Uomini e donne in comunità 'estese'. Indagini su realtà piemontesi tra XII e XIII secolo

Grado Giovanni Merlo

1. La storiografia ha messo in rilievo come molteplici siano le vie attraverso le quali i 'laici' pervengono a partecipare alla vita religiosa cosciente'1: una vita religiosa cosciente che agli inizi muove dall'imitazione della vita religiosa di monaci e chierici regolari e che, pertanto, integra la dimensione personale e quella comunitaria; è un tratto individuale che si esplica e si alimenta in un ambito comunitario. Tra le molteplici vie, per i secoli XII e XIII, si segnalano le forme di 'conversione'2 che discendono dalla decisione di uomini e donne di vivere secondo ideali di perfezione cristiana derivati dal monachesimo e dalla tradizione canonicale, senza quindi ambire a giungere all'esercizio del sacerdozio o di funzioni sacramentali. Sono forme che nel cristianesimo hanno antica origine, ma che conoscono una diffusione sempre più ampia – o, per lo meno, sono documentate in maniera sempre più consistente –, grosso modo, a partire dalla metà del XII secolo, grazie forse all'attrazione delle canoniche regolari, alla vigorosa presenza del monachesimo 'riformato', in particolare quello cisterciense, e al moltiplicarsi delle fondazioni ospitaliere3. Avviene che, in generale, agli 'enti santi' si rivolgano interlocutori appartenenti a livelli sociali inusuali; si estendono così i protagonisti del tradizionale scambio attuato tra 'chi dona' e 'chi riceve': e tutto ciò implica ovviamente che nella società sia mutata, in senso orizzontale, la distribuzione della ricchezza e della proprietà.

In primo luogo, si tratta di scambio tra 'materiale' e 'immateriale': da una parte, si donano beni fondiari e immobiliari (secondo modalità economiche e giuridiche non univoche), e, dall'altra, si offrono in contraccambio, oltre che garanzie materiali di sopravvivenza terrena, servizi religiosi in funzione della salvezza ultraterrena. Siffatto elementare mec-

canismo si complica qualora lo scambio preveda, al tempo stesso, il definirsi di un legame diversamente formalizzato tra 'chi dona' e 'chi riceve'. In tal caso 'chi dona' si lega a 'chi riceve' (un ente ecclesiastico, monastico, canonicale, religioso): in diverso modo partecipando alla comunità che di quell'ente è il nucleo costitutivo e quell'ente rappresenta. Ma la comunità ecclesiastica, monastica, canonicale, religiosa si allarga a 'chi dona', estendendosi oltre i confini della chiesa, del chiostro, della canonica, della domus, della mansio, della sua sede fisica. In tal senso vorrei parlare di uomini e donne in comunità 'estese', di comunità miste 'estese', ossia comunità che creano relazioni religiose – relazioni comunque sanzionate istituzionalmente – tra individui variamente connotati sul piano personale e istituzionale, ma tutti coinvolti nelle peculiari caratteristiche e nelle specifiche funzioni di una comunità.

In questa sede vorrei proporre, perciò, alcuni spunti problematici e alcune analisi che ampliano e approfondiscono indagini da tempo intraprese e dei cui risultati parziali si è dato conto in taluni studi già editi⁴. Analisi e spunti problematici riguardano, in particolare, quella categoria di individui che donano se stessi, dedicano se stessi, 'rendono' se stessi a Dio e a un ente ecclesiastico, monastico, canonicale, religioso. L'intento è di contribuire ad una migliore comprensione del variegato mondo di coloro che, secondo livelli e gradi diversificati, sceglievano di 'convertirsi' e, dunque, di partecipare alla vita dell'ente a cui legavano la propria persona e i propri beni. In conformità col tema della raccolta di studi nella quale questo contributo trova posto, mi occuperò (senza alcuna pretesa di un'assai improbabile completezza) di 'conversioni' tanto individuali - di uomini e di donne -, quanto familiari, con ciò intendendo quelle conversioni che vedano coinvolti due o più membri di una stessa famiglia. In linea con quanto in precedenza mi è capitato di indagare e di illustrare, la documentazione utilizzata concerne geograficamente la regione piemontese e cronologicamente un arco di tempo che muove dalla metà del XII secolo per arrivare ai primi decenni del Duecento (anteriormente al definitivo insediamento nella società subalpina dei nuovi ordini 'mendicanti').

2. Documento dai caratteri esemplari è l'atto attraverso il quale Vercellino *de Carbono* e la moglie Tolonia in Vercelli, il giorno 23 marzo 1178, offrono se stessi e i loro *exteriora bona* a Dio e all'abbazia cisterciense di Santa Maria di Lucedio ⁵. La decisione, non eccezionale negli ambienti cisterciensi, viene assai ben illustrata nelle sue motivazioni e nelle sue conseguenze dal notaio che redige la carta:

Dominus ac Redemptor noster animas quas condidit ad exercitium boni operis semper invitat. Ideoque nos Vercellinus de Carbono et Tolonia iugales, divina inspiratione ac beati Augustini et aliorum sanctorum doctorum commoniti doctrinis, ut cum aliquis bene cogitat quid voveat Deo se ipsum voveat et reddat ac voce Redemptoris Deo que Dei se reddere cupientes et ut liberius Ipsum sequamur propria voluntate denuo relinquentes, nos primiter et postmodum nostra exteriora bona Deo et Beate Marie de Lucedio offerimus.

L'offerta di se stessi e dei propri beni – in particolare, una casa in Vercelli in ruga de Sancto Bernardo in burgo novo – è ampiamente motivata dal notaio sulla base di una scelta che è agevole collocare nell'ambito della religiosità delle opere, secondo l'insegnamento divino (divina inspiratione) e la tradizione patristica (beati Augustini et aliorum sanctorum doctorum commoniti doctrinis): una religiosità delle opere che intende realizzare la volontà di Dio attraverso la rinuncia alla propria personale volontà. Che cosa comportano queste intenzioni; per dir così, teoriche, ideali? Vediamo quanto prevede il documento:

[l'abate di Lucedio col consiglio dei suoi fratres] suscepit ipsos iugales in suum consorcium ut denuo in vita et in morte sint participes omnium benefactorum que fuerint in ipso monasterio et in suis membris, in sacrificiis, orationibus, elemosinis et hospitalitate, habendo in ipso monasterio suas sepulturas cum de hac vita transierint; ita ut, si idem Vercellinus supervixerit iamdictam uxorem suam et voluerit deinceps manere in predicto monasterio, abbas qui tunc erit debet eum suscipere et habere pro fratre.

