

FRANCESCO PANARELLI

L'ORDINE PULSANESE E I SANTUARI

In un suo recente contributo, André Vauchez si è soffermato sulla intrigante figura di Santa Bona da Pisa (BHL 1389-1390), morta nel 1207 e dal 1962 proclamata protettrice delle hostess, in virtù delle caratteristiche che le attribuisce il suo ricco dossier agiografico: gli ultimi dei suoi numerosissimi pellegrinaggi vennero compiuti in volo¹. Il breve saggio di Vauchez si intitola “Dal Gargano a Compostella: la santa pellegrina Bona di Pisa”, rimarcando già nel titolo gli estremi geografici che meglio sembrano caratterizzare l'esperienza terrena di questa santa – Gargano e Compostella –, con un termine medio rappresentato dalla sua città di origine, cioè Pisa. In realtà il vero estremo geografico dovrebbe essere rappresentato dalla Terra Santa, dove pure la pia donna si recò avventurosamente in pellegrinaggio, forse anche alla ricerca di un padre che l'aveva abbandonata dall'infanzia, ma Vauchez sceglie di enfatizzare e valorizzare il richiamo al Gargano. La ragione di questo rapporto privilegiato della santa con la Montagna Sacra, non passa in forma immediata per il culto dell'Angelo, ma piuttosto è veicolato dai rapporti che ella riuscì ad intessere con una comunità monastica che nel Gargano trovò la sua origine e il suo trampolino di lancio, cioè quella dei monaci pulsanesi. E forse ancora meglio per i monaci pulsanesi si potrebbe parlare di una collocazione tra i poli del culto iacobeo di Compostella e di quello micaelico del Gargano, con la mediazione, nel loro caso, del culto mariano. Il caso di Bona, sul quale torneremo, potrebbe anche da solo giustificare le ragioni della presenza, in questo convegno, di una relazione dedicata specificamente ai pulsanesi; ma vedremo come i rapporti dei monaci con le reti di pellegrinaggio e le strategie di promozione di nuovi santuari fossero più articolate e variegate.

La congregazione pulsanese ebbe origine grazie al carisma di un eremita predicatore, san Giovanni da Matera² (†1139; BHL 4411-2), la cui figura ci è nota sostanzialmente gra-

¹ A. Vauchez, “Du Gargano à Compostelle: la sainte Pèlerine Bona de Pisa (v. 1115-1207)”, in E. Cuozzo, V. Déroche, A. Peters-Custot, V. Prigent (a cura di), *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, II, Paris 2008, 737-743. Ulteriori indicazioni bibliografiche su Bona *infra*, n. 19.

² Cfr. *Vita S. Joannis a Mathera abbatis pulsanensis congregationis fundatoris ex perantiquo ms. codice matherano cavensis monaco studio et cura edita*, Putignano 1938; B. Vetere, “Il filone monastico eremitico e l'Ordine pulsanese”, in C.D. Fonseca (a cura di), *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*. Atti del Convegno di studio in occasione del XV centenario della nascita di san Benedetto (Bari-Noci-Lecce-Picciano, 6-10 ottobre 1980), I, Galatina 1983-4, 197-244; A. Vuolo, “Monachesimo riformato e predicazione: la *Vita* di san Giovanni da Matera (sec. XII)”, *Studi medievali* 27 (1986),

