

UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Dipartimento di Scienze Statistiche

Corso di Laurea in Storia

Vita coniugale e santità:  
uno studio demografico sulle sante medievali

Relatore:

Ch.ma Prof.ssa Irene Barbiera

Laureanda:

Giulia Carraro

Matricola: 1228867

*Al piccolo Ruggi che mi ha insegnato a fare tutto con una mano specialmente con la sinistra e ad Ettore che tra sensi di colpa e “brava mamma” ha aspettato con pazienza che venisse il momento più adatto del giorno per dirmi “mamma posso dirti una cosa?”. Scoprirai un giorno che il lavoro della mamma non è “studiare storia” come pensi e, tuttavia, saprai anche che era il suo sogno sin da bambina: ti auguro di poter sempre dedicare il tempo a fare ciò che ti rende felice, senza ascoltare il giudizio degli altri.*

*A Mati, per lui non servono parole, perché abbiamo sempre comunicato in altro modo.*

*Un grazie a tutti quelli che negli anni mi hanno chiesto perché lo facessi, perché probabilmente senza un ritorno economico faticare sui libri non ha senso: io la penso esattamente all'opposto. Fare è bello, fare fatica ancora di più.*

## Indice

Abstract .....	4
Cap. 1 Età al matrimonio .....	4
Tesi di partenza .....	4
Dato normativo.....	7
Periodo romano.....	8
L'alto medioevo .....	9
Ruolo del diritto canonico .....	12
Cap. 2 Sete di dati, uso di una fonte alternativa .....	16
Caratteristiche della fonte e metodo d'indagine .....	17
Cap. 3 Analisi preliminare sui dati .....	20
I dati disponibili .....	20
La costruzione del database: fase di raccolta .....	22
Peculiarità della fonte.....	24
Caratteristiche generali dei soggetti analizzabili .....	27
Sul genere.....	27
I santi sposati .....	29
Cap. 4 Evoluzione dei modelli di santità: i primi martiri, il primato dei laici, i fondatori.....	31
Cap. 5 Come si evolve l'età al matrimonio per i due sessi.....	43
Analisi generale .....	43
Analisi età matrimoniale .....	45
Sui figli delle donne sante.....	48
Validità dell'ipotesi di partenza.....	49
Cap. 6 Conclusioni .....	51
Appendice.....	56
Bibliografia.....	65
Sitografia .....	67

## ***Abstract***

Lo scopo di questo lavoro è quello di vagliare il contributo dell'agiografia come fonte per una analisi demografica dello stato coniugale. La ricerca muove da un interrogativo concreto ovvero quello di poter stabilire se sussiste o meno un'evoluzione nell'età matrimoniale fra il periodo tardoantico e quello medievale. Si è partiti da un'interessante ipotesi di partenza, basata sull'elaborazione statistica di dati archeologici e documentali, che vedrebbe l'alto medioevo – in controtendenza rispetto al mondo romano – caratterizzarsi per unioni matrimoniali tardive. Si è quindi proceduto analizzando la vita di diverse sante e santi, fra i principali nel panorama cattolico, per capire se le loro biografie potessero in un certo senso contribuire a rafforzare questa ipotesi e più in generale fornire dati utili ad un'analisi storico-demografica. Per farlo è stato necessario elaborare le informazioni contenute nelle singole agiografie, organizzandole in un database che permettesse di leggere i dati e di elaborare, laddove possibile, statistiche di lungo periodo. Consapevoli della peculiarità della fonte, lo studio storico del culto dei santi e delle sante in particolare, sarà anche l'occasione per tracciare brevemente l'evolversi dei modelli di santità e per fornire uno sguardo alternativo sull'agency femminile. Negli ultimi trent'anni, infatti, gli studiosi di storia delle donne hanno cominciato a leggere diversamente la storia del cristianesimo: quel mondo a dominio maschile, dove le donne ricoprivano ruoli marginali, documenta talvolta meglio di tante altre fonti la vita femminile, anche nel contesto coniugale.

## ***Cap. 1 Età al matrimonio***

### ***Tesi di partenza***

Nell'articolo "*Demographic Systems of Medieval Italy (6th–15th century AD)*" pubblicato nel gennaio 2024 dalla rivista *Population and Development Review*, Barbiera e Dalla Zuanna tracciano un quadro interessante sulle dinamiche demografiche dell'Italia medievale (dal VI

al XV secolo), basandosi su dati archeologici (principalmente cimiteri) e documentari (come i catasti medievali)<sup>1</sup>.

La popolazione italiana, stimata in circa undici milioni di abitanti alla fine dell'Antichità (V secolo d.C.), diminuì drasticamente nel VI secolo (passando ad otto milioni) a causa della prima epidemia di peste giustiniana. Tornò a crescere dall'epoca di Carlo Magno (800 d.C.) fino a circa dodici milioni e mezzo prima dell'arrivo della Peste Nera (1347-1349), per poi ristagnare a sette-otto milioni nel tardo Medioevo a causa delle frequenti ondate di peste. Gli autori, muovendo dal presupposto che le migrazioni, inclusi movimenti significativi come quello dei Longobardi, ebbero un impatto limitato sulla dinamica demografica complessiva dell'Italia<sup>2</sup>, ritengono le oscillazioni della popolazione italiana medievale principalmente determinate da variazioni della mortalità. L'analisi del *d-index*<sup>3</sup> ( $d = D5-19/D5+$ ) registrato nelle aree archeologiche analizzate dallo studio, delinea per l'alto medioevo un quadro ad "alta pressione", dove all'alta natalità si associa un'elevata mortalità (*d* in aumento rispetto al periodo precedente e successivo) che avrebbe in particolare interessato la fascia più giovane della popolazione, quella compresa fra i 5 e i 19 anni. Circostanza che sembra potersi ricondurre a ragioni epidemiologiche e non allo stress ambientale o alle precarie risorse alimentari a disposizione. Gli autori – al contrario – riscontrano stature medie degli scheletri più alte quando la popolazione risulta in diminuzione, ad indicare un maggiore apporto proteico<sup>4</sup>. Fonti scritte, evidenze zooarcheologiche e analisi sugli isotopi confermano che i contadini dell'alto medioevo in Italia centro-settentrionale beneficiavano di un'alimentazione migliore rispetto al periodo romano e ai secoli successivi, più varia, ricca di carne, pesce e verdure, non eccessivamente basata sui cereali<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Irene Barbiera e Gianpiero Dalla Zuanna, «Demographic Systems of Medieval Italy (6th–15th century AD)», *Population and Development Review*, pubblicazione online ad accesso anticipato, gennaio 2024, <https://doi.org/10.1111/PADR.12611>.

<sup>2</sup> Anche nelle aree più densamente popolate dai Longobardi essi costituivano solo il 5-8% della popolazione.

<sup>3</sup> Il *d-index* è il rapporto tra il numero di scheletri di individui di età compresa tra 5 e 19 anni e il numero totale di scheletri di individui di età superiore ai 5 anni. Il *d-index* rappresenta la probabilità di morte tra il quinto e il ventesimo compleanno di un individuo. Un aumento del *d-index* indica un aumento della proporzione di decessi nella fascia d'età 5-19 anni, suggerendo una mortalità più elevata in questa fase della vita. L'indice si concentra sulla fascia d'età superiore ai 5 anni, aggirando il problema della sotto rappresentatività dei bambini al di sotto dei 5 anni: resti scheletrici dei bambini molto piccoli tendono a conservarsi meno bene rispetto a quelli degli individui più grandi, portando a una loro sottorappresentazione nei reperti archeologici.

<sup>4</sup> In particolare, le stature maschili raggiungevano i picchi massimi (167-168 cm) tra il VI e l'VIII secolo e tra il XIV e XVI secolo, periodi di bassa densità demografica.

<sup>5</sup> I ridotti scambi commerciali, la minore pressione delle città sulla campagna cambiarono l'uso del territorio, con un'agricoltura meno intensiva che permetteva ai contadini di accedere più facilmente alle risorse (terreni, pascoli, boschi). Ulteriore riscontro proverrebbe dall'analisi del fenomeno della cribra (iperostosi porotica legata a stati anemici ovvero alla carenza di ferro) nelle necropoli italiane ove il fenomeno risulta osservabile. Nel saggio del 2007 *“Le dinamiche di popolazione dell'Italia medievale. Nuovi riscontri su documenti e reperti archeologici”*, gli Autori, notano una sostanziale diminuzione della stessa a partire dal IV secolo (che si mantiene

In un contesto sociale caratterizzato da un'elevata moralità, ma dalle risorse economiche non scarse ci si aspetterebbe un orientamento della popolazione verso unioni precoci. Solo sfruttando al massimo il periodo di fertilità della donna, abbassando quindi l'età matrimoniale, la popolazione sarebbe riuscita a sopravvivere a sé stessa, nonostante una speranza di vita alla nascita piuttosto bassa<sup>6</sup>.

Per capire se vi fu un'evoluzione in questo senso, ovvero un abbassamento dell'età nuziale, sarebbe necessario fare delle valutazioni statistiche su registri anagrafici divisi per età, sesso e stato civile, ma questo tipo di documentazione risulta assente per l'epoca medievale. Sebbene alcuni studi abbiano provato a fornire delle stime per le classi aristocratiche, biograficamente meglio documentate, gli autori decidono di utilizzare i dati ricavati da tre registri altomedievali, cosiddetti *polittici*<sup>7</sup>, al fine di ottenere una comprensione più accurata dei comportamenti delle classi sociali meno elevate che costituiscono la maggioranza della popolazione.

Il primo documento analizzato è il *polittico di Farfa*, databile attorno al 820, nel quale vengono registrati – come soggetti lavoratori – ben 1200 individui suddivisi fra circa 250 famiglie: qui i dati a disposizione permettono una stima dell'età alle prime nozze. Sulla base dell'elaborazione delle informazioni gli autori arrivano a stimare un'età al matrimonio compresa fra 22,2 e 24,8 anni, per le donne e fra 24,8 e 27,2 anni per gli uomini. Numeri molto simili a quelli riscontrabili in Italia nel primo censimento del 1861<sup>8</sup>.

Anche il *polittico* dell'abbazia di Saint-Victor presso *Marsiglia*, sempre cronologicamente attribuibile ai primi anni del IX secolo, sebbene non fosse stato creato per scopi demografici ma piuttosto per gli interessi delle signorie locali, registrando non solo le proprietà ma anche i singoli lavoratori, permette di accedere a dati demografici quantificabili. Anche in questa fonte l'età al matrimonio risulta piuttosto elevata, oltre i vent'anni.

Se confrontiamo queste informazioni con il periodo imperiale, durante il quale l'età al primo matrimonio, in base a quanto riportato negli studi, si attestava attorno ai 15 anni per le donne

---

tale anche per il resto del periodo medievale). È possibile associare questa diminuzione ad un miglioramento delle condizioni alimentari che rafforzerebbe l'idea di un alto medioevo caratterizzato da un regime alimentare completo.

<sup>6</sup> L'età al matrimonio risulta il più rilevante fra i fattori sociali e biologici che determinano il numero medio di figli per donna, seguito dalla durata dell'allattamento responsabile del periodo anovulatorio post partum e pertanto dell'intervallo più o meno lungo tra i parti. Massimo Livi Bacci, *Storia minima della popolazione del mondo*, Le vie della civiltà (Il mulino, 1998), 22–23.

<sup>7</sup> Un *polittico* è un registro o documento, spesso composto da più tavole o fogli, che contiene informazioni dettagliate sui beni fondiari di un proprietario. Poteva fornire alcune informazioni sulle famiglie che avevano in gestione i beni.

<sup>8</sup> Irene Barbiera e Gianpiero Dalla Zuanna, «Le dinamiche di popolazione dell'Italia medievale. Nuovi riscontri su documenti e reperti archeologici», *Archeologia medievale* XXXIV (2007): 16.

e 20 per gli uomini, notiamo invero un innalzamento dell'età matrimoniale anziché una sua diminuzione. Analogamente, come riportato dagli autori, l'età tardo medievale sembrerebbe differire allo stesso modo, confermando nei ricordi di mercanti e scrittori un'epoca di unioni precoci<sup>9</sup>.

Di fatto le popolazioni nel tardoantico potrebbero aver ricorso a comportamenti anti-malthusiani, decidendo nonostante il calo demografico e la relativa disponibilità di risorse (che rendeva meno accesa la competizione) di propendere per un matrimonio più tardivo<sup>10</sup>.

### **Dato normativo**

I *politici* sono una fonte straordinaria, e tuttavia nonostante la loro ampia diffusione, non mostrano quasi mai dati utili in sede demografica rivestendo principalmente una funzione consuntivo-patrimoniale. Pertanto, non è possibile, con l'ausilio dei pochi documenti riportanti informazioni significative, costruire un modello familiare completo che abbracci tutto il territorio nazionale e non è nemmeno possibile desumere una tendenza di lungo periodo sulla base di dati rilevati in un momento temporale circoscritto.

Per poter fornire un apporto ulteriore alla questione dell'evoluzione anagrafica dell'età matrimoniale, si è quindi ritenuto opportuno verificare se dalla legislazione tardoantica e medievale scritta fosse possibile desumere una trasformazione nell'età del primo matrimonio. Tuttavia, anche il dato normativo può essere fuorviante perché limitandoci ad osservare – laddove presenti – i riferimenti all'età matrimoniale, non arriveremo a desumere alcun dato medio bensì più verosimilmente un termine minimo. Il legislatore del passato si preoccupava – come quello odierno – di definire un'età al di sotto della quale gli sposi non avrebbero potuto contrattare matrimonio ovvero esprimere il loro consenso, un limite al di sotto del quale non sarebbe stato opportuno e forse nemmeno avrebbe avuto senso dare inizio ad una nuova famiglia. La soglia minima vale la pena ribadirlo, come tutti i cosiddetti *impedimenti*, non

---

<sup>9</sup> Barbiera e Dalla Zuanna, «Demographic Systems of Medieval Italy (6th–15th century AD)».