Insomma, l'aver ceduto le proprie persone e i propri beni all'abbazia cisterciense fa partecipare 'di diritto' i coniugi alla globalità dei benefacta di cui sono autori i monaci – celebrazioni liturgiche, preghiere, elemosine, ospitalità –: a quei coniugi è offerta, poi, la possibilità di farsi seppellire nel monastero di Lucedio. In caso di premorienza della moglie, Vercellino potrà decidere se trasferirsi nella sede monastica e, in

caso positivo, l'abate dovrà accoglierlo e tenerlo pro fratre. Senza tema di forzare il contenuto del documento, si dovrà dire che i coniugi, pur rimanendo nella propria dimora di Vercelli, vengono inseriti a pieno titolo in una nuova dimensione esistenziale, la dimensione di una vasta comunità monastica: essi si sono 'offerti' e, per questo stesso fatto, benché il documento lo lasci solo intuire, dovranno cambiare stile di vita lo potremo documentare in modo esplicito per altri analoghi casi - e prepararsi a una morte che noi supporremmo non molto lontana. Qualora Tolonia muoia prima del marito, questi, se lo vorrà, sarà accolto nell'ente monastico pro fratre. Allora egli sarà equiparato agli altri fratres, sarà frater tra i fratres. Ma che cosa si intende per frater e fratres? Il termine sembra indicare i membri strutturati della comunità di Lucedio, monaci e conversi. Che così sia, è confermato dal fatto che, in un successivo documento del 1º giugno 1183, Vercellino de Carbono sarà qualificato come conversus monasterii de Lucedio - con tutta probabilità la moglie nel frattempo era morta - e in tale veste opererà a nome dell'abate Folco in una questione vertente col preposito di San Bernardo di Vercelli⁷.

Non è soltanto il caso di Vercellino e Tolonia a farci dire che la fraternitas cisterciense di Lucedio non è limitata né limitabile ai soli membri strutturati, e che può indicare qualcosa di più esteso che va al di là di monaci e conversi. Nel 1222 l'abate Tebaldo recepit dominam Helenam, uxorem condam Guillelmi Papie de Salugiis, in fraternitate et beneficio monasterii, concedendole il diritto di essere sepolta a Lucedio8. Qui fraternitas sembra indicare l'insieme di quanti abbiano come riferimento religioso eminente l'abbazia di Lucedio, indipendentemente dallo status individuale. La fraternità si allarga così fin a comprendere donne. Nel 1237 donna Belvisia, uxor condam Henrici de Varesio di Vercelli, dopo aver donato i propri beni a Lucedio, riservandosene l'usufrutto e conservando il diritto a risiedere dove meglio intenda, vuole esse conversa et soror predicti monasterii et tocius conventus9. Dai monaci, quindi, è accolta in conversam et devotam dicti monasterii et in omnibus beneficiis et caritatibus et missis dicti monasterii, sicut alii monaci et conversi dicti monasterii. La domina Belvisia, dunque, partecipa a pieno titolo alla vita religiosa della comunità cisterciense e ai connessi benefici 'spirituali', non diversamente dai monaci e dai conversi che di quelle comunità erano parte costitutiva e attiva. Rispetto a questi la conversa et devota si situa in posizione diversa, eppure perfettamente funzionale ed integrata.

La condizione delle due donne, Elena e Belvisia, di elevata posizione sociale – è deducibile dal titolo di dominae – riceve un arricchimento religioso. Per la prima l'arricchimento è generico, non traducendosi in forme istituzionalmente precisate: siamo di fronte a quei legami con l'ente cisterciense che, appunto, rendono partecipes omnium benefactorum que fuerint in ipsa congregatione in sacrificiis, orationibus, elemosinis ceterisque operibus misericordie, secondo le espressioni di un'altra carta del 1178 10. La seconda, donna Belvisia, esprime una più precisa determinazione a unirsi all'ente e alla comunità monastica di Santa Maria di Lucedio: la sua volontà di divenire conversa et soror è riconosciuta formalmente, equiparando la donna, nei conseguenti benefici religiosi, agli altri monaci e conversi. Siffatta equiparazione non impone il trasferimento nella sede monastica o in qualche domus cisterciense, avendo Belvisia il diritto di godere del frutto dei propri beni e di stare ove voglia.

La dedicazione a Lucedio di individui residenti in Vercelli significa l'allargamento così della fraternità monastica, come dell'area di influenza del monastero situato nelle campagne di Trino Vercellese: i Cisterciensi arrivano e si insediano nell'importante città padana 11. Si noti che i casamenta donati nel 1178 dai coniugi Vercellino de Carbono e Tolonia subito si trasformano in domus di illi de Lucedio, dei fratres de Lucedio, in Vercelli 12. In essa, ancora a metà del Duecento, agirà frate Alberto di Brescia, converso con delega di recipere (...) donationem e di concedere l'usufrutto delle cose donate ai donatori, oltre che di associare quemlibet personam in omnibus generaliter beneficiis spiritualibus ipsius monasterii et tocius ordinis Cysterciensis 13. Ancora una volta abbiamo testimonianza del proiettarsi, all'esterno del monastero, della vita monastica di monaci e conversi: anche se, poi, sappiamo pochissimo delle innovazioni indotte nella vita dei singoli o dei coniugi dal loro farsi parte dell'ampio consorcium dell'abbazia di Lucedio e, persino, dell'ordine cisterciense.

3. Fenomeni analoghi sono riscontrabili per un'altra abbazia cisterciense, Santa Maria e San Giovanni di Rivalta. Nel 1194 Ottone *Balbus* di Bassignana, prevista una donazione di 20 lire pavesi *post suum deces*-

sum, dall'abate ripaltense è associato in omnibus beneficiis suprascripti monasterii e, per ipsum, la stessa cosa viene estesa alla moglie. Qualora Ottone sopravviva alla consorte e intenda se reddere suprascripto monasterio, l'abate dovrà eum recipere in fratrem 14. In tale clausola si manifesta una sorta di continuità tra la decisione del marito - e, per tramite suo, della moglie - di legarsi al monastero per quanto concerne i benefici religiosi e la successiva possibilità, riservata al marito, di diventarne frater, ossia di convertirsi alla vita religiosa in qualità di conversus o devotus. Nel 1196 due coniugi di Capriata d'Orba, Bello e India, sua bona et spontanea voluntate reddiderunt se al monastero di Rivalta Scrivia, ma restando in vita sua (...) iugales in domo sua et in sua voluntate sicuti erant¹⁵. La redditio non richiede modificazione alcuna all'autonomia dei coniugi, sinché entrambi saranno in vita. Le cose cambiano in caso di vedovanza dell'uno o dell'altra: entrambi si impegnano a non risposarsi - l'uomo non può neppure avere una concubina -; ma Bello, muorendo India, dopo aver rinunciato alla sua propria voluntas, andrà a Rivalta Scrivia dove l'abate lo accoglierà pro converso ad comunem vitam. India, a sua volta, mancando Bello, dovrà mantenersi in castitate e trasferirsi nel monastero a proprie spese, cioè provvedendo personalmente a se stessa, finché morte non sopraggiunga ed ella venga là sepolta. Insomma, il 'dedicarsi' a un ente monastico sembra essere un modo intelligente e sicuro per organizzare gli ultimi anni di vita di una coppia di coniugi o di singoli individui: una sorta di assicurazione per l'estrema vecchiaia e per l'aldilà 16. D'altronde, talvolta la condizione di anziano 'ricoverato' in un ente non doveva essere molto diversa da quella dei conversi attivi nell'ente stesso.

Nel 1198, in Tortona, Guglielmo de Crovariis reddidit se Deo et ecclesie Sancti Iohannis de Ripalta, donando tre iugeri di arativo di cui mantiene l'usufrutto e riservandosi la possibilità in qualsiasi momento di ire ad monasterium e di esservi accolto pro converso et fratre, ricevendo in cambio victum et vestimentum secundum quod ei convenerit et alii conversi habuerint¹⁷: essendo, dunque, in modo potenziale, pienamente integrato nel gruppo dei conversi.

