasse, in maniera ramificata e profonda, la presenza del clero sia secolare che regolare, e «come il ruolo economico e politico assunto da diversi suoi membri fosse molto rappresentativo, senz'altro più consistente rispetto all'epoca sveva». (p. 18)

L'autore focalizza la sua lente anche sulla produzione storiografica relativa agli anni di regno di Carlo D'Angiò e all'immagine di governo che ne è conseguita, con l'obiettivo di districarne i dubbi. Infatti per quanto riguarda la conquista angioina del Mezzogiorno si riscontra una mancanza di testimonianze coerenti e omogenee, che forniscono dei punti di vista spesso condizionati da stereotipi e pregiudizi, utilizzati talora per gettare ombre sul governo angioino, talvolta per propaganda. La storiografia presenta, inoltre, un forte sbilanciamento numerico tra le limitate ricerche che riguardano la conquista e la propaganda politica che ne consegue, e i copiosi studi riservati alla "questione del Vespro", che hanno suscitato confronto e interesse da parte della comunità scientifica.

«Il giudizio sulla figura dell'Angioino, pertanto, oscilla tra le posizioni di esaltazione e quelle di netta condanna anche attraverso la lettura delle fonti cronistiche di entrambi gli schieramenti, guelfo e ghibellino. Ma se analizziamo le testimonianze documentarie del XIII secolo, emerge un giudizio diverso in merito all'operato del sovrano angioino, la cui presunta mala signoria si stempera nel momento in cui si pongono in risalto gli abusi e le inadempienze dei suoi ufficiali provinciali e dei numerosi pravi consiliarii che lo stesso Saba Malaspina individua al suo seguito». (p. 136-137)

In conclusione, da un'analisi attenta e meticolosa delle fonti emerge che tra i principali obiettivi della politica ecclesiastica realizzata dall'Angioino, agli albori del suo governo, vi è la creazione di un apparato burocratico e amministrativo che presenti una ramificazione equilibrata e proporzionata del potere delegato e che permetta una pacifica collaborazione tra la monarchia e gli esponenti del potere spirituale.

Il volume è corredato da appendici di approfondimento: la prima con un elenco sui vescovi in Sicilia in età sveva e angioina, dal 1194 al 1282, più precisamente nelle diocesi di Agrigento, Catania, Cefalù, Lipari-Patti, Mazara, Messina, Monreale, Palermo, Siracusa. Una seconda appendice riguarda chiese, monasteri, ordini religiosi e membri del clero, ordinati in una tabella chiara e intuitiva. Vi è anche una terza appendice che raccoglie le trascrizioni del Tabulario di S. Maria Nuova di Monreale (1260-1280).

Con una lettura scorrevole, un linguaggio forbito e specialistico, ma immediato e semplice da comprendere, Luciano Catalioto offre una perfetta panoramica della politica adottata da Carlo d'Angiò in Sicilia, del rapporto che instaura con l'istituzione ecclesiastica e le diocesi dell'isola; inoltre, solleva interessanti quesiti sull'effettiva veridicità della fama di 'mala signoria' che il governo dell'Angioino si è trascinato nei secoli. Dalle indagini emerge che la volontà del monarca di mettere fine ad abusi e ina-

dempienze degli ufficiali periferici è un punto fermo del suo programma governativo. Infatti, è necessario sottolineare che l'espressione "mala signoria", con cui, a partire da Dante Alighieri, viene etichettato dalla tradizione storica il regno di Carlo d'Angiò, appare piuttosto frutto «della diffusa e radicata corruzione degli ufficiali provinciali, agli abusi rimasti impuniti, malgrado le continue e reiterate disposizioni e ordinanze con le quali il sovrano cercasse di limitarli» (pp. 138-140).

Silvia URSO

Marco Cristini, *Teoderico e i regni romano-germanici (489-526). Rapporti politici-diplomatici e conflitti*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2022, pp. VII-154, ISBN 978-88-6809-363-1

Il testo *Teoderico e i regni romano-germanici (489-526). Rapporti politici-diplomatici e conflitti* di Marco Cristini, pubblicato dalla Fondazione Centro italiano studi sull'alto Medioevo di Spoleto nel giugno del 2022, prende in esame strategie, direttive e lineamenti ideologici della politica teodericiana per analizzarne sviluppi e andamenti nel rinnovato panorama politico manifestatosi al crepuscolo della *pars Occidentalis*. Nel V sec. d. C., con il disgregamento dell'ordine e dell'istituzione imperiale, l'unitarietà dello spazio romano si sfalda frammentandosi in un mosaico di nuove entità politiche comunemente definite dalla storiografia regni romano-germanici. A partire dal 489 d. C., il regno ostrogoto di Teoderico, rimpiazzato il breve governo di Odoacre nella penisola italica, riuscì a ritagliarsi dal primo momento un ruolo di rilievo nello scacchiere geopolitico europeo e mediterraneo imponendosi al centro di un importante sistema di relazioni diplomatiche e rivendicando l'eredità culturale romana. Sin dai primi passi il neonato regno ostrogoto dovette interagire con un quadro internazionale complicato, animato da un nugolo di nuove realtà in crescita, spesso in contrasto tra loro, guidate da sovrani ambigui, ambiziosi e sovente orientati verso una politica estera improntata su un espansionismo aggressivo. A tali problematiche vanno poi aggiunte le complicazioni derivanti dal crescente ruolo che andava ricoprendo la Chiesa, anche nelle questioni politiche, e le forti criticità derivanti dalla sempre ingombrante e incombente presenza imperiale costantinopolitana, elemento capace di condizionare fortemente la politica e di influire sugli indirizzi diplomatici tra i sovrani del tempo.

Il testo si unisce al proliferare di studi e al rinnovato interesse sviluppatosi in questi ultimi anni intorno alle tematiche riguardanti gli Ostrogoti e fornisce uno specifico quadro di insieme, mancante fino ad ora negli studi accademici, che ben evidenzia pregi e limiti delle politiche teodericiane analizzandone accordi, ambascierie, missive, doni diplomatici, politiche matrimoniali, conflitti e tradimenti. L'autore, attraverso un'accurata analisi delle fonti a disposizione, tra le quali un ruolo fondamentale è ovviamente svolto dalle *Variae* di Cassiodoro, propone una trattazione chiara e onnicomprensiva della diplomazia estera di Teoderico tra il 489 e il 526. Il libro presenta

una struttura ripartita in sezioni che tratta singolarmente i rapporti del sovrano amalo con i regni post-romani, le popolazioni dell'area danubiana e quelle dell'Europa settentrionale. La scelta di sviluppare la trattazione non in modo cronologico ma in capitoli strettamente suddivisi per tematiche non crea fratture nell'analisi storica che resta scorrevole, interconnessa e scevra da una esposizione ridondante degli eventi. Situazioni come la guerra di Provenza vengono esaminate attraverso una prospettiva plurale. Il conflitto, tra gli eventi cardine del periodo preso in esame, viene affrontato ripetutamente in diversi paragrafi distinti, assumendo il punto di vista dei rapporti diplomatici con i vari protagonisti politici coinvolti, modalità che permette all'autore di evidenziare differenze e peculiarità che contraddistinguono i rapporti di Teoderico con ognuna di queste formazioni. L'indagine di Cristini è inoltre condotta passando agilmente dalla storia particolare a quella generale, procedimento che gli consente di presentare la cornice complessiva delle dinamiche diplomatiche in vigore tra V e VI secolo d. C. non perdendo mai di vista il *focus* della dissertazione.

Emerge, dal ritratto tracciato dall'autore, la figura di un sovrano razionale e pragmatico, dalla decisa leadership e capace di avere un forte ascendente anche sui sovrani stranieri. Ad una politica di collaborazione sul piano interno egli fece corrispondere una attività diplomatica esterna fatta di intese e accordi bilaterali. Cristini in questo suo lavoro osserva come Teoderico, educato alla corte di Costantinopoli ed influenzato dal suo modello di politica estera, accerchiato da minacce di vario genere, con un esercito stremato dalle fatiche dell'arrivo in Italia e dal confronto con Odoacre, per consolidare e dare stabilità al proprio regno diede sviluppo ad un sistema di relazioni internazionali di tipo federale. Dal testo si evince come, nel lungo periodo di governo teodericiano, il sovrano mise in opera una ramificata ed estesa rete di alleanze capace di coinvolgere a vario titolo, e con gradi di affiliazione differenziati, tutti i maggiori regni post-romani. La politica di Teoderico era fondata su un piano di cooperazione tra i vari regni, essa promuoveva il ricorso a soluzioni diplomatiche per risolvere le controversie internazionali, ponendosi in una posizione mediatrice e utilizzando una comunicazione moderata e conciliante che non rifuggiva però l'uso della forza quando necessario. La *balance of power* a cui puntava Teoderico, nel contesto geografico in cui si trovò ad operare, sembra però mostrarsi sul lungo termine deficitaria. La *Bündnispolitik*, che avrebbe dovuto garantire una soluzione diplomatica alle situazioni di rischio, o almeno fare da deterrente, si dimostrò inadeguata, anche a causa della scarsa affidabilità di alcuni alleati, nel garantire una risposta efficace e unitaria alle minacce all'equilibrio internazionale. Tale indirizzo politico votato al mantenimento di uno *status quo* sembrerebbe addirittura aver avuto un effetto contrario, esacerbando la tensione tra regni e alimentando un atteggiamento di sfiducia reciproca generale che, tra dispute e ostilità, vede prendere corpo conflitti a bassa intensità poi esplosi in eventi come la guerra di Provenza. Ad intralciare il progetto politico di Teoderico di mettere ordine nell'Europa post-romana contribuirono le forti ingerenze della corte di Costantinopoli che, in più di un episodio, potrebbero essere state decisive nell'incrinare i programmi politici del re ostrogoto. La stessa strategia matrimoniale, invece di legare tra loro i regnanti nella "*Familie der Könige*" allargata immaginata dal sovrano, sembrerebbe al contrario aver alimentato un clima di sospetto riguardante

possibili intromissioni nelle successioni dinastiche, aspetto sul quale potrebbe aver avuto una forte influenza la situazione generatasi in seno alla successione al trono del regno visigoto, con la destituzione di Gesalico e la reggenza ostrogota. Per ciò che concerne la sfera delle strategie matrimoniali, emerge l'importante ruolo svolto dalle donne della dinastia regale amala che si attestano, non solo come mera merce di scambio e appendice nell'ambito del progetto teodericiano, ma come figure politiche attive e influenti sulle quali lo stesso sovrano faceva affidamento per tutelare gli interessi ostrogoti, come dimostrano le testimonianze riguardanti, ad esempio, Amalafriada e sua figlia Amalaberga.

Cristini nel considerare i giudizi storiografici, spesso eccessivamente critici, sulle decisioni prese da Teoderico in diplomazia estera, fa presente come ad influire sulle sue scelte vi siano stati, in più di un'occasione, fattori fuori dal suo controllo. L'autore fa anche notare come la Guerra Greco-Gotica abbia condizionato molto le opinioni riguardanti le scelte politiche del sovrano. Tuttavia, non si può non concordare con lo studioso nel riconoscere a Teoderico il merito di essere riuscito a garantire sotto la sua guida decenni di sviluppo al regno ostrogoto. Non si può inoltre non constatare l'unicità e la complessità del progetto di politica estera perseguito dal re amalo, aspetto che sembrerebbe di frequente essere ignorato nelle valutazioni riguardanti i suoi anni di governo. Il testo di Cristini restituisce efficacemente i lineamenti della diplomazia teodericiano osservandola da diverse angolazioni e aprendo nuovi fronti di ricerca riguardo il sovrano amalo e le sue tendenze personali, intuizioni e limiti. A tal proposito credo che la critica e i giudizi riguardanti le politiche di Teoderico debbano, attraverso un approccio non eccessivamente strumentalista, approfondire maggiormente le difficoltà del sovrano ad operare in direzione di una maggiore e più decisa istituzionalizzazione del potere governativo ostrogoto che, avendo contato per molti anni quasi esclusivamente sul carisma e la forza della sua leadership, alla sua morte non fu più in grado di dare continuità ed efficacia alle sue linee programmatiche, finendo poi risucchiato e stritolato tra le lotte interne e il conflitto con Costantinopoli.

Giuseppe Russo

Coral Cuadrada, Daniel Piñol-Alabart, *El capbreu dels castells de Vilassar i Burriac. Estudi, transcripció i edició digital*, Tarragona, Publicacions URV, 2022, pp. 330, ISBN: 9788413650371

Il cabreo o *capbreu* è un genere di fonte documentaria che in Catalogna, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, ha offerto agli studiosi ampi spazi di riflessione di natura storica, fiscale, toponomastica, giuridica, filologica e linguistica applicata all'analisi del catalano medievale.

Il volume *El capbreu dels castells de Vilassar i Burriac. Estudi, transcripció i edició digital*, edito in lingua catalana nell'ottobre 2022 a Tarragona dalla casa "Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili", nutre grandi ambizioni.

Del cabreo de Villassar sono conservati, nell'Arxiu dels Marquesos de Santa Maria de Barbarà di Tarragona, tre manoscritti uno del XIV secolo e due del XVII. Il cabreo scelto per realizzare il volume è quello del periodo 1354-1355, copiato nel 1424. Sebbene sia stato già oggetto di diverse tesi di laurea, non ci si trova davanti ad una fonte ancora completamente sfruttata. In prima istanza, perché non era stata fatta, finora, una pubblicazione del cabreo integrale.

Inoltre, questo lavoro ha il pregio di inserirsi in una prospettiva di respiro più ampio: favorire, certamente, la valorizzazione del patrimonio archivistico catalano, ma facendolo con l'apporto delle *digital humanities*. La pubblicazione del libro, disponibile anche in PDF e in *Open Acces*, come sottolineato nei ringraziamenti dai curatori (pp. 9-10), è il frutto di un progetto triennale, compiuto da un gruppo di storici, che ha portato a due ulteriori esiti: la digitalizzazione del manoscritto e la sua geolocalizzazione attraverso una mappa interattiva con il programma QGIS.

Il primo contributo (pp. 11-50) appartiene alla curatrice, Coral Cuadrada, la quale offre un inquadramento generale sul cabreo, come fonte, dalla sua etimologia alla sua diffusione in Catalogna a partire dall'XI secolo. Successivamente effettua una mappatura della provenienza dei cabrei del periodo compreso tra il XII e il XV secolo, che sono già stati studiati dagli anni Settanta del secolo scorso, osservando come fossero concentrati prettamente nella zona di Girona. Presenta poi il manoscritto iniziando dalla parte riguardante il castello di Villassar. Il cabreo fu redatto nel 1354, due anni dopo che la baronia di Villassar fu acquistata dal cittadino di Barcellona e consigliere regio Pere des Bosch. La ragione per la quale Pere obbligò i suoi vassalli ad andare a dichiarare i possedimenti di fronte al notaio e ai suoi procuratori era semplice: stabilire l'ordine amministrativo e fiscale, per affermare il suo potere e la sua autorità. Il primo atto del signore fu la nomina dei suoi procuratori speciali.

Tutte le dichiarazioni successive dei contadini seguivano il medesimo *iter*: in presenza di un notaio e dei testimoni, il contadino diceva il suo nome, quello del suo manso, la parrocchia cui apparteneva e infine davanti al signore, o i procuratori, prestava il giuramento. Nel caso di Villassar, la maggior parte dei confessori dichiaranti si trovava sotto la signoria di Pere des Bosch, ma vi erano anche proprietari che dipendevano pure da altri signori laici ed ecclesiastici. Ciò non vuol dire che non fossero comunque legati a lui, in quanto alcuni di questi allodieri potevano essere signori di altri contadini.

Il Pere des Bosch che ordinò la copia del manoscritto nel 1424 sapeva che esistevano due differenti giurisdizioni: quella del castello di Villassar e quella del castello di Sant Vicenç (Burriac). Nella lista delle 47 confessori per Burriac alcune terre dipendevano dall'allodio della cappella di Santa Maria del Viver, unico dominio ecclesiastico, mentre altre erano della terra franca di Montcada. La metà dei confessori apparteneva al castello, o aveva come signore un altro contadino, fattore che evidenzia un graduale passaggio dei feudi ai contadini.

Perché il cabreo fu riscritto? Per comprendere questo passaggio, Cuadrada riassume in breve la situazione nel Principato di Catalogna tra il 1354 e il 1424. In questo periodo, i diritti sui castelli di Villassar e Argenton furono venduti alla Corona, poi

recuperati e nuovamente reintegrati a più riprese nel patrimonio reale, fino al 1424. Alfonso il Magnanimo, che aveva bisogno della nobiltà per intraprendere la guerra in Italia, pronunciava una sentenza, con la quale restituiva i diritti su Villassar e Argenton alla famiglia des Boschs. Per questa ragione il des Bosch fece riscrivere il cabreo con l'obiettivo di rafforzare la propria posizione e il proprio dominio simbolicamente e giuridicamente.