<sup>10</sup> Se la precocità dell'unione coniugale gioca un ruolo chiave nel determinare il periodo di fertilità di una coppia, altrettanto importante sarà anche la durata dell'allattamento che com'è noto che inibisce il rilascio degli ormoni necessari per l'ovulazione e ritarda di fatto nuove gravidanze. Non è semplice determinare a partire dalle analisi paleontologiche l'inizio dello svezzamento e di conseguenza l'interruzione dell'allattamento al seno materno e tuttavia osservando nelle necropoli il fenomeno dell'ipolasia (anomalia nella formazione dello smalto dentale) possiamo cogliere eventuali situazioni di stress nutrizionali e l'età della loro formazione che potrebbe essere stata determinata da uno svezzamento precoce. Barbiera e Dalla Zuanna in «*Le dinamiche di popolazione dell'Italia medievale. Nuovi riscontri su documenti e reperti archeologici*» riscontrano una percentuale elevata del fenomeno per le necropoli di età romana, a cui segue un periodo alto medievale dove l'ipoplasia ha un'incidenza inferiore.

veniva posta a tutela dei nubendi ma poteva essere utilizzata in giudizio, come possibile causa di invalidità degli accordi economici e patrimoniali sottesi allo scambio delle promesse. L'interesse del legislatore era esclusivamente quello di disciplinare gli aspetti potenzialmente conflittuali del matrimonio che rimane fino all'epoca della controriforma un istituto prettamente privatistico e regolato da accordi familiari. Questo potrebbe offrire al lettore contemporaneo una visione apparentemente distorta delle antiche consuetudini matrimoniali, tuttavia, proprio l'analisi del diritto ci fornisce una chiave di lettura preziosa, permettendoci di individuare i punti di tensione<sup>11</sup>.

### Periodo romano

Un passo dei *Tituli ex corpore Ulpiani* indica i requisiti delle *Iustae Nuptiae*<sup>12</sup>: *Iustum matrimonium est, si inter eos, qui nuptias contrahunt, conubium sit*<sup>13</sup>.

Precisando poi che con il concetto di 'conubium', deve intendersi la facoltà di prendere moglie secondo il diritto, *uxoris iure ducendae facultas* (Tit. Ulp. 5.3).

Tra i presupposti del *conubium* vi è da un lato la cittadinanza romana, ancora Ulpiano *conubium habent cives Romani cum civibus Romanis; cum Latinis autem et peregrinis ita, si concessum sit* e dall'altro il rispetto del principio di esogamia in Gaio 1.59 *Inter eas enim personas quae parentum liberorumve locum inter se optinent, nuptiae contrahi non possunt, nec inter eas conubium est*, poiché si fa divieto di contrarre nozze tra parenti<sup>14</sup>.

Oltre al *conubium* nel diritto classico per contrarre un matrimonio valido, *iustum matrimoniu*, era necessario verificare la capacità dei nubendi: quella che oggi definiremo capacità naturale (di intendere e volere), che mancava ai cosiddetti *fuoriosi* (ovvero agli infermi di mente), agli impuberi e agli impotenti. Quanto all'aspetto della pubertà, che più rileva ai nostri

---

<sup>11</sup> Judith Mackenzie Bennett, *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe* (Oxford University Press, 2013), 107.

<sup>12</sup> La più antica forma di *matrimonium* era definita *sine manu*: la donna che lo contraeva usciva dalla famiglia d'origine ed entrava nella nuova famiglia, in condizione di sottoposta, *loco filiae* (rispetto al marito) e perdeva ogni rapporto con i suoi familiari di origine e quindi ogni aspettativa sulla gestione della sua eredità. A partire dall'età imperiale invece si diffuse il *matrimonium sine manu*, cioè senza un effettivo diritto acquisito della *potestas* da parte del marito sulla moglie che rimaneva invece sotto la tutela del padre, e dei suoi successori che potevano così meglio sovrintendere le ricchezze della sposa. Irene Barbiera, *Memorie sepolte: tombe e identità nell'alto Medioevo (secoli V-VIII)*, 1a ed, Studi superiori 763 (Carocci, 2012), 147.

<sup>13</sup> *Tituli ex Corpore Ulpiani* 5.2

<sup>14</sup> Per Franca Leverotti, *Famiglia e istituzioni nel Medioevo italiano: dal tardo antico al rinascimento*, 1a ed (Carocci, 2005), 23. le limitazioni legate al principio di esogamia sono veramente minime, si poteva sposare la cugina germana, la sorella della ex moglie come anche la vedova del fratello. Vi sono tuttavia altre situazioni in cui manca il *conubium*, come per le unioni tra liberi e schivi ovvero tra i senatori e persone considerate di rango inferiore come le attrici, le etere etc.

fini, dobbiamo ritenere il suo raggiungimento, un elemento necessario per entrambi – maschio e femmina – al momento delle nozze, così prosegue Ulpiano

*lustum matrimonium est, si inter eos, qui nuptias contrahunt, conubium sit, et tam masculus pubes quam femina potens sit, et utrique consentiant, si sui iuris sunt, aut etiam parentes eorum, si in potestate sunt.*<sup>15</sup>

Cosa debba intendersi per età pubere (*pubes*), viene chiarito dal testo festino "*De verborum significatu*"<sup>16</sup>, dove *Pubes: qui iam generare potest. Is incipit esse ab annis quattuordecim; femina viripotens a duodeci.*

La capacità generativa si raggiungeva per l'uomo a 14 anni, e veniva celebrata attraverso un rito di passaggio nella ricorrenza dei *Liberalia*, che aveva luogo ogni anno il 17 marzo, durante la quale i giovani vestivano per la prima volta la toga virile. È possibile, che, oltre al compimento del quattordicesimo anno fosse necessario procedere alla cosiddetta *inspectio corporis*, per accertare almeno nell'uomo la maturità fisica, al fine di evitare matrimoni fra incapaci<sup>17</sup>. Il raggiungimento per la donna della pubertà, come limite minimo, fissata al compimento dei dodici anni, non è da considerarsi prassi consolidata già dai primi secoli, sebbene come poi vedremo il requisito rimarrà sostanzialmente invariato. Le fonti letterarie e storiche, ed in particolare gli scritti di Tacito e Plutarco, ci mostrano come fosse invece diffusa la pratica di maritare fanciulle in età infantile, senza attendere il loro sviluppo psico-fisico. Una prassi, quella dell'unione con impuberi da cui i due autori del II secolo, sembrano – non senza imbarazzo – prendere una certa distanza, forse proprio in forza del dibattito a loro coevo che avrebbe portato alla fissazione dell'età minima (determinando così i limiti per un legittimo matrimonio)<sup>18</sup>.

### L'alto medioevo

Come si diceva, il matrimonio rappresenterà per molto tempo un istituto essenzialmente privatistico, le famiglie romane ne faranno un uso libero e svincolato dai molti impedimenti

---

<sup>15</sup> Tituli *ex Corpore Ulpiani* 5.2

<sup>16</sup> Opera di Sesto Pompeo Festo, un importante lessicografo e grammatico romano del II secolo d.C.

<sup>17</sup> Gennaro Franciosi, *La famiglia romana: società e diritto* (G. Giappichelli, 2003), 191.

<sup>18</sup> Amato Mangiameli, Agata C., *Matrimoni forzati e diritti negati* (G. Giappichelli, 2015), 29. Il testo evidenzia che l'introduzione di un limite minimo d'età per il matrimonio femminile non va interpretata necessariamente come un progresso verso una maggiore tutela dello sviluppo psico-fisico delle giovani. Piuttosto, questo limite rappresentava un criterio di liceità giuridica che, una volta raggiunto, permetteva di convalidare un matrimonio anche se la sposa non avesse ancora raggiunto la piena maturità sessuale. Interessante notare che secondo i trattati medici dell'epoca, tale maturità si raggiungeva in media intorno ai 14 anni d'età: quindi, se a dodici anni compiuti, la donna non avesse raggiunto la pubertà, com'era appunto probabile che fosse, dal punto di vista legale il matrimonio rimaneva valido garantendo comunque rapporti giuridici chiari e definiti.

che lo caratterizzeranno in seguito<sup>19</sup> anche se già in età imperiale l'imperatore Augusto interviene sulla disciplina matrimoniale con la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 a.C.), promuovendo matrimoni precoci (sperando di arginare la crisi demografica) e punendo con sanzioni pecuniarie i celibi oltre una certa età, e successivamente con la Lex Papia Poppaea nel 9 d.C., con la quale rafforzò ulteriormente gli incentivi per il matrimonio e la procreazione<sup>20</sup>.

Per una maggiore definizione sulla disciplina matrimoniale e sul requisito dell'età minima dobbiamo attendere il V e il VI secolo con i due grandi progetti di riorganizzazione legislativa ad Oriente.

Nel *Codex Theodosianus* (438-439), sistematizzazione in ordine cronologico delle *leges* in vigore al tempo di Teodosio II, voluta dall'imperatore per porre rimedio al proliferare incontrollato della legislazione imperiale, il matrimonio trova una sua disciplina; il tema dell'età minima al matrimonio emerge marginalmente con riferimento all'ambito dei rapporti patrimoniali conseguenti alla promessa di matrimonio tra la famiglia della fanciulla e lo sposo: non vi era possibilità di ricevere tutela in caso di violazione degli accordi di fidanzamento se stipulati prima del compimento del decimo anno della sposa, mentre dopo il compimento del dodicesimo anno, chiunque avrebbe potuto stipulare validamente accordi di matrimonio a nome di quest'ultima<sup>21</sup>. Si regolavano inoltre le situazioni intermedie con accordi presi nel periodo fra i 10 e i 12 anni.

La consolidazione teodosiana mantenne la sua vigenza in Oriente oltre il 476 e attorno ad essa si continuò a stratificare ulteriore materiale normativo. Successivamente, negli anni Trenta del VI secolo l'imperatore Giustiniano affidò al giurista Triboniano il compito di realizzare un nuovo intervento di riordino del sistema normativo. In questa raccolta *Corpus Iuris Civilis* (529-534), nel titolo deputato alle nozze, i limiti legali sono fissati a 14 anni per gli uomini e 12 per le donne<sup>22</sup>.

In Italia, così come nel resto della parte occidentale dell'impero, il venir meno dell'assetto istituzionale romano significò anche il declino del sistema giurisdizionale a base territoriale vigente sin dal 212 d.C., e nei regni conquistati il diritto inizia ad applicato su base etnica: i

---

<sup>19</sup> Per Franca Leverotti "*non ci sono matrimoni impossibili nella società romana*" in Leverotti, *Famiglia e istituzioni nel Medioevo italiano*, 23.

<sup>20</sup> Non vi è univocità fra gli studiosi sulla finalità di questa normativa augustea, che potrebbe non avere avuto alcun intento popolazionista. Anna Treves, *Le nascite e la politica nell'Italia del Novecento* (Milano, LED, 2001), 98.

<sup>21</sup> C.Th.3.5.11.3

<sup>22</sup> John Meyendorff, «Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition», *Dumbarton Oaks Papers*, 1990, [www.jstor.org/stable/1291620](http://www.jstor.org/stable/1291620).

romani presenti sul territorio continuarono ad applicare il diritto romano precedente<sup>23</sup> mentre i popoli barbarici (privi di un testo scritto e inizialmente impossibilitati a trasporre trascrivere le loro consuetudini) continuarono a regolarsi secondo le loro usanze. In questa situazione ibrida dal punto di vista etnico e complicata dal particolarismo giuridico il re visigoto Alarico II nel 506 emanò un testo scritto, applicabile alla popolazione gallo-romana, che richiamando ampi tratti del *Codex Theodosianus*, normava alcuni aspetti cruciali del matrimonio come il consenso dei nubendi, il divieto di matrimonio tra parenti, il tema delle seconde nozze e della dote.

Nei territori italici bizantini, invece, inizierà a partire dagli anni cinquanta del VI secolo una sua limitata diffusione il *Corpus giustiniano*<sup>24</sup> tuttavia, dopo pochissimi anni i Longobardi fecero il loro ingresso nella penisola sottraendo in breve tempo spazio al dominio orientale. La prima raccolta di leggi longobarde si deve al re Rotari e con il suo Editto del 643 vengono tracciate le coordinate principali dell'istituto matrimoniale. Al centro di queste disposizioni troviamo il concetto estraneo al mondo romano di "*mundio*", una forma di tutela maschile sulla donna, che passava dal padre al marito con il matrimonio. Importante poi – fra le questioni patrimoniali – la regolamentazione del cosiddetto dono del mattino (*morgengabe*), un bene (più tardi una somma di denaro) che l'uomo avrebbe dovuto consegnare alla moglie il mattino successivo alla prima notte di nozze, esplicito riferimento al momento della consumazione, premio per la verginità della sposa. Con le leggi del re Liutprando (712-744 d.C.) i concetti giuridici si affinano progressivamente, mostrando una crescente influenza sia della morale cristiana sia del diritto romano, le due popolazioni risultano solo formalmente distinte, di fatto i costumi sono ora integrati e il legislatore pubblico sembra interessato a disciplinare le nozze con maggiore incisività anche sul profilo degli impedimenti matrimoniali. Si vietano le unioni fra persone legate da vincoli spirituali (padrini, madrine), si prescrive la consegna del *morgengabe* dinanzi ad "amici e parenti", superando il carattere strettamente privato del legame ed aderendo al principio di pubblicità promosso dalla Chiesa, si fissa inoltre l'età minima per la donna a dodici anni, precisando che il dodicesimo anno deve intendersi compiuto (Liut. 112)<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Silvia Gasparini, «Appunti minimi di storia del diritto», in *antichità e medio evo* (Imprimerie Editrice, 2002), 1:47.

