



## Il territorio di Romualdo e Pier Damiani

di Tommaso di Carpegna Falconieri

I nessi fra territorio e persone possono apparire semplici da concettualizzare: le persone vivono in uno spazio definito e, operando in esso, concorrono alla sua trasformazione nel tempo. Il che è incontrovertibile. Ma in quanti modi è possibile accostare questo abbinamento di terre e di uomini? E a partire da quali presupposti conoscitivi gli uomini intervengono sul territorio?

Per gli storici di oggi, la storia del territorio è soggetta ad almeno due tipi complementari di indagine. Essa può essere proposta come la storia dei processi dinamici delle strutture materiali, oppure come la storia delle rappresentazioni culturali diffuse presso i contemporanei. La storiografia degli ultimi anni riguardante il territorio di Romualdo (951/953-1027), di Pier Damiani (1007-1072) e delle loro fondazioni monastiche – la congregazione camaldolese e la cosiddetta congregazione avellanita – si è sviluppata seguendo proprio questi due modelli interpretativi, proponendo una sintesi interessante e aperta a ulteriori sviluppi. Lo scopo di questa limitata presentazione è dunque quello di suggerire delle riflessioni a partire da alcuni testi recenti, concentrando l'attenzione prevalentemente sugli aspetti culturali della storia del territorio<sup>1</sup>.

Il territorio in cui hanno prevalentemente vissuto e operato Romualdo e Pier Damiani è la *Romania*, termine da intendersi però in un senso molto

<sup>1</sup> Sull'argomento in generale è agevole consultare la voce di Wikipedia *Geografia culturale*, <[http://it.wikipedia.org/wiki/Geografia\\_culturale](http://it.wikipedia.org/wiki/Geografia_culturale)> [15 gennaio 2010], con bibliografia. I due modi di studiare il territorio che vengono qui messi in evidenza di certo non si escludono l'uno con l'altro. Il primo modo si può considerare anche propedeutico al secondo, condividendo in questo senso il giudizio di Vito Fumagalli, per il quale «senza la storia delle strutture economico-sociali e delle istituzioni, oltre che, ovviamente, della cultura, non ha senso fare storia della mentalità»: V. Fumagalli, *Quando il cielo s'oscura. Modi di vita nel Medioevo*, Bologna 1987, p. 20; citato e commentato da M. Montanari, *Ricordo di Vito Fumagalli (1938-1997)*, in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo*. Atti della XLVI Settimana di Studio, aprile 1998, Spoleto 1999, pp. 1 -24, versione online <<http://centri.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/m.htm#Massimo%20Montanari>> [15 gennaio 2010].

esteso: una zona dell'Italia adriatica di retaggio bizantino ma anche di sicura appartenenza sacro-romano-imperiale, che, a sua volta suddivisa nell'Esarcato e nella Pentapoli, nell'XI secolo continuava ad avere in Ravenna il proprio polo di accentramento e di irraggiamento. La robusta storia delle strutture e degli insediamenti – tanto quella che si compie coi documenti scritti quanto quella che si avvale delle fonti archeologiche – ha indagato per decenni – e continua opportunamente a farlo – quest'ampia regione. Oggetto reale dell'indagine (ma uso il termine “reale” solo in quanto è associato direttamente alle *res*), il territorio è stato studiato nei suoi quadri ambientali (i fiumi, i boschi, le montagne, le pianure, le paludi, il mare), negli assetti antropici in parte subordinati alla geografia naturale (le strade, gli insediamenti urbani, incastellati e sparsi, la posizione e la distribuzione degli enti religiosi secolari e regolari) e nei sistemi economici, i quali si spiegano in certa misura proprio attraverso la morfologia del territorio (storia agraria, storia del paesaggio). Visto in questo modo, il territorio è un oggetto di indagine che compare molto spesso nella storiografia, anche recente, sul monachesimo<sup>2</sup>.

Tra Esarcato e Pentapoli, Romualdo e Pier Damiani hanno camminato in mezzo a campi di cereali, oliveti, viti e boschi di castagni e di noccioli, dentro città, abitati sparsi, eremi e cenobi, in un contesto ancora saldamente condizionato dall'orrido e dall'incolto. In un contesto, naturalmente, soggetto a mutazioni, ben evidenti dalla seconda metà del secolo XI, quando la sopravvivenza dell'organizzazione in *massae*, ancora ampiamente documentata nel Riminese fino alla metà del secolo XI, comincia a cedere il passo alle *curtes* e ai *castra*<sup>3</sup>.