zie al racconto agiografico che venne approntato da un suo discepolo poco dopo il 1150 e prima del 1177. Nella ricostruzione dell'agiografo netta è la divisione operata narrativamente tra l'attività di Giovanni precedente la fondazione di S. Maria di Pulsano e quella che la segue; sino al 1129 Giovanni è infatti sostanzialmente un eremita, che da fanciullo entra in contrasto con una comunità monastica greca nei pressi di Taranto³, dove dovrebbe svolgere il suo noviziato, e fugge prima in Calabria e poi in Sicilia per menare una perfetta vita solitaria. Torna quindi in Lucania, dove comincia già a contaminare la passione eremitica con l'impegno di apostolato presso la popolazione meridionale; di qui l'intento di dar vita ad una comunità monastica nella quale si compenetrassero l'ispirazione eremitica e quella comunitaria, per raggiungere una vita *vere apostolice*. In questa chiave ancora sperimentale vanno probabilmente lette tanto la fondazione di una prima comunità monastica a Ginosa (che pare aver avuto poca fortuna, essendo scomparsa dalle fonti), quanto i periodi di rinnovata pratica eremitica condotti in parte in compagnia di Guglielmo da Vercelli (†1142; BHL 8924-5), a sua volta reduce dalla prima esperienza a Montevergine come capo di una comunità monastica; anche Guglielmo diverrà oggetto di culto e le sue fondazioni – S. Maria di Montevergine e S. Salvatore al Goletto – diventeranno centri di nuove congregazioni⁴. Nei racconti agiografici, quel che contraddistingue Giovanni, anche rispetto a Guglielmo, è appunto la ferma volontà di intervento nel mondo che lo condusse ad entrare nelle città e a predicare.

Giovanni ripropone una tipologia di santo eremita, penitente e predicatore ben nota da esempi soprattutto di area francese, nei quali (e l'origine monastica delle fonti narrative ha anche un suo peso) vengono spesso messi alla berlina vescovi e sacerdoti, accusati di simonia, concubinato o di altra condotta indegna e immorale⁵. Le accuse più precise che Giovanni può aver lanciato contro i chierici pugliesi non ci sono note, ma è chiara l'immagine programmatica che l'agiografo ci vuole fornire di un ardente riformatore dei costumi ecclesiastici⁶.

La fondazione nella quale comunque Giovanni avrebbe visto realizzarsi con maggiore

326-323; F. Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Roma, 1995 (Nuovi Studi Storici, 38); Id., "Carisma in discussione: riformatori monastici e comunità nel Mezzogiorno italiano tra XI e XII secolo", in G. Andenna, M. Breitenstein, G. Melville (a cura di), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des "Italienisch-deutschen Zentrum für Vergleichende Ordensgeschichte"*, (Dresden, 10-12 juni 2004), Münster 2005 (Vita regularis 26), 73-84.

³ Si tratta dell'unico riferimento, per altro criptato, a contatti con il monachesimo greco nella *Vita*.

⁴ Per la figura di Guglielmo, il testo agiografico che lo riguarda e la bibliografia precedente rimandiamo per brevità a F. Panarelli, *Scrittura agiografica nel Mezzogiorno normanno: La Vita di san Guglielmo da Vercelli*, Galatina 2004 (Università degli studi di Lecce, Dip. dei Beni delle Arti della Storia, Fonti Medievali e moderne, VI).

⁵ Si vedano le osservazioni in Vuolo, *Monachesimo riformato*, cit.; O. Limone, *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia normanna*, Galatina 1988.

⁶ In un episodio non del tutto chiaro della *Vita* (pp. 12-13) si racconta infatti dei toni accesi della sua predicazione, in particolare rivolta – parrebbe – a biasimare i costumi del clero barese, tanto che egli venne processato; la salvezza da una condanna certa da parte degli offesi ecclesiastici venne a Giovanni solo dall'aiuto dell'autorità civile, Grimoaldo Alfarante, principe di Bari. Anche a Monte S. Angelo si impegnò nel denunciare i peccati di un canonico, che sarebbero stati all'origine della collera divina nei confronti della città.

ampiezza i suoi disegni di rinnovamento fu quella di S. Maria di Pulsano, un monastero fondato sul Gargano, nel 1129, a qualche chilometro di distanza dal santuario micaelico e a strapiombo sul golfo di Manfredonia.