Per altri, invece, la *redditio* significa conversione immediata e modificazione radicale nei comportamenti e nei valori quotidiani. Nell'agosto 1233 Enrico *Naterii*, offrendosi a Dio e alla *mansio* di San Giovanni

di Rivalta Scrivia - a cui dona 40 pertiche di prato -, promisit et iuravit castitatem et eam servare toto tempore vite sue et intrare religionem¹⁸. L'espressione intrare religionem sembra indicare il passaggio dallo stato laicale a quello religioso: passaggio che, secondo il diritto canonico, per un uomo sposato prevedeva il preventivo consenso della moglie, la quale, a propria volta, si impegnava alla continenza. Infatti, domina Bellexor uxor dicti Henrici giura anch'essa, nelle mani del priore di Rivalta Scrivia, di osservare castitatem. Parrebbe che entrambi i coniugi, con la promessa di astenersi da rapporti carnali, entrino in una condizione propria dei membri del cosiddetto ordo continentium¹⁹. Per il marito, inoltre, l'esplicita indicazione di intrare religionem lascia intravedere la possibilità che egli divenga converso di Rivalta Scrivia. Assai più esplicito al riguardo è un atto dello stesso agosto 1233 concernente Rubaldino di Tortona: egli reddidit se et sua (...) in manibus domini Bartholomei abbatis (...), promitens ei humilitatem, benignitatem et vivere sine proprio et ei tenere obedientiam (...) secundum regulam sancti Benedicti 20.

4. La dedicazione di marito e moglie non sempre avviene contestualmente. L' 8 marzo 1193, in Chieri, Giovanni de Alegnano se et sua reddidit nelle mani di Mauro abate del cenobio cisterciense di Casanova, a condizione di conservare l'usufrutto dei propri beni sin a quando lo voglia e di non essere costretto a trasferirsi dove non gli aggrada. Quest'ultima clausola suggerisce che la dedicazione implichi non solo un legame con Casanova, ma anche una qualche dipendenza dall'abate: il quale, a sua volta, qualora Giovanni cada in condizione di indigenza, dovrà fornirgli vestes et victualia necessaria²¹. Sei anni dopo, nel 1199, sempre in Chieri, Miliana uxor quondam Iohannis de Alegnano, in remissione dei peccati propri e del marito defunto, reddidit se et sua Deo et prefato cenobio nelle mani di Giovanni priore di Casanova. Da quest'ultimo è ricevuta in conversam et devotam, dietro donazione di 12 lire buone segusine e di un appezzamento di arativo, acquisendo così il diritto a ricevere sufficienter et honorifice vestes et victualia (...), sicut aliis eorum devotis, videlicet domine Matelde et domine Belane²².

Alle devote l'abbazia di Casanova, in cambio di congrue donazioni in beni fondiari e in danaro, garantisce un decoroso mantenimento vita natural durante. Con buona probabilità, le devote casanovesi sono vedove che 'si convertono' all'ente monastico e che costituiscono in Chieri un piccolo gruppo: tanto piccolo che i due membri vengono ricordati per nome. Dove in Chieri risiedessero, se abitassero individualmente o in comune, in case proprie o in edifici di proprietà di Casanova, non è dato di sapere. Certo è che esse erano individuate precisamente come devote del monastero cisterciense e avevano condizioni di esistenza e di rapporto con Casanova affatto omologhe. Per quanto sia difficile precisare caratteri istituzionali e modalità di vita delle figure delle 'converse' o 'devote' di un'abbazia 'maschile', le donne trovano qui posto nell'universo cisterciense senza dar vita a comunità monastiche 'femminili'. Insomma, abbiamo visto come Lucedio, Rivalta Scrivia e Casanova, mediante le numerose dedicazioni, creino legami con donne, assai spesso vedove, che sono accolte in qualità di consorores, consorelle 'spirituali', si direbbe, perciò immesse nella comunità monastica estesa distribuita al di fuori della sede fisica dell'abbazia.

5. La dedicazione di una coppia di coniugi, per implicazioni personali e patrimoniali, risulta assai più complessa di quella di un singolo individuo, uomo o donna che sia. In ogni caso, la dedicazione non può non contemplare clausole che garantiscano il sostentamento della coppia o del singolo. Un documento molto interessante aiuta a chiarire quella complessità cui si è appena accennato e le implicazioni economiche che il farsi 'dedicato', 'reddito' o 'converso', poteva comportare. Siamo nel 1225 a Pragelato, nell'alta valle del Chisone, a occidente di Torino²³. Il 14 settembre, nella casa ivi posseduta dai monaci di Casanova, Ugo Richelme e la moglie Maria danno se stessi e i propri beni, eccettuati due buoi e due appezzamenti di arativo e di prato di cui si riservano la proprietà. Dei possessi fondiari e delle pecore donati a Casanova conservano l'usufrutto. Sin qui nulla di speciale; ma proseguiamo nell'analisi del documento. Qualora Ugo voglia relinquere hunc fragilem mundum - in altri termini voglia abbandonare il secolo, assumendo uno status religioso -, Maria promette, sopra i santi Evangeli, di accettare la decisione del marito, impegnandosi a una vita continente (deinceps nullam cum eo nec cum ullo aliquo homine rem causa luxurie habere): impegno che, per quanto lo riguarda, ovviamente assume anche Ugo. Non solo: il documento si spinge oltre, prevedendo pure l'eventualità

che tra i coniugi pragelatesi avvenga divortium sive partimentum e affidando per tale evenienza la decisione circa la promissio continentie all'abate di Casanova.

Il complesso accordo di dedizione avviene alla presenza di un monaco e di due conversi, uno dei quali, Pietro Alamanz, aveva piena delega da parte dell'abate sulle questioni concernenti gli alpeggi e le pecore del monastero. In quella stessa occasione il converso Pietro provvede a stipulare altri patti con i coniugi Ugo e Maria: questi potranno affidare all'abbazia cisterciense le pecore, di cui hanno il possesso usufruttuario, per lo svernamento in pianura al prezzo di 10 soldi al trentenario; sin alla festa di san Giovanni, cioè sin al periodo in cui è prevista la nascita degli agnelli, all'ente monastico spetteranno lanam et mulfum di quegli animali, i quali, da san Giovanni a san Michele, saranno governati nuovamente dai coniugales che per quel periodo disporranno di totum mulfum. Il patrimonio ovino doveva costituire la principale ricchezza della coppia di Pragelato se, morendo il marito, la moglie sopravvissuta potrà tenere metà delle pecore pro munienda sua vita e cedere l'altra metà nomine helemosine predicte societatis Case Nove. Qualora invece muoia Maria, Ugo deve dare statim all'abbazia 21 pecore, 10 agnelli e una vacca de dote della moglie, potendo continuare a disporre degli altri animali (che naturalmente passeranno a Casanova nel momento del decesso di Ugo).