Parallelo e non disgiunto al discorso sul territorio posto nei termini della storia delle strutture, ma già intermedio rispetto al discorso sul territorio come risultato della rappresentazione culturale (poiché si parla di esso come effetto di relazioni), il territorio di Romualdo e Pier Damiani è stato poi analizzato nella sua dimensione di spazio soggetto ai rapporti interpersonali e a quelli fra istituzioni. Come scrive Glauco Maria Cantarella in questa stessa

<sup>2</sup> Si veda F. Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italico d'età medievale (ca 1984-2004)* <<http://eprints.unifi.it/archive/00001871/>> [13 gennaio 2010], pp. 77 sgg. Rinunciando a proporre qui una bibliografia finanche sommaria dei numerosi studi sull'Esarcato e sulla Pentapoli, mi limito a citare alcuni saggi recenti, incentrati prevalentemente sulla storia delle strutture e degli insediamenti e relativi anche a Romualdo, a Pier Damiani e alle loro congregazioni. Da questi si potrà ricavare la bibliografia precedente: R. Bernacchia, *Incastellamento e distretti rurali nella Marca Anconitana (secoli X-XII)*, Spoleto 2002; P. Galetti, *Dinamiche insediative e fondazioni monastiche in area riminese: i secoli X-XI*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca nella Romagna del secolo XI*. Atti del Convegno di studi, Morciano di Romagna, 27-29 aprile 2007, a cura di N. D'Acunto, Spoleto 2008, pp. 51-70; P. Galetti, *Modelli gestionali e insediativi della proprietà monastica*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*. Atti del XXIX Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana 29-31 agosto 2007, a cura di N. D'Acunto, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2008, pp. 127-144; G. Pasquali, *Il paesaggio agrario dell'area riminese nei secoli X-XII*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca* cit., pp. 71-88.

<sup>3</sup> Galetti, *Dinamiche insediative* cit., specialmente pp. 53 sgg.

sezione monografica, «Città-signoria-territorio-regione: la ridefinizione degli spazi è una delle nuove acquisizioni della ricerca»<sup>4</sup>. Ed è così. Il territorio della Romagna dell'XI secolo è definito, dallo stesso Cantarella, «una dimensione geografico-istituzionale che si misura con l'operatività del sistema ravennate»<sup>5</sup>.

In questo ambito, che ha peraltro una lunga e capillare tradizione storiografica, sono stati rinnovati sia gli studi di impianto generale, sul rapporto con l'Impero e con Roma, sia gli studi di impianto più particolare, incentrati sui rapporti con i vescovi dell'Esarcato, con le aristocrazie locali di qua e di là dall'Appennino e con le città, massime quelle di area toscana<sup>6</sup>.

Ma come si salda la storia delle strutture e quella delle istituzioni con la storia della cultura e delle idee? Come si salda il contesto con il testo? Su questo argomento è forse utile spendere qualche parola in più, poiché, da una parte, l'approccio culturale alla storia dei territori in questione è già presente *in nuce* nel saggio di Vito Fumagalli, *La geografia culturale delle terre emiliane e romagnole nell'alto medioevo*, del 1983<sup>7</sup>; ma dall'altra parte pensare

<sup>4</sup> G.M. Cantarella, *Per un nuovo questionario del secolo XI?*, in questa sezione monografica.

<sup>5</sup> G.M. Cantarella, *La riforma ecclesiastica in Romagna*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca* cit., pp. 27-60, 30. Questo territorio naturalmente non corrisponde, *sic et simpliciter*, a quello dell'arcidiocesi.

<sup>6</sup> G. Andenna, *Ottone III, Roma e il papato*, in *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*. Atti del XXIV Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana, agosto 2002, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2003, pp. 11-29; N. D'Acunto, *Ottone III e il Regnum Italiae*, *ibidem*, pp. 45-84; R. Bernacchia, *Gli Ottoni e la formazione della Marca di Ancona*, *ibidem*, pp. 85-110; T. di Carpegna Falconieri, *Le abbazie del Montefeltro nel medioevo*, in *L'abbazia di S. Maria del Mutino*. Atti del convegno di studi, Piandimeleto 7 settembre 2003, a cura di T. di Carpegna Falconieri, San Leo (già Pesaro, oggi Rimini) 2004, pp. 19-43; G. Andenna, *Pier Damiani, Fonte Avellana, il Papato e l'Impero*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani* cit., pp. 33-61; T. di Carpegna Falconieri, *Aristocrazia e monasteri nelle Marche del secolo XI*, *ibidem*, pp. 75-88; S. Zucchini, *I monaci di Fonte Avellana vescovi di Gubbio all'epoca di Pier Damiani*, *ibidem*, pp. 89-100; R. Bernacchia, *I possedimenti avellaniti in area marchigiana dall'epoca damiana al privilegio di Innocenzo III (1139)*, *ibidem*, pp. 101-125. Sulla bibliografia relativa a monachesimo e città (fino al 2004) si veda Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italico* cit., p. 84; sui camaldolesi: *ibidem*, pp. 89 sgg. e 136 sg.; altra sintesi bibliografia recente in P. Licciardello, *I camaldolesi tra unità e pluralità*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*. Atti del XXVIII Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana 29-31 agosto 2006, a cura di N. D'Acunto, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2007, pp. 175-238, 175-179. La prima fase della riforma a Roma – che è irriducibile nella sua complessità, anche per la peculiare fisionomia della documentazione – dovrà forse essere ancora ridiscussa, se è vero, come pare che sia, che le lettere pontificie di Leone IX indirizzate ai canonici di San Pietro (prima attestazione di canonici in quella basilica, e una delle prime testimonianze della riforma canonica a Roma) sono dei falsi successivi di circa ottant'anni: si veda J. Johrendt, *Die Anfänge des Kapitels von St. Peter im Vatikan ? Zu den Urkunden Leos IX. für die Basilikalklöster der Peterskirche (1053)*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 65 (2009), pp. 83-110.