Il secondo contributo (pp. 51-69) è del curatore Daniel Piñol-Alabart, che si è occupato dell'esame paleografico e diplomatico del cabreo. Dal punto di vista della genesi del documento, il cabreo de Villassar è stato redatto da un notaio, mentre l'autore fu Pere des Bosch. Piñol-Alabart ha confermato, attraverso l'esame delle date e dei nomi dei notai menzionati, che il cabreo è una copia, autenticata dal notaio Joan de Moles con la sua sottoscrizione e il suo *signum* notarile. La data di validazione è il 1424, mentre le *confessions* risalgono all'anno 1354. Quindi, Joan Moles fu nelle condizioni di redigere la copia del cabreo sulla scorta dei protocolli del notaio defunto e autore Pere Fonolleda, che aveva ereditato.

Nell'analisi dei caratteri estrinseci del cabreo, Piñol-Alabart considera il supporto, gli inchiostri, le scritture e il linguaggio adoperato. Il cabreo è un *codex* diplomatico in pergamena con una copertina di legno foderata col medesimo materiale. Il fatto che la copia, a sua volta, sia stata realizzata in pergamena, non solo ha garantito il buono stato di conservazione del manoscritto, ma è servita a dargli valore e importanza, attribuendogli maggior solennità.

In merito agli inchiostri, Piñol-Alabart individua il colore seppia tipico del XV secolo. Nonostante ciò, nota una diversità cromatica nei colori degli inchiostri, soprattutto nelle annotazioni a margine del codice, il che implica che siano state integrate in un secondo momento, dato che il *codex* fu utilizzato anche successivamente.

La scrittura utilizzata è definita "ibrida" da Piñol-Alabart. Sono presenti caratteristiche proprie della gotica notarile catalana, con alcune influenze dell'umanistica e alcuni tratti della gotica bastarda. Si rileva la presenza della scrittura umanistica corsiva per le note a margine e degli indici contenuti in quaderni di carta risalenti al XVII secolo.

Per quanto concerne i caratteri intrinseci, la lingua utilizzata è il latino. Tuttavia, gli antroponomi e i toponimi sono in catalano. Alcune parole come *mossén* sono in catalano e pure alcuni termini legati alle imposte pagate dai dichiaranti: *vuytà*, *tragins*, *batudes*, *agullons*, *rearmost o reramost*. In castigliano si trova solo un piccolo foglietto sciolto.

Il cabreo comincia con Pere des Bosch, che il primo aprile del 1354 nominava i suoi procuratori utilizzando tre verbi dispositivi che fungono da rafforzativi: *facio*, *constituo et ordino*. Essendo un *codex*, ogni dichiarazione costituisce un documento a sé stante. La struttura, pertanto, segue quella di qualsiasi altro documento notarile diviso in protocollo, testo ed escatocollo. Il protocollo si apre con la *notificatio* (*noverint universis*), seguita dalla *datatio* secondo l'anno della natività. Dopo la data, si menzionano i procuratori, il nome del notaio, il nome del balivo e il nome del dichiarante. Seguono gli immobili e la loro ubicazione con i confini. Ogni dichiarazione, *actio*,

termina con la *conscriptio* con l'ordine di Pere des Bosch, o dei suoi procuratori, di fare di quell'atto un *instrumentum publicum*. Infine, si ha la sottoscrizione del notaio Joan Moles, che fa la copia e la convalida.

Il capitolo termina con le norme di trascrizione che sono state seguite per l'edizione. Il terzo capitolo (pp.71-271) contiene la trascrizione integrale del cabreo eseguita dai due curatori.

Il quarto capitolo (pp. 273-302) vede l'apporto di Silvia Arano Poggi, che presenta i risultati del suo lavoro svolto per la tesi del Màster in Arxivística i Gestió Documental dell'Universitat Autònoma de Barcelona. Il compito di Silvia Arano Poggi è consistito nell'utilizzare il TEI (Text Encoding Initiative) per creare una semplice codifica della trascrizione del cabreo.

Le norme TEI si basano sul linguaggio di marcatura XML (eXtensible Markup Language) che ha il vantaggio di essere uno *standard* aperto, internazionale, flessibile e facile da utilizzare. Trattandosi di una tesi di Màster la codifica in TEI è stata svolta solo su una selezione di elementi e contenuti strutturali: il titolo e l'indice preesistente, la procura iniziale, 12 confessioni con la convalida posteriore del notaio, altri blocchi di testo generici e i nomi di persone e luoghi.

Tra i principali aspetti positivi di TEI Arano Poggi ha considerato: un'edizione digitale in un quadro internazionale che promuove lo scambio di informazioni e l'interoperabilità a distanza con altri studiosi. In secondo luogo, l'opportunità di applicare al medesimo testo vari livelli di analisi, rispondenti ad esigenze di carattere storico, linguistico e sociolinguistico ecc. Inoltre, la conservazione in TEI/XML preserva gli oggetti digitali dall'obsolescenza tecnologica. Ancora, i *tags* di TEI possono essere riconvertibili come campi base per banche dati. Poi, il *coding* del cabreo offre la possibilità di sfruttare il suo contenuto per generare indici per studi storici, di onomastica, genealogia, toponimia, terminologia. Infine, gli elenchi dei nomi personali e dei luoghi possono essere riconnessi ad altre fonti e produrre nuove risorse digitali, come mappe interattive. Le problematiche riscontrate nella codifica sono state: la rappresentazione dei luoghi e degli insediamenti che non sono stati resi fedelmente con TEI, poiché sarebbe stato necessario un *tag* per i confini dei luoghi, che lo schema non fornisce. In aggiunta, nei casi di ambiguità lessicali, per omonimia, o per nominativi senza cognomi, è stata duplicata una stessa informazione, rendendo più complessa la codifica.

Sebastià Ferran, autore dell'ultimo capitolo (pp. 303-327), si è dedicato, nella sua tesi di Màster in Arxivística i Gestió Documental dell'UAB, alla creazione della mappa virtuale e interattiva delle informazioni contenute nel cabreo. La mappa, che è stata inserita sul nuovo sito web dell'Arxiu dels Marquesos de Santa María de Barberá, è scansionabile e visualizzabile attraverso un QR-code (alla p. 318 del volume). Ferran ha dimostrato come i dati ricavabili dal cabreo, per studiare la società dell'epoca, possano essere geolocalizzati e tradotti cartograficamente per dar vita ad una banca dati. Oltre alle notizie provenienti dalla trascrizione del cabreo su mansi, fortificazioni, mulini, chiese, parrocchie, corsi d'acqua, rilievi terrestri, Ferran ha utilizzato fonti secondarie di studiosi che hanno considerato la cartografia storica e i reperti archeologici. Essi sono stati raffrontati con le mappe e la toponimia del cabreo per integrare le informazioni mancanti e posizionare

geograficamente nella maniera corretta tutti gli elementi del territorio.

Ferran ha scelto il programma QGIS (Quantum Geographical Information System) ad accesso libero che gli ha permesso di ricostruire il paesaggio storico dei domini di Pere Des Bosch, per vedere come fosse distribuita la popolazione, i centri di potere e quali fossero le strutture economiche. La mappatura in QGIS ha previsto l'introduzione di simboli iconografici mediante icone, creando un insieme di punti per ogni gruppo di dati, dove ciascun gruppo rappresenta un elemento del paesaggio. Cliccando su ogni icona si accede a una breve scheda descrittiva dell'elemento contenente, a seconda dei casi, nome e cognome del confessore, data, luogo, tipo di possesso, tipo di proprietà.

In conclusione, è stata rivitalizzata una fonte storica. Senza dubbi, avere a disposizione dei testi codificati e digitalizzati può realmente configurare molte più occasioni per fare ricerca collettivamente, da remoto e per diverse discipline. In più, l'impiego di queste risorse può trasformare il rapporto che l'utente di un archivio ha con le fonti, rendendo più semplice, intuitiva e comprensibile l'acquisizione di conoscenze sulla documentazione medievale. In questo modo, la storia locale è resa accessibile ad una comunità più ampia, che senza rudimenti di latino e paleografia, sarebbe disorientata.

Elisa TURRISI

Fulvio Delle Donne, *Federico II e la crociata della pace*, Roma, Carocci Editore, 2022, pp. 157, ISBN: 978-88-290-1338-8

La figura di Federico II ha sempre suscitato tra gli studiosi un forte interesse, dando vita a una ricchissima produzione storiografica. Nonostante le molteplici ricerche, presupposizioni, indagini sul sovrano Svevo e sugli avvenimenti in cui figura come protagonista e non, molti episodi rimangono inesplorati e suscitano dubbi e perplessità.

Fulvio Delle Donne intraprende uno studio che si focalizza su uno degli eventi più controversi e dibattuti in seno alla cristianità, ovvero le crociate. In particolare, si sofferma sulla cosiddetta "crociata della pace", che si conclude appunto con un trattato di pace stipulato tra Federico II e il sultano al-Malik al-Kāmil.

L'autore si pone come obiettivo quello di «ricostruire le complesse strategie di selezione e ricomposizione della memoria, le cui riletture spiegano le differenti e a volte contraddittorie rappresentazioni dello stesso evento» (p. 13). Un percorso che ci guida sin dalla preparazione per la partenza, fino alle interpretazioni che ne sono state date, attraverso fonti dirette e non.

Viene affrontata una prima riflessione sul termine "crociata", che inizia ad apparire nelle fonti intorno al XIV secolo, ma con riferimento alla "bolla" con cui viene accordata e assicurata dal papa indulgenza a chi avesse sostenuto finanziariamente la causa contro i nemici della cristianità, e non col significato di guerra guidata da eserciti

cristiani contro gli infedeli musulmani per liberare il Santo Sepolcro e permetterne il pellegrinaggio. La visione che si è tramandata delle crociate è quella di un movimento omogeneo lineare e con spedizioni numerabili che si conseguono meccanicamente, ma la realtà è ben diversa dal momento che sono state spesso confusionarie, segnate da eventi riottosi, e interpretate dagli studiosi in modi differenti.

La crociata coordinata e condotta da Federico II, presa in esame dal volume, viene identificata cronologicamente con la sesta crociata, svoltasi nel 1228-29, ed è considerata straordinaria e unica, dal momento che non solo si conclude con accordi diplomatici pacifici, senza versamenti di sangue e perdite umane, ma questa, più delle precedenti, riesce a garantire molteplici vantaggi per i pellegrini. Nonostante ciò, l'impresa del sovrano Svevo non è vista di buon occhio da tutti, in particolare dal papa e dalla Chiesa, poiché non solo è stata portata avanti da uno scomunicato, ma sono anche stati stretti degli accordi con gli infedeli.

La disfatta della cosiddetta "quinta crociata", con la perdita di Damietta, porta molto sconforto nel cuore della cristianità, ma anche l'impellente stimolo di una ritorsione. Agli occhi di papa Onorio III, il responsabile è Federico II, sul quale fa ricadere la colpa della disfatta. Si parte, dunque, con l'organizzazione della spedizione successiva. Proprio mentre i preparativi per la partenza fervono, giunge la notizia della morte di papa Onorio III. Il suo successore, Gregorio IX, non perde tempo a rinnovare la volontà di portare avanti i preparativi per la crociata, e sollecita il sovrano Svevo a mantenere l'impegno preso. Nonostante la scomunica di Gregorio IX, Federico II si prepara a partire, convinto anche dal fatto che la situazione in Oriente sembra essere più favorevole. Infatti, dopo la perdita di Damietta scoppia un'ostilità tra Malik al-Kāmil e il fratello al-Mu'azzam, che spinge il sultano d'Egitto a cercare un'alleanza col sovrano Svevo.

Dalle fonti la data della partenza risulta essere il 28 giugno 1228: il viaggio intrapreso dura circa due mesi, in cui sono comprese delle soste più o meno lunghe. Una volta sbarcati ad Acri partono immediatamente le trattative tra Federico II e Malik al-Kāmil, inizialmente, tramite uno scambio di omaggi, che si concretizza, poi, in un incontro vero e proprio, durante il quale vengono stilati gli accordi diplomatici. Successivamente Federico entra nel Santo Sepolcro, consapevole di essere riuscito, al contrario dei predecessori, a riconsegnare ai Cristiani la Città Santa. Un successo così straordinario merita una consacrazione con un atto solenne: un'incoronazione. Sicuramente si tratta di un gesto simbolico, ma i dubbi sulla sua natura lo rendono particolarmente discusso ancora oggi. Infatti, ci si chiede se si tratti di un'incoronazione, un'autoincoronazione, o di qualcosa di ancora diverso e, inoltre, se si tratti della corona imperiale o di quella del Regno di Gerusalemme. Attraverso la lettura delle fonti, che spesso risultano contrastanti o poco chiare, Delle Donne prova a districare questi interrogativi. Si può dedurre che «l'espressione 'portare corona', nell'uso fatto da Federico e da Ermanno, sembra che vada intesa in maniera letterale: certamente non di autoincoronazione e neppure di incoronazione, ma di ostentazione del diadema regio, come dichiarazione esplicita di un ruolo e di un ufficio (più che di un titolo) acquisito grazie al compimento di un'impresa straordinaria e miracolosa. Ma il gesto, che, come abbiamo visto, fu ben studiato, calibrato e soppesato, ovvia-

mente nascondeva ben altri significati, che i resoconti filoimperiali tesero a celare o a mettere in secondo piano». (p. 82)

Al suo ritorno dalla Terra Santa, dopo una breve permanenza a Gerusalemme, Federico II deve fronteggiare molteplici problemi e risolvere parecchie questioni lasciate in sospenso a causa della sua partenza per la crociata. La sesta crociata, però, funge da punto focale per la politica federiciana, poiché gli trasmette la consapevolezza dell'impresa compiuta e del ruolo che stava rivestendo nell'immaginario collettivo del tempo (e non solo), tanto da influenzare anche gli eventi successivi.

Tra le principali fonti che si occupano della spedizione crociata condotta da Federico II, del viaggio di andata e ritorno e della sua permanenza a Gerusalemme, emerge il *Breve Chronicon*. Si tratta di una fonte diretta di un testimone oculare, ma, come sottolinea anche lo stesso Fulvio Delle Donne, non vi è la certezza che le notizie che se ne possono trarre siano sempre veritiere, dal momento che spesso su uno stesso evento si leggono notizie e rappresentazioni contrastanti. Questa è una delle questioni focali del volume, poiché «la circostanza ci fa comprendere che le fonti vanno sempre trattate con cautela, e che la loro veridicità va sempre verificata, come è necessario fare con qualsiasi testimonianza. E questa cautela è ancora più necessaria quando abbiamo a che fare con fonti di tipo 'narrativo', le quali tendono sempre a rimaneggiare e riscrivere i fatti, e non in maniera necessariamente faziosa: la memoria è mossa da meccanismi delicati, che rielaborano il passato adeguandolo alle attese, alle aspirazioni, alla cultura dell'individuo». (p. 74)

Controverso è anche il rapporto di Federico II con la fede islamica: esaminando le testimonianze sembra che l'imperatore fosse affascinato dallo splendore delle tradizioni e delle architetture islamiche piuttosto che dai principi spirituali o religiosi dell'Islam, e che il suo rispetto fosse volto più verso il potere del sultano, che nei confronti dell'Islam.

Fulvio Delle Donne, riguardando in maniera innovativa e interessante la crociata di Federico, solleva nuovi interrogativi e mette in luce punti di vista fino ad oggi poco indagati o trascurati, rendendo attuali i problemi relativi al rapporto tra Oriente e Occidente, alla visione dell'Islam come un pericolo per la nostra sicurezza. Una lettura chiara, scorrevole, che cattura l'attenzione e stimola la riflessione. L'auspicio dell'autore è che non manchi nella contemporaneità uno «sguardo vigile e sereno di chi propone alternative all'abuso della sacralizzazione politica della violenza». (p. 122)

Silvia URSO

Tommaso DURANTI, *Ammalarsi e curarsi nel Medioevo. Una storia sociale*, Roma, Carocci Editore, 2023, pp. 236 (Quality Paperbacks, 666), ISBN: 978-88-290-1997-7

Ammalarsi e curarsi nel Medioevo. Una storia sociale, pubblicato nel 2023 nella collana Quality Paperbacks (n. 666) di Carocci, pone al centro dell'attenzione il

corpo, e il corpo malato. L'autore, Tommaso Duranti, professore associato di Storia medievale presso l'Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, adotta, sin da titolo, una prospettiva di apertura verso una storia culturale e sociale e, in virtù di una solida esperienza accademica e scientifica su questi temi, riesce ad evitare una lettura retrospettiva in cui i fatti storici sono valutati in relazione al loro sviluppo, basandosi su punti di vista contemporanei. Il concetto di malattia, cangiante e polivalente a seconda delle epoche, è destinato a riflettere non solo le conoscenze mediche del tempo ma sensibilità diverse: comprendere la relazione tra le società medievali e la malattia richiede dunque una visione diacronica e multidisciplinare tanto più che si tratta di un tema che non riguarda solamente la storia della medicina o delle malattie ma coinvolge aspetti legati alla religione, la cultura, la filosofia, le pratiche terapeutiche e i terapeuti, le dinamiche sociali, il ruolo delle comunità e delle famiglie.

In un'epoca, quale quella medievale, in cui la religione aveva forte influenza sul quotidiano, se la salute (*salus*) era spesso ricondotta alla salvezza, la malattia era generalmente considerata un'opportunità di purificazione spirituale o una punizione divina. Cure e pratiche terapeutiche potevano includere elementi fortemente interconnessi che operavano in maniera differente e complementare: preghiere, riti religiosi, talismani, erbe, erano parte di un approccio alla malattia che potremmo definire olistico, senza una separazione netta e distinta tra i vari ambiti ma con una prospettiva più sfumata e sfaccettata, diversa da quella attuale.