Nonostante la proclamazione da parte dell'agiografo di una sicura originalità, sia pure saldamente benedettina, della norma di vita condotta a S. Maria di Pulsano, sappiamo veramente poco delle consuetudini volute da Giovanni per la sua comunità⁷. L'agiografo infatti, sembra costantemente preoccupato di distinguere nettamente quella che era stata l'esperienza del giovane Giovanni da quello che fu invece il suo insegnamento come abate. La lunga teoria di miracoli, che l'agiografo racconta con dovizia di particolari, ha come esplicito obiettivo quello di confermare, con il carisma della santità, l'obbedienza dovuta all'abate di Pulsano, in forza della regola benedettina che si vuole accettata sin dalla fondazione del monastero, anche, e soprattutto, per quei monaci che si erano sistemati nei priorati sorti rapidamente nei dintorni del monastero di S. Maria di Pulsano.

Certo Giovanni non si lascia inserire agevolmente nella schiera di coloro che diedero impulso all'ideale e alla prassi del pellegrinaggio; tutt'altro. Nei testi agiografici vi è un solo momento in cui egli sembra confrontarsi con questo ideale; e cioè quando invita con fermezza il suo compagno e quasi discepolo Guglielmo da Vercelli a lasciar perdere il progetto di viaggio a Gerusalemme (quello per la cui realizzazione, veramente, era giunto sino al Sud d'Italia...), per occuparsi più concretamente delle anime degli abitanti del Mezzogiorno⁸. Ed infatti la robusta bastonatura rimediata per mano di alcuni briganti nei pressi di Oria convinse definitivamente Guglielmo a restare nel Mezzogiorno, confermando la lettura negativa data da Giovanni di una vocazione al viaggio in Terra Santa, percepita come fuorviante rispetto alla missione che Giovanni intuiva per sé e per il vercellese.

Sia pure apparentemente poco interessato alle vie del pellegrinaggio, Giovanni però fondò la sua comunità più importante in un punto strategicamente formidabile sulla via dei pellegrini. Chi da Siponto muoveva verso la grotta micaelica, prima di ogni cosa, vedeva e vede alla sua sinistra, in un ampio burrone aperto sul mare, la chiesa di S. Maria e gli edifici monastici dei Pulsanesi. Si tratta di una sorta di richiamo pubblicitario che accompagna l'ascesa del viaggiatore. Questa collocazione strategica non viene accennata dall'agiografo, il quale peraltro mostra anche scarsa sensibilità alla componente rupestre che pure dovette segnare alcuni passaggi essenziali dell'esperienza di Giovanni e dei suoi monaci.

Ad esempio per lo stesso santuario micaelico sul Gargano si usa la neutra definizione di *Basilicam*, senza riferimenti alla grotta. E l'elisione dei riferimenti rupestri si ripete, in un silenzio quasi assordante, ancora con la descrizione della prima chiesa di Pulsano, per la quale l'agiografo si dilunga nel riferire le circostanze straordinarie della scelta del sito,

⁷ F. Panarelli, "*Quia religio monasterii non requirebat habere dignitatem abbatie*: l'osservanza benedettina a Montevergine e Pulsano", in C. Andenna, G. Melville (a cura di), *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002 / Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), Münster 2005 (*Vita regularis* 25), 169-178.

⁸ Panarelli, *Scrittura agiografica* cit., 10.

l'apparizione della Vergine, la difficoltà di raggiungere il luogo, ma tace completamente quello che qualsiasi visitatore coglieva e coglie, cioè che la chiesa, probabilmente frequentata da lungo tempo, era ed è in grotta⁹!

Indubbiamente un legame esiste invece tra la posizione ora descritta della chiesa e l'iniziale rapidissima fortuna delle dipendenze del monastero: vie del pellegrinaggio e vie dei monaci pulsanesi sono saldamente correlate.

Un quadro preciso della diffusione dei priorati pulsanesi ci è stato conservato dal privilegio concesso nel febbraio del 1177 da papa Alessandro III ai monaci di S. Maria di Pulsano¹⁰. Nel documento vengono elencate venti dipendenze, delle quali 14 restavano all'interno dei confini del Regno di Sicilia¹¹, mentre le altre sei erano dislocate in Dalmazia e Toscana (a Pisa, Lucca e Firenze), a Roma e a Piacenza. Proprio le notizie riguardanti tali dipendenze aiutano a comprendere le peculiarità di vita dei monaci pulsanesi e soprattutto intuire i percorsi che agevolano la loro diffusione.