<sup>7</sup> Pubblicato in *Le sedi della cultura nell'Emilia Romagna: l'alto medioevo*, Milano [Silvana Editoriale] 1983, pp. 11-27, rielaborato in V. Fumagalli, *Storie di Val Padana. Campagne, foreste e città da Alboino a Cangrande della Scala*, Milano [Camunia] 1992, nuova edizione Bologna [il Mulino] 2007. Benché adoperasse il sintagma «geografia culturale», Fumagalli intendeva sostanzialmente descrivere le forme di distribuzione della cultura attraverso gli enti ecclesiastici. Ciononostante, in questo saggio si colgono spesso riferimenti alla rappresentazione culturale del territorio: per esempio a proposito delle aree di influenza dei circuiti culturali (p. 11), dei libri

esplicitamente il rapporto con il territorio nei termini di costruzione ideologica e simbolica è, per gli studi di storia monastica in Italia, una parziale novità, tanto che nel 2004 Francesco Salvestrini osservava: «È finora mancato, in questo settore di ricerca, un interesse per la riflessione e per la speculazione monastiche in tema di gestione dei beni secolari, a prescindere dalle teorizzazioni sulla scelta della povertà»<sup>8</sup>.

Noi non abbiamo a che fare solo con il territorio al tempo di qualcuno e con il territorio soggetto alla istituzione tale e tale, ma con il territorio percepito da qualcuno e, di conseguenza, anche modificato da quel qualcuno, che imprime o tenta di imprimere ai *realia* una fisionomia corrispondente al modo in cui egli li concepisce<sup>9</sup>. Da ciò scaturisce anche il problema del rapporto tra un protagonista e la successiva normalizzazione e istituzionalizzazione della sua opera: sia che si tratti di Romualdo e Pier Damiani, sia che si tratti dei sovrani, dei papi o dei vassalli maggiori<sup>10</sup>.

Il territorio, insomma, è terra arata e campo di manovra delle istituzioni e dei gruppi sociali nei loro scambievoli rapporti. Però esso è anche un territorio mentale, cioè una rappresentazione simbolica. Seppure non è vero che non vi sia «nulla al di fuori del testo» – perché per esempio ci sono proprio i campi arati – è pur vero che il medioevo ci viene trasmesso essenzialmente attraverso testi: lo stesso territorio ci viene, dunque, “raccontato” nel modo in cui è stato percepito dagli *auctores*. Ne consegue che il nostro lavoro può svolgersi

*memoriales (ibidem)*, degli inventari di beni (p. 18), dell’erezione di *senodochia* lungo le strade (p. 25), della «influenza materiale sul paesaggio e culturale sulle persone» da parte del clero (p. 26), della sacralizzazione del territorio (p. 27).

<sup>8</sup> Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italico* cit., p. 79. Si può cogliere una convergenza metodologica in alcuni recenti convegni che hanno per oggetto i “paesaggi monastici”, nei quali la storia monastica viene colta sinotticamente e organicamente nei suoi aspetti di materialità e di spiritualità: *Monastic Landscape: Spiritual and Physical*, Conference, Budapest, Central European University, 5-8 marzo 2009; *Medieval Monastic Regions in Central Europe - The Spiritual and Physical Landscape Setting of Monastic Orders and Religious Houses*, Conference, Bad Gandersheim, 4-6 ottobre 2009; *Medieval Monastic Regions in Central Europe - The Spiritual and Physical Landscape Setting of Monastic Orders and Religious Houses*, Conference, Göttingen, Akademie der Wissenschaften, 9-10 aprile 2010.

<sup>9</sup> Per il medioevo si veda soprattutto *Uomo e spazio nell’alto medioevo*. Atti della L Settimana di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, aprile 2002, Spoleto 2003; si vedano anche A. Mailloux, *Le territoire dans les sources médiévales: perception, culture et expérience de l’espace social. Essai de synthèse*, in *Les territoires du médiéviste*, sous la direction de B. Cursente et M. Mousnier, Rennes 2005, pp. 223-235; T. di Carpegna Falconieri, *Circoscrizioni ecclesiastiche nel medioevo alto e centrale. Il territorio tra organizzazione e rappresentazione*, in «*Rome des quartiers*»: *Des vici aux rioni. Cadres institutionnels, pratiques sociales, et requalifications entre Antiquité et époque moderne*. Actes du Colloque international de la Sorbonne (20-21 mai 2005), a cura di M. Royo, É. Hubert e A. Bérenger, Paris 2008, pp. 77-88; per l’Italia medievale e moderna: *La percezione del territorio: definizioni, descrizioni, rappresentazioni*. Seminario dell’Istituto per la Storia della Società e dello Stato veneziano e della Fondazione Giorgio Cini, Venezia, 7-9 maggio 2007.

<sup>10</sup> Si vedano *Il carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*. Atti del XXVII Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2006; G. Cariboni, «*Fraterna karitas utrumque in Christis amore connectat*». *Ideali fondativi e dinamiche istituzionali presso i monasteri romagnoli legati a Pier Damiani*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca* cit., pp. 105-118.

anche nella forma di una «storiografia percettiva»<sup>11</sup>. È forse superfluo ricordare quanto il modello sia, nel medioevo genericamente inteso, determinante e impegni nel profondo le condizioni anche materiali del vivere: il modello è un fatto storicamente reale, come lo è una coltivazione.