Nell'introduzione viene precisata la differenza tra l'univoco termine italiano "malattia" e la lingua inglese, in grado di definire i vari aspetti che connotano il concetto: fisiologici e accertabili dalla scienza medica, di percezione soggettiva, di rappresentazione sociale (*disease, illness, sickness*). La prima sezione del libro si concentra sulla definizione della malattia e l'identificazione del malato, ed esamina i vari discorsi sulla malattia, dalla concezione di salute come *salus* alla rappresentazione del "buon malato" nel contesto cristiano; viene inoltre indagato il rapporto inesorabilmente intrinseco tra infermità e povertà. Nella seconda sezione, l'autore analizza i protagonisti di questo contesto, inclusi i malati stessi. Si esplorano le percezioni di "orrore, dolore fetore" associati alla malattia, e il processo di medicalizzazione. Vengono esaminati le specificità connesse alle malattie, e alle cure, di donne, bambini, anziani, oltre al rapporto tra medico e paziente. La terza sezione del libro affronta uno dei temi chiave legati alla malattia nel medioevo, la pluralità di pratiche terapeutiche e di terapeuti, all'insegna di un universo empirico variegato e di una molteplicità di saperi legati alla cura delle malattie, che va dall'ambito domestico – solitamente principale luogo di cura dei malati – a quello dei professionisti della cura. Da sottolineare in questa sezione l'inserimento di un "focus di genere" sulle donne terapeute: un ruolo fondamentale ma difficilmente ricostruibile, dal momento che si trattò di spazi di cura confinati in ambiti informali e per questo in passato poco presenti in una storia della cura il più delle volte declinata esclusivamente al maschile. Nella quarta sezione l'autore esplora i luoghi della cura "oltre l'ambiente domestico", e dunque santuari, ospedali, bagni. Le ultime sezioni del libro si concentrano su specifiche condizioni, con l'analisi di tre quadri patologici (malinconie, lebbra, peste), in cui è fornita un'analisi dettagliata

circa le definizioni e le manifestazioni di tali malattie lungo un arco di tempo ampio. Va rilevato lo sforzo di indagare su una casistica non sempre rappresentata negli studi del settore, anche per una mancanza di documentazione, vale a dire degenerazioni patologiche quali accidia e follia.

Uno dei punti di forza del libro, corredato da un'accurata bibliografia, sta nel modo in cui l'autore, attraverso una lettura puntuale, vivace e integrata di fonti varie, dai testi alle miniature, sfida la percezione comune che l'età medievale sia stata un'epoca di oscurantismo medico: nonostante le differenze evidenti con la medicina moderna in termini di conoscenze tecniche e di comprensione scientifica delle malattie, il quadro delineato è di un Medioevo che si caratterizza per una profonda attenzione e preoccupazione per il malato. Di facile e piacevole lettura, il bel saggio di Tommaso Duranti è un contributo utile e consigliato per accostarsi alle molteplici dimensioni connesse in età medievale a malattia e cura.

Daniela SANTORO

Amedeo Feniello, *Demoni, venti e draghi. Come l'uomo ha imparato a vincere catastrofi e cataclismi*, Roma-Bari, Laterza 2021, pp. 336, ISBN 978-88-581-4547-0

I grandi cambiamenti sociali, economici, culturali e politici che hanno caratterizzato il XIV e il XV secolo in Europa, ma più in generale nell'intero contesto euroasiatico analizzato da Feniello, sono (anche) il prodotto di un decisivo mutamento delle condizioni climatiche che dalla seconda metà del XIII secolo si abbatté sul mondo. Il tema dell'adattamento funzionale di realtà economico-sociali complesse e tra loro distanti in un contesto tardomedievale, volendo allargare questa categoria periodizzante (ammesso che sia valida) anche al di fuori dell'Europa per pura comodità, è d'interesse dell'autore da oltre vent'anni, durante i quali ha raccolto una ricchissima bibliografia che rende l'opera estremamente fitta di preziosi rimandi a fonti varie.

Il libro analizza uno scenario vastissimo, dalle coste atlantiche europee a quelle pacifiche del continente asiatico, passando per le steppe del nord-est, il subcontinente indiano e le coste di Mar Nero e Mar Mediterraneo, per affacciarsi, proprio alla fine della monografia, oltre le colonne d'Ercole. I tempi sono altrettanto vasti, dalla fine del X secolo, quando si verifica l'avvio di una favorevole congiuntura climatica destinata a durare fino al XV-XVI secolo, mettendo in scena un mutamento radicale delle società prese in esame, intelligibile soltanto in un'ottica di medio-lunga durata. Per far ciò Feniello divide l'opera in due parti, una prima (pp. 5-136) *In balia della natura*, incentrata sull'analisi di alcuni paesaggi adattativi (categoria sulla quale torneremo a breve): l'Europa mediterranea e continentale, i Balcani, la Cina degli Yuan, la società cambogiana di Angkor Vat, l'area multietnicamente composita dell'India e dell'altopiano Iranico, l'Egitto mamelucco. Particolare attenzione è posta in questa parte, specialmente nel capitolo III, *Implosioni* (pp. 75-136), alle reazioni spesso infruttuose

di queste società ai cambiamenti in atto che ne determinarono appunto l'implosione, non riuscendo a superare il caos prodotto dalle mutate condizioni ambientali, anzi, alimentando crisi locali, guerre civili, caos economico fino al collasso.

La seconda parte dell'opera (pp. 139- 278), *Riconfigurazioni*, si incentra invece sulla riorganizzazione del corpo sociale, economico, politico e culturale in modo creativo e sufficiente al superamento dell'emergenza ambientale, con esiti tanto grandiosi quanto diversi nei tre "paesaggi" che l'autore mette in esame: quello del drago, la Cina; quello dei venti, dalla Russia all'Indonesia; quello dei demoni, l'Europa.

Feniello parla per l'appunto di "paesaggi", paesaggi adattativi, un termine che potrebbe suonare estraneo alla storia e che giunge dalla biologia evolutiva, volendo significare, in maniera molto semplificata, l'esistenza di una miriade di paesaggi ecologici discontinui e differenti ma tra loro collegati che rispondono in maniera differente alle stesse sollecitazioni ambientali che avvengono in simultanea. Non situazioni sempre uguali, fisse, configurate una volta e da lì immobili, ma scenari in continuo mutamento e configurazione, che scompaiono quando impossibilitati a fornire una risposta adeguata al cambiamento in atto, che si riconfigurano in modo proficuo quando riescono a rispondere con duttilità agli shock. E fu uno shock di portata epocale quello che dalla metà del XIII secolo si abbatté in tutto il globo, ribaltando l'*optimum climatico* di X-XII secolo. Si passa, infatti, da un periodo di attenuata piovosità, tiepide temperature, scarsa attività vulcanica e regolarità monsonica, che aveva permesso in Europa e Cina una crescita demografica vertiginosa, la nascita di imponenti entità "statali" in Asia, tra il Golfo del Siam e l'Oceano Indiano, e l'espansione vastissima di un impero dalle fattezze quasi mostruose: quello dei mongoli, a uno di oscillazioni meteorologiche discontinue e capricciose, di violente eruzioni vulcaniche, come quella del vulcano Samalas nel 1257 (p. 22), di temperature più basse che portarono all'avanzamento dei ghiacciai, alla crescita dei fenomeni alluvionali e delle inondazioni (quella disastrosa di Santa Lucia del 1287 merita per Feniello perfino un paragrafo a parte p. 12), ma anche al cambiamento delle stagioni monsoniche che si fanno più imprevedibili e burrascose con inaspettata violenza. Rende magnificamente la situazione caotica l'episodio del tifone che nel 1301 colpì le province cinesi di Huai, Zhe e Fujian, causando 17 mila morti nell'immediato e altri 100 mila per la crisi alimentare che ne derivò. La carestia compare sempre più spesso dove prima si viveva di una relativa abbondanza, il risultato è una sequela di crisi economiche e umanitarie che difficilmente gli apparati di potere riescono a fronteggiare: o perché manca originalità nelle risposte messe in campo per risolvere la crisi, reiterando procedure desuete, che andavano bene per scenari ben diversi, oppure perché, come nel caso dell'Egitto mamelucco (pp. 101-112) i sistemi produttivi ed economici furono lasciati a se stessi, conducendo a un collasso ancora più pesante. Non mancano certo risposte energiche e innovative, ma inadeguate, per l'inefficienza del sistema politico o per l'impossibilità di fornire l'adeguata previsione degli eventi futuri e la comprensione dei presenti, come nel caso del sultanato indiano di Muhammad bin Tughluq (pp. 92-101). Bisogna certo tenere in conto l'emersione di minacce batteriologiche e parassitarie dalla portata non indifferente, particolarmente note alla storiografia occidentale più della situazione monsonica asiatica o della crisi

idrogeologica egiziana. Feniello dedica un intero capitolo all'argomento, il secondo, *Patogeni, insetti e roditori* (pp. 43-74), riportando dati dai più aggiornati studi scientifici riguardanti l'eziologia della peste e la sua diffusione, soprattutto concernenti il dibattuto luogo d'origine della malattia, i tempi reali della sua diffusione e un più preciso itinerario del contagio dall'area asiatica a quella europea. Un quadro particolarmente ostico da ricostruire poiché richiede di sottoporre a confronto i dati provenienti dagli studi microbiologici e medici contemporanei e le testimonianze storiche del contagio. Riassumendo quindi questo interessantissimo itinerario storico-scientifico possiamo oggi dire che *Yersinia pestis* si è originata in Asia, nel Quinghai (oggi provincia della Repubblica Popolare Cinese), area montuosa legata ai monsoni del Sud-Est asiatico, fondamentale snodo commerciale tra Oriente e Occidente una «zona cruciale che tutti dovevano attraversare», una regione quindi densamente popolata, dove il contatto con la fauna locale di piccoli mammiferi roditori ha facilitato l'ormai tristemente celebre salto di specie.

Uno scenario in implosione particolarmente familiare ai lettori europei sarà poi certamente quello balcanico, *Balcani in crisi* (pp. 112-123), dove l'autore presenta le difficoltà dell'impero bizantino a fronteggiare popolazioni straniere più o meno conosciute: Bulgari, Tatars, Genovesi, Veneziani; insieme a carestie e pestilenze che spopolano Bisanzio, la quale passa dai 400 mila abitanti dell'epoca dei Comneni ai circa 50 mila dei primi decenni del Trecento. La Costantinopoli degli ultimi imperatori Paleologi smette (seppur lentamente) di essere il principale *traid d'union* tra il Mediterraneo e il mar Nero, il vero «cuore dei Balcani», devastata da disastri ambientali e umanitari, dalla guerra civile e dalla crisi delle risorse statali, tracollerà definitivamente nel maggio 1453, quando inizierà per la città e per i Balcani una nuova storia, ricondotti a unità dai sultani ottomani. A Occidente Feniello delinea anche il difficile scenario della crisi dei due grandi universalismi, *Universalismi in bilico* (pp. 124-136): Impero e Papato, il primo destinato a abbandonare temporaneamente «le ambizioni sovradimensionate degli Ottoni come degli Hohenstaufen», lasciando (citando Freedman) il posto a «progetti di sovranità più circoscritti, di costruzione statale e di consolidamento di un ordine interno». Mentre il secondo si lancia alla costruzione di un organismo politico-economico complesso quanto distante dalle esigenze dei fedeli, in un universo europeo in continua trasformazione culturale e spirituale, nel quale «i segni millenaristici e apocalittici si mescolano alle distruzioni provocate dai disastri ecologici e ambientali», dove le parole di nuove figure intellettuali e religiose di spicco come Jan Hus riescono a seminare rivolte e ribellioni.

La seconda parte dell'opera cambia invece tono, si parla di *Riconfigurazioni*, dei modi nei quali società diversissime tra di loro riuscirono a trovare espedienti in grado di superare le crisi con notevoli ripercussioni sulla loro struttura politica interna, non limitate a semplici cambi di dinastia o forme politiche, ma tangenti a un mutamento della mentalità, della sfera religiosa e spirituale, dell'economia, spesso tesa in un confronto sperimentale tra stato e mercato, dove entrambi misuravano vicendevolmente le proprie capacità d'azione, le forze da poter mettere in campo, la capacità d'intervento, trovando a fatica equilibri destinati a essere più o meno duraturi. Così che «l'umanità,

attraverso i suoi infiniti rivoli» (p. 283) riuscì a trarre una imponente forza di adattamento dal contatto con le distruzioni, “distruzioni creatrici” come le chiama l’autore, cioè capaci di liberare «al contempo forze di morte e forze di rigenerazione».

I paesaggi adattativi che in questo caso vengono illustrati sono tre, scelti come dichiarato in *Incertezze* (pp. 279-284) poiché sebbene tra loro distanti si sviluppano su «uno spazio non così frammentato ma *lievemente* più coerente» (p. 279). Meritano questi tre capitoli della seconda parte, in special modo il primo e il secondo, un’attenzione particolare.

Nel I capitolo, *Il paesaggio del drago. Cina (1360 ca.-1520 ca.)* (pp. 139-178), si illustra la politica «tutt’altro che passiva» (p. 151) che la nuova dinastia regnante, quella Ming, riuscì a metter in campo con enorme fatica, avendo a che fare con un calo demografico di portata disastrosa che aveva fatto perdere alla Cina 25 milioni di abitanti tra il 1340 e il 1370, con danni ingentissimi all’economia e alla produzione agricola della macroregione. La risposta adattativa alla crisi è accostata da Feniello a un fenomeno assai noto al lettore d’oggi, il *New Deal* americano. Come nel caso statunitense, la politica economica dei Ming coinvolse l’intervento dello Stato all’interno dell’economia in modo diverso da come fatto precedentemente sotto gli Yuan, che con politiche assistenzialiste esasperate avevano prosciugato le risorse statali (producendo una spirale inflattiva perniciosissima). I Ming si servirono di grandi infrastrutture (progetti di canalizzazione, di fortificazione, di trasporto) progettate su vasta scala e messe in opera in tempi tutto sommato brevissimi, una riqualificazione strategica del territorio che riuscì a recuperare il potenziale economico perduto, sebbene le condizioni ambientali non tendessero a un deciso miglioramento. Opere come la Muraglia Cinese o il Gran Canale finirono certo per alimentare il mito di una Cina che bastava a sé stessa, sovrappiù nel suo sviluppo culturale ed economico (effettivamente principale produttore di ricchezza del mondo insieme all’India) dal resto del mondo, ma anche a gettare su di essa le ombre della «trappola di equilibrio di alto livello» come definita da M. Elvin, cioè l’immobilità, in una configurazione talmente sofisticata che non spinge a un effettivo miglioramento. Una minaccia che tuttavia dovette affrontare solo alcuni secoli dopo.

Il capitolo II sposta l’attenzione su *Il paesaggio dei venti. Dalla Russia all’Indonesia (1300 ca.-1520 ca.)* (pp. 179-216). Nel dettaglio si esamina un’area vastissima, anche più ampia di quella delineata nel capitolo precedente, cioè l’immensa fascia territoriale che dalle steppe euroasiatiche del nord scende fino alle coste oceaniche del subcontinente indiano, cioè uno spazio che in modi diversi fu caratterizzato dal dissolvimento dell’onda mongola, avvertito certo in modo sensibilissimo a Nord. L’eredità mongola viene raccolta e coniugata con quella greco-latina dalla nascente Russia, o meglio dalla Moscovia, «un organismo che, prima piccolissimo, piano piano fagocita tutto ciò che ha intorno, allargando la sua dimensione e mutando, nel contempo, la propria fisionomia» (p. 181). Di fatto, in meno di un secolo, il principato di Mosca passa da essere una piccola potenza regionale nel tardo Trecento a estendersi per 400 mila chilometri quadrati nel 1462. La chiave di tale crescita è la tutela delle vie commerciali carovaniere che collegano Volga, Don e Mar Nero, cioè il centro Asia all’Europa centro-orientale.

L'India tra il tardo Trecento e il XVI secolo fu al centro di singolari e affascinanti fenomeni geopolitici, economici e religiosi che contribuiranno a caratterizzarla come una delle più grandi potenze produttive dell'economia mondiale, ben al di sopra delle capacità europee per diversi secoli, almeno fino al XVIII secolo inoltrato secondo il nostro autore. È l'emersione di uno spazio politico diverso dopo la scomparsa di Tamerlano nel 1405, frammentato da potentati indiani troppo deboli per prevalere l'uno sull'altro, ma abbastanza potenti da dividere violentemente i grandi spazi asiatici. Il più potente di questi sarà l'impero Moghul, un vasto agglomerato che andava dall'Afghanistan all'India e che per un secolo e mezzo si opporrà alle bellicose entità statali limitrofe.