Le dipendenze pugliesi sono costituite essenzialmente da priorati, documentati e noti in maniera irregolare. Per alcuni si può pensare che si trattò di piccole dipendenze, per altri bisogna invece ragionare nei termini di comunità cospicue e strutturate. È questo il caso del priorato femminile di S. Barnaba, attestato solo nella *Vita* e situato in prossimità di Pulsano, il cui priore tentò invano di emanciparsi dall'obbedienza verso l'abate di Pulsano; o di quello ancora più popoloso di S. Cecilia, nei pressi di Foggia. Qui le monache si ribellarono poco prima del 1177 contro soprusi commessi nei loro confronti in particolare dai monaci pulsanesi residenti nel vicino priorato, e poi abbazia, di S. Nicola¹².

⁹ Un'ampia frequentazione della grotta di Pulsano, anche nei secoli precedenti l'arrivo di Giovanni da Matera, è stata messa in luce da recenti saggi di scavo, sui quali cfr. G. Bertelli, "S. Maria di Pulsano sul Gargano: una ipotesi di lettura delle sequenze insediative di età medievale", in *I Longobardi dei Ducati di Spoleto e Benevento*. Atti del XVI Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2003, II, 1169-1185; Ead., "Il monastero di S. Maria di Pulsano sul Gargano: nuovi dati sull'origine e sulle fasi insediative", in P. Corsi (a cura di), *Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano*, S. Marco in Lamis 1999 (Biblioteca minima di Capitanata 28), 45-67; Ead., "L'abbazia di S. Maria", in *L'Angelo, la Montagna, il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il Santuario di S. Michele del Gargano. Archeologia Arte Culto Devozione dalle origini ai nostri giorni*, Foggia 1999, 118-122. I saggi di scavo sembrano infatti confermare la preesistenza di una ampia grotta-santuario rispetto alla chiesa voluta da Giovanni e poi terminata forse nel 1177, la cui struttura è mista con l'abside ricavata in grotta, mentre la navata è in alzata. Non saprei però dire di che tipo di santuario si trattasse: un duplicato micaelico a così breve distanza da Monte Sant'Angelo pare alquanto improbabile, mentre non ci sono elementi sufficienti per definire un'altra tipologia di culto in grotta. Ma anche questa è un'acquisizione da tenere nel debito conto.

¹⁰ *Italia pontificia*, vol. IX, Berlino 1962, 261, n. 4; ediz. in G. Mittarelli-A. Costadoni, *Annales camaldulenses*, I-IX, Venezia 1755-1773, vol. IV, App., 64; Migne *PL*, vol. CC, 1097. Per le vicende complessive della congregazione pulsanesa rimandiamo a Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei pulsanesi*, cit.

¹¹ Ben sei dipendenze si situano in diocesi di Siponto, oltre la stessa di S. Maria di Pulsano: S. Andrea in Monte Sant'Angelo, S. Bartolomeo di Carbonara, S. Giovanni di Varano, S. Giovanni presso Monte Sant'Angelo, S. Maria di Fustofitto, S. Stefano di Mattinata. Una (S. Pietro di Cripta Nova) era pure nella piccola diocesi di Vieste, suffraganea di quella di Siponto; tre in quella di Troia, tutte nei pressi di Foggia, S. Cecilia, S. Nicola e S. Giacomo; una era in diocesi di Civitate (S. Paolo) ed un'altra in diocesi di Larino al di là del fiume Fortore (S. Giovanni di Chieti). A queste dipendenze, tutte concentrate nel nord della Puglia, si aggiungevano quella di S. Pietro di Vallebona (diocesi di Chieti) e quella di S. Pietro in Cellaria (diocesi di Acerenza).