Indagare il territorio in questo modo è, allo stesso tempo, facile e difficile. È relativamente facile perché l'oggetto dell'analisi è più aderente alle fonti. Gli uomini di cui studiamo la storia non ci parlano in termini di strutture, sistemi, meccanismi o strategie – termini il cui impiego costituisce la corretta interpretazione del loro mondo, ma attraverso le nostre categorie – e tuttavia hanno espresso in modo esplicito (ancorché spesso simbolico) le loro intenzioni ideologiche, politiche economiche e spirituali e hanno operato a partire proprio da quelle intenzioni e prospettive, le quali debbono dunque essere recuperate all'indagine storica. Ma si tratta al contempo di un'indagine difficile, perché penetrare nelle altrui rappresentazioni culturali ci fa rendere conto in modo palpabile delle distanze che intercorrono tra “noi” e “loro”. In ogni caso, il risultato in cui sperare non è certo la descrizione tautologica del modo in cui qualcuno si figurava lo spazio vissuto (altrimenti sarebbe sufficiente pubblicare le fonti senza altre mediazioni), ma è una vera e propria opera interpretativa quando, avendo ricostruito le percezioni diffuse nel tempo passato, cerchiamo di renderle chiare alla nostra sensibilità contemporanea.

Proprio in relazione al monachesimo medievale, benché riferito ad altri contesti storico-geografici rispetto a quelli avellaniti e camaldolesi, Umberto Longo ha efficacemente riassunto i termini del problema: «La produzione culturale può essere analizzata per comprendere come le istituzioni percepiscono e rappresentano il territorio e i suoi confini e se, perché e quando si verificano scarti tra la “frontiera vissuta” e quella “pensata”»<sup>12</sup>. Poco più oltre, egli scrive: «La produzione culturale relativa al territorio è uno specchio del rapporto e della rappresentazione che l'istituzione ha del suo ruolo rispetto all'area sulla quale essa insiste»<sup>13</sup>. Infine: «Esiste una concezione ideologica del territorio»<sup>14</sup>.

Per quanto riguarda il nostro argomento specifico, cioè la percezione del territorio in Romualdo (ma soprattutto in Pier Damiani, che è egli stesso, per noi, “filtro” dell'interpretazione romualdina), l'analisi è contenuta in alcuni

<sup>11</sup> L'espressione è di Giuseppe Sergi e si riferisce al medievalismo, ma è applicabile anche a questa problematica. Si veda G. Sergi, *L'idea di medioevo. Fra storia e senso comune* (Roma 1999, 2005<sup>2</sup>), p. 9.

<sup>12</sup> U. Longo, *La presenza monastica a nord di Roma: istituzioni, cultura e territorio*, in *Dinamiche istituzionali* cit., pp. 115-132, pp. 116-117.

<sup>13</sup> Longo, *La presenza monastica* cit., p. 125. Si veda anche M.L. Mancinelli, *L'utilizzo delle fonti farfensi nelle ricerche topografiche*, in *Farfa abbazia imperiale. Atti del Convegno internazionale (Farfa-S. Vittoria in Matenano, 25-29 agosto 2003)*, a cura di R. Dondarini, Negarine di S. Pietro in Cariano (Verona) 2006, pp. 325-337, p. 325.

<sup>14</sup> Longo, *La presenza monastica* cit., p. 126. Umberto Longo ha ripreso il tema recentemente: *Uno sguardo lontano. Ricostruzione storica e riorganizzazione delle proprietà a San Cosma e Damiano tra XVI e XVII secolo*, conferenza presentata al convegno *Per una storia delle famiglie nella Tuscia tardomedievale*, Viterbo-Orte, 18-19 dicembre 2009.

tra i più recenti libri che abbiamo ricordato: in particolare nel volume dedicato al monastero di San Gregorio in Conca in provincia di Rimini, opera che ha il pregio di ospitare con esiti felici due approcci storiografici apparentemente (e in effetti, per scuole storiografiche di partenza), così diversi l'uno dall'altro<sup>15</sup>.

Prendiamo nuovamente le mosse da una considerazione di Glauco Maria Cantarella, il quale scrive che la *Romania* del secolo XI «ovviamente non coincide con il raggio d'azione di Pier Damiani o del suo maestro [...] Romualdo di Ravenna»<sup>16</sup>. Questo accade non solo per il fatto che entrambi i nostri protagonisti hanno agito direttamente in ambiti molto più vasti, da Roma alla Toscana, alla Catalogna, a Cluny, Montecassino e Camaldoli (e da lì si è poi mossa la congregazione camaldolese, allargandosi ad ambiti geografici diversi); ma anche per il fatto che la loro *Romania* è una terra pensata e idealizzata, che quando la si vuole comprendere, la si ritrova assoggettata a ben determinati punti di vista. Basti considerare che la prospettiva che oggi continuiamo necessariamente ad utilizzare – certo non inavvertitamente – per “capire” la Romagna dell’XI secolo, è quella scaturita in gran parte dalla sede arcivescovile ravennate, dalla quale proviene, soprattutto per certe aree, la quasi totalità della documentazione. La visione della Romagna dell’XI secolo, insomma, ci proviene, anche quando impieghiamo fonti di tipo documentario (quelle che tanti storici hanno ritenuto meno dipendenti da interpretazioni soggettive), quasi soltanto da una sola *auctoritas*, cioè da un unico autore, benché questi possa essere anche un soggetto plurale<sup>17</sup>.