E poi i musulmani, un'eccezione larghissima del termine, perché Feniello nei paragrafi 3 e 4 ci parla di due diversi fenomeni, uno politico-militare e uno socio-economico che in comune hanno la fede nel Corano ma sono diversi, sebbene collegati. Da un lato, l'espansione in armi dell'impero di Osman, quello dei Turchi ottomani, in espansione demografica dai primi decenni del Trecento, che, sebbene gravemente colpito dall'avanzata a ovest di Tamerlano, riuscì a riprendere piede alla metà del Quattrocento. Nel 1451 sale (per la seconda volta) sul trono Maometto II, due anni dopo Costantinopoli diviene la capitale del suo estesissimo impero che si proietta con una spinta ambiziosa sul mare e sui Balcani, dove importerà nuove strutture sociali, politiche e militari.

Accanto all'ascesa turca, l'Islam supera i suoi confini tradizionali già dal primo Trecento, non spinto dalle armi ma sospinto dai venti monsonici, arrivando a toccare un immenso spazio geografico tra l'Oceano indiano e l'attuale Indonesia. I propagatori principali di questo fenomeno sono i mercanti che nel XIV secolo vedono accrescere il proprio ruolo sociale ed economico, scalzando, in un'ottica di egemonie economiche internazionali, i cinesi nel commercio del pepe. La religione islamica, per come è accolta dalle popolazioni asiatiche, viene da esse sperimentata «non nei suoi principi astratti ma nella sua realtà concreta» (p. 211), dimostrando anch'essa una notevole capacità adattativa. La trasformazione è però profonda. Mutano gli orizzonti socio-culturali, le coordinate spazio-temporali di misurazione della realtà, la rete di relazioni economiche e politiche e la dialettica politica stessa delle élite dominanti. Nel complesso si forma uno spazio naturale che facilita a lungo i movimenti di idee, persone e merci nei traffici a lunga distanza.

E infine la dimensione europea, nel capitolo III, è *Il paesaggio dei demoni. Europa (1340 ca.-1500 ca.)* (pp. 217-284), che non a caso si apre con il titolo emblematico del paragrafo 1, *Resilienza*. In questo capitolo sono posti in esame gli effetti economici anche positivi che ebbe il calo demografico successivo alle pestilenze di metà Trecento, il profondo mutamento sociale e le condizioni sperimentali che un tale scenario di possibilità metteva di fronte all'Europa che lavorava per trovare nuovi spazi di crescita. L'innovazione tecnica, commerciale come militare, non ha un posto di secondo piano in questa sezione dell'opera ed è anzi posta in relazione con il movimento di strutturazione di entità statali molto complesse, le quali per rispondere alle nuove esigenze dettate dai tempi modificarono l'assetto sociale, contribuirono a riplasmare

l'economia e a modificare lo spazio ambientale. Si mettono le basi per un movimento espansivo, che a partire dal Cinquecento coinvolgerà parte del continente, spingendolo oltre i suoi confini geografici nell'incontro con le aree davvero centrali dell'economia mondiale: l'Asia, l'India e la Cina; un'esperienza che non potrà fare a meno dell'esercizio della violenza, «lo strumento vincente europeo nei secoli a venire» (p. 278).

È quindi l'ampiezza geografica e temporale dell'opera di Feniello che la rende estremamente interessante. Andando oltre i tradizionali orizzonti storico-geografici della storiografia occidentale, solitamente incentrati sull'Europa, l'Occidente balcanico e il mondo Islamico tra l'Africa settentrionale e il vicino Oriente, riesce a interessare anche un pubblico esterno allo studio specialistico della disciplina. Così che con il suo tono divulgativo e direi quasi colloquiale, l'autore riesce a dare una panoramica rapida, semplice e utile a un iniziale accesso per chi si appresta per la prima volta all'orizzonte europeo del tardo Medioevo, e altrettanto preziosa per chi si affaccia in modo analogo a più remoti orizzonti euroasiatici. Resta poi la fascinazione, credo inevitabile, che sul lettore del 2023 esercita un libro che si propone di spiegare «come l'uomo ha imparato a vincere catastrofi e cataclismi». Diventa impossibile non ricercare, con speranza (o con terrore), le analogie tra il nostro modo di gestire gli avvenimenti cataclismatici dell'ultimo secolo e quello adoperato dagli uomini di sette-cinque secoli fa. Sperando di non finire, in un'ipotetica futura opera dal tema simile, nella prima anziché nella seconda parte del libro.

Mattia OLIVA

Isabella Gagliardi, *Anima e corpo. Donne e fedi nel mondo mediterraneo (secoli XI-XVI)*, Roma, Carocci editore, 2022, pp. 302, ISBN: 978-88-290-1744-7

Il pieno Medioevo e l'area mediterranea dell'Europa fanno da scenario a questo volume che arricchisce una produzione, quella della studiosa Isabella Gagliardi, che ha saputo negli anni abbracciare molti aspetti della poliedricità tipica dell'epoca medievale e primo moderna, con particolare riguardo alla storia religiosa, sociale e di genere, affrontate non solo dal punto di vista evenemenziale e politico, ma anche da quello dell'interiorità e dei moti dell'animo. Inseriti in questa multiforme prospettiva sono, per citare pochi esempi tratti dalle sole monografie, i suoi studi sui Gesuati (*Li trofei della croce. L'esperienza gesuita e la società lucchese tra Medioevo ed Età Moderna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005), sull'agiografia (*Novellus pazzus. Storie di santi medievali tra Mar Caspio e il Mar Mediterraneo [secc. IV-XIV]*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2017) e sulla religiosità femminile (*Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Sismel, Firenze 2007).

L'arco temporale scelto è significativo perché origina dalla ripresa economica-sociale-demografica successiva all'anno Mille, attraverso i mutamenti politici della presenza islamica nel bacino mediterraneo e la spinta verso Oriente di quelle che sa-

ranno in seguito identificate come le “Crociate”, nonché il *vulnus* aperto dalla peste nera del Trecento (foriera di ulteriori cambiamenti) e culmina nel periodo delle esplorazioni geografiche e, per rimanere in tema religioso, della spaccatura luterana.

Come l’autrice rende ben chiaro attraverso il sottotitolo che recita “Donne e fedi” (e non “Donne *nelle* fedi”) la sua intenzione non è quella di illustrare la condizione femminile nelle tre religioni monoteistiche (cristianesimo, ebraismo e islam), ma di cogliere aspetti della vita materiale, culturale e spirituale delle donne nel loro rapporto con questi, non sempre così differenti, credo religiosi. Portando avanti tale impostazione d’indagine, grande attenzione è posta, infatti, nel metter in evidenza i momenti di penetrazione tra le tre fedi, ma anche nel cercare di dedicare ad esse eguale spazio nell’economia della narrazione.

Il volume si apre con un’introduzione che chiarisce le intenzioni e la metodologia alla base del lavoro dell’autrice e si compone di cinque capitoli, che esplorano altrettanti ambiti della vita materiale e spirituale delle donne e che si contraddistinguono per una esauriente sinteticità, cui fa da contraltare un’estesa bibliografia, un’ampia raccolta di fonti documentarie e una ricchezza di esempi alla quale, per ovvie ragioni, non potremo rendere giustizia in questa sede. È però doveroso ricordare almeno l’estrema eterogeneità e interdisciplinarietà di tali fonti che, partendo dai testi sacri, spaziano attraverso i documenti pubblici, gli atti notarili, le cronache, i componimenti poetici e le arti visive.

Il primo capitolo, «*Quando s’avvede la donna che gli sia venuto il suo mestruo*»: *corpi di donne, cura e salute nelle tre culture*, suggerisce al lettore, già dal titolo tratto dall’*Historia de’ riti ebraici* del rabbino Leon Modena (1637), che l’inizio di questo viaggio nell’universo femminile è posto da Isabella Gagliardi in quel passaggio dalla fanciullezza all’età adulta che è spesso individuato nella comparsa del ciclo mestruale e, di conseguenza, dell’inizio della sua fertilità. A essere indagati qui sono sia gli aspetti legati alla gestione sociale di uno stato di ancipite purezza/impurità della donna, sia quelli connessi ai saperi legati alla fisiologia femminile, alle pratiche per la cura del corpo e della fertilità (spesso liminari tra medicina e magia) e alla riproduzione, che erano spesso detenuti e messi in pratica dalle stesse donne.

In maniera consequenziale il secondo capitolo «*Videro i figli di Dio che queste erano belle e le presero in mogli*»: *mogli e mariti*, prendendo avvio da un passo biblico (Genesi 6,2) si concentra sui rapporti tra donne e uomini e disegna i confini di uno spettro di possibilità che va dai legami ufficiali a quelli ufficiosi e talvolta proibiti o esecrabili. L’autrice delinea, quindi, in prima istanza i contorni delle pratiche matrimoniali ebraiche, islamiche e cristiane, ma ad esse affianca l’analisi delle problematiche legate all’accettazione o al rifiuto dei matrimoni misti, dei connubi “di fatto” che coinvolgono anche i religiosi cristiani, della vita femminile oltre la fine della coppia (divorzio e vedovanza) e della discussa figura della prostituta, stigmatizzata, ma al tempo stesso ritenuta spesso un male necessario nelle diverse società.

Il terzo capitolo, «*Vivrà in essi non meno il tuo che il mio nome*»: *i testi delle poetesse*, attraverso la citazione di un passo dell’ebrea Sara Copia Sullam (1621) ci allontana dalla dimensione della donna sposa e madre per accompagnarci attraverso la

sfera dell'autonomia di intelletto e sentimento vissuta tramite la letteratura e la poesia. Particolare attenzione è posta dall'autrice nel sottolineare come la produzione femminile smentisse, con i fatti, la debolezza intellettuale attribuita alla donna anche dai testi religiosi e come la dimensione poetica permettesse anche alle esponenti dei ceti sociali più bassi e, in generale, alle meno istruite di trovare una possibilità di espressione.

Proprio all'istruzione è dedicato il successivo «*Ita quod conveniente sciat legere Psalterium*». *Istruzione e religione: donne e libri*. La citazione, tratta da un contratto fiorentino di XV secolo stipulato per l'assunzione di una maestra privata, è utilizzata da Isabella Gagliardi per evidenziare come, ancor più che per il mondo maschile, per quello femminile il legame tra istruzione e religione fosse stretto e come l'erudizione non superasse per molte i confini dei testi sacri. Per alcune, però, il rapporto con la parola scritta poteva prendere nuove strade: esse potevano operare come copiste e disegnatrici, fino a divenire protagoniste della stesura di opere legate ad arti pratiche e mestieri.

Chiude il volume «*In tre paesi si fa il mercato e spacciasi divina mercanzia: inferno, mondo e paradiso*». *Donne di Dio e donne del diavolo*, capitolo che, muovendo dall'affermazione contenuta nella *Regola del governo familiare* del predicatore domenicano Giovanni Dominici (1401/1403), ci accompagna in un viaggio sull'incerto e spinoso confine tra donna benedetta e strega. Grande importanza viene qui data dall'autrice al clima di sospetto con cui le conoscenze femminili vengono guardate e al fatto che, specialmente nel contesto cristiano, anche lo zelo religioso più alto e puro possa incorrere in condanna, quando sembra uscire dai binari delle istituzioni regolari e, ad esempio, abbracciare nuovi modi di aggregarsi e di vivere la fede.

Negli ultimi decenni lo studio della storia delle donne in epoca medievale e moderna ha vissuto, non solo in Italia, un meritato incremento, veicolato *in primis* dall'abbandono del paradigma in base al quale l'universo femminile, fatte le debite eccezioni, avrebbe lasciato poche o nulle tracce nella documentazione. La ricerca ha tratto, in questo senso, particolare giovamento dallo spostamento dell'attenzione verso le testimonianze relative alle fasce medie della società, all'inserimento delle donne nel mercato del lavoro a prescindere dalla presenza di una figura maschile "di appoggio", all'istruzione femminile e alle esperienze religiose individuali e/o organizzate. A ciò, è bene ricordarlo, si è unito un uso diverso e più ampio delle fonti, a cominciare, ad esempio, dalla produzione notarile, dai libri di ricordanze, dalle lettere e dall'iconografia, che ha permesso di portare alla luce attestazioni e testimonianze che sarebbero rimaste altrimenti nascoste.

L'opera di Isabella Gagliardi ha l'indubbio merito di ricollegarsi con forza a tale filone di studi e, al tempo stesso, di compiere un ulteriore passo avanti, aprendo l'orizzonte e non limitandosi a una visione cristiano-centrica.

Se, infatti, si può affermare senza tema di smentita che il Medioevo e l'Età Moderna furono per molti paesi mediterranei epoche profondamente segnate e orientate dalla dottrina cristiana, non si può trascurare la presenza in quelle stesse società di appartenenti agli altri due grandi monoteismi: la sintesi offerta dall'autrice in questo volume ha il pregio di rendere ragione di tale realtà, attraverso un'impostazione di

lavoro insieme dialogica e diacronica, in cui l'acribia della ricerca e dell'analisi non inficia l'agilità della lettura.

Mafalda TONIAZZI

Carmen Genovese (a cura di), *Restauro di architetture normanne in Sicilia e Calabria tra Otto e Novecento*, Palermo, Fondazione Salvare Palermo, 2022, pp. 120, ISBN 978-88-95964-11-9

La pubblicazione raccoglie gli esiti del ciclo di comunicazioni sul tema organizzato dalla Fondazione Salvare Palermo nel 2021.

L'indice è diviso in due sezioni: la prima, denominata *Protagonisti*, ripercorre l'opera di alcuni tra i più attivi Soprintendenti che si avvicendarono in Sicilia e in parte in Calabria nella prima metà del Novecento, approfondendone l'opera di restauro delle architetture normanne, narrata attraverso alcuni esempi emblematici.

Aprire la sezione *Protagonisti* il saggio di Renata Prescia (*100 anni di restauri*, pp. 9-17) che ha carattere introduttivo e di inquadramento nel ripercorrere la lunga storia, durata almeno cento anni, di studi ed interventi che interessarono i più importanti monumenti dell'epoca normanna, attraversando epoche ben diverse ma accomunate da un continuo interesse per il patrimonio normanno, diventato via via sempre più identitario della cultura architettonica siciliana. Il saggio ripercorre, in un organico ed articolato racconto, anche l'evoluzione degli studi sul tema, dal contributo del Duca di Serradifalco a quelli, ben più recenti, di Di Stefano e Boscarino.

Nel saggio di Carmen Genovese (*Francesco Valenti e l'architettura normanna. Riferimenti e contesti per un inquadramento nell'Italia meridionale del primo Novecento*, pp. 19-35) la figura di Francesco Valenti, Soprintendente ai Monumenti della Sicilia fino al 1935, viene inquadrata in un contesto probabilmente finora inedito, quello mediterraneo dell'Italia meridionale. Emerge così una storia comune tra Sicilia ed altre regioni quali la Calabria, la Campania, la Puglia per linee culturali e di intervento che vedono l'architettura medievale al centro dell'attenzione e delle azioni degli organi di tutela, nell'alveo comune della riscoperta dell'architettura medievale come elemento identitario regionale.

L'eredità di Valenti venne raccolta dal suo allievo Pietro Lojacono, descritto a tutto tondo da Rosario Scaduto (*Pietro Lojacono. Restauri in Calabria e Sicilia*, pp. 37-47), che ne evidenzia l'attività di restauratore rivolta, tra l'altro, all'architettura medievale non solo in Sicilia e in Calabria – si pensi agli interventi al Palazzo Reale di Palermo ed al Duomo di Tropea – ma anche a Rodi per il palazzo del Gran Maestro. Emerge così un profilo di Soprintendente dal respiro internazionale e l'apertura pluridisciplinare, per alcuni versi particolarmente attuale.

Procedendo cronologicamente, Giuseppe Scaturro indaga invece l'attività dei Soprintendenti Mario Guiotto ed Armando Dillon di ricostruzione imponente, a tratti

eroica, seguita ai bombardamenti della Seconda Guerra Mondiale (*La guerra dei monumenti a Palermo (1943-1955)*. Mario Guiotto, Armando Dillon e i restauri delle architetture normanne, pp. 49-67).

I cantieri complessi post bellici come quello della chiesa e del chiostro della Magione a Palermo, raccontati sulla scorta di un vasto corredo fotografico di cantiere – che caratterizza peraltro l'intera pubblicazione – mostrano la difficoltà delle scelte operate e l'imponente lavoro di restauro e ricostruzione grazie al quale molte importanti architetture medievali sono state salvate per giungere fino a noi.

Come evidenza anche Carmen Genovese nella *Nota introduttiva*, questi eventi assumono oggi particolare importanza per il ricorrere, purtroppo, delle problematiche legate a distruzioni belliche del Patrimonio e ai conseguenti interrogativi legati al suo restauro.

Nella seconda sezione di contributi, intitolata *Cantieri attuali*, in una ideale continuità rispetto ai restauri storici prima descritti, si espongono gli esiti degli interventi contemporanei in due tra i più significativi monumenti normanni a Palermo: la chiesa della Martorana e la Cattedrale di Palermo.

Gaetano Corselli d'Ondes descrive appunto il restauro della chiesa di Santa Maria dell'Ammiraglio a Palermo, detta "la Martorana" (*La chiesa di Santa Maria dell'Ammiraglio detta "la Martorana"*, pp. 69-87), che come è noto è uno dei monumenti più emblematici dell'architettura normanna a Palermo.