<sup>24</sup> : Su istanza di Papa Vigilio, con atto del 529 d.C. (la cosiddetta *pragmatica sanctio*) Giustiniano stabilì l'applicabilità della sua compilazione, da poco completata, ai territori conquistati nel corso della guerra greco-gotica (529-553).

<sup>25</sup> Joanne Marie Ferraro, *A Cultural History of Marriage*, The Cultural Histories Series (Bloomsbury Academic, 2020), 60–61.

Nel capitolo liutprandeo del 717 (Liut. 12), si esplicitano poi le pene per i matrimoni precoci: *“Se uno contrae gli sponsali o prende una ragazza sotto i dodici anni, allora colui che l’ha presa in moglie, o che ha contratto gli sponsali con lei, paghi una composizione come prevede l’editto per il ratto, cioè 900 solidi, metà al re e metà alla bambina, e costei faccia ritorno alla sua casa e al suo patrimonio e rimanga indisturbata fino al tempo predetto; poi scelga per sé e sposi chi vuole. Se poi il suo mundoaldo ha dato il proprio consenso o l’ha consegnata prima dei predetti dodici anni, paghi al sacro palazzo una composizione di 300 solidi e perda il suo mundio e costei stia con i suoi beni sotto il mundio del palazzo. Però il padre, o il fratello abbiano facoltà di dare [in moglie] o di far contrarre gli sponsali alla propria figlia, o sorella, con chi vogliono, all’età che vogliono; concediamo questa facoltà perché crediamo che un padre non darà mai la propria figlia, o un fratello la propria sorella, con intenzioni dolose o contro la norma”*. Il legislatore qui non solo esplicita un limite ma introduce un importante elemento risarcitorio a vantaggio della minore (e del re) e un riconoscimento per quest’ultima di certa – non scontata – libertà d’azione *“poi scelga per sé e sposi chi vuole”*<sup>26</sup>.

### Ruolo del diritto canonico

Il concetto di matrimonio e di famiglia in Europa tra il VI e il XIII secolo furono profondamente influenzate dalla diffusione del modello cristiano, un modello notevolmente diverso da quello tradizionale romano e dalla varietà di strutture familiari presenti nel mondo barbarico.

Nei vangeli poche volte viene nominato il matrimonio, certamente Cristo non ne fece esperienza diretta e non ne disquisì con i suoi. Compì tuttavia il suo primo miracolo proprio durante un banchetto nuziale a Cana, la sua presenza testimoniò – secondo il pensiero medievale – la santità di questa unione, valorizzando rispetto al modello tradizionale del matrimonio ebraico antico, il legame interpersonale e l’affetto fra i coniugi. Tra i primi seguaci di Cristo, un ruolo di particolare rilievo fu assunto da San Paolo, che si espresse più volte sul tema del matrimonio, soffermandosi soprattutto sugli aspetti legati alla sessualità e alla continenza. Potremmo così riassumere il suo pensiero: l’atto sessuale che unisce l’uomo e la donna in una sola carne risulta accettabile solo in quanto espressione di un’unione spirituale davanti a Dio; il sesso diventa quasi una via di salvezza per chi non si sente in grado di resistere alla tentazione della carne - “meglio sposarsi che ardere” recitava un

---

<sup>26</sup> Stefano Gasparri e Claudio Azzara, *Le leggi dei Longobardi: storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Edizione cartacea del 2005 (Viella, 2011), 154.

famoso *dicta* paolino - mentre chi è stato graziato da una spiritualità più salda può legittimamente scegliere di non sposarsi<sup>27</sup>: una percezione del matrimonio come male minore<sup>28</sup>. Anche la maggior parte degli scrittori patristici parlava del matrimonio come un “male necessario” un “bene” a scopi riproduttivi, e non mancavano i sostenitori della verginità come virtù da ricercarsi per il buon cristiano<sup>29</sup>. Nel 306 al Concilio di Elvira, dove metà delle decisioni prese riguardava proprio il matrimonio, si statuì il divieto di matrimoni tra pagani e cristiani e tra cristiani ed ebrei sancendo una prima netta separazione tra le due comunità; vennero introdotte norme che vietavano il matrimonio o le seconde nozze dopo l'ordinazione per alcuni chierici, si richiese ai membri dell'alto clero di separarsi dalle proprie mogli, stabilendo una più marcata linea di demarcazione fra il mondo clericale e il mondo laico. Sebbene non possa ancora trattarsi di una riforma, come sarà quella portata avanti da Papa Gregorio otto secoli più tardi, la dimensione sessuale emerge quale elemento di distinzione. Durante il regno dell'imperatore Costantino la diffusione del cristianesimo si consolidò, diventando la religione della maggioranza e le sue regole iniziarono ad intrecciarsi con i fondamenti della struttura amministrativa e governativa. In questo periodo di cambiamenti e consolidamenti due importanti autori cristiani si confrontarono proprio sul tema del matrimonio: San Girolamo (c. 347-420) e Sant'Agostino di Ippona (354-419). Mentre il primo, in aperta polemica contro il teologo Gioviniano (poi dichiarato eretico), riteneva che i Cristiani avrebbero dovuto astenersi in toto dagli atti sessuali, considerati strumento del demonio, il secondo assunse una posizione più moderata e di successo: Agostino dedicò per la prima volta al matrimonio un'opera sistematica il *De bono coniugali*, nella quale, proprio l'atto sessuale, benché dichiarato peccaminoso in quanto frutto di concupiscenza, per il suo fine procreativo diventa fondamento del primo dei tre “beni” del matrimonio ovvero della procreazione (*bonum prolis*) in quanto ne rende possibile la piena realizzazione<sup>30</sup>.

Nei secoli centrali del medioevo si susseguono concili e decretali sul tema come anche decisioni relative a casi concreti e autorevoli studiosi continuano a confrontarsi sugli elementi costitutivi del matrimonio e sui suoi impedimenti, ma per arrivare ad una regolamentazione dell'istituto dobbiamo attendere il basso medioevo. Nel periodo che va dal XI al XIII secolo la Chiesa inizia ad ampliare la propria sfera giurisdizionale, imponendo l'applicazione del diritto

---

<sup>27</sup> James A. Brundage, *Law, sex, and Christian society in medieval Europe* (University of Chicago Press, 1987), 61.

<sup>28</sup> 1 Cor. 7,9.

<sup>29</sup> *Law, sex, and Christian society in medieval Europe*, 51–76.

<sup>30</sup> I cosiddetti *tria bona* agostiniani del matrimonio sono il *bonum fidei* (fedeltà fra i coniugi), il *bonum sacramenti* (l'impegno a considerare il matrimonio indissolubile) e appunto il *bonum prolis* con l'ordinazione alla procreazione ed educazione della prole.

canonico a tutti gli aspetti dell'agire cristiano che possono definirsi moralmente rilevanti. Per costruire una *summa* giuridica che fungesse da supporto a queste nuove attribuzioni legali di cui si era auto investita, un gruppo di importanti riformatori, mise mano al patrimonio giuridico precedente fatto di decretali papali, penitenziali, capitolari carolingi e in parte dal diritto civile romano (la cui "riscoperta" si deve alla scuola di Bologna, in particolare al giurista Irnerio e ai suoi seguaci) elaborando una serie di testi normativi ove la questione matrimoniale – non solo per il clero – veniva trattata con un certo riguardo.

Fra i maggiori esponenti di questa nuova rinascita legislativa Burchard, vescovo di Worms (1000-1025), che compose un'opera immensa fatta di 1785 capitoli distribuiti in venti libri, e l'arcivescovo Ivo di Chartres (1091-1116), autore di un altrettanto imponente *Decretum*. Entrambi gli studiosi propendevano per un forte rigorismo morale ed erano determinati, come i primi autori patristici (si pensi a San Girolamo) a penalizzare la sfera sessuale, ribadendone la natura peccaminosa. Il modello di matrimonio raffigurato nei loro scritti si basava su alcuni principi indissolubili: il matrimonio doveva essere rigorosamente monogamico e indissolubile, riducendo al minimo le ipotesi di divorzio, si rafforza il ruolo del libero consenso delle parti alle quali non potevano sostituirsi genitori o parenti, inoltre si consolida l'idea secondo la quale solo nel matrimonio la sessualità trovava uno spazio "di tolleranza", conseguentemente si proibivano relazioni intime al di fuori del contesto coniugale, bandito il concubinaggio comunque frequente anche nel basso medioevo<sup>31</sup>. Si favorì infine una prospettiva esogamica, con un graduale impedimento dei matrimoni fra consanguinei<sup>32</sup>. L'adesione a questo modello canonico fu certamente graduale e almeno per quanto concerne il requisito esogamico molte furono le resistenze, fra i sovrani e monarchi ma più in generale a tutti i livelli della società.

Di poco successivo agli studiosi Burchard e Ivo, il lavoro del Magister Gratianus, giurista bolognese, che compose il *Concordia discordantium canonum*, comunemente nota come *Decretum Gratiani* che viene considerata a ragione l'inizio della scienza canonistica e il principale veicolo di trasmissione dell'esperienza canonica dal primo millennio al secondo. Quest'opera monumentale, compilata intorno al 1140 consta di quasi 4.000 testi provenienti da diverse fonti: decreti papali, canoni conciliari, scritti dei Padri della Chiesa, leggi romane e germaniche, oltre a riflessioni teologiche e giuridiche dello stesso monaco Graziano. Tra i numerosi argomenti trattati, il testo offre preziose informazioni sulle norme matrimoniali

---

<sup>31</sup> Christiane Klapisch-Zuber, *Matrimoni rinascimentali: donne e vita familiare a Firenze (secc. XIV-XV)*, trad. da Anna Bellavitis (Viella, 2022).

<sup>32</sup> Brundage, *Law, sex, and Christian society in medieval Europe*, 183.

dell'epoca, riflettendo l'evoluzione del pensiero della Chiesa su questo importante sacramento e fornendo una base fondamentale per lo sviluppo del diritto matrimoniale nei secoli successivi.

Ai nostri fini interessa particolarmente la trattazione delle *Causae*<sup>33</sup> (casi) dalla n. 27 alla n. 36 e che costituiscono una porzione consistente della II Parte del *Decretum* e che vengono definite nel complesso anche *Tractatus de matrimonio*, poiché trattano essenzialmente il tema del matrimonio e della sessualità. A Graziano interessa in particolare chiarire quando una coppia risulta sposata e quando no, quando il consenso risulta fornito validamente e quale soggetto sia idoneo ad esprimerlo, e ancora quale ruolo abbia il sesso nel matrimonio e se sia possibile una qualche forma di concubinaggio. Delinea la sua personale teoria del matrimonio a partire dalla trattazione della Causa 27, ed in particolare nella seconda *questio* dove si chiede “*se le ragazze promesse in sposa ad un uomo possano rinunciare alla precedente condizione e trasferire i loro voti ad un altro. qui prima si deve vedere se ci sia un matrimonio tra loro? secondo, se possano separarsi l'uno dall'altro?*”. Passando in rassegna le opinioni che sul punto avrebbero potuto fornire alcuni dei suoi eccellenti predecessori, l'autore delinea le caratteristiche essenziali dell'istituto, composto per lui da due elementi, da un lato il consenso con la pronuncia di una promessa reciproca e dall'altro la consumazione. Basandosi sulla definizione di Isidoro “*Consensus facit matrimonium*” troviamo ancora una volta una solida valorizzazione della volontà dei nubendi, ma non si sofferma sull'età necessaria per esprimerlo. Mentre nella Causa 30 alla seconda *questio* sembra più chiaro il legame tra l'espressione del consenso e il raggiungimento di una certa maturità “*Gli sponsali non possono essere contratti prima dei sette anni. Infatti, si contraggono solo con il consenso, che non può intervenire a meno che da entrambe le parti si comprenda ciò che tra loro si sta facendo. Si prova dunque che gli sponsali non possono essere contratti tra bambini, la cui debolezza d'età non ammette il consenso [...] prima del tempo del consenso non si può contrarre matrimonio: dove non c'è il consenso di entrambi, non c'è matrimonio. Quindi coloro che danno bambine in culla a bambini, e viceversa, non fanno nulla, a meno che entrambi i bambini, dopo essere giunti all'età del discernimento, non acconsentano, anche se il padre e la madre l'avessero fatto e voluto*”, si introduce così il tema del *tempus discretionis*, (età del discernimento), come requisito per dare un consenso

---

<sup>33</sup> Tipicamente l'autore presentava un problema – spesso sotto forma di breve storiella – procedeva poi analizzando giuridicamente la questione, esponendo possibili opinioni, e ponendosi dei quesiti ai quali cercava poi di fornire una soluzione.

valido alla promessa di matrimonio, a cui immaginiamo sarebbe seguito – a distanza di qualche anno – il matrimonio.

Se ci basiamo sulla regola dell'età minima, non possiamo cogliere – ad avviso di chi scrive – un'evoluzione dell'età minima al matrimonio che rappresenti in qualche modo una mutata esigenza del tempo storico a cui il testo normativo corrisponde ed anzi da punto di vista più moderno potremmo forse parlare di un'involuzione. Ciò che si coglie tuttavia è certamente un accento sempre più marcato sul ruolo del consenso, e di conseguenza sul rispetto di alcune regole riguardanti gli impedimenti, come il raggiungimento di un'*età del discernimento* che, a differenza del raggiungimento *della pubertà*, sposta il focus dalla capacità di procreare alla capacità di comprendere il sacramento matrimoniale. Se diamo uno sguardo all'attuale codice del Diritto canonico del 1983, non diversamente da quello precedente del 1917, l'età minima richiesta è ancora piuttosto bassa, si tratta di 16 anni compiuti per l'uomo e di 14 per la donna: sorprenderà forse al lettore odierno il perdurare di un differente requisito di maturità fra i coniugi (due anni), anche se bisogna dire che la Conferenza Episcopale, nell'intento di assimilare il più possibile la normativa canonica a quella civilistica in vigore nei singoli Stati, ha elevato ad anni 18 il limite sia per l'uomo che per la donna, in concordanza con il matrimonio civile.