Quali sono, dunque, le modalità principali attraverso le quali viene ricostruita la storia delle rappresentazioni del territorio nel nostro specifico caso di studio? Se ne possono identificare sostanzialmente tre.

La prima, che ha una tradizione consolidata, mette in relazione gli spazi geografici con il sacro<sup>18</sup>. Lo spazio sacro è il risultato di una costruzione culturale che interagisce con le strutture reali, concorrendo tra l'altro a definire il sentimento identitario di una comunità operante in un determinato territorio. Pierluigi Licciardello ha recentemente sintetizzato alcune tipologie dello spazio sacro delle congregazioni avellanita e camaldolese. Attraverso un'analisi dei calendari liturgici – i quali sono la testimonianza di culti radicati in determinati ambiti geografici e presso determinate istituzioni o gruppi sociali – in uso a Fonte Avellana, e con l'intenzione espressa di ragionare sulla santità

<sup>15</sup> Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca cit.

<sup>16</sup> Cantarella, *La riforma ecclesiastica in Romagna* cit., p. 27.

<sup>17</sup> R. Savigni, *L'organizzazione ecclesiastica nel territorio riminese (secoli VIII-XII)*, in Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca cit., pp. 147-191, p. 148; T. di Carpegna Falconieri, *La mappa dei poteri tra Rimini e il Montefeltro*, in Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca cit., pp. 193-204, p. 196.

<sup>18</sup> T. Gregory, *Lo spazio come geografia del sacro nell'occidente altomedievale*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo* cit., pp. 27-60; G.M. Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, *ibidem*, pp. 805-847.

intendendola uno strumento di costruzione identitaria, Licciardello ha individuato per la congregazione avellanita due ambienti territoriali di riferimento. Questi, senza essere in contraddizione tra loro, esprimono però due identità sovrapposte. La prima è quella monastica, la seconda è quella locale, diocesana; l'una e l'altra si trovano contenute in identità più ampie e generiche, regionali e sovraregionali, fino a raggiungere il contenitore comune, che è la *Christianitas*<sup>19</sup>.

Per quanto riguarda i camaldolesi, Licciardello analizza le trasformazioni del santorale nel corso di un lungo periodo: nei secoli XI e XII esso «conserva (...) una fisionomia marcatamente locale, aretina, a cui si affiancano le fisionomie locali delle altre case. Nel secolo XIII si modifica la “strategia agiografica” dei camaldolesi, che assimilano nel proprio santorale gli elementi più significativi delle case affiliate. Si realizza così un santorale ibrido, che non è più solo romano, o monastico, o aretino, o locale, ma tutte e tre le cose insieme: romano e monastico di base, aretino per la collocazione diocesana di Camaldoli, locale in quanto ingloba in un insieme omogeneo i segni più forti delle identità locali (...). Il nuovo santorale valorizza e diffonde i culti locali in un contesto comunitario»<sup>20</sup>.

Ma i camaldolesi si pensano forse aretini, o volterrani, o fiorentini? In parte sì, in parte no. Attraverso una omologazione e normalizzazione progressiva, i monaci pensano alle loro istituzioni nelle forme di una “rete” che si sviluppa su un ampio territorio.

Attraverso l'esempio camaldolese, raggiungiamo dunque la seconda modalità attraverso la quale si studia la rappresentazione simbolica dello spazio monastico. Questa si condensa nel pensiero (e quindi nel progetto e in parte nella realizzazione) che è in grado di immaginare il territorio nella sua forma di luogo fisico e relazionale nel quale vivono le istituzioni monastiche. Istituzioni che, soprattutto dall'XI secolo, non considerano se stesse come distribuite semplicemente in città, diocesi e province, cioè in distretti in senso proprio, bensì come estese su ampi territori attraverso un sistema a rete. A proposito di Cluny, questo sistema viene così sintetizzato da Giancarlo Andenna: «una organizzazione interrelazionata di priorati, legati da un *vinculum* di dipendenza da un unico abate, padre di tutti i monaci e nelle cui mani i monaci ponevano la loro professione religiosa»<sup>21</sup>. Al concetto di rete monastica (che è, evidentemente, un modo di pensare il territorio) è stato dedicato

<sup>19</sup> P. Licciardello, *Il culto dei santi a Fonte Avellana nel medioevo*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani* cit., pp. 383-456, spec. pp. 441 sgg. Sulla costruzione identitaria e sulla funzione fondativa di Pier Damiani a partire dalla sua opera di agiografo si veda invece U. Longo, *La mediazione agiografica di stabilizzazione del carisma: il carisma di Pier Damiani*, in *Il carisma nel secolo XI* cit., pp. 51-64.

<sup>20</sup> P. Licciardello, *I camaldolesi tra unità e pluralità (XI-XII sec.)*. Istituzioni, modelli, rappresentazioni, in *Dinamiche*, pp. 175-238, pp. 215-216. Si vedano anche le pp. 204 sgg.