I legami spirituali e materiali tra i coniugi di Pragelato e l'ente monastico della pianura tra Chieri e Carmagnola si completano con la finale assegnazione da parte del monaco e dei conversi ai predicti coniugales, dum ipsi coniugales vixerint, della domus quam in villa Prati Ialati Casa Nova habebat. Ugo Richelme e Maria diventano, quindi, i gestori della 'casa' casanovese nella località dell'alta valle del Chisone – siamo a un'altitudine di circa 1.500 metri sul livello del mare –: gestori di un centro economico periferico, ma non secondario, vista l'importanza degli alpeggi e dell'allevamento del bestiame per l'ente monastico²⁴, e, diremmo anche, rappresentanti dell'abbazia fra quelle montagne delle Alpi Cozie: in un periodo nel quale Casanova sembra attrarre altri montanari nella sua sfera. Già nel gennaio 1221, nell'infermeria del monastero di Casanova, Michele Longeht di Pragelato aveva donato se et sua omnia – eccettuate 6 lire segusine destinate alle figlie e la dote in pratis et terris della moglie – nelle mani dell'abate Plebano e alla presenza dei

fratres casanovesi, tra i quali significativamente troviamo frater Giovanni de Fenestrella che potrebbe essere un monaco originario della stessa val Chisone, della località di Fenestrelle²⁵.

Che Michele nel gennaio 1221 sia malato è assai probabile, la redditio avvenendo in infirmatorio monacorum Case Nove. Non direi però che si tratti di persona ai suoi ultimi giorni di vita, poiché il documento contempla l'eventualità che a Michele premuoia la moglie: nella quale eventualità egli ad arbitrium abatis dicti monasterii se per omnia habebit, sive habitum sumere precipiat, sive in propria domo remanere iubeat. Dunque, su un altro piano, si profila la possibilità che Michele Longeht realizzi un legame più intenso, una volta rimasto vedovo. Ciò è coerente con una sorta di 'politica' di reclutamento montano allora in atto da parte dell'abbazia. Si consideri che all'atto del gennaio 1221 è presente Pietro Alamannus di Pragelato col figlio Arnolfo: con ogni probabilità Pietro Alamannus altri non è che il converso Pietro Alamanz del documento del 1225. Dunque, fra il 1221 e il 1225 egli diviene converso di Casanova e, in particolare, converso di fiducia dell'abate con la più ampia delega in merito alle questioni connesse con gli alpeggi e l'allevamento ovino nella valle del Chisone. D'altro canto, non è da escludere che la presenza dei pragelatesi Michele Longeht e Pietro Alamannus (o Alamanz) col figlio Arnolfo, oltre che di Durando de Salabertano - di Salbertrand nell'alta valle di Susa - in Casanova, e nel mese di gennaio (del 1221), si motivi proprio in dipendenza dall'attività pastorizia esercitata dai quattro individui, provenienti da zone montane dove Casanova evidentemente fruiva di alpeggi estivi, durante l'inverno offrendo in cambio ospitalità nelle proprie vaste terre di pianura alle greggi di pecore degli abitanti delle stesse zone.

6. Redditiones, dedicationes, conversiones hanno sempre un duplice risvolto, uno religioso-istituzionale e uno economico-patrimoniale, essendo un atto di rinuncia a sé e ai propri beni. Il fatto economico-patrimoniale poteva generare qualche problema, qualora 'chi donava' non rispettasse a pieno gli impegni assunti, oppure insorgessero diversità di interpretazioni tra 'chi donava' e 'chi riceveva'. A noi qui le controversie interessano non dal punto di vista economico, bensì a causa delle implicazioni religioso-istituzionali che traspaiono dagli

aspetti patrimoniali. Nel 1214, presso la pieve di Saluzzo, l'abate Bernardo risolve la causa vertente tra Arnolfo de Fontanis col fratello Corrado e i monaci rappresentanti l'abbazia cisterciense di Staffarda²⁶. Arnaldo, pochi anni prima, sotto l'abate Plebano, si era legato al monastero delle campagne tra Pinerolo e Saluzzo attraverso un atto di redicio comportante la non inconsueta conservazione dell'usufrutto di omnes res suas. Aveva anche promesso di dare 25 lire segusine vecchie: impegno che non aveva mantenuto se non per un quinto della somma. Delle restanti 20 lire, in sede di giudizio, l'abate di Staffarda decide che siano di proprietà del monastero, ma rimangano in uso ad Arnaldo ad necessitatem suam, all'interno di un più vasto impegno impostogli di rendere ragione ogni anno, alla festa della Candelora, di consistenza e ubicazione dei beni in usufrutto, sui quali abate e ministri dell'abbazia vantano un dominio eminente (sicut propria bona). Sin qui abbiamo normali questioni di natura patrimoniale. Poi, quasi inopinatamente, il documento cambia tono:

Si vero usque ad festum Assumpcionis beate Marie Deus inspiraverit ei penitere de peccatis suis et habitum religionis susipere et per omnia mandatis abbatis obedire, teneatur ei monasterium providere sicut uni de fratribus conversis vel redditis.

Insomma, la sentencia dell'abate Bernardo, oltre che risolvere una 'causa', formula una sorta di pressante auspicio: che Dio – nel breve spazio di due mesi – suggerisca ad Arnaldo de Fontanis di assumere l'abito religioso, 'ispirandogli' di compiere una scelta definitiva di vita che rappresenterebbe il compimento della prima decisione sanzionata dalla carta redicionis. Come conciliare la primitiva redicio con la possibile, e auspicata, entrata tra i fratres conversi vel redditi? Non c'è contraddizione: il documento del 1214, anzi, consente di accertare la distinzione, nonostante l'identità lessicale, tra due categorie di redditi o, se vogliamo, di conversi. L'una comprende coloro che 'rendono' se stessi e i propri beni a un ente, conservando però la disponibilità usufrutturaria del patrimonio e una certa autonomia individuale. L'altra contempla un più deciso mutamento di vita, ovvero di 'stato', attraverso l'assunzione dell'abito religioso e la rinuncia alla propria volontà (per omnia mandatis abbatis obedire). Si tratta insomma di due tipi di 'con-

versione' religiosa, i cui termini diventano più chiari quando la decisione di 'rendersi' riguardi una coppia di coniugi. Vediamo un ulteriore esempio assai significativo.

Il 18 maggio 1234, nel chiostro della chiesa cattedrale di San Lorenzo d'Alba, Pietro Mazucus, civis Albensis, e la moglie Elena manifestano la volontà di intrare religionem, alla presenza dei più prestigiosi canonici del locale capitolo cattedrale - l'arcidiacono Bartolomeo, il preposito Oberto, il cantore Oberto, oltre che il canonico Bonifacio Ferramente -: il marito intende se dedicare nel monastero di Santa Maria di Staffarda; la moglie esprime un'analoga intenzione con destinazione la chiesa di Santa Maria dell'Olmo, dipendente da Sant'Antonio di Busca. I canonici concedono loro libera facultas intrandi monasterium et religionem et habitum religionis assumere, et unus segregatim et separatim ab alio habitare 27. Ricevuta tale autorizzazione, Elena tiene per sé 34 lire astesi de dote sua - che il marito riconosce in un campo del valore di 15 lire e in una casa di 13 lire: il resto in pecunia - da destinare a Santa Maria dell'Olmo: il rimanente del suo patrimonio, eccedente le 34 lire, sarà destinato dal coniuge al monastero di Staffarda. Compiuti tali atti, nella stessa occasione Pietro Mazucus, volens asumere et intrare religionem, dedicavit se et sua nelle mani dell'abate Rainaldo, il quale lo riceve in fratrem et devotum et conversum. Dunque Pietro se devotavit et dedicavit (...) conferendo all'abbazia di Staffarda tutti i propri beni, specialmente una casa ubicata in Alba in quarterio Sancti Blaxii. La moglie Elena acconsente a questa devotatio et dedicatio.