## ***Cap. 2 Sete di dati, uso di una fonte alternativa***

Come abbiamo visto, almeno con riferimento al periodo tardoantico e medievale, le lacune sui dati demografici impediscono talvolta anche valutazioni quantitative di carattere generale. Per descrivere la morfologia della popolazione e la sua evoluzione nel tempo sarebbe necessario un ventaglio di informazioni più ampio in relazione alle nascite, ai matrimoni e ai decessi di una certa popolazione che tuttavia non possediamo. Le motivazioni di questa assenza sono molteplici, pesano in particolare la carenza di registri locali e regionali per la raccolta sistematica di informazioni sulla popolazione, che verranno compilati con costanza solo a partire dal XVI secolo, la drastica riduzione della documentazione scritta per il periodo post-romano e l'esiguo numero di soggetti alfabetizzati, circostanze che ci impediscono di ricevere anche indirettamente informazioni utili sulla popolazione. Gli studiosi – come abbiamo visto nel capitolo precedente – hanno cercato di ovviare a queste lacune, ricercando le tessere mancanti del mosaico, con l'ausilio delle fonti archeologiche, dalle quali è possibile desumere informazioni parziali sulla popolazione: tecniche evolute come il radiocarbonio

(carbonio-14) consentono oggi di determinare la cronologia dei materiali organici, la valutazione paleopatologica sulle condizioni di salute dello scheletro aiuta a determinare le cause di morte e l'età al decesso ovvero i processi di invecchiamento; la conformazione delle ossa permette di definire il sesso degli individui adulti, mentre dall'analisi degli isotopi stabili e dalla statura possiamo ipotizzare quale fosse il regime alimentare e il tenore di vita delle popolazioni analizzate. Dalla corretta analisi dei manufatti rinvenuti nei corredi funebri, si potrà inoltre desumere lo status del defunto, il ruolo sociale e comunitario, spesso il mestiere e talvolta la sua provenienza.

I dati archeologici sono quindi in grado di raccontarci qualcosa sulle dinamiche della popolazione che in una determinata area ha trovato sepoltura, fotografando una specifica situazione spazio-temporale: possiamo però solo ipotizzare che quanto studiato con riferimento ad una particolare necropoli sia valido per le popolazioni vicine in termini di spazio e di tempo.

A questo si aggiunge un altro, forse maggiore, limite costituito da una sorta di selezione al principio delle figure che – in una data comunità – meritano, per così dire, di trovare sepoltura in un luogo privilegiato, per noi ancor oggi individuabile. Non vi sarebbe infatti trasversalità nell'accesso all'area sepolcrale, probabilmente solo gli individui più influenti della comunità ricevevano un rituale funerario, trovando sepoltura in una tomba idonea a conservarne i resti ovvero i resti dei loro cimeli. In altre parole, le classi più umili, gli schiavi, i membri più deboli del gruppo: donne, bambini e ragazzi si stima siano fortemente sottorappresentati nelle necropoli rispetto agli individui di sesso maschile al comando, generando una distorsione dei dati complessivi<sup>34</sup>.

Muovendo da queste premesse, considerando l'impossibilità di trarre informazioni precise relativamente all'età al matrimonio dalle fonti archeologiche, si è quindi ipotizzato di utilizzare i dati provenienti dalle fonti agiografiche per fornire alla demografia storica informazioni utili a colmare queste lacune ragionando in una prospettiva quantitativa, leggendo quindi i dati nel loro insieme ma anche osservando le esperienze dei singoli individui nelle loro peculiarità.

### **Caratteristiche della fonte e metodo d'indagine**

Per ottenere dei dati aggregati aggiuntivi, si è deciso di utilizzare una fonte enciclopedica attuale, con solide basi bibliografiche, al fine di raccogliere e analizzare una serie di biografie

---

<sup>34</sup> Sabine R. Huebner e Geoffrey Stephen Nathan, *Mediterranean Families in Antiquity: Households, Extended Families, and Domestic Space* (Wiley Blackwell, 2017), 285.

di uomini e donne vissute tra il I e il XX secolo, focalizzando in particolare la nostra attenzione sul periodo medievale. Questa fonte, *Il Grande libro dei Santi*,<sup>35</sup> include circa mille biografie di santi della Chiesa Cattolica.

Il testo edito da San Paolo nel 1998, a cura di Elio Guerriero e Dorino Tuniz, riprende in parte il progetto di taglio agiografico della *Biblioteca Sanctorum*, voluto da Papa Giovanni XXIII, e in parte lo stile storicamente caratterizzato del più recente lavoro francese *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne* (1986-1988). Gli Autori intrecciano la narrazione storica con l'esame delle vite dei santi accettando, come indicato in prefazione, di descrivere anche gli aspetti più spirituali e meno razionalmente spiegabili o verificabili della biografia; un grande spazio viene inoltre dato alle opere scritte dal santo o dalla santa qualora quest'ultimo sia anche autore di testi, lettere. L'opera editoriale si basa principalmente sulla *Bibliotheca Hagiographica Latina* (BHL), considerata la fonte più affidabile sulle vite dei santi, curata dalla Société des Bollandistes (prima edizione 1898-1901)<sup>36</sup>. Se la *Biblioteca Sanctorum* edita nei primi anni '60 raccoglieva circa 30.000 voci fra santi, beati, venerabili, personaggi e le figure bibliche dell'Antico e Nuovo Testamento, questo *Grande libro dei Santi* fa una scelta differente e si limita ad inserire un migliaio di biografie: prendendo in considerazione solo quei testimoni della fede che, attraverso la proclamazione ufficiale della Curia Romana, sono stati inseriti nel canone dei santi e proposti al culto pubblico universale<sup>37</sup>. Il nostro lavoro di raccolta e analisi dei dati è quindi circoscritto, con le limitazioni che di seguito verranno indicate, a questo migliaio di biografie che non tengono conto di quei soggetti che, gli autori portano come esempio la figura di Girolamo Savonarola, sebbene sostenuti dalla devozione popolare non hanno ricevuto una solenne canonizzazione o beatificazione.

I santi, sebbene dal punto di vista morale rappresentino figure elette in quanto oggetto di canonizzazione da parte della Chiesa cattolica, rimangono dal punto di vista storico persone: individui che hanno abitato il loro tempo e vissuto in un contesto geografico e culturale ben preciso. Ci si è basati sul presupposto che fra le note biografiche quelle che, per esprimerci in termini odierni, rappresentano i caratteri anagrafici e lo stato di famiglia del santo non si differiscano per contenuto da quelle storicamente disponibili per qualsiasi altro individuo del passato.

---

<sup>35</sup> Si farà riferimento a questo testo anche con i termini "fonte" ovvero "nostra fonte".

<sup>36</sup> <https://bollandistes.org/who-we-are/>. Ogni voce nella BHL è identificata da un numero unico, noto come "numero BHL", che facilita enormemente il riferimento e la ricerca per gli studiosi

<sup>37</sup> Claudio Leonardi e Elio Guerriero, a c. di, *Il grande libro dei santi: dizionario enciclopedico* (San Paolo, 1998), Presentazione.

Potrebbe risultare inopportuno indagare storicamente questa tipologia di fonte che notoriamente non si occupa di descrivere fatti reali ma piuttosto fatti agiografici (e il genere richiede che venga rispettata questa sua autenticità) tuttavia, l'oggetto dell'indagine non è la vicenda terrena in sé del santo o della santa, né i suoi miracoli e nemmeno l'esemplarità o la straordinarietà delle loro azioni. Qui interessa piuttosto raccogliere elementi utili ad un'indagine essenzialmente quantitativa, estrapolando dalle vite alcuni semplici dati demografici relativi alla nascita, alla morte, e – ove presente – alla nuzialità.

Sebbene se le azioni e i comportamenti del santo possano essere caratterizzati da note di colore si ritiene invece che i dati strettamente "quantitativi" di cui sopra in quanto privi di valore religioso, non abbiano subito modifiche e manomissioni consapevoli e strumentali da parte dell'agiografo, non se ne vedrebbe il motivo. Immaginiamo infatti che l'agiografo possa essersi preoccupato di amplificare il numero e la portata dei miracoli attribuiti al santo, ma che non abbia avuto alcun buon motivo per alterare la data di nascita, di morte (diverso sarebbe dire delle circostanze di questa), ovvero la regione di provenienza di quest'ultimo<sup>38</sup>. Le agiografie oggi, quando vengono lette massivamente, come nell'importantissima analisi statistica di D. Weinstein e R. M. Bell del 1986<sup>39</sup>, vengono tendenzialmente utilizzate per una lettura sulla "*mentalità collettiva*": la leggenda, pur nella sua dimensione narrativa, si trasforma in fatto storico in quanto testimonia l'evoluzione socio-culturale del modello agiografico nel corso dei secoli. Il nostro campo d'indagine invece è parzialmente diverso e si concentrerà, come abbiamo detto, sui dati demografici che verranno comunque preceduti da un'essenziale descrizione dell'evoluzione del concetto di santità, che rimarrà la cornice culturale entro la quale ci muoveremo.

L'attenzione si focalizzerà, per meglio rispondere al quesito di partenza, sui santi sposati cercando di desumere dai dati della fonte maggiori informazioni in merito alle dinamiche di

---

<sup>38</sup> In Donald Weinstein e Rudolph M. Bell, *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700* (University of Chicago Press, 1986), 7. Nell'introduzione, gli autori si interrogano sul valore delle agiografie per lo studio storico di una collettività o di un'epoca. Si chiedono come la vita straordinaria di un santo possa rappresentare le vite ordinarie del suo tempo. La loro risposta è semplice: dipende dalle domande che ci poniamo. Questa riflessione solleva due problematiche principali. Innanzitutto, non possiamo essere certi che il racconto della vita del santo rifletta fedelmente i costumi e i comportamenti della sua epoca, potrebbe invece rispecchiare il mondo, le esperienze e le esigenze di un biografo, che spesso scrive in un periodo successivo. In secondo luogo, è necessario distinguere tra due tipi di elementi narrativi: quelli che mirano a collegare il santo a una dimensione soprannaturale (agiografia *tout court*) e quelli che lo connettono semplicemente alla sua famiglia, alla sua classe sociale e più in generale alla società. Questi ultimi appartengono più alla storia che all'agiografia, fornendo dettagli preziosi sul contesto sociale e culturale dell'epoca. Idealmente uno studio di questo tipo dovrebbe privilegiare le fonti più prossime alla vita del santo, aspetto che si è cercato di valorizzare utilizzando la fonte di cui sopra.

<sup>39</sup> Weinstein e Bell, *Saints & Society*. Nel testo viene raccolta una serie numerosissima di dati su 864 santi e beati consegnando al lettore un interessante studio statistico sull'evoluzione del paradigma della santità dal punto di vista sociale dal 1000 al 1700.

nuzialità. Il numero sia delle sante che dei santi che hanno contratto nel corso della loro vita matrimonio non è ampio, sebbene non possa dirsi eccezionalmente raro. L'agiografia, com'è intuibile, si dimostra in molti casi avara di informazioni proprio sull'evento matrimoniale, perché normalmente ad essere accentuati saranno la castità dei costumi e la pudicizia dei comportamenti, privilegiando vite caste in cui l'unione coniugale viene in qualche modo evitata, o privata di quegli elementi carnali. Questa relativa povertà acuita dalla volontà dei biografi di omettere o limitare riferimenti espliciti alla convivenza matrimoniale non impedisce in ogni caso di fare tesoro di questi ulteriori elementi demografici registrando, ove presente, la data delle nozze dalla quale desumere l'evoluzione nei secoli dell'età al matrimonio. Verrà valutato poi se utile e sufficiente quanto emerso dall'analisi statistica per capire se, da questo punto di vista, la fonte agiografica conferma in un certo senso i dati archeologici e documentali in nostro possesso.

Si è cercato di analizzare l'evoluzione dei modelli di santità prestando in particolare attenzione alla questione di genere, anticipando sin da subito che le donne costituiscono una minoranza in questo contesto prettamente maschile così come verrà spiegato fra poche righe. Sono stati raccolti molti dati anche per le sante non sposate, permettendoci di evidenziare come e se – in determinate circostanze – il matrimonio possa aver avuto un ruolo nell'evoluzione delle forme di spiritualità femminile.

### ***Cap. 3 Analisi preliminare sui dati***

#### **I dati disponibili**

La fonte ordinata alfabeticamente riporta a fianco al nome la data di nascita e di morte del santo (ove disponibili), il ruolo nel contesto religioso (es. vescovo, abate, vergine) ovvero laico (es. re d'Ungheria, funzionario pubblico) e l'anno di beatificazione o di canonizzazione. Le informazioni sulla vita sono riportate sulla base della disponibilità delle fonti a disposizione degli Autori, talvolta molto precise sin dalla prima infanzia del soggetto ma nella maggior parte dei casi scarse sino alla presa dei voti ovvero all'ingresso nel mondo monastico o comunque sino al momento del raggiungimento di una certa notorietà. La comprensibile imprecisione o incertezza sulla data di nascita in particolare si fa più rilevante retrocedendo nel tempo, e drammaticamente si perde ogni chiaro riferimento all'anno di nascita nei primi secoli del cristianesimo, raramente quindi è possibile desumere dal contesto storico (riferimenti a personaggi pubblici o di chiara fama o ad eventi catastrofici rilevanti) qualche

chiaro riferimento biografico. In questi casi la fonte riporta genericamente il secolo di nascita. Chiaramente, quando la figura comincia ad acquisire “fama di santità” le informazioni sul suo conto divengono più sostanziose, segno di una maggiore conoscenza da parte dei contemporanei della vita e delle opere del futuro santo o beato ovvero di un’aggiunta a posteriori di informazioni che non vanno però ad interessare la prima parte della sua vita. Molto precisa è solitamente – dove presente – la data di morte, che rappresenta anche il momento del passaggio alla vera vita: il cosiddetto *dies natalis* può infatti coincidere con la data in cui il calendario liturgico celebra il santo.