<sup>21</sup> G. Andenna, *Monachesimo e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, in *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca* cit., pp. 1-25, p. 8, con la bibliografia precedente.

di recente un libro, nel quale le reti camaldolese e avellanita trovano ampio spazio di analisi e vengono descritte e spiegate anche nelle notevoli differenze che distinguono l'una dall'altra, per esempio in relazione alla costruzione della memoria di fondazione e in relazione alla volontà di Pier Damiani di *non* aggregare giuridicamente gli enti che fondava<sup>22</sup>. Nella griglia problematica proposta da Nicolangelo D'Acunto all'attenzione dei relatori, ha trovato il suo giusto spazio questa domanda: «Quali sono le forme di autorappresentazione della rete monastica?»<sup>23</sup>.

A partire da quadri di riferimento così ampi, è possibile ricollocare anche i modi di pensare Roma, Ravenna, l'Impero, secondo una prospettiva dei grandi spazi e dei grandi schemi che, specie dal punto di vista papale, dalla fine dell'XI secolo e soprattutto dal XII secolo era sempre meno legata ai luoghi fisici di azione e sempre più autonoma dalla territorialità: e questo proprio mentre nascevano i comuni, principiavano ad articolarsi i regni nazionali e si andavano anche gettando le basi dello Stato Pontificio. Mentre la gran parte delle istituzioni secolari recupera il senso della territorialità nei termini di *districtus* (con polarità esclusiva), molte istituzioni ecclesiastiche, oltre a condividere questa prospettiva di rappresentazione dello spazio, ne sviluppano un'altra, ben distinta, che forse prende a modello la rete cluniacense e la sovra-territorialità di Roma<sup>24</sup>. Come mi è accaduto recentemente di osservare, «il principio della territorialità, elemento cardine sul quale si sono fondate le amministrazioni statuali, si coniuga, nel caso della Curia romana (...) con il principio della universalità del potere papale, della sua non-collocazione spaziale, cioè in definitiva della sua non-territorialità»<sup>25</sup>.

Il terzo modo in cui oggi si ragiona sulle rappresentazioni del territorio da parte dei monaci – qui nello specifico gli avellaniti – consiste nel domandarsi quanto queste rappresentazioni fossero in grado di plasmare lo spazio della vita quotidiana, rendendolo maggiormente consono ai modelli di comportamento e, di conseguenza, condizionando la gestione politica ed economica dei beni monastici. È il problema che pone in termini generali Nicolangelo D'Acunto quando scrive: «Occorre di volta in volta verificare se

<sup>22</sup> *Dinamiche istituzionali* cit. In questo volume si vedano soprattutto N. D'Acunto, *La rete monastico-eremitica di Pier Damiani e quella di Fonte Avellana*, pp. 133-156, e Licciardello, *I camaldolesi tra unità e pluralità* cit. Nel volume *Pier Damiani e il monastero di San Gregorio in Conca* cit. si veda Cariboni, «*Fraterna karitas*» cit., specialmente pp. 112 sgg. e 117.

<sup>23</sup> N. D'Acunto, *Premessa*, in *Dinamiche istituzionali* cit., pp. 11-13, p. 12.

<sup>24</sup> Da cui le riflessioni di G.M. Cantarella, *È esistito un «modello cluniacense»?», in *Dinamiche istituzionali* cit., pp. 61-85 e le precise domande formulate nella «griglia problematica» offerta da N. D'Acunto, *Premessa* cit., p. 12: «L'iniziativa della creazione della rete si deve alla Chiesa romana oppure il Papato si limitò a prendere atto di una realtà di fatto? Quanto pesava la Sede apostolica nel conferire una fisionomia congregazionale alle reti monastiche?».*

<sup>25</sup> T. di Carpegna Falconieri, *Recensione a Offices, écrit et papauté*. Études réunies par Armand Jamme et Olivier Poncet, Rome 2007 (Collection de l'École française de Rome, 386), pp. VIII-951, in «*Cristianesimo nella storia*», 31 (2010), 3, in corso di stampa.



la Fonte Avellana di Pier Damiani sia sovrapponibile con la Fonte Avellana “della realtà”»<sup>26</sup>.

A questo proposito, con un esempio significativo Gianfranco Pasquali osserva: «Il paesaggio reale (...) quasi sempre comprende la coltura della vite, ma Pier Damiani non vi presta attenzione»<sup>27</sup>. I vitigni dunque ci sono, ma vengono taciuti, perché rigida è la condanna damianea dell'uso del vino<sup>28</sup>. Ugualmente, Roberto Bernacchia individua le probabili ragioni di un progetto agricolo e pastorizio del tardo secolo XI in un «ideale di autosufficienza perseguito da una vecchia tradizione benedettina e non ignorato da Pier Damiano, un ideale che suggeriva di diffondere i possessi di una chiesa in territori diversi per clima e caratteri ambientali, in modo da poterne ricavare un ampio ventaglio di prodotti»<sup>29</sup>.