¹² Documento del 1177 in J.-M. Martin, *Les Chartes de Troia. I. 1024-1266*, (CDP XXI) Bari 1976,

La medesima ambizione ad essere liberati dallo stretto controllo esercitato dall'abate di Pulsano è testimoniata da un altro documento degli stessi anni proveniente questa volta da un priorato maschile, quello di S. Giacomo¹³. Qui, più precisamente, si stava mettendo in atto il tentativo di rendere questa comunità un centro alternativo rispetto a Pulsano per la rete dei monasteri legati alla memoria di Giovanni da Matera.

Il priorato era stato infatti fondato durante la vita di Giovanni e il fondatore spesso si recava in questo priorato nella piana foggiana, dove infine terminò i suoi giorni. Il testo agiografico, pur tra gli inevitabili *topoi*, ci dice comunque che il corpo del santo venne sepolto in integro presso questa chiesa, a dispetto dei tentativi dei monaci di portarlo nel monastero centrale di S. Maria di Pulsano¹⁴. E sappiamo quanto il possesso materiale del corpo del fondatore potesse modificare gli equilibri interni tra le diverse comunità fondate da un unico carismatico. Proprio in virtù di questo possesso, l'agiografo avverte l'esigenza di fornire più volte le coordinate per raggiungere la chiesa *que sita est iuxta stratam requirentium Basilicam S. Michaelis, distans ab ea parum plus viginti miliaribus*¹⁵.

Insomma il priorato di S. Giacomo si presentava come una tappa autonoma per i pellegrini che salivano al santuario micaelico, sia per la presenza di documentate attività assistenziali e ospedaliere, sia per il tentativo di alimentare il culto del santo fondatore. L'intitolazione all'apostolo esplicita ulteriormente l'intento di agganciare il priorato, e la congregazione pulsanese, ai grandi circuiti del pellegrinaggio, ed ancora più chiaramente ricordarlo al suo capolinea occidentale. E siamo tornati a Compostella.

Prima di uscire dal Regno di Sicilia è opportuno fare qualche altra considerazione sulle dipendenze regnicole. Infatti, se è vero che almeno alcuni dei priorati si collocavano strategicamente lungo i percorsi dei pellegrini, non si può prescindere da una rapida rassegna delle loro intitolazioni. A fronte di una non prevedibile ricchezza del santorale di riferimento – si va da Andrea, a Bartolomeo, Giovanni, Cecilia, Stefano, oltre l'ineludibile S. Maria – spicca l'assenza di una qualsiasi dedizione di tipo micaelico, anche in quelle aree, come l'Abruzzo e la Basilicata, che per vocazione geografica avrebbero potuto meglio prestarsi all'eco culturale. Al contrario si rinviene la presenza di titolazione a santi che rimandano agli altri grandi terminali del pellegrinaggio. Compagno così S. Nicola e S. Giacomo nei pressi di Foggia, oltre ancora due priorati dedicati a S. Pietro a Ischitella e in Basilicata e uno dedicato a S. Paolo, sempre in Capitanata. La ingombrante presenza del santuario micaelico presso l'abbazia di Pulsano viene elusa dalla titolazione delle dipendenze, che a loro volta sembrano invece raccordarsi a circuiti devozionali e di pellegrinaggio più ampi.

Il traino rappresentato dal flusso di pellegrini alla grotta dell'Angelo appare invece costante nella creazione di quasi tutte le dipendenze più lontane dei pulsanesi. Cominciamo con il caso precoce di S. Salvatore di Piacenza; tipico caso di *Domus ponti*, il monastero

n. 96; F. Panarelli, "I monasteri femminili pulsanesi", in C.D. Fonseca (a cura di), *Il monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata*. Atti del Convegno di studi promosso dall'Abbazia benedettina barese di Santa Scolastica (Bari 3-5 dicembre 2005), Bari 2008, 76-86.

¹³ Documento in Martin, *Les chartes de Troia*, n. 95.

¹⁴ *Vita*, 63.