Il restauro, condotto nei primi anni Duemila, è stato particolarmente interessante perché si è svolto su materiali eterogenei – paramenti in pietra arenaria, marmi, tarsie, pavimenti, mosaici – preservando non solo la materia e le opere originarie, testimonianza delle capacità tecniche e culturali dei costruttori e delle antiche maestranze, ma anche le tracce dei restauri e le trasformazioni che si avvicendarono nei secoli, in particolare del restauro di Giuseppe Patricolo avvenuto alla fine dell'Ottocento.

Nella stessa sezione rientra anche il contributo di Lina Bellanca sulla Cattedrale di Palermo (*La Cattedrale di Palermo*, pp. 89-99) in cui, sulla base delle fonti storiche e dei dati conoscitivi emersi durante il restauro condotto dall'autrice e da Guido Meli dai primi anni Duemila, si ripercorre la complessa storia della grande fabbrica normanna. In particolare gli interventi hanno interessato il restauro del *diaconicon*, della *prothesis* e di parte dell'*antititolo* della Cattedrale, che grazie all'eliminazione di alcuni solai intermedi hanno riacquisito la spazialità originaria e l'aggiornamento del percorso espositivo del Tesoro, che ha consentito il rinnovamento e l'ampliamento dell'allestimento museale.

Dopo i saggi, nel libro si trovano i brevi profili biografici (*Schede biografiche*, pp. 100-105) dei Soprintendenti già indagati nei saggi descritti, redatti dalla curatrice: Francesco Valenti, Pietro Lojacono, Armando Dillon e Mario Guiotto. Tali schede, seppur sintetiche, consentono al lettore di individuare facilmente il contesto culturale ed amministrativo in cui i Soprintendenti si formarono e quello in cui condussero gli interventi descritti.

A chiusura del volume si trova un utile quadro riassuntivo redatto da Clelia La Mantia (*Per una sinossi delle Istituzioni*, pp. 106-109) che riporta Istituzioni e persone

che fecero la storia della tutela in Sicilia a partire dal 1778, anno della precoce nomina dei Regi Custodi delle Antichità in Sicilia, fino all'entrata in vigore della legge regionale di istituzione delle Soprintendenze uniche per i Beni Culturali e Ambientali in ogni provincia siciliana.

Nel complesso il volume costituisce un interessante contributo nel mosaico della complessa storia che, con connessioni sociali, culturali e politiche ha portato alla costruzione del "mito normanno", attraverso la lente dell'attività dei Soprintendenti del Ministero della Pubblica Istruzione.

Si arricchisce così la narrazione della storia di questo patrimonio architettonico medievale, che è anche storia dei restauri, particolarmente importante – si pensi al riconoscimento dell'UNESCO, nel 2015, al sito seriale di *Palermo arabo-normanna e le Cattedrali di Cefalù e Monreale*; ciò va a beneficio, sì, degli studiosi ma anche dei cittadini, nell'auspicio di una partecipazione sempre più ampia anche nelle pratiche di gestione, conservazione e valorizzazione del nostro patrimonio.

Zaira BARONE

Marina Montesano, *Maleficia. Storie di streghe dall'antichità al Rinascimento*, Roma, Carocci editore, 2023, pp. 281, ISBN: 978-88-290-1650-1

Maleficia. Storie di streghe dall'Antichità al Rinascimento; già nel titolo di questo volume, uscito per la casa editrice Carocci nel gennaio 2023, Marina Montesano delinea il tema e la prospettiva d'indagine della ricerca: la genesi storica e culturale della figura della strega e delle pratiche magiche. Collocandosi in un ambito storiografico delineato dagli studi di Sydney Anglo (*Evident Authority and Authoritative Evidence: The Malleus Maleficarum*, 1977), Franco Cardini (*Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, 1979), Margaret Sullivan (*The Witches of Dürer and Hans Baldung Grien*, in «Renaissance Quarterly» 53 [2000], pp. 333-401) e Wolfgang Behringer (*Witches and Witch-Hunts: A Global History*, 2004) che «hanno cercato di leggere la stregoneria in un contesto più ampio, non limitato solo all'Europa occidentale dell'*Ancien Régime*», ormai da oltre un ventennio M.M. si occupa di storia culturale della magia e della stregoneria, pubblicando numerosi saggi ove esamina il rapporto della mentalità occidentale con i fenomeni magici, la rappresentazione che si creò su di essi e la reazione che in Europa si ebbe verso queste pratiche tra il XII e il XVI secolo. Inoltre, M.M. è riuscita a coniugare questo tema in molteplici e diverse prospettive d'indagine che l'hanno portata a prendere in esame il rapporto tra viaggiatori medievali e usi magici-stregonici nelle regioni asiatiche, e il legame semiotico e culturale tra le figure dei re Magi della tradizione cristiana e i *magoi* antico-orientali.

Maleficia, edizione italiana (tr. di M.M.) di un precedente saggio intitolato *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy* (Palgrave Macmillan, Cham 2018), pone l'accento sui concentrici e tangenti processi culturali e rappresenta-

tivi che si sono alternati, e alle volte anche sovrapposti, intorno alla figura della strega e al fenomeno della magia. Attraverso un graduale e dinamico percorso storico-antropologico e religioso-culturale, nel libro viene tracciata la stretta concatenazione tra la magia come fenomeno culturale e il suo declinarsi nelle sfere giuridico-processuale, teologico-morale e letteraria, dedicando particolare attenzione a come temi e concetti riguardanti la magia e la stregoneria, maturati ed espressi in periodi precedenti, possano risultare ancora, o nuovamente, validi in più recenti e diversi contesti storici. Con questo metodo d'indagine, *Maleficia* si presenta come un'elaborata, ampia e articolata "struttura culturale" la cui pietra angolare sono i temi della magia e della stregoneria, le sue molteplici componenti e l'evoluzione rappresentativa di questi concetti in ambienti e contesti diversi. Vengono così chiariti in maniera lucida e precisa alcuni dubbi pseudo-storiografici e stereotipi comuni, che vogliono le pratiche magiche e stregoniche come esclusivamente fenomeni del Medioevo o dell'Età Moderna.

Già nelle prime righe dell'*Introduzione* (pp. 11-20) si delinea la prospettiva d'indagine che segue l'intero libro: esaminare come processi culturali manifestatisi tra il Basso Medioevo e il Rinascimento europeo facciano riferimento a fonti e interpretazioni più antiche codificatesi nella letteratura classica. Questo procedimento vale anche per la magia e i sette capitoli che compongono *Maleficia* dimostrano, appunto, come «le antiche credenze e le descrizioni della magia e della stregoneria nella letteratura greca e romana abbiano avuto un impatto sulla costruzione dell'immagine della stregoneria in epoca moderna e dunque sulla caccia alle streghe».

Il primo capitolo, *Prototipi: magia e stregoneria in Grecia* (pp. 21-40), è consacrato ai profili religioso-culturali maturati nel mondo classico, all'interno dei quali si colloca la genesi dei concetti di magia e stregoneria. La tradizione classica è, infatti, costellata di importanti personaggi, «ma il più potente e duraturo, nonché il più antico, è Circe»: una potente maga, una dea tremenda, che vive in una foresta circondata da animali. Parallelamente a questa figura emerge anche quella di Medea, la cui storia spesso si interseca con quella di Circe. In queste due figure e nelle loro vicende sono delineate le caratteristiche e l'ambiente entro cui nel corso dei secoli si immaginano e si rappresentano maghe e maghi, streghe e stregoni: la loro importanza consiste nell'aver mantenuto la stessa simbologia nel corso della storia e attraverso diverse culture. Se, infatti, molte altre figure femminili della mitologia greca sono rimaste vive nell'immaginazione sotto forma di «generiche creature spaventose», come per esempio lamie, arpie ed empuse, dalla natura ibrida e mutevole, i personaggi e le storie di Medea e Circe hanno mantenuto la loro individualità e fama. Circe, per esempio, è recuperata nella letteratura latina con Ovidio e Virgilio che la legano particolarmente alle tradizioni italiane. Anche in epoca cristiana e nel pensiero che in essa matura, la sua figura rimane viva «e le sue storie interpretate in molti modi». Come Circe anche Medea è una potente maga, «ma a differenza della prima ella manca delle caratteristiche fatate [ed è] guidata totalmente dalle passioni»; tuttavia, questi elementi determinarono la fortuna del personaggio, tanto che la sua vicenda e le sue caratteristiche appassionarono per molto tempo l'immaginario di chi la leggeva. Spesso, ed è questo il dato più eminente della sezione, le attività delle due maghe, considerate come ma-

gia malvagia, vengono tradotte con il termine “stregoneria”; questo, però – evidenzia l’autrice – è «causa di pregiudizi, poiché ‘stregoneria’ è una parola fortemente carica di associazioni moderne nella mente dei lettori e pubblico contemporaneo». Inoltre, da queste prime fonti emerge che sia Circe e Medea, sia lamie, arpie ed empuse si ricollegano allo *status* sociale delle donne: elemento, questo, che segna in modo «forte tutta la storia della stregoneria».

Ed è proprio a *La strega come donna: racconti di magia a Roma* che è dedicato il secondo capitolo del libro (pp. 41-64). Al pari della Grecia anche Roma aveva i suoi stereotipi nell’ambito della magia e di chi la praticava: mentre Circe e Medea emergono dal mito e dalla tradizione orale, «le maghe latine sono un prodotto della creazione letteraria; quelle greche, inoltre, sembrano essere di origine divina, una caratteristica che manca completamente alle loro controparti romane». Le più importanti figure nel mondo romano sono Canidia, Sagana, Folia e Veia, le quali vengono consegnate alla tradizione nelle opere di Orazio, Lucano e dei loro primi commentatori e «godono di un ampio successo durante il Medioevo e la prima età moderna». Ma come veniva praticata la magia nel contesto romano? Se sulla sponda orientale del Mediterraneo strumenti prediletti di maghi e streghe si raccolgono sinteticamente nella parola *pharmaka*, nella cultura romana sono buoni corrispondenti i *veneficia*: come nel mondo greco, anche in quello romano queste pozioni sono collegate alle *tabelle defixionum*. A Roma, però, queste pratiche suscitavano paura e ciò lo dimostrano le numerose leggi e processi avviati contro di essi, come quelli raccolti nel *corpus* delle *Dodici Tavole* della prima metà del V secolo a.C. e, in forma più evoluta, nella *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* del’81 a.C., nella *Lex Iulia maiestatis* dell’8 a.C. e nelle *Pauli Sententiae* del III secolo: l’analisi di queste opere giuridiche permette di «comprendere l’evoluzione della concezione romana di ciò che noi oggi chiamiamo ‘magia’».

La legislazione romana in materia di *maleficia* venne fusa con la tradizione biblica dai primi concili cristiani, i quali trattarono questi fenomeni con severità, assumendo rigide posizioni di condanna. Il terzo capitolo, *Malefici: dalla tarda Antichità all’alto Medioevo* (pp. 65-90), focalizza l’attenzione sulla prassi interpretativa e condannatoria delineatasi all’interno delle prime comunità cristiane fino alla formazione istituzionale della Chiesa alto medievale. Durante questo periodo le pratiche magiche e la fede cristiana convivevano e trovavano reciprocamente appoggio l’una con l’altra; era soprattutto in ambienti rurali che contadini battezzati non facevano a meno di pratiche e credenze pagane. A tal proposito, Agostino d’Ippona registra diversi fenomeni di questo tipo, asserendo che si trattava di deliri causati da demoni. Un secolo dopo, Isidoro di Siviglia, nelle *Etimologie* – le quali sono uno dei principali canali di trasmissione del sapere classico dall’Antichità al Medioevo – riporta la definizione di *maleficus/a* «come specificamente riferita a qualcuno che pratica la magia», la quale era vista come male in sé ed equiparata al *crimen maiestatis* poiché infrangeva il primo comandamento. Tra il IV e il V secolo, si riscontrano le prime reazioni di condanna; Ammiano Marcellino, per esempio, racconta che l’imperatore Costanzo II, convertitosi al cristianesimo, attuò una sorta di «caccia alle streghe *ante litteram*». Inoltre, il processo di esecrazione cristiana passa anche attraverso la traduzione delle *Sacre Scritture*, in

cui si riscontra una ferrea condanna della magia, soprattutto di quelle forme culturali e cultuali che avevano una stretta e diretta correlazione con il mondo demoniaco. A tal proposito, l'autrice pone l'accento sulla traduzione del termine *malefici*, il quale nel plurale della versione latina è sempre usato sia per gli uomini sia per le donne, indice che nel mondo cristiano non vi era ancora una fitta correlazione tra pratiche magiche e sfera femminile. Tale distinzione, piuttosto, appare solo nelle traduzioni della *Bibbia* in lingua volgare e/o nazionale, come nel caso della *Bishop's Bible*, o della *Geneva Bible*, oppure della *King James Bible*.

Il quarto capitolo, *Una compagnia che 'va in corso'* (pp. 91-116), è dedicato alla trasmigrazione della conoscenza classica latino-greca nella cultura occidentale tra il XII e il XIV secolo. In questo arco cronologico, a Roma, matura la coscienza che «la città pagana e le sue espressioni artistiche non erano facili da separare dal loro lato magico, e quest'ultimo divenne così degno di essere indagato». È in questo contesto, infatti, che nascono numerosi testi che affrontano il fenomeno magico facendo riferimento alla tradizione classica; è il caso, per esempio, della metafora della *strix malefica* di Pier Damiani. Il processo di trasmigrazione di informazioni e di idee da un contesto culturale remoto a uno più recente era favorito dalla tradizione orale che «cominciò ad influenzare molti testi scritti», tra i quali quelli dei predicatori che successivamente, alla fine del XIII secolo, sarebbero diventati il principale materiale degli inquisitori.

Nel quinto capitolo, *'Facciamo un poco d'onceno a Domenico'* (pp. 117-146), l'accento è posto sul processo di metabolizzazione rappresentativa del sapere classico nella cultura occidentale tra fine del XIV secolo e il 1450. Durante questo arco cronologico la figura e il pensiero di Bernardino da Siena dominano sul panorama intellettuale e le sue posizioni sulla magia influenzano l'intera Osservanza minoritica. È in questo primo nucleo di posizioni raccolte, oltre che nei testi di Bernardino, nel *De penitentia et confessione* di Giovanni da Capestrano, nel *Quaresimale* e nel *Domenicale* di Giacomo della Marca e nel *Quaresimale* di Roberto Caracciolo, che si può cogliere lo sviluppo del discorso sulla stregoneria che, alla fine del Quattrocento, avrebbe raggiunto il suo picco culturale. Se nella prima parte del capitolo l'accento è posto sul rapporto magia-Chiesa, nella seconda l'attenzione si concentra sulla rappresentazione che si ebbe in questo contesto dell'immagine della strega, evidenziando come sia Bernardino, sia gli altri predicatori modellarono l'immagine di questa figura sulla tradizione classica e, in particolare, sulle opere di Ovidio e Apuleio. Questo processo culturale viene percorso ora attraverso un'indagine verticale che tenta di individuare nelle fonti quattrocentesche elementi della classicità greco-latina, ora attraverso un'indagine orizzontale che prende in esame documenti più o meno coevi per cogliere i comuni elementi di una consolidata tradizione letteraria.

Il sesto capitolo, *Il Quattrocento italiano* (pp. 147-178), è dedicato ai fenomeni di magia accaduti in Umbria nel corso del XV secolo. Si intuisce, pertanto, il passaggio da una sfera tematica prettamente teorica, esaminata nel precedente capitolo, a quella sostanzialmente pratica, nella quale gli insegnamenti dei predicatori diventano strumenti degli inquisitori. L'accusa più ricorrente in questo periodo è quella di *surchian-dum pueros*. I principali oppositori delle pratiche magiche in questo periodo sono i membri dell'Ordine dei frati Predicatori che, pian piano, si sostituiscono ai frati Mino-

ri dell'Osservanza, ricomprendo ruoli di primo piano e assumendo rilevanti incarichi istituzionali e giuridici. Ciò comportò che i più importanti trattati su come fronteggiare maghi, streghe e i loro rituali vennero realizzati in area domenicana, piuttosto che in quella francescana; a tal proposito, particolarmente importanti sono il *Lamiarum sive striarum* e l'*Opusculum de striis* scritti da Girolamo Visconti, la *Questio unica de lamiis seu strigibus* di Ambrogio Vignati, il *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis* e il *Tratatus de strigibus* di Bernardo Rategno. Questi testi, composti durante la seconda metà del XV secolo, risentono fortemente del rinnovamento culturale umanistico e dell'influenza di opere ellenistiche che, in seguito alla caduta di Costantinopoli (1454), giunsero dal mondo bizantino.