Soprattutto un saggio di Elisabetta Filippini nel quale vengono analizzate le concessioni enfiteutiche di Fonte Avellana, risponde alla mancanza di studi sulla riflessione monastica in materia di gestione delle proprietà segnalata da Francesco Salvestrini nel 2004<sup>30</sup>. Questo lavoro è infatti un'analisi delle ragioni spirituali, delle intenzioni e delle denunce di Pier Damiani riguardanti i patrimoni ecclesiastici. Il territorio economico di Fonte Avellana (ma anche quello dei vescovi che agli occhi del presule dissipavano i beni della loro Chiesa) prende la forma di uno spazio percepito, nel bene e nel male: di ciò che esso rappresenta agli occhi di un riformatore e di ciò che egli vorrebbe divenisse in sintonia con il messaggio evangelico. Pier Damiani ha un'idea delle strutture produttive (anche non le avrebbe mai potute chiamare così); ha anche un'idea delle strategie di dominio delle aristocrazie laiche (anche se, di nuovo, né lui né i signori avrebbero mai parlato di “strategie”); conosce effettivamente gli ordinamenti giuridici e la prassi e, tra l'altro, è pienamente consapevole delle tipologie contrattuali e dei meccanismi di alienazione che si nascondono nelle enfiteusi a lungo termine. Ma nel suo caso (che resta peraltro un caso per molti versi straordinario), l'azione nel mondo scaturisce da una motivazione spirituale, che, con parole secolarizzate, possiamo anche chiamare ideologica, la cui impetuosa comunicazione concorre alla costru-

<sup>26</sup> N. D'Acunto, *Introduzione. Fonte Avellana e Pier Damiani*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani* cit., pp. 15-32, p. 18. Si veda anche Licciardello, *I camaldolesi* cit., p. 179: «Emerge oggi la necessità di confrontarsi con schemi interpretativi originali, quali [...] la conformazione storica che un messaggio spirituale assume nel suo radicamento terreno a contatto col mondo».

<sup>27</sup> Pasquali, *Il paesaggio agrario* cit., p. 86.

<sup>28</sup> N. D'Acunto, *Il vino negato. Riforma religiosa e astinenza nel medioevo regolare*, in *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vinicole dal medioevo al Novecento*, a cura di G. Archetti, Brescia 2003, pp. 330-334; G. Archetti, «*Solum in pane et aqua astinere*». *L'alimentazione a Fonte Avellana al tempo di Pier Damiani*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani* cit., pp. 179-211, pp. 195-202.

<sup>29</sup> Bernacchia, *I possessi avellaniti* cit., p. 114, con bibliografia precedente.

<sup>30</sup> E. Filippini, «*Illa quae sub nudo beneficii vocabula saeculares accipiunt*»: *Pier Damiani, Fonte Avellana e le concessioni enfiteutiche e beneficiarie*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani* cit., pp. 145-177.

zione dello spazio gestito dall'ente religioso. Un ente, dunque, che non agisce solamente per determinare un assetto economico vantaggioso (cosa che in effetti avviene), ma che tenta di intervenire sul territorio anche partendo da altri presupposti, i quali sono eminentemente spirituali. Non tenere conto *anche* di questo punto di vista significa attualizzare il medioevo, ovvero, non mostrare l'intenzione di comprenderlo nei suoi funzionamenti espressi dalle fonti coeve.

Nel territorio abitato da Romualdo e Pier Damiani non c'è solo la terra coltivata, anzi: c'è soprattutto l'incolto. Gianfranco Pasquali, che nel suo saggio riassume i dati del paesaggio riminese dei secoli X-XII, centra il tema della percezione culturale del territorio, in quanto scrive con l'obiettivo di «fornire un quadro di riferimento da confrontare con l'atteggiamento mentale dei religiosi che, come Romualdo e Pier Damiani, andavano prevalentemente alla ricerca del *desertum* come requisito fondamentale per la fondazione di monasteri e per il mantenimento di una vita religiosa spiritualmente valida»<sup>31</sup>. Anche il paesaggio appenninico, adatto a fondarvi eremi e a vivere in benedetta solitudine, viene descritto come «un verde pianoro in mezzo ai monti, ricco di acque purissime (...), preciso paesaggio ideale, che poi andava ricercato di volta in volta in quello reale»<sup>32</sup>. Il saggio di Pasquali, che è diviso in due parti, contiene entrambi i modi di fare la storia del territorio che vengono qui messi in evidenza: così avvertito nel delineare le strutture, l'autore riserva particolare attenzione anche alla rappresentazione culturale. Potremmo dire, con un bisticcio, che egli scrive di “coltura” e di “cultura”.

Lo studio delle strutture porta a risultati verificabili *in re*: per esempio le tipologie delle coltivazioni o la forma degli insediamenti, che ricaviamo da dati documentari e archeologici. Però il rischio che si corre è – lo abbiamo detto – quello di tendere a giustificare questi assetti servendosi di parametri e motivazioni dettate dal nostro sentire contemporaneo. Lo studio delle rappresentazioni culturali porta invece a rispondere ad alcune domande relative alle intenzioni sottese a determinati assetti, per esempio quelli territoriali. Ma si tratta spesso, questo è il problema equivalente e contrario, proprio di intenzioni e non di risultati. Il rischio che si corre nello studiare le rappresentazioni è pertanto quello di confondere i piani di realtà, conferendo lo stesso significato a ciò che è immaginato e a ciò che si può trovare davvero fisicamente espresso. Invece di attualizzare il medioevo, corriamo il pericolo di cadere nell'errore opposto, quello di “medievalizzarci”, prendendo per buono tutto quello che ci viene riferito dalle fonti. Si tratta di un problema cruciale per la comprensione della cultura medievale in senso lato, poiché l'assoluta per-

<sup>31</sup> Pasquali, *Il paesaggio agrario* cit., p. 72. Riprendendo le sue parole, il «tema della relazione tra il paesaggio “reale”, che abbiamo cercato di delineare, e il concetto di paesaggio “ideale” per la formazione di eremi e monasteri che informava la mentalità dei monaci riformatori dei secoli X e XI» viene da lui affrontato alle pp. 84 sgg.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 87.

vasività del modello e del principio di autorità hanno portato – per secoli – a tenere in minor considerazione il dato empirico rispetto alla “testimonianza” dettata dall’autorità: cosa che invece noi non dovremmo fare.