Si noti: Pietro *Mazucus* realizza il suo desiderio di *intrare religionem* e per mano dell'abate diviene *frater et devotus et conversus* di Staffarda. La realizzazione del suo desiderio di 'conversione' è definita *devotatio et dedicatio*, termini che sono utilizzati, in altri documenti, pure per altre forme di 'conversione' religiosa che quei documenti assai spesso non illustrano se non in modo rapido e generico. Quali, per esempio, le conseguenze della decisione, realizzata nel 1213, di Pietro *de Meçei* di divenire *devotus et conversus* del monastero femminile di San Pietro di Torino e di far diventare *conversa* del medesimo ente la moglie Matelda²⁸?

7. Finora abbiamo considerato 'conversioni' a enti del 'nuovo' monachesimo cisterciense di tipo maschile, salvo l'accenno appena fatto al

monastero femminile di San Pietro di Torino di tradizione benedettina 'nera'. Proprio quest'accenno fa da tramite per affrontare, sia pur rapidamente, la presenza di conversi o devoti, uomini e donne, nella sfera delle abbazie femminili che, è noto, al volgere dal XII al XIII secolo conoscono una notevole fioritura, spesso realizzatasi nel collegamento con i monasteri cisterciensi. Per il Piemonte, come per altre aree italiane, e diversamente dalla Liguria²⁹, non esistono studi sistematici su quel fenomeno. Tuttavia, qualche spunto sulla iniziale vicenda del monastero femminile di Santo Spirito di Asti potrà suggerire l'opportunità di ampliare le indagini.

Nel 1219 Onorio III affida all'abate di Lucedio l'officium visitationis del monastero di Santo Spirito di Asti, de novo constructum³⁰. Esso era sorto, in località Fontanelle prope civitatem Astensem³¹, dalla convergente iniziativa di Giacomo Careocius e del vescovo astigiano Guidotto: nel luglio 1215 lo stesso prelato, consensu et voluntate domini Iacobi Careocii, aveva affidato la chiesa alle monache albe di Santo Spirito di Genova, dando volto monastico di orientamento cisterciense a un ente che agli inizi era qualificato semplicemente come hospitalis³². In verità, secondo quanto apprendiamo da successivi documenti del 1223, l'insediamento delle monache genovesi era avvenuto non senza qualche problema. Chi aveva ricevuto dapprima il regimen della domus Sancti Spiritus era stata la domina Druta: una donna di circa quarant'anni, pulcra et granda, che in Genova reddidit se in manibus domine Valerie, abbatisse Sancti Spiritus, ponendo manus suas inter suas, et fecit ei obedienciam ad multam persuasionem et amonicionem domini Ianuensis episcopi 33. Druta, più che monaca, appare una conversa. D'altronde, la fondazione ospitaliera di Giacomo Careocius in origine era stata gestita da alcuni conversi, tra i quali emergeva la figura del converso Albesano³⁴, e poi era passata sotto la direzione della 'reddita' genovese. La situazione doveva normalizzarsi assai presto: Santo Spirito avrà la sua abbatissa e le sue moniales, attorniate e coadiuvate da devoti e devote con funzioni non secondarie nella vita dell'ente 35.

8. Nell'ambito degli enti destinati ad attività assistenziali più chiari risultano la presenza e l'impiego dei conversi, redditi, devoti: anche se anche in tale ambito assai spesso i documenti non consentono di avere

informazioni precise. Quali, per esempio, le conseguenze della reddicio et dedicatio che Piero Fornerius e la figlia Maria col marito Stefano fanno nelle mani di Giovanni, preceptor et rector domus Sancti Antonii de Secusia, implicante la donazione di se ipsos e dei diritti posseduti sulla casa in qua fratres domus Sancti Antonii habitant³⁶? La risposta a siffatto quesito va forse cercata nel possibile impiego di padre, figlia e genero nell'attività assistenziale dell'ordine antoniano, non da molto insediatosi in Susa. Essi potrebbero persino essere coloro che avevano concesso una propria casa ai frati antoniani nella maggiore località valsusina: senza che con questo necessariamente si debba pensare a un loro inserimento organico dentro o a fianco della nuova comunità ospitaliera. La reddicio et dedicatio poteva rimanere un atto di collegamento religioso con i fratres che essi avevano beneficiato, e null'altro.

In questo contributo non affronteremo il problema dei gruppi misti operanti negli enti ospedalieri, salvo per quanto riguarda la presenza di uomini e donne nell'orizzonte religioso di alcune canoniche regolari alle quali era unito un ospedale: l'interesse è soprattutto per le canoniche e la loro apertura alle donne e ai 'non canonici'. Alla canonica e pieve di San Lorenzo di Oulx, ubicata nell'alta valle di Susa, nel 1209 si donano Andrea Robaudus e la moglie Melliana. La motivazione espressa nel documento è tanto sintetica, quanto esplicita: seculo abrenunciantes, in ecclesia Ulciensi converti voluerunt ³⁷. Si tratta incontestabilmente di conversione religiosa, il cui rilievo è sancito dalla presenza all'atto, apud Susam, di numerosi canonici ulciensi: dominus Anricus procurator Ulciensis, Willelmus de Sala Ulciensis sacrista, Iacobus sacrista Secusie, Constancius, Petrus Ardoini, magister Willelmus ³⁸.

Originale è, invece, la decisione di Baudino sacerdos: nel 1234 dedit se et sua Deo et beate Marie et ecclesie Sancti Laurencii Ulciensis 39. Tale decisione non sembra rivolta tanto all'acquisizione di maggiori 'meriti' in vista del giudizio divino, quanto piuttosto a perseguire l'obiettivo di garantire continuità a una propria iniziativa caritativa che l'aveva portato a costruire quamdam ecclesiam et hospitalem domum cum aliis edifficiis (...) in loco que nominantur Viaerium. La generosità cristiana di un sacerdote e la sua piccola opera evangelica – una chiesa e una casa ospedaliera – si incontrano con la tradizione assistenziale della canonica ulciense e trovano modo di perdurare nel tempo attraverso il legame per-

sonale e 'patrimoniale' con l'importante centro plebano e canonicale delle Alpi Cozie. Baudino e la sua costruzione religiosa entrano così nella comunità dei canonici regolari di San Lorenzo di Oulx.