Nel settimo capitolo, '*Dodicimila Circe*' (pp. 179-205), l'attenzione è interamente rivolta all'interesse che gli autori dei trattati sulla magia e sulla stregoneria mostravano per letteratura classica. Il capitolo si apre con l'analisi critica della *Strix, sive de ludificatione daemonum* di Gianfrancesco Pico della Mirandola, il quale considera i poeti antichi come testimoni della continua lotta del genere umano contro il diavolo, e, «come testimoni, dovrebbero essere ritenuti degni di fiducia». Anche oltralpe, quasi nello stesso periodo, apparvero numerosi trattati su questi temi, nei quali «il rapporto fra stregoneria antica e moderna, sebbene in maniera meno approfondita e dettagliata», è uno dei principali elementi su cui si fonda il rapporto con il mondo della magia. L'interesse per le fonti classiche in relazione alla magia e alla stregoneria aumentò nei primi decenni del XVI secolo; furono soprattutto i dizionari latini a fornire numerosi riferimenti e collegamenti alle fonti classiche, «ampliando le conoscenze di teologi e giuristi sulla stregoneria antica». L'interesse per la magia e la stregoneria trovarono ampio sbocco espressivo anche nelle opere di artisti rinascimentali, ai quali «la letteratura classica forniva [...] potenti esempi di personaggi femminili che praticavano la magia».

L'ultima parte del libro è occupata dalla sezione *Note* (pp. 207-245), in numero progressivo per ogni capitolo, seguita dalla nutrita *Bibliografia* (pp. 247-271), dall'*Indice dei nomi* (pp. 274-277) e dall'*Indice analitico* (pp. 279-281). Infine, all'interno del volume sono inserite tre immagini monocromatiche: la prima (p. 115) raffigura «Maestro Simone che cavalca Buffalmacco, che è travestito da caprone nero con lunghe corna» ed è estrapolata dal *Livre appelé Decameron, aultrement surnommé le Prince Galeot* del testimone conservato a Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, Département de manuscrits, Ms. français 239, c. 236r.; la seconda immagine (p. 152) è una riproduzione di «Matteuccia da Todi che incanta un animale, con i capelli spettinati e sciolti», estratta dagli *Atti del Processo* conservati a Todi, presso l'Archivio comunale; la terza illustrazione (p. 202) è un'opera di Dosso Dossi, *Circe e i suoi amanti in un paesaggio*, conservata a Washington DC, presso la National Gallery of Art.

Giovanni DI BELLA

Anna Maria Oliva, Olivetta Schena, *Uomini e spazi nel Mediterraneo sardo-catalano (secoli XIV-XV)*, Perugia, Morlacchi, 2023, pp. 391, ISBN: 978-88-93924-36-8

Uomini e spazi nel Mediterraneo sardo-catalano, pubblicato da Morlacchi Editore a Perugia nel giugno del 2023, è stato definito dalle sue autrici Anna Maria Oliva e Olivetta Schena una “miscellanea” dei loro studi e ricerche sulla Sardegna tardomedievale, editi tra il 1989 e il 2009 su riviste scientifiche o atti di convegni.

L’antologia, partendo dalla scelta del titolo fino alla selezione accurata degli undici contributi ripartiti in tre sezioni, rivela la chiarezza di intenti di entrambe le storiche. Indubbiamente, fornire al lettore una prospettiva non verticale, bensì trasversale, della società sardo-catalana fra Tre e Quattrocento. Di conseguenza, la chiave di lettura delle dinamiche politiche e istituzionali isolate ha seguito l’ottica di un dialogo tra uomini e dimensioni del potere differenti, in cui la Sardegna non rivestì mai un ruolo marginale nel Mediterraneo.

Inoltre, come si intuisce dalla presentazione (pp.7-10), la miscellanea è la donazione da parte delle autrici di una parte della loro pregiata collezione scientifica ai giovani studenti, ricercatori e a quanti saranno interessati allo studio del patriziato urbano sardo e della mobilità sociale nel Quattrocento. Ogni capitolo, dunque, è ricco di idee e prospettive per future ricerche, in parte realizzate successivamente da altri studiosi. Pertanto, i contributi sono stati ripubblicati senza aggiornarne la bibliografia e senza effettuare alcuna revisione. Alla stessa maniera di un album fotografico, Anna Maria Oliva e Olivetta Schena, hanno voluto preservare il carattere “autentico” del lavoro svolto e la loro personale sensibilità storica al momento del confronto con le fonti.

Il volume, comunque, offre al suo fruitore le giuste coordinate storiche e metodologiche rese attraverso un linguaggio semplice ed efficace, una sintesi dello stato dell’arte e lo spoglio della documentazione degli archivi della Corona d’Aragona di Barcellona, dell’Archivio storico comunale e dell’Archivio di Stato di Cagliari.

Nella prima sezione, *Aragona e Arborea*, vengono proposti tre capitoli. Il punto di partenza per comprendere meglio l’assetto dello scacchiere politico sardo-catalano trecentesco è rappresentato dalla figura di Pietro IV il Cerimonioso. Nel primo corposo contributo (pp. 13-73), dopo il racconto del suo *iter* formativo e della sua ascesa al trono, vengono esaltate da Olivetta Schena l’indole bellicosa di Pietro IV e la sua erudizione. L’operazione si compie in più fasi. Da una parte, la narrazione delle sue campagne militari contro Valenza, Genova, il giudicato d’Arborea, la Corsica, il regno di Castiglia e dell’annessione di Maiorca e dei ducati di Atene e Neopatria. Dall’altra, mantenendo l’idea di una politica espansionistica, si evidenzia che il Cerimonioso utilizzò strategie più fini per suggellare l’unione di suo nipote Martino con Maria, erede al trono siciliano. In ambito di politica interna, sono centrali: l’emanazione delle *Ordenacions* per «organizzare razionalmente i servizi della Casa, della Cancelleria e dell’apparato finanziario dello Stato» e la redazione della propria *Crònica* per trasmettere la memoria della sua vita e delle sue gesta ai posteri.

Nel secondo contributo (pp. 75-90), la stessa autrice presenta il poliedrico Guido Cattaneo arcivescovo di Arborea. Le abilità diplomatiche del frate domenicano, unite

alla padronanza delle sacre scritture e del diritto canonico, gli permisero di districarsi perfettamente tra gli ambienti della corte regia di Alfonso III il Benigno, il giudicato di Arborea, come consigliere e procuratore del giudice Ugone II, e l'essere un privilegiato interlocutore di papa Giovanni XXII ad Avignone in materia di povertà evangelica.

Le eccelse doti oratorie di Pietro IV e la sua profonda conoscenza dell'Antico Testamento sono messe in luce nel terzo capitolo (pp. 91-108). La fonte è la sua orazione, pronunciata tra il 1368 e il 1376, contro il giudice d'Arborea Mariano IV all'inizio delle *Corts*. L'invettiva, di cui Olivetta Schena ha effettuato la trascrizione e l'analisi paleografica, assicurò al re il supporto ideologico per legittimare l'investitura divina del suo potere, accusare Mariano IV del peccato di irricoscenza e suscitare nei suoi uditori un sentimento di patriottismo, per ricevere adeguato sostegno economico e militare nella guerra contro il Giudicato.

La seconda sezione, *Spazi urbani di potere*, contiene due capitoli. Il *focus* a questo punto si sposta sul Quattrocento e sulle municipalità dell'Isola. Come emerge nel quarto capitolo (pp. 111-151), scritto a quattro mani, la fine della guerra contro il Regno d'Arborea nel 1420 segnò per le città sarde un periodo di pacificazione, che favorì la riorganizzazione dell'assetto economico e amministrativo. Il loro peso politico fu incrementato pure dall'evoluzione dell'istituto parlamentare sardo verso il "pattismo" catalano e da un sistema di magistrature cittadine di élites in cui figuravano: *milites*, *legum doctores*, notai e mercanti. Dall'indagine condotta sulle richieste dei rappresentanti delle città sardo-catalane nei parlamenti, la linea politica risultava omogenea e mirava alla concessione o alla conferma di privilegi e franchigie, al controllo della giustizia e a garantire la corretta gestione della parte amministrativa.

La dialettica tra le città e il potere reale non era sempre priva di frizioni, come dimostra il caso di Sassari nella seconda metà del XV secolo, nel quinto contributo di Olivetta Schena (pp. 153-171). La città si oppose nel 1491 alla procedura dell'*insaculatio* e al coinvolgimento degli ufficiali regi per la designazione dei membri del consiglio civico. Mediatore tra Ferdinando il Cattolico e Sassari fu il viceré Giovanni Dusay. Il giureconsulto seppe degnamente rappresentare nei parlamenti gli interessi della Corona, ma intercedere anche in favore della città del Logudoro, nei casi in cui si trovò in condizioni di dissesto finanziario.

L'ultima sezione, *Società e Cultura*, include sei contributi. Nel sesto capitolo (pp. 175-226), scritto da entrambe le storiche, l'enfasi è posta sulla ripresa sarda del XV secolo e sul programma di *redreç* di Ferdinando II. In questa fase vi furono nuovi flussi migratori di ceti colti che contribuirono alla circolazione di conoscenze, tecniche e culture differenti nel Mediterraneo. Utilizzando le fonti municipali sarde, le autrici hanno posto le basi per una possibile ricostruzione dei profili culturali di clero, nobiltà, funzionari dell'amministrazione regia e delle oligarchie urbane (mercanti, notai e giuristi). Il proposito è stato quello di comprendere se tra i ceti vi furono idee e saperi comuni, che influenzarono il resto della società.

Nei successivi capitoli, vengono presentati esempi di personalità di diversa estrazione sociale, di cui è stata realizzata una difficoltosa ricostruzione biografica, senza ausilio di fonti private, a causa della penuria di fonti notarili negli archivi sardi.

Anna Maria Oliva definisce March Jover «l'uomo dalle mille stagioni» descrivendo abilmente le tappe della sua ascesa sociale nel settimo capitolo (pp. 227-269). Jover, mercante catalano, ma cittadino di Cagliari, nel corso della sua lunga vita, servì ben cinque sovrani. Ottenne le prime prebende da Pietro IV, per gli sforzi profusi nella conciliazione con l'Arborea. In un secondo momento, diventò notaio e scriba della curia del vicario reale e poi luogotenente dell'amministratore delle rendite regie. Raggiunse anche il privilegio feudale e perseguì una politica matrimoniale per far sposare i due figli con esponenti della nobiltà di origine catalana. Dalle sue grandi capacità politiche, già mostrate a corte, trasse beneficio anche l'Università di Cagliari, di cui fu l'ambasciatore durante il difficile periodo di crisi per la successione dinastica, prima dell'avvento al trono di Ferdinando I.

L'ottavo capitolo è incentrato sul giurista Bartolomeo Gerp (pp. 271-295). D'origine valenciana, dopo aver intrapreso la professione forense a Cagliari, divenne consigliere regio di Ferdinando II e rappresentante dell'arcivescovo di Arborea. Anna Maria Oliva ne ha trascritto l'inventario. Nell'atto, oltre alla descrizione della casa di un uomo agiato, sono riportate informazioni interessanti sulla sua biblioteca. Dei 198 volumi registrati non sono menzionati i titoli, ma solo gli argomenti. Da essi, Anna Maria Oliva ha ugualmente ricavato una rappresentazione verosimile degli interessi intellettuali del Gerp, basandosi sui modelli culturali e i testi più diffusi nell'Europa dell'epoca.

Anna Maria Oliva e Olivetta Schena raccontano, nel nono contributo (pp. 297-332), le storie dei fratelli valenzani Ausia, Gaspare e Girolamo Torrella. Avviati alla professione medica dal padre, i Torrella ebbero l'opportunità di studiare in Italia e confrontarsi con un ambiente culturale in pieno fermento. Autori di trattati medico-scientifici, Girolamo e Gaspare, dopo gli studi a Pisa, divennero medici, rispettivamente, alla corte di Ferdinando il Cattolico e di Alessandro VI. Ausia, sotto Giovanni II, lavorò a Cagliari, come esaminatore dei medici nell'ufficio del protomedico del regno, e poté investire i generosi guadagni dell'attività nell'acquisto di feudi e beni immobili.

Il quarto personaggio, i cui contorni vengono tracciati da Anna Maria Oliva nel decimo capitolo (pp. 333-348), è il corsaro Andrea Sunyer. Parte dell'*élite* sardo-catalana mercantile e cittadino di Cagliari, fu un uomo di fiducia sia per Giovanni II che per Ferdinando II. Divenne capitano d'armata delle galere aragonesi nel conflitto tra il regno di Portogallo e i re Cattolici per la successione al trono di Castiglia. In seguito, fu adeguatamente ricompensato dal sovrano con la carica di vicario di Cagliari.

Infine, nell'ultimo contributo (pp. 349-371), è ripreso il tema delle città demaniali per incardinare il discorso sugli ambasciatori cagliaritari. Attraverso lo studio delle Lettere Reali e di alcuni memoriali dei consiglieri della capitale del Regno, Anna Maria Oliva ha esaminato la loro attività nel Quattrocento, schedando circa 30 ambasciatori. Si trattava di figure designate dai consiglieri con il compito di presentare e negoziare con il sovrano, il cancelliere e il regio consiglio le istanze dell'Università. Tra costoro, Oliva ha fatto un approfondimento di stampo prosopografico su Ramon Boer e Simon Roig, che svolsero parecchie missioni durante il regno di Alfonso V.

Elisa TURRISI

Giovanni Vitolo, Vera Isabell Schwarz-Ricci (eds.), *Konradin (1252-1268). Eine Reise durch Geschichte, Recht und Mythos/Corradino di Svevia (1252-1268). Un percorso nella storia, nel diritto e nel mito*, Heidelberg, University Publishing, 2022, pp. 326, ISBN: 978-3-96822-149-6 (PDF); ISBN: 978-3-96822-150-2

Il presente volume è frutto del convegno tenutosi nel 2018 presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, in occasione del 750° anniversario dell'esecuzione capitale dell'ultimo degli Hohenstaufen regnanti, Corradino, dell'amico Federico di Baden e dei suoi nobili compagni.

Il volume, pubblicato nel novembre 2022, è in edizione bilingue e i suoi testi sono stati tradotti dall'italiano al tedesco e viceversa dalla dott.ssa Vera Isabell Schwarz-Ricci.

Oltre a volere essere un contributo volto a mantenere viva la memoria storica degli Hohenstaufen e della loro triste fine attraverso l'ultima propaggine che fu Corradino, esso certamente sortisce l'effetto di rinnovare l'impulso allo sviluppo di ulteriori studi e riflessioni su Napoli e il Mezzogiorno in età svevo-angioina e, più in generale, sul contesto dell'Italia e dell'Occidente europeo nell'area dell'Impero romano-germanico e di quelle formazioni politiche che con l'Impero si trovavano ad interagire, tra cui proprio il Regno di Sicilia. Il volume contiene cinque testi, ovvero tre delle quattro relazioni presentate al convegno e due saggi, rispettivamente di Cristina Andenna e Hansmartin Schwarzmaier. Tutti i testi sono focalizzati sulla figura di Corradino, benché sia compresa anche la ricostruzione del progressivo aggravarsi della crisi del regno svevo in Italia con i successori di Federico II, ovvero i figli Corrado IV e Manfredi, sino alla breve e sfortunata avventura di Corradino.