Se l’interesse per una puntuale circoscrizione temporale della vita del santo non sembra così rilevante, è certamente più facile – anche se non storicamente attendibile – trovare informazioni sui *luoghi* vissuti, percorsi e visitati dai santi. La devozione alla figura necessitava infatti di un luogo di venerazione dove recarsi per rivolgere preghiere e suppliche. Per tale ragione in corrispondenza del luogo di nascita, di sepoltura ovvero di martirio del santo, i primi cristiani costruirono spesso monumenti e poi chiese e ancora prima i loro cimiteri, le prime catacombe. Un processo di valorizzazione della memoria, attraverso lo sviluppo di veri e propri santuari portato avanti dai vescovi, che si accorsero subito della potenzialità del controllo del culto dei santi e dei martiri, intercessori presso Dio, e che seppero custodire con cura le spoglie dei martiri e numerosi memorabilia loro appartenuti<sup>40</sup>. I biografi, assecondando i desiderata del potere episcopale hanno quindi insistito molto sui dettagli geografici, sulla potenzialità di uno spazio in qualche modo “vissuto” dal santo<sup>41</sup>.

Esistono poi numerosissimi personaggi dal carattere quasi mitologico, si tratta di tutte quelle figure venerate in quanto protagoniste del testo biblico o del nuovo testamentario: di costoro manca ogni riferimento temporale anche approssimativo. Prendendo ad esempio Rachele, matriarca d’Israele, se ne conosce la vicenda personale, il rapporto con la sorella e con il marito, il suo ruolo nel contesto familiare e sociale, manca invece qualsiasi informazioni in merito alla sua vita dal punto di vista storico: di lei viene esaltato il comportamento edificante e il suo sacrificio legato alla morte durante il parto del secondogenito Beniamino.

---

<sup>40</sup> Alexandra Chavarría Arnau, *Ricerche sul Centro episcopale di Padova: scavi 2011-2012*, Progetti di archeologia (SAP, Società archeologica, 2017), 376.

<sup>41</sup> Sofia Boesch Gajano, *Un’agiografia per la storia*, Sacro/santo, nuova serie, 28 (Viella, 2020), 228.

### La costruzione del database: fase di raccolta

Premesso quanto sopra, si è proceduto trascrivendo in un file Excel il **nome** e il **sexo** di tutti i santi (uomini e donne) riportati dalla fonte in ordine alfabetico. Si è volutamente omesso di registrare i c.d. “gruppi di santi” come, ad esempio, i *Martiri di Nagasaki*: gruppo di 26 cristiani (sacerdoti, religiosi e laici) che furono crocifissi a Nagasaki, in Giappone, nel 1597 durante un periodo di forte persecuzione religiosa, perché non sarebbe stato possibile tracciarne una storia individuale.

Si è quindi proceduto ad una più precisa analisi della biografia di quelle figure legate nella loro vita da **un vincolo matrimoniale**, escludendo coloro che sebbene promessi dalla famiglia o fidanzati non hanno voluto o potuto sposarsi. Per comprendere meglio le peculiarità di questa categoria di santi si è proceduto inserendo a fianco al nome, il **luogo** e la **data di nascita** e di **morte** (desumendone quindi l'età al decesso) e le cause di quest'ultima nonché il **ruolo** assunto nel contesto religioso<sup>42</sup>; per approfondire l'agency di queste figure nel contesto matrimoniale, si è proseguito popolando il database con la **data** e il **luogo** del **matrimonio**, inserendo il numero di **figli** nati dallo stesso e l'eventuale **anno di vedovanza**.

Considerando che non tutti i santi sposati vissero un'esistenza completamente laica, al contrario molti di loro presero i voti, entrando a far parte di una comunità religiosa più o meno organizzata, ovvero fondandone loro stessi una *ex novo*, si è ritenuto utile registrare la **data di ingresso alla vita religiosa**, che cronologicamente segue – solitamente di poco – lo scioglimento, per morte del coniuge, del vincolo matrimoniale.

Si è infine riportata l'appartenenza del soggetto ad un determinato “**gruppo sociale**” sinteticamente ripartito in tre categorie (aristocratico, ceto medio e ceto basso), forzando talvolta l'inserimento in una dei tre macrogruppi, cercando di evitare al minimo le “zone grigie” a favore di una maggiore chiarezza. L'ascrivibilità di un santo ad una determinata categoria ha un certo rilievo per almeno due ragioni. Ci permette *in primis* di cogliere immediatamente lo sbilanciamento dal punto di vista numerico a favore di un gruppo sociale *più elevato*: i c.d. aristocratici ovvero i nobili, e i membri delle case reali, sono significativamente la

---

<sup>42</sup> In una prospettiva storica, si è preferito dare un maggiore rilievo alle caratteristiche sociali del soggetto, per comprenderne il ruolo all'interno del vasto universo delle esperienze di fede. Seguendo il ragionamento utilizzato anche da Francesco De Palma, «Le cause di beatificazione in Italia», *Cristianesimo nella Storia* XVIII, fasc. 3 (1997): 533, per ciascun santo è stata individuata un'etichetta parzialmente diversa da quella suggerita dalla fonte. In particolare, si è ritenuto opportuno classificare i santi per “esperienze omogenee” di vita religiosa. Di seguito la classificazione scelta: Gerarchia Ecclesiastica, Clero Secolare, Religiosa/o, Fondatore Di Ordine Religioso, Laica/o, Martire, Personaggio Biblico, Terz'ordine, Vergine, Eremita, Mistica/o.

maggioranza. Tale squilibrio caratterizza tutte le fonti documentarie e materiali e chiaramente anche le agiografie, tendenzialmente più avare di informazioni sulle categorie sociali minori, benché proprio i loro comportamenti avremmo maggiore interesse ad indagare in quanto più rappresentativi della società.

In secondo luogo, vediamo come l'appartenenza della maggior parte dei santi al gruppo sociale più elevato, forse perché l'unico in possesso di alcuni strumenti comunicativi e quindi in grado di tramandare la propria memoria alle generazioni successive, rappresenti una tendenza di lunga durata: perdurerà infatti almeno sino al XII secolo per entrambi i sessi. Se questo ci sembra scontato per quanto attiene l'universo laico, non diversamente accade per quello religioso dove emergono principalmente le figure che ricoprivano incarichi di prestigio e potere, posizioni rivestite essenzialmente da chi poteva vantare nobili natali. Secondo i dati riportati da Vauchez, per quanto riguarda il periodo dal 1198 al 1431, tre su quattro santi sono religiosi e, fra questi, i vescovi costituiscono la maggioranza<sup>43</sup>. Dal basso medioevo in avanti, questa disarmonia si mitiga lentamente, complice la diffusione degli ordini mendicanti in particolare francescani e domenicani e la creazione degli ordini terziari affianco ai primi che permisero ai laici e alle laiche, non necessariamente benestanti, di vivere pienamente, senza prendere formalmente i voti, la propria spiritualità in comunione con i principi del loro ordine. La ricerca della povertà e l'esaltazione della carità cristiana sono ideali perseguibili con maggior facilità dai ceti medi cittadini e in misura minore dal volgo.

Per permettere in futuro un approfondimento sulla **mobilità** di queste figure religiose, laddove possibile, si è proceduto registrando anche i viaggi intrapresi per ragioni diplomatiche, per lo svolgimento di missioni di evangelizzazione tipiche della fase espansiva del cristianesimo e i pellegrinaggi compiuti. Una mobilità decisamente rilevante, accomunata dall'esigenza per molti di raggiungere i luoghi della santità per eccellenza: Roma, Assisi e ancor prima la Palestina. Una peregrinazione che talvolta assume i caratteri della "fuga" e che vede coinvolte molte donne, in particolare nei primi secoli del I millennio.

I dati raccolti di cui sopra fanno quindi riferimento alla categoria dei santi sposati, oggetto principale della nostra indagine, tuttavia, per osservare più da vicino come il fattore matrimoniale incida nel contesto della santità femminile, si è ritenuto opportuno raccogliere alcuni dati anche per le **sante non sposate** per arrivare a fare dei rapidi confronti in seno alla medesima categoria: si fa riferimento in particolare all'anno di nascita e di morte e anno di canonizzazione e/o di beatificazione il cui dettaglio è stato inserito per tutte le sante.

---

<sup>43</sup> André Vauchez e André Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Storica paperbacks 53 (Il Mulino, 2009), 225.

## Peculiarità della fonte

Raccogliendo i dati di cui sopra, analizzando molti *vitae*, è stato possibile costruire un database nutrito di informazioni, ma occorre precisare che solo alcune agiografie hanno consentito una completa compilazione del dataset (ad es. talvolta si conoscono il numero dei figli, ma non la data del matrimonio). La conseguenza diretta di queste lacune si rende evidente quando interrogando il registro su questioni specifiche ci si troverà di fronte ad un numero limitato di individui; perciò, sarà possibile sì desumere una tendenza ma non sarà suffragata sempre dalla numerosità desiderata.

Gli Autori della fonte hanno condotto come si è prima anticipato un'importante selezione a monte delle figure da inserire, senza valutare una distribuzione omogenea nei venti secoli di storia del cristianesimo, pertanto, essendo la scelta guidata dal criterio dell'importanza, potrebbero esserci secoli, tenendo sempre in considerazione l'anno di nascita del santo, ove vi è una maggiore concertazione di soggetti rispetto ad altri. Considerando poi che nella raccolta trovano spazio solo uomini e donne che hanno ricevuto un'ufficiale santificazione o beatificazione e molto più raramente una mera conferma del culto<sup>44</sup>, dobbiamo quindi ritenere in parte sottorappresentato quel periodo temporale in cui, non essendosi ancora consolidato il processo di canonizzazione, il numero dei Santi risulta inferiore. Una maggiore attenzione al processo si attesta attorno al dodicesimo secolo, consolidandosi solo alla fine del '500 quando Sisto V fonda la Sacra Congregazione dei Riti, organo responsabile dell'istruzione delle cause dei santi. Pertanto molti santi oggetto di devozione popolare nei primi secoli non entrarono nel novero dei santi canonizzati<sup>45</sup>. André Vauchez, nel libro "*La Santità nel Medioevo*", analizzando i dati sulle santificazioni nell'età di mezzo osserva proprio come,

---

<sup>44</sup> Per conferma del culto si intende la procedura condotta dall'attuale Dicastero per le cause dei Santi, mediante la quale il Papa, dopo le dovute verifiche, approva un culto esistente da tempo, senza attendere che venga attribuito al santo un evento miracoloso. L'accertamento del miracolo è normalmente *conditio sine qua non* per arrivare alla conclusione positiva del percorso di beatificazione del "Venerabile" e di santificazione del "Beato". <https://www.causesanti.va/it.html>, 12 aprile 2025, <https://www.causesanti.va/it/i-passi-del-cammino-verso-la-santita/approfondimenti.html#fama-di-santit%C3%A0>.

<sup>45</sup> Inizialmente non era prevista alcuna ufficializzazione da parte della Chiesa di Roma e la venerazione di un santo locale avveniva per iniziativa del vescovo del luogo che promuoveva il culto dei suoi predecessori ovvero attraverso la promozione dei propri santi da parte degli ordini monastici che curavano la vita e i miracoli del proprio candidato alla venerazione. In età carolingia, un clero provvisto di una migliore istruzione, si adoperò per una maggiore regolarizzazione del fenomeno esplicitando – con l'ausilio del potere temporale che fornì il supporto legislativo – che la venerazione di nuovi santi avrebbe dovuto ricevere il vaglio del principe o del vescovo. Vennero normati la *translatio* (ovvero il trasporto delle reliquie di un santo dal sacello originario ad un luogo di culto) e la *elevatio* (l'esposizione del corpo del santo del corpo in una cripta o in una cappella). Solo in seguito, a partire dalla fine del X secolo la Chiesa di Roma prima con disposizioni *ad hoc* e poi con l'inserimento di precise formule delle decretali papali avocò a sé la *potestas* di pronunciarsi sulla santità degli individui. Ancora nel XII secolo specialmente nei luoghi di più recente conversione il clero locale continuava a pronunciarsi sulla santità dei membri della propria comunità senza deferire al Papa.

rimanendo “in superficie”, ovvero limitandosi all’analisi alla santità ufficiale, si corre il rischio di lasciare nell’ombra il culto popolare dei defunti venerati, e le figure riconosciute come sante solo dal proprio ordine religioso. Non esiste infatti un’enciclopedia che complessivamente raggruppi queste figure, ma solo migliaia di documenti locali che testimoniano un particolarismo così rilevante da rendere pressoché impossibile ogni indagine certa<sup>46</sup>.

Sebbene non necessariamente impattante sui dati strettamente biografici del defunto, se si vuole usare l’agiografia per meglio conoscere aspetti quali lo stile di vita o le dinamiche familiari relative al contesto in cui il santo è vissuto, occorre prestare attenzione al problema dello scarto temporale che spesso intercorre fra il momento della canonizzazione e la morte del santo.