¹⁵ *Vita*, 67.

piacentino di Quartazzola, era situato lungo il tracciato della via Romea, la grande arteria dei commerci e del pellegrinaggio che attraverso la Francia collegava Roma con S. Giacomo di Compostella. Non sorprende dunque che l'unica dipendenza nota di questo monastero fosse intitolata proprio a S. Giacomo e si situasse all'imbocco del ponte tramite il quale viandanti e i pellegrini romei superavano la Trebbia in prossimità di Piacenza. Vi è poi S. Maria nell'isola di Meleta, vicino a Dubrovnik in Dalmazia; qui sembra esistesse già una chiesa dedicata a S. Michele dal V secolo, poi scomparsa, ma le notizie relative all'insediamento pulsanese a partire dal 1140 parlano di una dedicazione a S. Maria e quindi non mi spingerei per ora oltre nelle considerazioni¹⁶.

La connessione con il circuito dei pellegrinaggi diviene ancora più evidente nel caso delle dipendenze toscane.

Le due dipendenze di Pisa e di Lucca sorsero infatti quasi contemporaneamente in due aree extraurbane per le quali è documentata, precedentemente all'arrivo dei pulsanesi, una tradizione di culto micalico. A Lucca è attestata l'esistenza di una fraternita laicale intorno alla chiesa semi-abbandonata di S. Michele a Guamo, il cui attivismo (sono loro a chiamare i monaci garganici intorno al 1150) lascia supporre che lo stesso gruppo di laici trovasse anche nella comune devozione all'arcangelo – se non in veri pellegrinaggi al Gargano – uno dei punti di coagulo¹⁷. Lo stesso filo rosso porta a Pisa; qui i monaci pulsanesi probabilmente edificarono ex-novo la loro chiesa e il loro monastero, sempre negli anni '50 del XII secolo, ma lo fecero in un lotto di terra nel suburbio pisano che nelle carte precedenti viene indicato come *Pratum sancti Angeli*, con un rimando già a pratiche votive verso Michele (forse vi era una chiesetta diruta dedicata all'arcangelo), che vengono del tutto esplicitate con la titolazione a S. Michele di questa importante fondazione pulsanese.

Ma certo i monaci non vissero di rendita della tradizione del culto micalico.

In Toscana i monaci pulsanesi furono attenti promotori sia delle loro comunità, sia di nuove figure e di nuovi luoghi di culto. La più nitida testimonianza, come si diceva in apertura, è costituita dalle vicende delle due dipendenze che i monaci pisani ebbero: S. Croce in diocesi di Luni (Sarzana) e S. Jacopo de Podio in quella di Pisa.

Nel primo caso ci troviamo di fronte ad una interferenza con il culto del Volto Santo di Lucca, la cui fama prese a svilupparsi proprio tra XI e XII secolo¹⁸. Secondo la tradizione lucchese il crocifisso ligneo, attribuito a Nicodemo e proveniente dall'Oriente, sarebbe approdato sulle coste della diocesi di Luni e di qui trasportato a Lucca; esistevano quindi solide basi perché da parte dei lunensi si tentasse di rivendicare il possesso o una forma di

¹⁶ Per la documentazione relativa a queste due dipendenze rimando a quanto detto in Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana*, cit.

¹⁷ Per questo monastero, oltre a quanto detto in Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana*, cit., si veda anche D. Osheim, *A Tuscan monastery and its social world: San Michele of Guamo (1156-1348)*, Roma 1989 (Italia sacra 40).

¹⁸ Sul culto del Volto Santo cfr. H. Schwarzmaier, *Lucca und das Reich bis zu Ende des 11. Jahrhunderts*, Tübingen 1972, 335-373; *Il Volto Santo. Storia e culto, catalogo della mostra*, Lucca 1982; *Lucca e il Volto Santo e la civiltà medievale*. Atti del Convegno internazionale di studio (Lucca, 21-23 ottobre 1982), Lucca 1984; G. Rossetti (a cura di), *Santa Croce e Santo Volto. Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore (secoli IX-XV)*, Pisa 2002 (Piccola Biblioteca GISEM 17).