Nel nostro caso, non è detto affatto che la rappresentazione simbolica dello spazio – che pure è un elemento dell’indagine storica – corrisponda alla sua effettiva traduzione in termini “reali” (cioè legati alle *res*), e questo per due ragioni.

La prima ragione è – per noi moderni – ovvia: tra il dato fisico e la sua rappresentazione corre una distanza che per noi è divenuta comprensibile e in un certo senso misurabile. È proprio vero che, come scrisse Alfred Korzybiski in una frase divenuta celebre, «la mappa non è il territorio». Non basta essere convinti che il sole ruoti intorno alla terra perché questo diventi un dato reale, così come non è vero che gli antichi egizi avevano gli occhi sulle tempie, come dovremmo credere se ci limitassimo a guardare le immagini che essi fecero di se stessi. Ma per fortuna, oltre ai dipinti abbiamo anche le mummie, che, in questa occasione, non restano mute e ci confermano che gli egizi avevano gli occhi collocati nella stessa posizione dei nostri. Nel nostro caso di studio, abbiamo la terra a fare da contrappunto e da termine di confronto. Insomma lo studio delle rappresentazioni culturali non deve mai farci dimenticare che Galileo aveva comunque ragione.

Il secondo motivo della non automatica corrispondenza tra rappresentazione del territorio e dato reale, invece, investe la dinamica storica, ovvero lo svolgersi dei fatti in senso diacronico. Accade di osservare che ciò che veniva rappresentato non era ciò che veniva visto, bensì un progetto. Nel caso di Pier Damiani sembra che le cose stiano in questi termini; ma questa tendenza a sovrapporre le proprie intenzioni idealizzanti su ciò che costituisce il dato fattuale, con l’intenzione concreta di alterare proprio questo dato, si può verificare in tanti altri ambiti, per esempio in certe compilazioni liturgiche, nelle quali non si descriveva un rituale effettivamente in uso, ma quello che si voleva fosse celebrato (magari perché molto antico e autorevole), presentandolo però come quello che davvero veniva praticato al tempo del liturgista<sup>33</sup>. Questo discorso, già complesso, vale per il singolo “autore” alle prese con se stesso e con i propri riferimenti culturali. Ma il discorso si complica ancora ragionando sul rapporto storico tra quest’ultimo e i suoi successori: che possono essere continuatori, o epigoni, o che possono anche abbandonare del tutto il modello. In ogni caso, tra la prima rappresentazione di un progetto da parte di qualcuno, e l’altrui prosecuzione, si apre uno iato. Un progetto di riforma non è detto che si concretizzi poi in una riforma. E, soprattutto, non è assicurato che si concretizzi nei modi enunciati. I progetti stabiliscono un criterio, ma le realizzazioni non hanno nulla a che fare con dei risultati rigorosamente consequenziali e determinabili *a priori*, come per tanto tempo si è pensato in-

<sup>33</sup> Si veda T. di Carpegna Falconieri, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma 2002, pp. 291 sg.

seguendo il sogno della continuità e della necessarietà dei percorsi storici. Di tutto questo, gli studi che abbiamo presentato sommariamente si mostrano consapevoli, pur non raggiungendo risultati del tutto coincidenti, oscillando tra continuità e utopia<sup>34</sup>.

Tommaso di Carpegna Falconieri  
Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo"  
tommasodicarpegna@hotmail.com

<sup>34</sup> Così, Elisabetta Filippini, «*Illa quae*» cit., p. 156 «verifica tramite lo spoglio delle carte avellanite la coerenza dello stesso Pier Damiani rispetto ai principi enunciati e (individua) se questi trovarono applicazione nella prassi amministrativa dei complessi fondiari da parte dei suoi successori»; l'autrice rileva una sostanziale continuità tra le direttive impartite da Pier Damiani e la prassi gestionale che ne seguì (si vedano in particolare le pp. 165 sgg.). Carpegna Falconieri, *Aristocrazia e monasteri* cit., pp. 86-88, osserva come, a livello di gestione del potere e di rapporti con le aristocrazie, non si avvertono, nella pratica, sostanziali differenze tra vecchio monachesimo (farfense) e nuovo monachesimo (avellanita). Cariboni, «*Fraterna karitas*» cit., pp. 117-118, si sofferma invece sul rapporto tra «sperimentazione e utopia»: «da una parte quindi Pier Damiani anche in campo istituzionale può essere visto come un profeta, un precursore di nuove vie che vennero poi istituzionalizzate, dall'altro come un idealista, autore di percorsi utopistici poi concretamente difficili da realizzare» (p. 118).