Se per curiosità consultassimo oggi la pagina web ufficiale della Santa Sede relativa alle cause di santificazione in fase di completamento nell’anno corrente, conosceremmo la vita di figure quasi tutte vissute tra fine ‘800 e la prima metà del XX secolo, che hanno percorso con celerità il passaggio che va dal riconoscimento della cosiddetta “fama di santità” sino alla beatificazione, e poi canonizzazione. Saremmo quindi portati a pensare che vi sia una continuità tra la vita del santo e l’accettazione ufficiale della sua venerazione da parte dei fedeli e tuttavia nella storia non è sempre stato così. Si è voluto attestare questo divario con i dati disponibili all’interno della fonte, limitandoci in questo contributo all’analisi dei record femminili (sposate e non). Registrando la data di canonizzazione o di beatificazione ovvero conferma del culto (presenti solo per le sante nate dal VII secolo in avanti) e accostando questa alla data di morte (è stato possibile ottenere il dato per 119 casi) si è visto come il processo possa richiedere da poche decine di anni a diversi secoli (ipotesi quest’ultima più frequente).

Con i dati rilevati si è potuto constatare l’incremento graduale del numero delle santificazioni femminili negli ultimi quattro secoli (81,5% dei casi analizzati è stato canonizzato fra il XVIII e il XXI secolo) e una maggiore attenzione alla santificazione di figure scomparse di recente (88 anni in media fra la data di canonizzazione e la data di morte) a significare una generale maggiore apertura alla santità femminile<sup>47</sup>.

Vi furono probabilmente anche altri periodi nella storia del cattolicesimo ove vennero canonizzati numerosi santi recenti, come nei secoli XII, XIII e il XIV nei quali probabilmente,

---

<sup>46</sup> Vauchez e Vauchez, *La santità nel Medioevo*, 252.

<sup>47</sup> Si può notare per altro che i tempi del processo di canonizzazione si fanno via via più ridotti per i santi del XIX secolo in funzione di una ritualità più snella voluta dai Papi post conciliaristi ed in particolare da Papa Giovanni Paolo II, accusato per questo di scarso rigorismo.

per fornire nuovi esempi di santità durante il periodo delle eresie<sup>48</sup>, vennero celebrati i membri degli ordini Mendicanti da poco sorti; tuttavia, la nostra fonte non mostra una simile tendenza per le donne del pieno medioevo (con la sola eccezione di alcune laiche di rango elevato e della notissima Santa Chiara).

Un esempio per tutti, Santa Ildegarda di Bingen una mistica tedesca, esperta di teologia, medicina, musica e autrice di opere spirituali e di trattati di scienze naturali (la sua vicenda storica è stata romanizzata nel 2020 dall'autrice Anne Lise Marstrand-Jørgensen nel libro "La guaritrice" edito da Marsilio<sup>49</sup>, dove vengono ben evidenziati oltre gli aspetti devozionali della sua lunga vita anche le sue doti di botanica e curatrice. Ildegarda fu anche consigliera di politici e potenti fra cui Federico Barbarossa al quale si rivolse in maniera diretta accusandolo in una missiva "*di agire da bambino*". Ildegarda si spense il 17 settembre 1179 presso Bingen e la sua notorietà non dovette attendere la morte per diffondersi e tuttavia il processo di santificazione si concluse solo nel 2012<sup>50</sup>, per volontà dello stesso Papa Benedetto XVI che utilizzando la formula della *canonizzazione equipollente* ne proclamò il 10 maggio di quell'anno la santità. Forse per colpa della sua teologia decisamente innovativa, dalla quale emerge tra l'altro l'idea di una sostanziale parità fra uomo e donna (due parti dell'unica natura umana), forse per la sua attitudine a parlare in pubblico, ovvero per la sua risolutezza che la portò spesso a scontrarsi apertamente con le indicazioni del suo vescovo, che non trovò spazio "per farcela" nei 900 anni che precedono il suo riconoscimento ufficiale. Nel recente contesto culturale invece proprio il suo lavoro di scrittrice e teologa è stato meglio indagato e compreso. La sua storia rappresenta oggi quindi quel modello di emancipazione femminile che solo dal XX secolo in avanti è possibile leggere con un'accezione positiva: un modello di santità nuova che si è in parte cercato di cucire addosso alla devota monaca benedettina dell'XI secolo. Sempre nel 2012 Ildegarda verrà proclamata anche Dottore della Chiesa.

Il dato in sé mette in luce un aspetto peculiare che riguarda in generale lo studio dell'agiografia come fonte storica: la scrittura della vita dei santi che concorre a supportare il riconoscimento della santità da parte dell'autorità risente del contesto storico sociale di composizione, riflette quindi una mentalità e dei valori che sono quelli tipici dell'epoca

---

<sup>48</sup> Vauchez e Vauchez, *La santità nel Medioevo*, 70-71. L'autore spiega, dati alla mano, come il numero di processi dall'XI al XV secolo, iniziati a favore di personaggi scomparsi di recente (meno di 60 anni prima dell'inizio del percorso di canonizzazione), costituissero circa il 70/80% delle cause. Un dato che suggerisce la ricerca di una spiritualità moderna, che senza far venir meno il culto più classico verso apostoli e martiri, sapesse diffondere un messaggio di più deciso rifiuto verso le eresie, in particolare quella dei Catari.

<sup>49</sup> Anne Lise Marstrand-Jørgensen e Bruno Berni, *La guaritrice: il romanzo di Ildegarda di Bingen* (Marsilio: Feltrinelli, 2020).

<sup>50</sup> Per inciso, la fonte non riporta il dato poiché troppo recente.

dell'autore, offre in altre parole degli insight sui modelli di santità vicini a chi scrive piuttosto che a quelli in auge nel momento storico in cui il santo o la santa viveva. Pertanto, quando il processo ha una durata molto lunga e viene ripreso in mano diverse volte e da diversi incaricati troviamo necessariamente per una medesima vita narrazioni differenti, particolari inediti, aggiustamenti strumentali che si susseguono: da questo archivio composito la biografia si consolida e disegna quel ritratto di santità che offusca le versioni intermedie.

### **Caratteristiche generali dei soggetti analizzabili<sup>51</sup>**

#### **Sul genere**

Su 929 soggetti analizzati le donne rappresentano esattamente il 21% del totale, una su cinque (Fig.1). Il dato era atteso: anche se non vi è una preclusione a priori del genere femminile, tuttavia, sin dal tempo dei grandi Padri della Chiesa la donna è associata – come figlia di Eva – al peccato. Il suo comportamento è incostante ed emotivo, le sue capacità fisiche limitate e pertanto era condannata ad un ruolo meramente passivo nella società. La santità è una peculiarità certamente più maschile che femminile, e non potrebbe essere diversamente vista l'impossibilità per le donne di ricoprire posizioni di leadership all'interno delle istituzioni cattoliche, riservate agli uomini in qualità di sacerdoti, vescovi e papi. In concreto solo poche regine e nobili dame, con il favore della gerarchia ecclesiastica, avevano saputo superare le carenze del loro genere<sup>52</sup>. Più in generale l'accesso limitato all'istruzione delle donne ha determinato una scarsa visibilità documentale e quindi storica della vita e delle opere di queste ultime, facilitando il processo di canonizzazione delle figure maschili, storicamente meglio attestate.

---

<sup>51</sup> Vedi Tabella 1 per una sintesi grafica del Database.

<sup>52</sup> Vauchez e Vauchez, *La santità nel Medioevo*, 357.

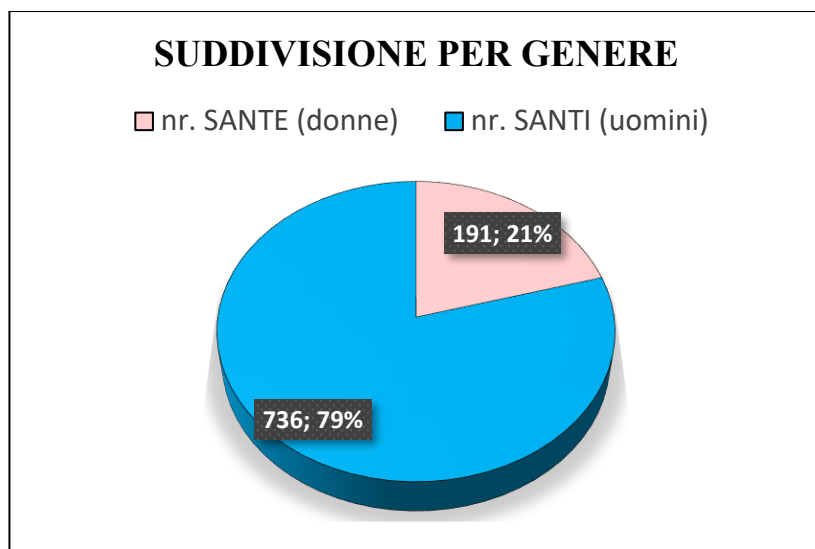


Figura 1: Numero e percentuale di santi divisi per genere sul totale di 929 record riportati dalla fonte

La fonte, è opportuno ricordarlo, raccoglie un numero circoscritto di agiografie: gli autori hanno operato una selezione a monte privilegiando fra tutti i santi cattolici le personalità storicamente e spiritualmente più importanti; perciò, il lungo spazio temporale è stato occupato in maniera disomogenea.

Se ci limitiamo ad osservare il numero delle sante donne per secolo di nascita notiamo chiaramente che, come si evince dalla Fig. 2, alcuni secoli sono meglio “rappresentati” di altri e potrebbe dipendere anche dalla maggiore capacità del sesso debole di esprimere in alcuni periodi storici un numero più ampio di personalità degne di canonizzazione.

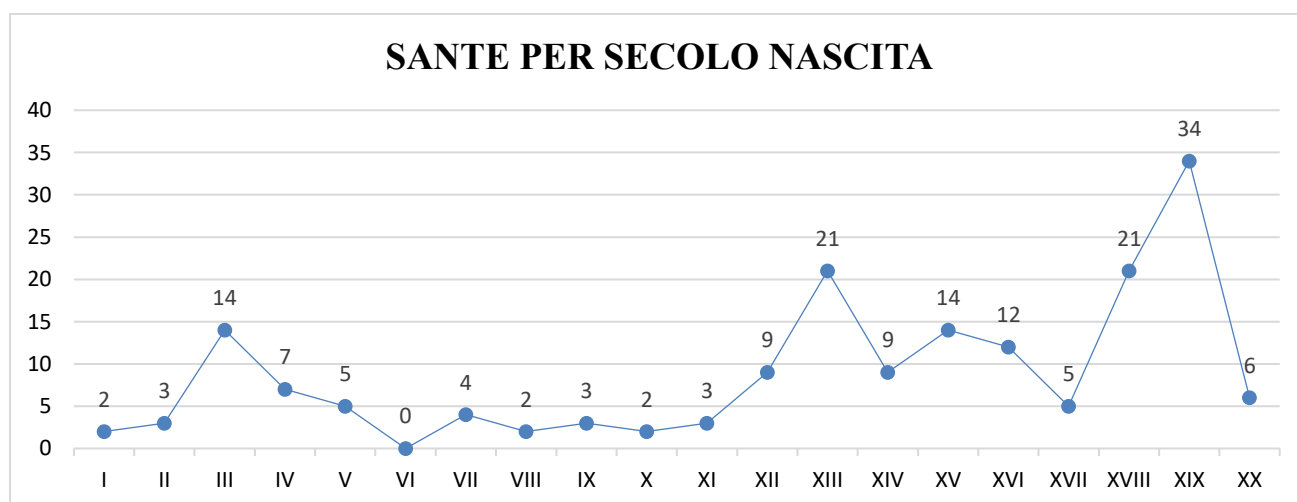


Figura 2: Distribuzione del numero di sante per secolo di nascita (dato disponibile per 176 dei 191 casi analizzati dalla fonte)

### I santi sposati

Dei 929 soggetti analizzati le figure sposate rappresentano una piccola minoranza (90 persone), meno del 10% delle vite descritte (Fig. 3). Un dato anche questo ampiamente prevedibile considerando che la religione cattolica vede il vincolo coniugale e l'atto sessuale che ne consegue – sebbene ai fini procreativi – come peccaminoso. La tradizione agiografica da sempre collega la via della perfezione e della virtù alla verginità, prescrivendo per il clero secolare e per i religiosi una completa astinenza sessuale.

Le donne costituiscono nella nostra fonte la maggioranza fra i servi di Dio che hanno contratto matrimonio: sono il 66% di loro (59).