partecipazione al controllo di una reliquia divenuta oggetto di venerazione ben al di fuori dello spazio lucchese. E la fondazione del piccolo priorato di S. Croce de Corvo da parte del vescovo di Luni Pipino nel 1176 si iscriveva probabilmente in un progetto di riappropriazione di una parte almeno del successo della reliquia, o meglio reliquiario, con la nascita di un centro concorrenziale con quello lucchese per la venerazione del Volto Santo: ne sono spie la doppia dedicazione della nuova chiesa alla S. Croce e S. Nicodemo, nonché la sua dotazione con un crocifisso ligneo tipologicamente simile a quello conservato a Lucca. Insomma, pochi i dubbi sulle intenzioni del presule.

Fatto è che dopo appena dieci anni il monastero fondato con così ambiziose premesse era caduto già in rovina e abbandono; per questa ragione il nuovo vescovo di Luni, Pietro, decise questa volta di popolare diversamente la chiesa, facendone un priorato dei monaci pulsanesi di S. Michele degli Scalzi. Una volta insediatisi i monaci pulsanesi riuscirono a fare della chiesa di S. Croce un discreto centro di culto e a garantirne la funzionalità per quasi un paio di secoli, sino a quando cioè resse l'insieme delle fondazioni pulsanesi. Certo non riuscirono a soppiantare o intaccare la fama del culto lucchese, che aveva alle spalle anche il potente supporto del Comune. Ma è evidente che sul territorio i monaci pulsanesi venivano percepiti come degli specialisti nel settore, come conferma anche quel che sappiamo in relazione alla seconda dipendenza dei pulsanesi in Pisa, quella di S. Jacopo de Podio, negli anni '80 del XII secolo, quindi cronologicamente in parallelo con S. Croce.

La nascita di questo priorato è strettamente legata alla figura di santa Bona da Pisa (†1207), devota figura femminile che si guadagnò l'ammirazione, mutatasi rapidamente in venerazione, dei suoi concittadini attraverso le sue pratiche penitenti e soprattutto i suoi continui, inesausti, quasi parossistici pellegrinaggi¹⁹. Sulla sua vita ci informano, oltre ad alcune fonti minori, due testi agiografici scritti poco dopo la sua morte da un anonimo canonico di S. Martino in Chinzica e da un anonimo monaco pulsanese di S. Michele degli Scalzi o di Orticaria²⁰. Secondo il concorde racconto degli agiografi, nei suoi pellegrinaggi Bona ebbe una preferenza per quello compostellano, tanto che ella reiterò più volte il viaggio in Spagna e si impegnò a che venisse fondato (se da lei direttamente o da lei semplicemente favorito resta una questione aperta) una chiesa, dedicata all'apostolo, nel contado pisano in direzione di Lucca e sulla via che si raccordava poi a quella che conduce a Compostella, cioè la Romea. Per officiare e custodire la chiesa Bona volle che fossero chiamati i monaci pulsanesi di Orticaria e la scelta non si rivelò errata. I pulsanesi, oltre a promuovere nei decenni successivi il culto della stessa Bona (che però era sepolta *in integro* nella canonica urbana di S. Martino) riuscirono con successo a legare il suo nome a quello del priorato, elencando ripetutamente la serie di miracolose reliquie che la stessa pia donna vi avrebbe portato: una croce ferrea ottenuta dal cingolo penitenziale che Bona solitamente

¹⁹ Su Bona e le fonti che la riguardano oltre le voci curate da E. Massa in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XI, 426-7, e da B. Matteucci-V. Kiernek in *Bibliotheca Sanctorum*, III, 234-6, rimando a F. Panarelli, "Culto dei santi e culto dei luoghi: il caso di s. Bona da Pisa e il monastero di S. Jacopo de Podio", in *Pisa e la Toscana occidentale nel Medioevo*, 2. *A Cinzio Violante nei suoi 70 anni*, Pisa 1991, (Piccola Biblioteca GISEM 2) 151-180.