Rifacendosi a un tema già indagato nel corso delle diciannovesime giornate di studio Normanno-Sveve dell'ottobre 2010, dedicate alla *Eclisse di un regno* e a quanto osservava Giuseppe Galasso, secondo il quale più che di eclisse di un Regno bisogna parlare di eclisse «della dinastia sveva», Giancarlo Andenna, nella prima relazione del volume, esamina le complesse motivazioni che a partire dagli anni della seconda metà del governo di Federico II nell'Italia meridionale in breve portarono al definitivo tramonto degli Svevi. Tra queste motivazioni certamente un ruolo non secondario risulta doversi attribuire alle tendenze e alle aspirazioni all'autogoverno da parte di alcune città del Regno di Sicilia, nonché alle forze delle quali si servì poi Manfredi per riportare agli «antichi ordini» le città ribelli, ovvero i baroni e la feudalità, forze che poi si ritorsero contro gli stessi Svevi. Se a ciò si aggiunge il conflitto con la Chiesa, che si inasprisce sempre più, il contesto in cui gli Hohenstaufen esercitano il loro potere mostra tutta la sua complessità. Ciò nonostante, il Regno mantenne una certa solidità fino all'improvvisa scomparsa di Federico, il 13 dicembre 1250 a Castelfiorentino. Con la successione del figlio Corrado IV prima, dell'altro figlio Manfredi poi, infine del nipote Corradino, il persistere dell'ostilità delle forze feudali e cittadine e soprattutto della Chiesa portò all'estinzione della dinastia sveva nel 1268, quando l'ultimo epigono venne giustiziato a Napoli dopo un processo di lesa maestà intentato dal nuovo sovrano Carlo d'Angiò. Già dall'epoca dei Normanni il Regno continuava a essere

considerato feudo della Chiesa, motivo per il quale spettava al papa concedere il beneplacito dell'investitura del titolo di re del Regno di Sicilia, così come spettava al papa annullarlo o eventualmente deporre il re. Questa investitura papale venne a mancare ai successori di Federico e benché molte forze (baronali, cittadine e della stessa Chiesa) riconoscessero la legittimità del ruolo di questi in virtù del principio ereditario, papa Clemente IV cercò altrove un nuovo re e designò Carlo d'Angiò, fratello di Luigi IX il Santo, incoronandolo re di Sicilia a Roma il 6 gennaio 1266. Manfredi prima e Corradino poi divennero così usurpatori illegittimi e invasori del Regno dove ebbero la peggio, l'uno morendo sul campo di battaglia a Benevento nel 1266, l'altro processato e giustiziato il 29 ottobre 1268, dopo essere stato sconfitto dalle forze angioine a Tagliacozzo il 23 agosto dello stesso anno. Proprio il tema della legittimazione-delegittimazione della dinastia degli Hohenstaufen e, in ultimo, di Corradino a detenere la corona imperiale e quella del Regno di Sicilia è l'oggetto del terzo saggio del volume, dove Cristina Andenna esamina la fondatezza delle pretese dinastiche degli svevi da una parte e le ragioni della pubblicistica anti sveva dall'altra, con particolare riferimento al momento terminale di questa accesa diatriba, ovvero alla legittimità dell'aspirazione dell'ultimo erede diretto della dinastia sveva, Corradino, a riconquistare l'eredità dei suoi avi. Già la deposizione di Federico II, decisa da Innocenzo IV e dai rappresentanti della cristianità nel corso del concilio di Lione il 17 luglio 1245, aveva messo in discussione i diritti degli Hohenstaufen alla successione e nell'Impero aveva diviso i principi elettori tra coloro che erano rimasti fedeli alla dinastia sveva e coloro che si erano legati al partito del papa appoggiando altri candidati, ma dopo la morte di Federico II il dissenso si manifestò in modo ancora più forte e il papa, a cominciare dal disconoscimento delle disposizioni testamentarie in favore di Corrado IV, utilizzò tutti i mezzi contro gli Hohenstaufen sia sul terreno militare che diplomatico, oltre a un'intensa attività di propaganda. L'accesa controversia sui fronti opposti si fondò ugualmente sull'idoneità alla sovranità e sul diritto per genealogia. Nel saggio Cristina Andenna, facendo particolare riferimento alla successione di Corradino, analizza i testi più significativi prodotti sia dalla pubblicistica sveva (Pietro da Prezza) sia da quella filopapale (Saba Malaspina e Salimbene de Adam), nonché le stesse lettere e le invettive della cancelleria papale sino alla *Adhortatio* che compose l'ex vicecancelliere di Corradino, Pietro da Prezza, dopo la morte del sovrano, indirizzandola ad Enrico III, langravio di Turingia e margravio di Meissen, affinché sostenesse il nipote allora dodicenne Federico (III), ultimo rappresentante della stirpe imperiale, a vendicare l'uccisione ingiusta del cugino Corradino e riprendere il Regno di Sicilia nonché il ruolo di Imperatore. Il progetto su Federico III poi fallì con l'elezione al trono imperiale di Rodolfo d'Asburgo (1273), che, oltre a chiudere il periodo del grande interregno aperti nel 1245, segna definitivamente l'uscita di scena degli Hohenstaufen nell'esercizio del potere imperiale e regio. Sul fronte guelfo Andenna, a conclusione del suo saggio, fa rilevare come, nel 1278, dieci anni dopo la morte di Corradino e la fine di ogni illusione sveva, in un codice diplomatico della Santa Sede papa Niccolò III, rivolgendosi alla città di Roma, ricordava il tradimento di questa che nel 1267 aveva accolto trionfalmente Corradino mentre quest'ultimo, *velenosa radice* di Federico, metteva

in atto un comportamento “malevolo” per distruggere la Chiesa: la strategia di “decostruzione” e delegittimazione di Corradino non si era ancora conclusa. Non può mancare al convegno e dunque nel presente volume la trattazione della esecuzione capitale di Corradino e dei suoi compagni avvenuta a Napoli nell’allora Campo del Mercato, oggi piazza del Mercato, il 29 ottobre del 1268 e del messaggio, ovvero del significato politico e storico, che essa assunse nell’affermazione della dinastia angioina e addirittura anche della successiva dinastia aragonese, in un regno che cominciava ad avere Napoli come capitale, ovvero come centro di elaborazione culturale e artistica, come sede stabile del re e dell’amministrazione centrale del Regno, in seguito identificato come Regno di Napoli esteso su tutta la parte continentale del Mezzogiorno d’Italia. L’argomento viene trattato nella seconda relazione del volume, nella quale Giovanni Vitolo, al di là della procedura giuridica che portò alla condanna e decapitazione del giovane Corradino e dei suoi compagni, basandosi su un’attenta analisi dei testi, intende dimostrare che la teatralizzazione dell’esecuzione nella pubblica piazza non fu la mera eliminazione di un avversario politico, bensì un messaggio molto chiaro che il sovrano angioino rivolgeva ai ceti dirigenti della città e del Regno e a tutti coloro i quali avessero voluto provare a ostacolare l’influenza politica e le mire espansionistiche che Carlo d’Angiò nutriva come capo dei guelfi in Italia. Come quarto testo il presente volume, in luogo della relazione presentata al convegno da Hansmartin Schwarzmaier, a causa della intercorsa scomparsa dell’autore, riporta un saggio, già pubblicato in rivista e ripreso poi per il convegno dallo stesso Schwarzmaier, sulla enigmatica integrazione che Corradino avrebbe apportato al suo testamento il giorno dell’esecuzione capitale a Napoli. Dopo avere ricordato l’ultimo “Staufer” e il suo fedele amico, il duca Federico di Baden-Austria, riprendendone la realtà storica e l’immagine mitica, Schwarzmaier focalizza la sua analisi, sotto il profilo filologico e diplomatico, sul documento contenente le ultime volontà testamentarie di Corradino e, in aggiunta, dell’amico Federico di Baden. In realtà il testamento di Corradino era già stato redatto in una prima forma il 16 aprile 1263 e successivamente il 24 ottobre 1266, a queste due redazioni si aggiunge il documento in questione, che, secondo la data riportata, risalirebbe proprio al 29 ottobre 1268. Questo, un piccolo foglio di pergamena grossolana con il testo di Corradino sul lato anteriore e a seguire, sul retro, il testamento di Federico di Baden-Austria, verosimilmente è copia di un originale che non si conosce. Esso venne trovato nell’archivio dell’abbazia benedettina di Weingarten e oggi è conservato nell’Hauptstaatsarkiv di Stoccarda. Schwarzmaier si sofferma sugli interrogativi che un terzo testamento fatto redigere da Corradino negli ultimi momenti della sua vita inevitabilmente pone, ovvero perché questi lo avrebbe scritto, a chi sarebbe stato consegnato, chi avrebbe dovuto compiere le ultime volontà, interrogativi cui l’autore risponde sulla base di ipotesi autorizzate dalle caratteristiche filologiche e diplomatiche del documento stesso. Conclude il volume la relazione che Arnold Esch riferì al convegno del 2018 sul mito che intorno alla figura di Corradino di Svevia si venne a creare a partire dalla sua esecuzione capitale e, in particolare, su quegli aspetti che fanno del re giovane, biondo e innocente, ovvero dell’ultimo Staufer, un mito vivo ancora oggi sia in Italia che in Germania, dove Corradino è entrato persino nell’a-

raldica. Al di là del significato storico-politico che la fine degli Hohenstaufen come dinastia regnante assume in Italia, dove cambia gli equilibri fra Impero e Papato e sancisce l'egemonia guelfa, o in Germania, dove viene sentita come una fine tragica, Arnold Esch, rifacendosi, fra gli altri, allo storico tedesco Gregorovius, ricorda come la vittoria su Napoleone III a Sedan sia diventata la vendetta per la vittoria di Carlo d'Angiò su Corradino e poi come il neo-Impero Germanico sia stato celebrato quale resurrezione dell'Impero degli Hohenstaufen realizzata dagli Hoenzollern. Sul versante italiano la memoria di Corradino risulta oggi particolarmente radicata nei territori del Mezzogiorno legati alla sua vicenda storica, dove addirittura il mito di quest'ultimo e dell'amico Federico di Baden è persino utilizzato a fini pubblicitari e commerciali. Ancora oggi l'attuale Bernardo principe di Baden parla con orgoglio del suo antenato Federico di Baden-Austria e regolarmente, come già facevano i suoi avi, si reca a Napoli a visitare la basilica di Santa Maria del Carmine Maggiore, dove si trova il monumento di Corradino, realizzato secondo un disegno del Thorvaldsen.

Alla luce di quanto esposto, risulta evidente come Konradin sia non soltanto il volume che raccoglie gli atti del convegno che si è tenuto nel 2018 presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, università peraltro ormai prossima alle celebrazioni dell'ottavo centenario della sua fondazione (1224) ad opera di Federico II, bensì un'opera focalizzata su una figura ancora molto viva nell'immaginario collettivo e destinata a stimolare ulteriori ricerche su un episodio che determina un cambiamento profondo nella storia medievale del Mezzogiorno d'Italia e, più in generale, dell'Occidente europeo.

Marisa LA MANTIA

Attività OSM gennaio-dicembre 2023

Palermo, 12 gennaio. L'OSM in collaborazione con l'Istituto Siciliano di Studi Ebraici organizza nella propria sede un incontro con Luciana Pepi, presidente del suddetto istituto, dal titolo **Avvenne oggi. Memoria della cacciata degli ebrei della Sicilia, 12 gennaio 1943.** Al termine dei lavori sarà presentato il ciclo di lezioni in programma per il 2023.

Palermo, 14 gennaio. L'OSM presenta il romanzo storico **Il santo e il guerriero** di Verio Santoro, dell'Università degli Studi di Salerno. Introduce Patrizia Spallino, modera Concetta Giliberto. Intervengono Patrizia Lendinara e Patrizia Sardina.

Subiaco, 15 gennaio. L'OSM partecipa con il proprio patrocinio all'incontro **“Coronata triumphas in coelis. L'ufficiatura di Santa Chelidonia nel ms. 24 XXII del sec. XIII”** presso la cattedrale di Santa Scolastica.

Palermo, 18 gennaio-22 marzo. L'OSM organizza il **corso di Ebraico biblico (2° livello)**, con durata programmata di **30 ore** (10 lezioni) di formazione online, guidate da docente specializzato. Il corso si svolge una volta a settimana, il mercoledì dalle ore **17.00** alle ore **20.00** tramite la piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 01 febbraio-06 marzo. L'OSM organizza il **corso alfabetizzazione di lingua Araba Standard (1° Modulo)** con durata programmata di 20 ore (10 lezioni) di formazione guidate da docente specializzato. Il corso si svolge due volte a settimana, **lunedì e mercoledì** dalle ore **15.00** alle ore **17.00** presso la sede dell'Officina di Studi Medievali sita a Palermo in Via del Parlamento n. 32 (zona Corso Vittorio Emanuele / Piazza Marina) e tramite piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 13 febbraio-26 aprile. L'OSM organizza, in collaborazione con l'Istituto Bourguiba des Langues Vivantes de Tunis (IBLV), un **corso di lingua Araba semi intensivo di livello B1** della durata di 120 Ore (in 30 lezioni). Il corso, di formazione online, si svolge il **lunedì, mercoledì e venerdì** dalle **15.00** alle **19.00** tramite la piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 06 febbraio-16 maggio. L'OSM in collaborazione con l'Istituto Siciliano di Studi Ebraici, organizza un ciclo di lezioni, dal titolo **Ebrei & Sicilia**, legate all'ebraismo siciliano al fine di offrire uno spazio per la diffusione della conoscenza dell'ebraismo, della sua storia e delle forme molteplici in cui ha espresso il proprio pensiero e manifestato la cultura della sua tradizione religiosa; offrendo elementi necessari allo sviluppo di competenze specifiche nella formazione di studenti, insegnanti e studiosi.

Troina, 23-25 marzo. L'OSM partecipa al convegno internazionale **Chiesa, società, territorio a Troina. Dai Normanni alla prima età moderna**, con l'intervento *I monasteri 'basiliani' nelle 'Sacre regie visite' del sec. XVI* a cura del presidente p. Diego Ciccarelli.

Palermo, 27 marzo-08 maggio. L'OSM organizza il **corso di alfabetizzazione di lingua Araba Standard (2° Modulo)** con durata programmata di **20 ore** (10 lezioni) di formazione guidate da docente specializzato. Si terrà due volte a settimana, **lunedì e giovedì** dalle ore **15.00** alle ore **17.00** presso la sede dell'Officina di Studi Medievali sita a Palermo in Via del Parlamento n. 32 e tramite piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 4 aprile. L'OSM organizza in collaborazione con l'Università di Aix Marseille presso la propria sede la **Conferenza di Geocritica** con gli interventi di Francesca Manzari dal titolo **La geocritica: metodi** e di Joanny Moulin, **The Geocriticism of Franco Moretti**. Segue il dibattito del gruppo di ricerca AIMM13 Atlas of Intellectual Migrations in Mediterranean of the 13th Century.

Palermo, 19 aprile-21 giugno. L'OSM organizza il **corso di Ebraico biblico (3° Livello)**, con durata programmata di 30 ore (10 lezioni) di formazione online, guidate da docente specializzato. Il corso si svolge il mercoledì dalle ore 17.00 alle ore 20.00 tramite la piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 21 aprile. L'OSM partecipa alla manifestazione **La Via dei Librai** con un seminario rivolto alle scuole per favorire la conoscenza della storia degli Ebrei in Sicilia dal titolo **Ebrei e Sicilia. Storia, lingue e percorsi**. Il seminario tenuto dal prof. Francesco Bonanno presso la Biblioteca centrale "A. Bombace" della Regione Siciliana.

Segesta, 22 aprile, 6 maggio e 17 giugno. L'OSM organizza tre Giornate di Studi in seno al progetto **Segesta incontra le culture. I simboli del sacro**. Il progetto ha lo scopo di approfondire un periodo storico poco conosciuto, come quello Normanno, nella storia di Segesta. L'obiettivo è quello di mettere in luce i rapporti interculturali tra culture diverse ma comunque eredi del grande mondo Mediterraneo. Si tratta di un progetto che coinvolge anche le scuole del territorio, rivolgendo particolare attenzione ai giovani migranti di seconda generazione, perché attraverso azioni puntuali, quali visite e seminari, si prenda coscienza di quanto Segesta sia stata un crogiolo di culture.

Palermo, 2, 9 e 16 maggio. L'OSM partecipa alla campagna nazionale il **Maggio dei libri**, iniziativa che invita a portare i libri e la lettura anche in contesti diversi da quelli tradizionali. L'Officina di Studi Medievali partecipa con tre eventi riguardanti il mondo ebraico in Sicilia al fine di favorire uno spazio qualificato per la diffusione della conoscenza dell'ebraismo, della sua storia, delle forme molteplici in cui ha espresso il proprio pensiero e manifestato la propria cultura, della sua tradizione religiosa e

della sua lingua per offrire elementi necessari allo sviluppo di competenze specifiche nella formazione soprattutto delle nuove generazioni.

Palermo, 5 maggio. L'OSM partecipa alla riunione della Commissione Parlamentare Istituzionale per la "Vigilanza sulla Biblioteca/Comitato Parlamentare per l'Archivio Storico", presso la Sala degli Armigeri – Assemblea Regionale Siciliana. La tavola rotonda ha lo scopo di cooperare, insieme alle diverse realtà bibliotecarie della Regione, per la progettazione di eventi al fine di valorizzare il patrimonio culturale e bibliografico posseduto dalle biblioteche invitate ad aderire.

Palermo, 16 maggio. L'OSM organizza, presso la propria sede, in collaborazione con il Dipartimento di Culture e Società dell'Università degli Studi di Palermo, una **tavola rotonda** al fine di presentare e proporre un progetto dedicato alla didattica della lingua araba rivolto a bambini, figli di immigrati arabofoni presenti in Italia, ma anche a bambini italiani che potrebbero avvicinarsi alla conoscenza della lingua araba. All'incontro sono presenti il Consolato del Marocco e della Tunisia.

Enna, 27 maggio. L'OSM partecipa al convegno **La visione profetica e monastica di Elia di Enna tra Occidente ed Oriente. L'eremo e il cenobio. La sintesi monastica italo-greca di Elia di Enna nella tradizione bizantina, nei *topoi* agiografici e nella specificità del meridione italiano**, organizzato per il Giubileo Eliano (2022-2023) in occasione del 1200° Anniversario della nascita di Sant'Elia di Enna. Il convegno si svolge presso il Palazzo Chiaramonte di Enna.

Palermo, 5 giugno-27 settembre. L'OSM, in collaborazione con l'Institut Bourguiba des Langues Vivantes de Tunis (IBLV), organizza il corso di **lingua Araba semi intensivo di livello B2**. Il corso si svolge il lunedì e il mercoledì dalle 15.00 alle 19.00, per un totale di 120 ore (30 lezioni) tramite piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 6 e 14 giugno. L'OSM organizza in collaborazione con l'Archivio di Stato di Palermo, la Biblioteca Centrale della Regione Siciliana e la Biblioteca Comunale di Palermo, il convegno di studi **Quel trambusto di cose arabe. Testimonianze di cultura e scritture arabe a Palermo** (2° Edizione). L'iniziativa rientra nel percorso comune per la valorizzazione del patrimonio manoscritto medievale e rinascimentale della Sicilia intrapreso dalla Soprintendenza Archivistica della Sicilia – Archivio di Stato di Palermo, l'Officina di Studi Medievali, la Biblioteca Centrale della Regione Siciliana, d'intesa con il Dipartimento Culturale e Società dell'Università degli Studi di Palermo. Questo primo ciclo di incontri intende rivisitare talune espressioni grafiche in scrittura araba conservate a Palermo. Il convegno si svolge nella prima giornata presso la Biblioteca Comunale di Palermo e nella seconda giornata presso l'Officina di Studi Medievali, segue la mostra presso il Museo archeologico Antonino Salinas.