9. Punto di riferimento per 'conversioni' religiose non meno importante di Oulx è la canonica regolare di Rivalta Piemonte, che alla prevostura alpina si era ispirata ed era collegata. Agli inizi del XIII secolo della comunità canonicale fanno parte due personaggi di prestigio sociale, entrambi qualificati come devoti, dominus Milone de Gaburreto e dominus Valterio Sapiens⁴⁰. Altri sono accolti tamquam fratres in beneficio tam spirituali quam temporali41: sono i coniugi Giovanni Frepus di Rivalta e la moglie domina Agnese. Nel 1226, nel chiostro di San Secondo di Torino, essi dederunt se et sua Deo et ecclesie canonice Rippalte nella mani del preposito Pietro. Finché entrambi i coniugi siano in vita, l'autorità del preposito nei loro confronti non può essere esercitata senza il loro consenso, ed essi hanno il diritto di continuare ad abitare nella propria casa. Quando invece o l'uno o l'altra deceda, chi rimane in vita in omnibus et per omnia obedire debeat al prelato ripaltense, il quale potrà autonomamente decidere dove il vedovo o la vedova debbano risiedere: e non è escluso che la nuova residenza possa essere la stessa canonica di Rivalta Piemonte. D'altro canto, in questa canonica in quel tempo sembrano esservi 'ospiti' donne. Quando nel 1237 domina Guglielma, vedova di Manfredo Galeaz di Rivalta Piemonte, dona 10 lire segusine nuove e due appezzamenti di arativo all'ente canonicale, il preposito si impegna a fornirle victum et vestitum, sicuti aliis mulieribus in illo hospicio manentibus, silicet Grose et duabus filiabus istius mulieris⁴². Ancora nel 1240 non si esclude che Oberto Bosa e la moglie Berta, in cambio della donazione di due apprezzamenti di arativo, qualora lo vogliano (si alicando in predicta ecclesia venire voluerimus), siano accolti in fraternitatem e ricevuti, insieme o singolarmente, in conversum et conversam43: fintantoché stiano extra dicta ecclesia, ricevano ogni anno soltanto tre moggi di segale.

È possibile che la presenza femminile abbia creato qualche problema se una bolla di Alessandro IV del giugno 1260 proibisce ai canonici di frequentare la domus conversarum ipsius ecclesie e invita ad emendarsi quei canonici e conversi qui publice tenuerint concubinas et qui fuerint

in adulterio (...), vel secum in domo tenuerint mulieres 44. Poiché il documento non precisa ulteriormente episodi e situazioni che avevano sollecitato l'intervento pontificio, non si è autorizzati a trarre meccaniche conseguenze circa un eventuale rilassamento della disciplina e della vita dei membri della canonica regolare piemontese. Il dato sicuro è comunque che nell'ambito della chiesa ripaltense c'era una domus conversarum e che il papa proibisce a canonici e conversi di frequentarla. Per contro, la canonica continua ad attrarre individui desiderosi di partecipare ai benefici dell''ente santo': nell'ottobre dello stesso 1260 i coniugi Bertolotto Medalla di Rivoli e Maria, divino spiritu inspirati, dedicano se stessi e i propri beni nelle mani di Guglielmo Vesci, preposito di San Pietro di Rivalta Piemontese, essendovi accolti in fratres et conversos e ricevendovi victum et vestitum45. Invero, la loro destinazione non è la sede ripaltense: a essi sono affidati il regimen et administratio dell'hospitalis sive domus et mansio qui dicitur de Morterio, di cui quindi diventano legitimi administratores et rectores. Siffatta dedicatio testimonia, per lo meno, una controtendenza rispetto a quanto lascia intravedere la bolla di Alessandro IV. La canonica ripaltense probabilmente patisce qualche difficoltà derivata dalla coesistenza di uomini e donne. Tuttavia è ancora in grado di essere punto di riferimento per individui impegnati a prestare il loro servizio 'religioso' in un piccolo ente ospedaliero sottoposto alla canonica.

10. Le presenze femminili presso canoniche regolari non devono stupire. Finora abbiamo visto trattarsi di converse e di devote. Eccezione sembra fare, in riferimento all'area piemontese, la situazione del priorato di Santa Maria de Veçolano o de Gerunda di Vercelli, dipendente dalla prevostura regolare di Vezzolano: nella comunità del priorato vercellese, all'anno 1219, è documentata la presenza di due domine sorores. Esse appartengono a pieno titolo alla comunità, considerando che il prior et minister agisce per asensum et afirmacionem domini Ardicionis de Lucerna et domini Mainfredi canonicorum iste ecclesie, et domine Pome et domine Maçere sorores ipsius ecclesie⁴⁶. Il Settia, editore del documento del 1219, commenta: «Gli appellativi di domine e di sorores dati alle due donne le mettono su un piano perfettamente parallelo a quello dei canonici appartenenti alla comunità del priorato ed esclude dunque che si

possa trattare di converse, unica categoria femminile che vediamo presente in altre canoniche piemontesi»⁴⁷. Sono affermazioni ancor oggi pienamente condivisibili. Rimane invece imprecisabile quanto a lungo sia durata e si sia mantenuta con gli stessi caratteri la componente femminile della comunità del priorato vercellese.

D'altronde, a livello generale, resta da determinare quanto l'ispirazione, per dir così, 'agostiniana' di tante comunità ospitaliere possa aver contribuito a favorire la coesistenza della congregatio della chiesa ed ospedale di San Bartolomeo di Vercelli: congregatio composta da individui che nel 1173 decidono di se velle vivere secundum formam regule et canonicam institutionem beati Augustini davanti al vescovo locale e ai canonici del capitolo cattedrale⁴⁸. L'atto definisce quegli individui religiosi viri comprendendo sotto tali termini il dominus presbiter Guillelmus, vir sapiens et dilectus prepositus ecclesie congregationis Beati Bartholomei (...) cum fratribus suis clericis et conversis utriusque sexus. E difatti la comunità risulta composta dal preposito, da prete Costanzo eiusdem ecclesie frater, da sei conversi e da sette converse. Se escludiamo il preposito, la parità tra i sessi è perfetta. Una parità che si ripropone anche per gli impegni che tutti, indifferentemente dal loro 'stato', assumono: dominus Guilielmus prepositus cum fratribus suis clericis et utriusque sexus conversis ibidem se voto obligaverunt ac firmiter promiserunt deinceps se vivere sine proprio secundum formam regule institucionis beati Augustini, ut solent canonici regulares.

È evidente l'assunzione, da parte della comunità di San Bartolomeo, della regola 'agostiniana' che, come verrà ulteriormente precisato, è quella 'riformata' seguita dai canonici regolari di Santa Croce di Mortara (secundum beati Augustini regulam, sicut Mortarienses faciunt canonici)⁴⁹. In particolare essi promettono povertà e castità, oltre che obbedienza: la violazione di una di tali promesse comporta l'immediato allontanamento dal collegium fratrum. La terminologia dell'atto di costituzione della canonica regolare di San Bartolomeo non è priva di ambiguità soprattutto per quanto concerne, in prospettiva, il ruolo delle donne in quel duplice ente (canonica e ospedale). Dalla documentazione successiva si intravede che il destino delle converse sia di operare presso l'ospedale, mentre la comunità 'canonicale' sarà costituita soltanto da uomini⁵⁰.