²⁰ Sulla vicenda compositiva del dossier oltre quanto già da me scritto in Panarelli, *Culto dei santi e culto dei luoghi*, cit., rimando alla recente edizione curata da Gabriele Zaccagnini, *La Tradizione agiografica medievale di santa Bona da Pisa*, Pisa 2004 (Piccola Biblioteca GISEM 21).

indossava e che era stato santificato dal contatto con le piaghe di Cristo sul Calvario; una icona acheropita ricevuta in dono da Cristo; l'anello del suo matrimonio mistico con Cristo ed ancora altri oggetti santificati per contatto²¹. Inoltre gli stessi monaci assicurarono al priorato il possesso di una preziosissima reliquia, addirittura il braccio dell'apostolo Giacomo, uno dei tanti *furta sacra* che aveva fruttato il saccheggio di Bisanzio con la IV Crociata nel 1204²².

Poco importa che la dedicazione iniziale della chiesa fosse a san Giacomo Maggiore, quello di Compostella, mentre la mano doveva di necessità appartenere a san Giacomo Minore; dato certo è che nel corso del XIII secolo il piccolo priorato conobbe una autonoma fioritura come centro di culto, sostituendo, secondo un processo che si andava sempre più diffondendo, le grandi mete del pellegrinaggio; particolare importanza sembra infatti aver rivestito per la devozione femminile, tanto che personaggi come le beate Gherardesca da Pisa (†1269) e Zita da Lucca (†1278) portarono a compimento anch'esse un pellegrinaggio a S. Giacomo, de Podio questa volta e non di Compostella, a segnalare ancora quanto fosse eccezionale la libertà di movimento di cui Bona aveva goduto alla fine del secolo precedente. Sono anche questi indicatori di spazi per la religiosità femminile che si aprono e chiudono con estrema rapidità²³.

Il tracciato che porta a contatto i due estremi del Gargano e di Compostella conosce quindi al suo interno una serie di variabili e declinazioni locali, in un gioco aperto di richiami, che nel caso pulsanese comincia con l'atto costitutivo della stessa comunità, cioè la sepoltura del fondatore in una chiesa ai piedi della Montagna sacra, ma intitolata all'apostolo compostellano, per poi proseguire con l'insediamento in spazi votati alla devozione micaelica e allo slancio verso l'appropriazione di nuovi centri culto, quali quelli legati a S. Giacomo e al Volto Santo. Il richiamo diretto al culto micaelico è assente nelle dipendenze regnicole, mentre si legge con chiarezza per le dipendenze lontane, in specie quelle toscane. Ma anche qui il culto micaelico pare essere il primo, iniziale vettore che agevola lo stanziamento dei pulsanesi, ma non esaurisce le finalità dell'azione dei monaci. Questi, oltre a sviluppare il carisma proprio dell'ordine, procedono ad articolare su un più ampio e consapevole ventaglio il loro rapporto con i flussi del pellegrinaggio e con le richieste che emergono con sempre maggiore consapevolezza a livello locale per la gestione e promozione di nuovi centri di culto. Il processo di promozione di questi nuovi centri si arresta con la crisi dell'ordine nel XV secolo, ma tra le macerie della decadenza sarà ancora la componente santuariale a costituire la zattera a cui affidare la sopravvivenza della chiesa monastica di S. Maria di Pulsano, questa volta rappresentata dall'icona mariana del XII secolo, trafugata infine nel 1966.

²¹ Cfr. Panarelli, *Culto dei santi e culto dei luoghi* cit., 174.

²² Per l'indicazione delle fonti relative alle reliquie conservate a S. Jacopo de Podio cfr. Panarelli, *Culto dei santi e culto dei luoghi* cit.

²³ A. Benvenuti Papi, *"In castro poenitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990 (Italia sacra 45); su Gherardesca da Pisa si veda C. Caby, "La sainteté féminine camaldule au moyen âge: autour de la b. Gherardesca de Pise", *Hagiographica* 1 (1994), 235-269.