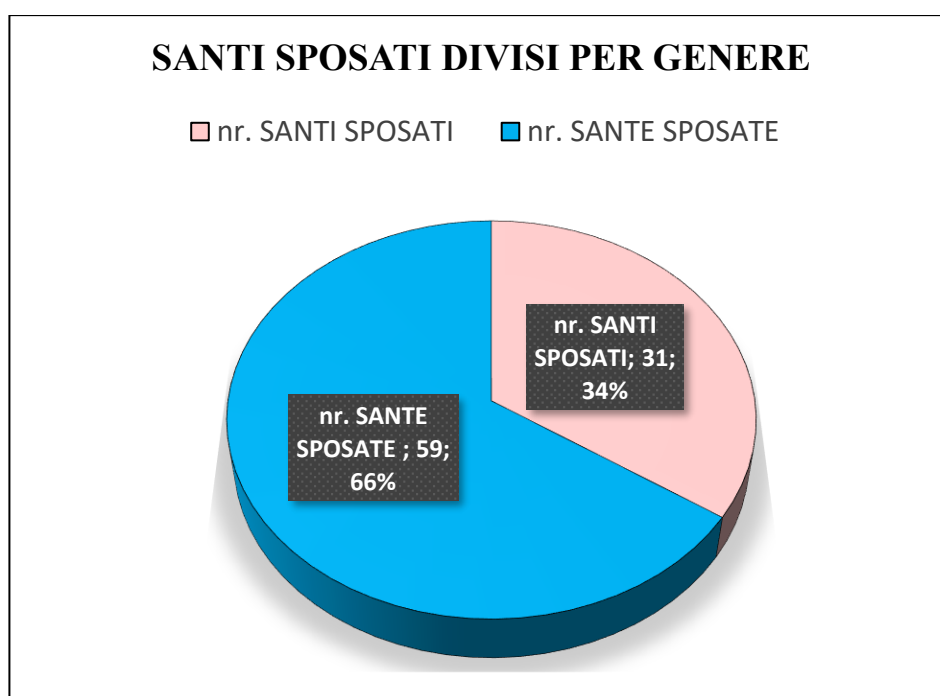


Figura 3: Ripartizione per genere dei santi sposati (sul totale riportato dalla fonte di 90 record)

Possiamo sin da subito chiarire che la loro fama di santità non dipende affatto dal loro essere spose (e talvolta madri), almeno sino a tempi recenti. Il matrimonio viene al contrario percepito dai giudici incaricati di valutare la causa di beatificazione quasi come una sorta di “accidente”<sup>53</sup>, da minimizzare e non da esaltare nel racconto agiografico. Per le donne in particolare viene descritto come un atto imposto dalla famiglia d'origine contro il volere della giovane che si affretta – una volta diventata felicemente vedova – ad abbandonare il mondo per abbracciare uno stile di vita monastico, archiviando per sempre il ruolo di sposa.

<sup>53</sup> Vauchez e Vauchez, *La santità nel Medioevo*, 369.

Nemmeno il ruolo di madre affettuosa viene particolarmente esaltato, i figli – in molte biografie – vengono lasciati dalla madre privi di cure ovvero frettolosamente affidati – anche se piccoli – a terzi, per raggiungere lo sposo celeste. Non mancano poi esempi di matrimoni virginali, non consumati ove comunemente è la sposa stessa a richiedere al marito continenza e limitazione dei rapporti: quest'ultimo prima dipinto come sanguigno e crudele, sotto l'influsso positivo della moglie si trasforma in uomo pio e devoto.

Il lavoro, come si è detto, si concentrerà principalmente sui soggetti sposati: le loro vite si dipanano lungo i venti secoli di storia del cristianesimo e sono per la maggior parte europei e principalmente (in senso geografico) italiani e francesi<sup>54</sup>. Per un'analisi statistica, disponiamo di dati concretamente utilizzabili solo per una parte di loro. Dieci delle 59 donne registrate fanno parte di quella serie di personaggi privi di un reale profilo storico: parliamo delle matriarche, figure bibliche (come Sara, Ester, Rebecca, Rachele) caratterizzate da fede, saggezza e resilienza, donne che giocarono un ruolo cruciale nella formazione dell'identità ebraica, ma per le quali non esistono informazioni biografiche. Diversamente, solo uno dei record maschili non ha alcuno spessore storico, parliamo di Davide profeta e re.

Fra i dati raccolti (vedi *fase di raccolta*) i più rilevanti sono la data di nascita e di matrimonio, a partire dai quali sarà per noi possibile ricostruire l'età alle nozze e l'età della vedovanza. Quanto si diceva nell'introduzione a questo capitolo, a proposito della povertà di alcuni dati, non vale solo con riferimento ai personaggi biblici, perché la data di nascita o di matrimonio potrebbe in alcuni casi non essere stata documentata, non esistendo obblighi di registrazione almeno sino al periodo della controriforma. Quando nel periodo tardoantico o medievale, per motivi censitari ovvero catastali venivano raccolti dati più precisi, questi erano comunque perlopiù riferiti ai capi famiglia ai quali si chiedevano informazioni generiche sui familiari conviventi per determinare la composizione del nucleo con finalità fiscali e/o militari. Sono stati in ogni caso annotati nel database tutti gli altri dati presenti nella fonte e riferiti alla singola persona, cercando di valorizzarne il significato per fornire elementi utili alla nostra analisi sull'agency nuziale.

---

<sup>54</sup> La vicinanza con la Santa Sede, sia essa Roma o Avignone, ne è la ragione principale anche se non è trascurabile nelle cause di canonizzazione il peso dei rapporti esistenti fra un certo stato/regione e il papato stesso, quest'ultimo poteva infatti sfavorire il riconoscimento di una santità proveniente da paesi ostili o privi di emissari papali.

#### **Cap. 4 Evoluzione dei modelli di santità: i primi martiri, il primato dei laici, i fondatori**

Come anticipato all'inizio del capitolo, si è ritenuto opportuno associare a ciascuna biografia un *ruolo* nel contesto religioso. Accorpendo, in un'ottica di semplificazione, una certa pluralità di definizioni presenti nella fonte, i santi sposati sono stati suddivisi in pochi macrogruppi, in ordine crescente: gerarchia ecclesiastica, clero secolare, religiosa/o, fondatore ordine religioso, laica/o, martire, personaggio biblico, terzo ordine e vergini. Questa suddivisione per ruolo ci è utile, come meglio descritto nel proseguito, per cogliere l'evoluzione dei modelli di santità dai primi secoli dopo Cristo al Quattrocento con particolare riferimento al rapporto tra questione di genere e santità e al significato del matrimonio nel tempo.

Per ogni periodo possiamo in ogni caso leggere delle linee di tendenza, delle preferenze – se così si può dire – in favore di una certa tipologia di santità.

Le prime figure oggetto di culto sono coloro che, quando ancora il cristianesimo costituiva una piccola setta minoritaria, di fronte alle persecuzioni dei Romani decisero di non tradire la propria fede ma di immolarsi per essa, parliamo dei primi martiri<sup>55</sup>. Per contestualizzare il ricordo di queste prime *Vitae* in senso storico e per agevolare la diffusione del loro culto nascono le agiografie, definite per l'appunto martirologi<sup>56</sup>. Sulla venerazione dei martiri si fondano le principali chiese della cristianità e le loro reliquie diventano il mezzo tramite il quale elevare il prestigio del luogo che le possiede e dell'élite religiosa che lo governa. Esse divengono strumento efficace per il radicamento della nuova religione in tutte città. Le loro agiografie sono connotate da una serie di particolari impressionanti, torture senza limiti, inimmaginabili prove da sostenere e fatiche da sopportare, eventi miracolosi, come – senza scendere nelle vicende più macabre – racconta la storia di santa Dorotea, martire cristiana del IV secolo, che porta in dono al suo aguzzino un cesto di rose e mele, nel pieno dell'inverno, convincendolo della potenza del suo Dio. Il contesto surreale e immaginario riportato nei primi testi manifesta la finalità puramente esemplificativa degli stessi: esagerazioni e simbolismi tipici di una tradizione orale, che non cerca la verità storica, quanto

---

<sup>55</sup> Il termine martirio deriva dalla parola greca μαρτύριον, propriamente «testimonianza». Un termine utilizzato frequentemente nelle origini nel contesto forense. Il martire era quindi un testimone, perché esponeva la sua verità all'interno di un processo che lo accusava di un certo crimine, ma anche perché si faceva portavoce di una verità di fede e con la morte dava testimonianza di una vicinanza concreta al Cristo, di cui si faceva diretto emulatore, esempio per gli altri.

<sup>56</sup> Andrea Tilatti e Giovanni B. Francesco Trolese, *Giustina e le altre: sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Padova, 4-6 ottobre 2004*, con un contributo di Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Viella, 2009), 40.

piuttosto di catturare e stupire il fedele. Per l'assenza di precisi dati biografici sarà possibile desumere da questi primi racconti solo informazioni di carattere generale sul matrimonio, sul ruolo del fidanzamento e sull'incisività del volere femminile rispetto alle decisioni familiari. Non si coglie a quest'altezza temporale una predilezione per l'universo maschile, ed anzi nelle biografie la resistenza femminile all'autorità (sempre dell'altro sesso) dei persecutori è un elemento qualificante del martirio: i carnefici nell'agiografia assumono comportamenti spesso sessisti (tentativi di stupro o di violazione del corpo) ovvero volti alla mortificazione della femminilità (taglio dei seni o dei capelli). Fra i primi martiri non possiamo non ricordare l'esempio di Santa Perpetua e Santa Felicità, sorelle nella fede il cui martirio avvenne probabilmente il 7 marzo del 203 sotto Settimo Severo. La loro *passio* non omette di fare riferimento ai loro attributi femminili: si tratta infatti di due giovani donne la prima ventiduenne, di famiglia nobile, sposata e madre di un bambino ancora lattante che teneva con sé in carcere, la seconda Felicità, ancella di Perpetua<sup>57</sup>, all'ottavo mese di gravidanza. Perpetua, nonostante gli appelli del padre affinché rinunciasse alla sua fede in Cristo, anche per il bene del figlioletto, per il quale fece tutto quanto era nelle sue possibilità per alleviarne la sofferenza e la fame, preferì comunque rinunciare al suo ruolo materno; così anche Felicità che temendo – in quanto gravida – di veder rinviata la sua condanna e di non poter quindi morire assieme ai fratelli catecumeni, venne miracolata da un parto anticipato che le consentì di accedere al martirio. È importante sottolineare che, nel contesto storico di quel periodo, la verginità non era ancora considerata un attributo fondamentale nella vita del buon cristiano. Infatti, Perpetua e Felicità non avevano rinunciato al matrimonio né si erano astenute da atti sessuali. Piuttosto, il loro martirio simboleggia un rifiuto del ruolo di madri e mogli, affrancandosi attraverso la morte da quella forma di dominio sociale preteso dagli uomini della famiglia<sup>58</sup>.

Con la promulgazione dell'editto di Costantino, le persecuzioni dell'Impero terminarono (anche se non cessarono del tutto fra i popoli ancora pagani<sup>59</sup>) e i martiri cedettero il passo ad una diversa categoria di santi: i confessori. Intendendosi con questo termine coloro che "confessavano la loro fede" se i primi a beneficiarne furono i dottori della Chiesa (san Giovanni Crisostomo, San Atanasio di Alessandria), in seguito, il termine *confessor* si ampliò fino ad includere tutti coloro che erano oggetto di venerazione da parte dei fedeli a causa

---

<sup>57</sup> <https://www.vaticannews.va/it/santo-del-giorno/03/07/sante-perpetua-e-felicita--martiri.html> consultato il 01.03.2025.

<sup>58</sup> Ruth Mazo Karras, *Sexuality in Medieval Europe: doing unto others* (Routledge, 2005), 33.

<sup>59</sup> Anna Benvenuti et al., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, 1. ed, Sacro/santo, nuova ser., 9 (Viella, 2005), 39.

delle sofferenze subite, della penitenza e le privazioni; non essendo più il martirio la principale via verso la santità l'attenzione dei fedeli e degli agiografi si diresse verso altre forme di devozione estrema. Mentre molti dei primi martiri, in particolare le donne, appartenevano all'élite romana, l'orizzonte geografico della cristianità si spostò poi verso l'Oriente e le regioni periferiche dell'Impero, come il Nordafrica e la Palestina. In queste terre, eremiti e cenobiti, rinunciando alle comodità della vita urbana, vivevano in solitudine nelle spelonche, nelle caverne o addirittura sugli alberi, affrontando un'esperienza mistica che sfidava i limiti della sopravvivenza. Inizialmente, accanto agli uomini, non mancano le donne, spesso di estrazione aristocratica, che scelgono di rinunciare alla loro esistenza agiata per abbracciare una vita ascetica. In questo scenario, il rifiuto del matrimonio diventa un topos ricorrente: i genitori della nubenda le propongono un marito, ma la futura santa decide di rifiutarlo, talvolta fuggendo dalle pressioni familiari con gesti particolarmente eroici<sup>60</sup>.

Un altro tema frequente nella santità femminile, tipico in particolare delle aree mediorientali dove si diffondono queste forme di religiosità eremitica, è quello di donne che decidono di vestire abiti maschili: questo travestimento permetteva loro di essere accettate con maggiore facilità nelle comunità dei cenobiti del deserto. Fra gli esempi più noti quelli di Teodora/Teodoro di Alessandria e Maria/Marino figlia di Eugenio, entrambe riescono a mantenere celata la loro identità sessuale dall'ingresso in monastero sino alla morte. Anche quando accusate di aver sedotto e violato altre donne, conservano il segreto, pagandone le conseguenze sul piano morale e disciplinare: accettano di essere allontanate dalla comunità e di allevare una prole con affetto "paterno"<sup>61</sup>. Solo in occasione della sepoltura e quindi del lavaggio della salma il loro vero sesso viene svelato. Interessante sotto questo profilo notare come tale travestimento venga percepito nell'Oriente cristiano come un comportamento edificante, strumentale ad una ricerca ascetica che – in altre vesti – non sarebbe stata loro concessa con facilità. Un ascetismo che risulta quindi possibile, con questo escamotage, ad entrambi i sessi, operando un superamento delle differenze di genere. Questo tema agiografico, caro in particolare all'area di Costantinopoli e del Basso Egitto e che trova la sua massima diffusione tra il IV e il VI secolo, non viene trasposto nell'Occidente cristiano: il

---

<sup>60</sup> Emma Southon, *Marriage, Sex and Death: The Family and the Fall of the Roman West*, Social Worlds of Late Antiquity and the Early Middle Ages 1 (Amsterdam University Press, 2017), 47.