Palermo, 8-11 giugno. L'OSM partecipa alla manifestazione **Una Marina di Libri**, festival dedicato all'editoria indipendente. Il festival si svolge all'interno del Parco Villa Filippina. La manifestazione è organizzata dal Centro Commerciale Naturale Piazza Marina & dintorni, Navarra Editore e Sellerio in collaborazione con l'Università degli Studi di Palermo. All'interno della manifestazione si svolgerà la presentazione di due volumi editi dall'OSM: *Ponti sottili. Incroci di conoscenza per le strade del mondo* e *Eutopia. Giardini reali e immaginari tra Settecento e Novecento*.

Palermo, 21 giugno. L'OSM organizza in collaborazione con l'Associazione *Hermes*, la tavola rotonda **Tra Talmud e Corano: il metodo ermeneutico nel pensiero giuridico** con un dialogo multiculturale tra cultura araba ed ebraica.

Palermo, 9 giugno-11 agosto. L'OSM organizza il corso di **lingua araba (1° Modulo – parte 1)** con durata programmata di 40 ore di formazione guidate da docente specializzato e docente madrelingua. Il corso svolge il martedì e venerdì dalle ore 15.30 alle ore 17.30 tramite piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 18 luglio-17 novembre. L'OSM in collaborazione con l'Institut Bourguiba des Langues Vivantes de Tunis (IBLV), organizza il corso di **lingua Araba semi intensivo di livello A1 parte 2**. Il Corso si svolge il martedì e il venerdì dalle 15.00 alle ore 19.00 in 30 lezioni – per un totale di 120 ore (esami inclusi), tramite piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Calatafimi Segesta, 22 luglio. L'OSM in collaborazione con il Gal Elimos, presenta il roadbook *Itinerari di valorizzazione dei beni culturali materiali e immateriali, presenti all'interno del territorio del Gal Elimos, del periodo della dominazione islamica in Sicilia*. Si tratta di un viaggio lungo l'antica rotta di primo approdo e di successivo stanziamento arabo medievale, che propone di valorizzare e rivitalizzare il patrimonio materiale e immateriale di ascendenza arabo-islamica, sopravvissuto nel tempo e ancora oggi riscontrabile nei territori di interesse del Gal Elimos, in particolare, nei comuni di Castellammare del Golfo, San Vito, Custonaci, Erice, Valderice, Trapani, Buseto Palizzolo, Calatafimi-Segesta, Vita, Marsala, Isole Egadi e Pantelleria. All'evento prendono parte: Gilda Tobia, Assessore del Comune di Calatafimi Segesta; Liborio Furco, Presidente del Gal Elimos; Patrizia Spallino Università degli Studi di Palermo; Floriana Sciumè, Officina di Studi Medievali; Clelia Farina, Officina di Studi Medievali e l'archeologo Gianluca Savarino. Segue un dibattito dei partecipanti con gli esperti.

Palermo, 10 settembre. L'OSM partecipa alla **Giornata Europea della Cultura Ebraica** dal titolo *La Bellezza*, a cura dell'Istituto Siciliano di Studi Ebraici, presso l'Archivio Storico Comunale.

Gangi, 23 settembre. L'OSM, in occasione della manifestazione "Vivere in Assisi", partecipa al convegno **800 anni di storia francescana e non sentirli: la povertà di Francesco d'Assisi per una nuova visione dell'economia contemporanea**, con

l'intervento *Influssi dell'etica economica francescana: testi e gesti in Sicilia (sec. XI-VXV)* di Diego Ciccarelli, Presidente dell'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 25-26 settembre. L'OSM d'intesa con il Dipartimento Culture e Società dell'Università di Palermo organizza il Convegno Internazionale **Pluma, papel, tijjera: fuentes y escrituras para la historia de la nobleza bajomedieval (entre Sicilia y la península ibérica)** presso la propria sede, il Dipartimento Culture e Società e la Soprintendenza Archivistica della Sicilia.

Palermo, 26 settembre. L'OSM partecipa alla **Giornata Europea delle lingue (GEL 2023)**, promossa su iniziativa del Consiglio d'Europa e della Commissione Europea. L'incontro volge a celebrare e divulgare la varietà linguistica della città di Palermo.

Gangi, 28-30 settembre-1 ottobre. L'OSM partecipa con patrocinio gratuito alla XII edizione della rievocazione **Vivere in Assisi 2023** che si svolge ogni due anni a Gangi, incantevole cittadina che si distende sul monte Marone, nelle alte Madonie e che proprio grazie alla manifestazione che ospita da vent'anni è stata riconosciuta quale «Sicula Città Internazionale della Storia Francescana».

Palermo, 3 ottobre-5 dicembre. L'OSM organizza il **corso di Ebraico biblico (1° Livello)**, con durata programmata di **32 ore** (10 lezioni) di formazione online, guidate da docente specializzato. Il corso si svolge il **martedì** dalle ore **17.00** alle ore **20.00** tramite la piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'**Officina di Studi Medievali**.

Palermo, 4 ottobre-8 maggio 2024. L'OSM organizza il **corso di Ebraico biblico (4° Livello)**, con durata programmata di 56 (28 lezioni) ore di formazione online, guidate da docente specializzato. Il corso si svolge il **mercoledì** dalle ore **17.00** alle ore **19.00** tramite la piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 5 ottobre-6 maggio 2024. L'OSM organizza il **corso di Ebraico biblico (Approfondimento)**, con durata programmata di 56 ore (28 lezioni) di formazione online, guidate da docente specializzato. Il corso si svolge il **giovedì** (il lunedì da febbraio 2024) dalle ore **17.00** alle ore **19.00** tramite la piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 5-6 ottobre. L'OSM organizza in collaborazione con l'Archivio di Stato di Palermo e l'Università di Barcellona, il convegno internazionale **Signa notari in aerea mediterranea a confronto (sec. XIII-XV)**. Il convegno ha luogo presso l'Officina di Studi Medievali e l'Archivio di Stato di Palermo.

Palermo, 13 ottobre-22 dicembre. L'OSM organizza il **corso di lingua Araba (1° Modulo - parte 2)** con durata programmata di 40 ore (20 lezioni) di formazione guidata da docente specializzato e docente madrelingua. Il corso si svolge il **martedì** e **venerdì** dalle ore **17.00** alle ore **19.00** tramite piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 13 ottobre-1 dicembre. L'OSM partecipa al seminario **Il Libro sacro e l'immagine. Manoscritti, codici miniati, incunaboli**, presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Pontificia facoltà Teologica di Sicilia "San Giovanni Evangelista".

Parigi, 14-15 ottobre. L'OSM partecipa alla 33* edizione del **Salon de la Revue**, presso l'Espace des Blancs-Manteaux, nel quartiere del Marais.

Palermo, 17 ottobre-28 novembre. L'OSM organizza il **corso di lingua Persiana (1° Modulo)** con durata programmata di 24 ore (12 lezioni) di formazione online, guidate da docente di madrelingua. Il corso si svolge il martedì e giovedì dalle ore 17.00 alle ore 19.00 tramite la piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 18 ottobre-13 dicembre. L'OSM organizza il **corso alfabetizzazione di lingua Araba Standard** con durata programmata di 24 ore (8 lezioni) di formazione guidata da docente specializzato. Il corso si svolge il mercoledì dalle ore 16.00 alle ore 19.00 presso la sede dell'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 19 ottobre-22 febbraio 2024. L'OSM organizza il **corso di lingua Araba (2° Modulo - parte 2)** con durata programmata di 40 ore (16 lezioni) di formazione guidata da docente specializzato e docente madrelingua. Il corso si svolge il giovedì dalle ore 17.00 alle ore 19.30 tramite piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Palermo 9-10 novembre. L'OSM partecipa presso la Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia "San Giovanni Evangelista" di Palermo al Colloquio internazionale **Le dodici tribù d'Israele. Interpretazioni ebraico-cristiane fra rotture e continuità (secc. I-V)**.

Palermo, 13-15 novembre. L'OSM, in collaborazione con il Dipartimento Culture e Società dell'Università degli Studi di Palermo, organizza il Convegno Internazionale di Studi **Dissentire, lottare, trasgredire: "donne contro" nell'Europa medievale**.

Palermo 21 novembre. L'OSM, in collaborazione con l'Ordine di Malta in Italia organizza la giornata di studi **Aspetti e Momenti dell'Ordine Giovannita in Sicilia**, presso l'Officina di Studi Medievali.

Palermo, 24 novembre. L'OSM in collaborazione con l'Associazione Lympa organizza l'evento **Sulla Democrazia**, presso il Cinema De Seta – Cantieri Culturali alla Zisa, all'interno del **Festival delle Filosofie** che si svolge a Palermo dal 4 al 26 novembre.

Messina, 29-30 novembre, 1 dicembre. L'OSM partecipa al convegno **Varcare la soglia. Teatro, rito e festa tra passato e presente. Prime Giornate di studi sul teatro antico e la messinscena contemporanea**

Palermo, 12 dicembre-12 marzo 2024. L'OSM organizza il **corso di lingua Persiana** (2° Modulo) con durata programmata di 24 ore (12 lezioni) di formazione online, guidate da docente di madrelingua. Il corso si svolge il martedì dalle ore 18.00 alle ore 20.00 tramite la piattaforma *Zoom Meeting*, attivata dall'Officina di Studi Medievali.

Isnello, 3 dicembre. L'OSM partecipa alla conversazione **Introduzione alla filosofia islamica: la rilettura del pensiero greco**. A cura di Patrizia Spallino (docente dell'Università degli Studi di Palermo e direttrice dell'Officina di Studi Medievali).

Castelbuono, 9 dicembre. L'OSM partecipa alla conversazione **Il conflitto Israele-Palestinese** presso la sala delle Capriate dell'ex monastero di Santa Venera - Badia.

Palermo, 14 dicembre. L'OSM organizza un **Laboratorio di lingua Araba** presso l'Officina di Studi Medievali.

Curricula

Luciano Catalioto (Patti, 1960) è Ricercatore e Professore aggregato di Storia Medievale e Metodologia della ricerca storica medievale (M-STO/01) presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne (DiCAM) dell'Università degli Studi di Messina. Dal 2003 è membro di tutti i collegi di Dottorato di Ricerca proposti dall'Ateneo di Messina (attualmente in Scienze Umanistiche), ha preso parte a gruppi di ricerca nazionali ed esteri, ha ricoperto responsabilità accademiche e scientifiche (comitati scientifici ed editoriali, direzione di collane storiche) e ha partecipato come relatore e direttore a numerosi convegni. Si è prevalentemente interessato di strutture politiche, sociali ed economiche del Mezzogiorno medievale dagli anni dell'emirato al tardo Quattrocento. Autore di numerosi saggi editi in sedi specializzate italiane ed estere, ha attualmente all'attivo circa ottanta pubblicazioni tra monografie, saggi e articoli, presenti e consultabili nel catalogo del MIUR.

Massimo Pasquale Cogliandro (Milano 1972) nel 1999 ha iniziato ad insegnare nella scuola pubblica. Laureato in Medicina e Chirurgia, nel 2004 ha iniziato la libera professione di medico chirurgo, praticando l'agopuntura e l'omeopatia. Negli anni successivi ha conseguito i Master Universitari di II livello in Agopuntura, Agopuntura-Fitoterapia, Medicina Integrata: Medicina Tradizionale Cinese, Medicina e Riabilitazione, Neurologia e neurofisiologia dell'età pediatrica, Medicina d'emergenza. Nel 2016 ha conseguito la Laurea Magistrale in Scienze Religiose indirizzo catechetico-ministeriale presso la P.U.L. e nel 2018 gli è stato conferito il Diploma di Specializzazione Universitaria in Studi Medievali presso la SSSMF.

Salvina Fiorilla nata a S. Croce Camerina (Rg), si è laureata nel 1976 in lettere classiche nell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e nel 1982 ha conseguito presso la stessa Università il Diploma di perfezionamento in Archeologia medievale. Nel 1986 si è perfezionata in Museografia e Museologia presso la Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano. Ha collaborato con le Soprintendenze di Agrigento, Palermo, Caltanissetta, Enna, Messina, con il Museo della Ceramica di Caltagirone ed il Museo Archeologico di Gela per scavi, schedatura di materiali, allestimenti museali, mostre e relativi cataloghi di materiali. Titolare di Cattedra dal 1984, docente di Italiano e latino nel Liceo scientifico "E. Vittorini" di Gela dal 1986 al 2005, è passata alle dipendenze dell'Assessorato BB. CC. AA. come funzionario archeologo presso il Museo Archeologico di Gela e poi fino al 2017 presso la Soprintendenza BB. CC. AA. di Ragusa con la quale, sebbene in quiescenza, continua a collaborare per lo studio dei materiali medievali e moderni.

Blanca Garí formada com a medievalista a Barcelona, París i Gènova és doctora en Història per la Universitat Autònoma de Barcelona. Al llarg de la seva trajectòria professional ha desenvolupat diverses línies de recerca però sobretot, des de fa més de vint anys, treballa en el camp de l'espiritualitat medieval, especialment en l'àmbit de la religiositat femenina. Ha participat en projectes nacionals i internacionals i ha dirigit i dirigeix múltiples treballs de recerca i tesis doctorals relacionades amb el tema. Actualment és Coordinadora del SGR MAHPA-Grup de Recerca consolidat en estudis Medievals d'Art, Història, Paleografia i Arqueologia (2014 SGR 794); és la investigadora Principal del projecte CLAUSTRÀ. Atlas de espiritualidad femenina de los Reinos Peninsulares (HAR2011-25127); i forma part del Management Committee del projecte New Communities of Interpretation: Contexts, Strategies and Processes of Religious Transformation in Late Medieval and Early Modern Europe liderado por la Universidad de Groningen (COST-Action IS1301).

Antonio Macchione è Dottore di ricerca (PhD) in Storia dell'Europa Mediterranea dall'antichità all'Età contemporanea (SSD M-Sto 01). È ricercatore universitario di Storia Medievale ed ha conseguito l'abilitazione alle funzioni di Professore universitario di seconda fascia. Collabora con alcuni gruppi di ricerca e fa parte del gruppo di lavoro del progetto di ricerca internazionale *Una sociedad mercantil medieval. La compañía Torralba*, e del progetto *Notmed. El notariado público en el Mediterráneo Occidental*. È socio della Deputazione di storia patria per la Calabria e della Società italiana degli storici medievalisti. Ha partecipato a numerosi convegni nazionali ed internazionali.

Ha al suo attivo numerose pubblicazioni scientifiche, tra cui i volumi *Dinamiche familiari ed esercizio del potere in una signoria della Calabria. I Ruffo di Sinopoli (1350-1435)*, Adda Editore, Bari 2018, e *Dalla dominazione bizantina allo Stato normanno. Aspetti religiosi, strutture economiche e sociali*, Rubbettino Università, Soveria Mannelli 2020.

Riccardo Prinzivalli si è laureato in Storia dell'arte all'Università di Palermo con una tesi dal titolo *Il Trionfo della Morte di Palermo, "Il buon Dio sta nei dettagli". Nuove prospettive di ricerca*, a cura di Evelina De Castro. Dal 2018 conduce una ricerca autonoma sul *Trionfo della Morte* di Palermo che ha l'obiettivo di svelare il significato dell'opera e l'identità degli autori dell'affresco.

Maria Antonietta Russo è Professore Associato di Storia Medievale presso l'Università degli Studi di Palermo, dove insegna Egesi delle fonti medievali, Civiltà medievali, Storia della Sicilia Medievale e Paleografia e diplomatica. Ha sviluppato la sua attività di ricerca in diversi ambiti, focalizzandosi principalmente sulla nobiltà e i poteri signorili in Sicilia, cui si ricollega un filone di ricerca su Sciacca nel tardo Medioevo, sulle istituzioni monastiche in rapporto alle dinamiche politiche del Regno

e sulle fondazioni assistenziali. Relativamente a queste tematiche ha al suo attivo numerose pubblicazioni. Tra i lavori più recenti si ricordano: *Il monastero di Santa Maria delle Giummare di Sciacca tra XIV e XV secolo* (2018), *Una fonte dalle molteplici valenze e chiavi di lettura: il testamento nel tardo Medioevo siciliano* (2019), *Catalani e Valenzani a Sciacca nel tardo medioevo: religiosità e fondazioni assistenziali* (2020), *Pirati nel Mediterraneo: Benvenuto e Giorgio Graffeo tra Sicilia, Sardegna e corte aragonese* (2020); *L'esercizio del potere tra consenso e opposizione nella Sicilia del XIV secolo: il caso dei signori di Sciacca* (2021).

Mafalda Toniazzi è assegnista di ricerca e cultore della materia per Storia Medievale presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa. Dal 2009 è membro del Centro Interdipartimentale di Studi Ebraici dell'Università di Pisa, con il quale collabora attivamente, e dal 2014 ha preso parte al progetto Italia Judaica dell'Università di Tel-Aviv. I suoi studi sono incentrati principalmente sulla storia degli ebrei italiani nel Medioevo e nella prima Età Moderna.