11. In conclusione a uno studio dal carattere prevalentemente analitico non sarà superfluo tentare di dare unità al discorso o, per lo meno, indicare alcune delle linee emerse dall'analisi. In primo luogo possiamo cogliere interessanti indicazioni lessicali. Nella documentazione relativa a canoniche regolari e, soprattutto, a monasteri cisterciensi compaiono parole ed espressioni così di antica origine, come destinate a duratura fortuna, quali fraternitas, societas, congregatio, frater, socius, seculo renunciare, propriam voluntatem relinquere, abrenunciare suam propriam voluntatem, intrare religionem. Sono parole ed espressioni che si ritrovano e si ritroveranno nei movimenti pauperistico-evangelici e negli ambienti dei Mendicanti. Insomma, a livello lessicale sembrerebbe confermato il ruolo del monachesimo cisterciense e della tradizione canonicale nei processi che producono una molteplicità di esperienze cristiane nella seconda metà del XII secolo e che si risolveranno istituzionalmente - non senza esclusioni e coercizioni anche violente - nella formazione dei nuovi ordini religiosi del Duecento.

Certo, occorrerà indagare ancora – e l'indagine si annuncia lunga e difficile – per sapere se e in quale misura gli indizi individuati corrispondano a una realtà concreta e vasta: dovremo cioè accertare se e in quale misura monasteri e canoniche, proprio per il carattere 'esteso' della loro comunità, diffondano nella società gli stessi ideali che ne alimentano l'esistenza, affinché 'tutta' la società si faccia cristiana e gli uomini e le donne si facciano, se non monaci e canonici regolari, quasimonaci o quasi-canonici regolari o, per lo meno, vivano seguendo quei modelli stabilendo, prima o poi, un legame, in senso stretto o in senso lato, istituzionale con enti monastici e canonicali: uomini e donne entrano così nella fraternitas, nella societas, nella congregatio di monasteri e canoniche regolari, ne diventano fratres e sorores, confratres e consorores, conversi e converse, devoti e devote. In tal modo rinunciano al 'secolo' e si inseriscono in una comunità religiosa estesa, secondo vari gradi di rinuncia e di inserimento.

Sulla base di queste considerazioni non si può non chiedersi se i protagonisti di 'conversioni' a un ente monastico o a una canonica regolare possano ancora essere catalogati sotto la onnicomprensiva categoria di 'laicato' o sotto la più specifica denominazione di 'laici religiosi' – abbiamo visto che per San Bartolomeo di Vercelli *viri religiosi* so-

no sia i chierici, sia i conversi di entrambi i sessi -. A tal proposito occorre intendersi sulle parole e intendersi intorno all'orizzonte giuridico e religioso a cui far riferimento. Lo ha ben precisato Jacques Dubois qualche anno fa, affermando tra l'altro che «toutes les différences venaient de ce que les moines était clercs, tandis que les convers était laïcs »52. Ma una cosa sono le definizioni giuridiche e ideologiche, un'altra la realtà che quelle definizioni non sempre riescono a comprendere e costringere: una realtà che possiede una sua autonomia dirompente. Conversi e converse, devoti e devote, dedicati e dedicate nell'atto di divenire tali possono ancora essere considerati 'laici'? Anche se non sono monaci chiericalizzati né canonici regolari (che chierici già sono), essi assumono uno status che è certo giudirico, ma che soprattutto comporta un inserimento nell'universo monastico e canonicale regolare; occupano una posizione intermedia, non concorrente, sono fratres e sorores. Sarei tentato di proporre una nuova categoria per indicare coloro che passano dal vivere saeculariter al vivere religiose 53: tra chierici e laici collocherei i religiosi, ossia coloro che – senza essere a pieno titolo monaci, canonici o chierici – entrano in una religio⁵⁴, sia essa di tradizione monastica o canonicale od ospedaliera. Si tratta di una proposta che andrà ripresa in altra sede e illustrata in modo più disteso e approfondito.

- 1. A. Vauchez, La spiritualité du moyen âge occidental. VIIIe-XIIIe siècle, Paris 1975, pp. 105-145.
- 2. Cfr. La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV, Atti dell XXVII convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto 1991. Si veda anche A. Rigon, I laici nella Chiesa padovana del Duecento. Conversi, oblati, penitenti, in Contributi alla storia della Chiesa padovana nell'età medioevale, 1 (1979), pp. 11-81, e G. De Sandre Gasparini, La vita religiosa nella Marca veronese-trevigiana tra XII e XIV secolo, Verona 1993, p. 35 sgg.
- 3. Cfr. I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII, Atti della terza settimana internazionale di studio (Mendola, 21-27 agosto 1965), Milano 1968.
- 4. Cfr. G.G. Merlo, Esperienze religiose e opere assistenziali in un'area di ponte tra XII e XIII secolo, in Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII, a cura di Idem, Torino 1987, pp. 11-42; Idem, Tra "vecchio" e "nuovo" monachesimo (dalla metà del XII alla metà del XIII secolo), in Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale. Atti del XXXIV congresso storico subalpino (Torino, 27-29 maggio 1985), Torino 1988, pp. 175-198; Idem, La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV, in La conversione alla povertà, pp. 1-32.
- 5. M. Renaldi, Le più antiche carte dell'abbazia di Santa Maria di Lucedio e il loro significato patrimoniale, datt. (1973), presso la Biblioteca del Dipartimento di storia dell'Università di Torino Sezione medievistica, pp. 63-66, doc. 16. Sui conversi nel monachesimo cisterciense cfr., in generale, M. Toepfer, Die Konversen der Zisterzienser. Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens, Berlin 1983 (con amplissima bibliografia alle pp. 207-265).
- 6. Cfr. O. Capitani, Introduzione, in M. Mollat, I poveri nel medioevo, Bari-Roma 1983, p. XXI sgg.
 - 7. Renaldi, Le più antiche carte, p. 83 sg., doc. 21.
- 8. L. Alloatti, Contributo allo studio dell'habitat sparso tra Sesia e Po nel medievo, I, datt. (1979), presso Biblioteca del Dipartimento di storia dell'Università di Torino Sezione medievistica, p. 240, doc. 128.
 - 9. Ibidem, p. 425 sg., doc. 183.
 - 10. Renaldi, Le più antiche carte, p. 68, doc. 17.
- 11. Cfr. R. Comba, I Cisterciensi fra città e campagne nei secoli XII e XIII. Una sintesi mutevole di orientamenti economici e culturali nell'Italia nord-occidentale, in Dal Piemonte all'Europa, pp. 331-336.
- 12. Renaldi, *Le più antiche carte*, p. 78 sg., doc. 19, a. 1181; p. 80 sg., doc. 20, a. 1182.
 - 13. Alloatti, Contributo allo studio, pp. 734-737, doc. 269, a. 1255.
- 14. A.F. Trucco, Cartari dell'abbazia di Rivalta Scrivia, I, Pinerolo 1910, p. 265, doc. 327.

- 15. Ibidem, p. 388 sg., doc. 507bis.
- 16. Cfr., per la situazione del monastero di Chiaravalle milanese, G. Biscaro, *Il contratto di vitalizio nelle carte milanesi del secolo XIII*, in "Rivista italiana per le scienze giuridiche", 16 (1906), pp. 1-32.
 - 17. Trucco, Cartari, p. 107 sg., doc. 111.
 - 18. Ibidem, p. 122, doc. 139.
- 19. Il problema dell'ordo continentium andrebbe ristudiato e ripensato, non solo in connessione con le modificazioni apportate dalla volontà di inquadramento dei laici da parte degli ordini mendicanti: per ora cfr. G.G. Meersseman, I penitenti dei secoli XI e XII, in I laici nella "societas christiana", pp. 335-337; A. Bartoli Langeli, I penitenti a Spoleto nel Duecento, in Esperienze religiose e opere assistenziali, pp. 165-188.
 - 20. Trucco, Cartari, p. 127, doc. 148.
- 21. A. Tallone, Cartario della abazia di Casanova fino all'anno 1313, Pinerolo 1903, p. 92 sg., doc. 100.
 - 22. Ibidem, p. 105 sg., doc. 115.
 - 23. Ibidem, pp. 179-181, doc. 220.
 - 24. Cfr. Comba, I Cisterciensi fra città e campagne, p. 329 sgg.
 - 25. Tallone, Cartario, p. 159, doc. 187.
- 26. F. Gabotto, G. Roberti, D. Chiattone, Cartario della abazia di Staffarda, I, Pinerolo 1901, p. 130 sg., doc. 128.
 - 27. Ibidem, pp. 209-211, doc. 226.
- 28. F. Gabotto, Carte superstiti del monastero di San Pietro di Torino (989-1300), Pinerolo 1914, p. 174, doc. 48.
- 29. Cfr. V. Polonio, Un'età d'oro della spiritualità femminile a Genova: devozione laica e monachesimo cisterciense nel Duecento, in Italia benedettina, V: Storia monastica ligure e pavese, Cesena 1982, pp. 299-403. Per il Piemonte si vedano le rapide indicazioni in L. Ferrua, Il monastero femminile di Santa Maria di Brione dalle origini alla fine del secolo XIII, in "Bollettino storico-bibliografico subalpino", 78 (1980), pp. 98-101.
- 30. R. Picca Garin, I notai dei monasteri cisterciensi in Asti nel secolo XIII: documenti inediti del Fondo Sotteri-Boatteri, datt. (1978), presso Biblioteca del Dipartimento di storia dell'Università di Torino Sezione medievistica, p. 49, doc. 11.
- 31. Su origini e ubicazione di Santo Spirito di Asti cfr. R. Bordone, Città e territorio nell'alto medievo, Torino 1980, p. 211 sg. Si veda inoltre per considerazioni di carattere politico-sociale Idem, Equilibri politici e interessi familiari nello sviluppo dei monasteri urbani del Piemonte, in Dal Piemonte all'Europa, pp. 237, 246 sg. (con rinvio alla nota 67 all'inedito lavoro di M.T. Grassi-Mantelli, Patrimonio e significato sociale di due fondazio-

ni cistercensi in Asti: i monasteri di Santo Spirito e Sant'Anna, datt., 1981).

- 32. Picca Garin, I notai, pp. 35-37, doc. 8.
- 33. Ibidem, p. 61 sgg., doc. 14.
- 34. Ibidem, p. 64 sgg., doc. 14.
- 35. *Ibidem*, p. 116 sg., doc. 28, a. 1237; p. 119, doc. 29, a. 1237; p. 125, doc. 30, a. 1238; p. 126, doc. 31, a. 1239.
- 36. I. Ruffino, Le prime fondazioni ospedaliere antoniane in Alta Italia, in Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII). Relazioni e comunicazioni presentate al XXXII congresso storico subalpino. III convegno di storia della Chiesa in Italia (Pinerolo, 6-9 settembre 1964), Torino 1966, p. 556, doc. 1.
- 37. G. Collino, Le carte della prevostura d'Oulx raccolte riordinate cronologicamente fino al 1300, Pinerolo 1908, p. 244 sg., doc. 235. Sulle 'conversioni' presso gli enti canonicali regolari cfr. C.D. Fonseca, I conversi nelle comunità canonicali, in I laici nella "societas christiana", pp. 263-305.
- 38. Ibidem. Un'ottima ricostruzione della storia della Chiesa ulciense nel pieno medioevo è opera di P.L. Patria, La canonica regolare di San Lorenzo d'Oulx e i Delfini: poteri locali e regionali a confronto (sec. XI-XIII), in Esperienze monastiche nella val di Susa medievale, a cura di Idem, P. Tamburino, Susa 1989, pp. 81-114.
 - 39. Collino, Le carte, p. 303 sg., doc. 289.
- 40. G.B. Rossano, Cartario della prevostura poi abazia di Rivalta Piemonte fino al 1300, Pinerolo 1912, p. 75, doc. 82, a. 1217; p. 79, doc. 85, a. 1218.
 - 41. Ibidem, p. 92 sg., doc. 99, a. 1226.
 - 42. Ibidem, p. 113, doc. 118.
 - 43. Ibidem, p. 118 sg., doc. 123.
 - 44. Ibidem, p. 159, doc. 146.
- 45. F. Gabotto, et alii, Carte varie a supplemento e complemento dei volumi II, III, XI, XII... della Biblioteca della Società storica subalpina, Pinerolo 1916, p. 157 sg., doc. 152.
- 46. A.A. Settia, Santa Maria di Vezzolano. Una fondazione signorile nell'età della Riforma ecclesiastica, Torino 1975, p. 251, doc. 5.
 - 47. Ibidem, p. 219.
- 48. V. Balzola, *Gli ospedali di Vercelli: San Bartolomeo nel XII e XIII secolo*, datt. (1990), presso la Biblioteca del Dipartimento di storia dell'Università di Torino Sezione medievistica, pp. 210-213, doc. 3.
- 49. Sui problemi storiografici relativi alla nascita della canonica regolare di San Bartolomeo cfr. *ibidem*, p. 54 sgg.

- 50. Cfr. ibidem, p. 81 sgg.
- 51. Su tali figure rimane fondamentale il saggio di D. Rando, "Laicus religiosus" tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'ospedale di Ognissanti in Treviso (sec. XII), in Esperienze religiose, p. 43 sgg.
- 52. J. Dubois, L'institution des convers au XIIe siècle forme de vie monastique propre aux laïcs, in I laici nella "societas christiana", p. 260.
- 53. Cfr. Merlo, Religiosità e cultura religiosa dei laici nel secolo XII, in L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura. Atti della decima settimana internazionale di studio (Mendola, 25-29 agosto 1986), Milano 1989, pp. 202-209.
- 54. Sul termine si veda la discussione in G. Andenna, Guglielmo di Vercelli e Montevergine: note per l'interpretazione di una esperienza religiosa del XII secolo nell'Italia meridionale, in L'esperienza monastica benedettina e la Puglia. Atti del convegno ... (Bari, Noci, Lecce, Picciano, 6-10 ottobre 1980), a cura di C.D. Fonseca, I, Galatina 1983, p. 94 sg., nota 22. Cft. anche, in generale, P. Michaud-Quantin, Universitas. Expression du mouvement communitaire dans le moyen-âge latin, Paris 1970, pp. 64 sgg., 94 sgg., e, con preminente riferimento al francescanesimo, T. Desbonnets, Dalla intuizione alla istituzione, Milano 1986 (Paris 1983), p. 81 sgg.