<sup>61</sup> Non è forse troppo azzardato leggere in questo tipo di storie una sorta di conciliazione, anche se irreali, tra maternità e mantenimento della verginità: una forma di emulazione - più umanamente percorribile - della Madre di Dio. Andrea Tilatti e Francesco G. B. Trolese, *Giustina e le altre: sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Padova, 4-6 ottobre 2004*, con un contributo di Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Viella, 2009), 288.

travestimento femminile viene percepito dapprima come comportamento trasgressivo e poi decisamente sovversivo, per le sue implicazioni di ordine sessuale e morale<sup>62</sup>. Anche la semplice partecipazione della donna alla vita delle comunità cenobitiche o ermetiche maschili col proseguo del tempo inizia a diventare “pericolosa” per il sesso debole e l’agiografia prese a registrare una forte contrazione della santità femminile: considerate deboli e instabili, le donne, erano maggiormente inclini ai peccati sessuali; quindi, dovevano essere controllate più severamente.

Con Prudenzio, importante poeta cristiano latino vissuto tra la fine del IV e l’inizio del V secolo, possiamo già cogliere una forte selezione delle figure femminili: nella sua raccolta di *Passio* dal carattere universalistico denominata *Peristephanon* troviamo solo tre donne e tutte in possesso di un attributo fondamentale: la castità. Non trovano più spazio le matrone, come accadeva nel periodo tardo romano ovvero le madri (le donne inserite in un contesto coniugale) ma solo le vergini<sup>63</sup>. Valore emblematico assume allora la figura di Santa Tecla che, secondo quanto riportato nel testo apocrifo del II secolo Libro degli *Atti di Paolo e Tecla*, rimase affascinata dal messaggio cristiano e dopo aver conosciuto San Paolo durante un soggiorno a Iconio sua città natale, decise di seguirlo: riuscì a fuggire miracolosamente al matrimonio programmato per lei dalla famiglia e scelse di rimanere vergine e dedicarsi completamente a Dio. Secondo una delle versioni del testo agiografico la donna fu in grado di compiere tanti e tali miracoli da suscitare l’invidia dei medici locali, i quali associarono i suoi poteri alla verginità ed organizzarono una spedizione punitiva di giovani incaricati di violentarla<sup>64</sup>.

L’istituzionalizzazione della Chiesa a partire dal V secolo, e il suo farsi sempre più locale dopo la dissoluzione dell’impero, vedrà come nuovi protagonisti dell’orizzonte della santità vescovi e abati (ai nostri fini denominati anche “gerarchia ecclesiastica”). I primi in particolare in qualità di vertici delle diocesi svolgevano spesso il ruolo di sostituti dei fragili poteri civili, ovvero di *defensor civitatis*, figure alle quali rivolgersi per sfuggire ad un potere regio incline ad abusare della propria forza. I vescovi continuerebbero, spiega Vauchez, ad esercitare la loro protezione, il loro *patrocinium* sugli abitanti della diocesi, così come da vivi garantivano la loro tutela<sup>65</sup>. Due esempi in particolare quello di Ambrogio politico autoritario e carismatico, sostenitore della castità femminile e persecutore dell’eresia e Martino di Tours, soldato

---

<sup>62</sup> Tilatti e Giovanni B. Francesco Trolese, *Giustina e le altre*, 271.

<sup>63</sup> Julia M. H. Smith, *The problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920*, Past & Present, No. 146 (febbraio 1995): 12, <https://www.jstor.org/stable/651150>.

<sup>64</sup> Tilatti e Francesco G. B. Trolese, *Giustina e le altre*, 42.

<sup>65</sup> André Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Collezione di testi e di studi, storiografia (Mulino, 1989), 29.

romano che scelse di dedicarsi alla vita religiosa; quest'ultimo che deve la sua fama principalmente a Gregorio (a sua volta vescovo di Tours) che scrivendone la biografia lo promosse a santo più amato da francesi, allargò la sfera d'influenza della diocesi alla campagna circostante. I vescovi, inoltre, si prodigarono per ampliare il culto stesso dei santi incoraggiando la fede nei miracoli e nelle reliquie, anche da contatto<sup>66</sup>. Molti ordini religiosi spinsero quindi per la promozione dei propri membri, religiosi o più facilmente abati, che la comunità monastica venerava e del quale venivano raccolti *vita* e *miracula* sulla base dei quali si componevano martirologi e calendari locali ad alto tasso di stereotipizzazione. In questo contesto la donna in quanto esclusa dalla gestione del potere religioso viene espunta dalla nuova memoria sacra; permane invece, come eccezione in contrasto con il presente, la venerazione delle prime martiri<sup>67</sup>. Prendendo visione dei dati della fonte fra il V e l'VIII secolo troviamo pochissime figure (alcune laiche, un'eremita, tre badesse) tutte accomunate dall'appartenenza ad un gruppo sociale molto elevato: fanciulle aristocratiche e membri delle dinastie regnanti che si distinguono per l'intensa fondazione di chiese e monasteri. La loro appartenenza al ceto dominante non implica affatto che la loro santità sia da collegare ad episodi legati alla vita di corte, alle imprese pubbliche o più in generale ad un ruolo politico, come avviene invece per gli uomini. La loro azione ha un orizzonte ben più ristretto, quello delle mura del convento dove la loro agency è esclusivamente privata, domestica, dove la comunicazione con persone diverse dalle sorelle o dalle strette parenti è del tutto preclusa<sup>68</sup>. In funzione del loro ruolo apicale, esercitano il loro potere anche sulla memoria della santità. Sole o assieme al consorte aspirano a diventare esempi di vita per i laici<sup>69</sup> e per le congregazioni di cui fanno parte. Il loro ricordo viene esaltato manifestando la magnificenza della loro beneficenza e la loro dedizione alla causa cristiana. La vita di Radegonda, santa del VI secolo, è un tipico esempio di pia religiosità nell'epoca merovingia: principessa del regno di Turingia, una volta sconfitto il padre venne imprigionata dal vittorioso Clotario (re dei franchi) che notandone la precoce bellezza, all'epoca aveva appena compiuto dieci anni,

---

<sup>66</sup> Nel 2004 a Marsiglia venne scoperta una basilica ove decine di sepolture di uomini, donne e bambini, vennero sepolti vicino a "sepulture privilegiate" (c.d. *tumulatio ad sanctos*). Bennett, *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, 481.

<sup>67</sup> Smith, *The problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920*, 4. "Carolingian understanding of sanctity was located in the past": si noti inoltre che nell'età carolingia vengono composte principalmente *Vitae* relative a soggetti deceduti secoli addietro e raramente vengono fatti oggetto di venerazione figure contemporanee a chi scrive per una manifesta ostilità da parte dei vescovi a riconoscere nuove figure carismatiche che avrebbero potuto portare a pericolose manifestazioni popolari di devozione.

<sup>68</sup> Julia M. H. Smith, «The Problem of Female sanctity in Carolingian Europe c. 780-920», *Past & Present* 146 (febbraio 1995): 22.

<sup>69</sup> Sul ruolo esemplare delle coppie regnanti, Jonas, *Istruzioni di vita per laici*, a c. di Francesco Veronese, *Scrittori latini dell'Europa medievale* 12 (Pacini editore, 2018), 52.

volle per lei un'educazione all'altezza del ruolo di regina che avrebbe ricoperto sposandolo. Il matrimonio con quest'ultimo, definito dai biografi rozzo e crudele fu infelice e Radegonda manifestò da subito la sua ferma opposizione ai doveri matrimoniali e decise di scappare dalla corte, riuscendo – miracolosamente – a sfuggire all'inseguimento del marito e fondando un monastero dove visse sino alla morte come monaca, rinunciando persino al ruolo di badessa<sup>70</sup>.

Con il tardo VI secolo un'altra forma di santa perfezione viene istituzionalizzata, quella del monachesimo. Monaci e monache sebbene costituissero una piccola minoranza della popolazione europea furono in grado di influenzare ogni aspetto della vita economica, politica comprese le relazioni di parentela, grazie alla potenza dei loro abati e badesse. Non sorprende che da queste comunità sorgessero nuovi culti, giacché erano i primi a promuovere nuovi esempi di santità. I benefattori delle comunità monastiche poterono quindi beneficiare non solo di una preghiera personalizzata ma anche di un accesso privilegiato alle reliquie<sup>71</sup>.

Con la Riforma Gregoriana, nella seconda metà dell'XI secolo, la Chiesa acquista autonomia dal potere civile e imperiale: Gregorio VII si batte per l'affermazione del primato papale, redige le 27 affermazioni del *Dictatus Papae* che sintetizzano le sue prerogative sul potere temporale. Una riforma che incentiva una forte separazione fra il mondo secolare e il clero, che si considera gerarchicamente sovraordinato. Fra i punti chiave, la lotta al nicolaismo: venne negata ogni possibilità per i chierici di condurre una vita coniugale e fu imposto un rigido celibato. La castità simbolo di superiorità ed elemento ulteriore di demarcazione con il resto della popolazione giustificava le prerogative e privilegi peculiari del primo stato. Per il clero secolare, in particolare, più soggetto alla costante tentazione del mondo laico, non mancavano manuali e trattati per raffreddare i bollenti spiriti<sup>72</sup>. Sebbene ai laici non venisse astrattamente negata la possibilità di raggiungere la santità, in questo contesto maggiormente restrittivo, il loro accesso al mondo della sessualità, seppur entro i limiti e con le finalità previste dall'autorità religiosa, ne bollava necessariamente l'esistenza in senso negativo. Questo periodo di purificazione, di rinnovamento della Chiesa si dimostra particolarmente avaro di sante femminili. Non stupisce pertanto di trovare fra le rare figure di questi secoli centrali del medioevo ancora una volta altezze reali. Si tratta di regine che cercano una dimensione d'azione propria fra le mura dei monasteri che fondano e nei quali

---

<sup>70</sup> Karras, *Sexuality in Medieval Europe*, 41.

<sup>71</sup> Bennett, *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, 483.

<sup>72</sup> Karras, *Sexuality in Medieval Europe*, 42.

da vedove si ritirano (come, ad esempio, santa Adelaide di Borgogna)<sup>73</sup> e ove accolgono figlie e nipoti: luoghi di educazione e di rifugio dove la castità, nel e al di fuori del matrimonio, diventa il comune denominatore di queste sante regali<sup>74</sup>.

I laici tornano ad essere invece protagonisti negli ultimi secoli del medioevo. Con la diffusione della dottrina mendicante (francescana e domenicana) e l'esortazione dei confessori, approfondono il loro impegno nell'assistenza ai più poveri ed emarginati, fondano e sovvenzionano i primi *Hospitales*, luoghi di ricovero per senzatetto e pellegrini. Le stesse confraternite cittadine, organi di mutuo ausilio fra lavoratori del medesimo settore, intraprendono iniziative caritatevoli ispirate ai rinnovati valori cristiani. Le donne in questo contesto, sebbene non siano chiaramente membri a pieno titolo di queste nuove *societas* e nonostante non possano come i confratelli francescani o domenicani predicare alle genti, trovano un loro spazio di azione<sup>75</sup>. Numerosi sono ad esempio i lasciti testamentari a favore delle fanciulle da maritare, degli orfani, dei malati destinati agli enti religiosi che se ne facevano carico: donne benestanti contribuivano con i loro patrimoni mobili, le altre con semplici donazioni *post mortem* (vestiti, corredi, mobilio) di modico ma non simbolico valore. Si fecero inoltre protagoniste di nuove forme di esperienza sia comunitaria, come i

---

<sup>73</sup> Giulia Barone et al., a c. di, *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*, 1. ed. nella Biblioteca Universale Laterza, Biblioteca Universale Laterza 625 (GLF editori Laterza, 2009), 72.

<sup>74</sup> Occorre qui precisare che questa forma di riconoscimento esemplare per le regine sante si registra in particolare nel regno Franco mentre non vi sono notizie in merito ad una corrisponde una santità regale nel mondo italico e quindi longobardo. Si può ipotizzare che questa disparità trovi ragione nella sola parziale e di facciata conversione al cattolicesimo dell'élite longobarda, con una forte resistenza dell'arianesimo iniziale (Bognetti), tuttavia questa tesi non spiega il chiaro e forte investimento per la fede (costruzione di chiese e monasteri, donazioni e elargizioni) che la casa regnante profuse in Italia. Secondo La Rocca la ragione di questa disparità sarebbe piuttosto da ricercare nell'incapacità delle dinastie di volta in volta regnanti di costruire e quindi di mantenere attorno ad alcune figure vissute in odore di santità una memoria storica e un culto in grado di sopravvivere alla competizione fra gruppi familiari aspiranti al trono. Questo vale tanto per gli uomini quanto per le donne: queste ultime, sebbene non manchino di essere ricordate per la loro intensa religiosità, come nel caso di Teodelinda e sua figlia Guniperga, per la fondazione di nuovi monasteri e per la generosa carità, a differenza delle regine d'oltralpe non entreranno mai nel panorama agiografico, in quanto l'assenza di una dinastizzazione del potere giocherà a sfavore del loro ricordo. I Franchi invece annoverano fra le loro sante regali, mogli che prendono il velo dopo la morte del marito, figlie e nipoti che rifiutano il matrimonio ostinandosi a prendere i voti o donne che ripudiano la vita coniugale invocando un proprio diritto alla castità. Il ruolo della regina longobarda si esaurisce nel contesto del vincolo matrimoniale, nel momento in cui cessano di essere spose, rimangono prive inoltre di quella autonomia che caratterizza l'aristocrazia franca. Tilatti e Trolese, *Giustina e le altre*, 171.

<sup>75</sup> La posizione delle donne nella società del Duecento impediva loro di mettere in pratica la predicazione itinerante e l'apostolato tipiche della filosofia francescana e nemmeno potevano dedicarsi al lavoro intellettuale, il loro stile di vita non poteva pertanto differire di molto da quello delle suore conventuali, essendo obbligate come queste ultime ad una stretta clausura. Il legame con l'ideale mendicante si estrinsecava tuttavia nella priorità data all'umiltà e alla povertà (distribuzione di beni agli ultimi, o effusione di gesti caritatevoli). Differivano allo stesso tempo dai loro confratelli spirituali per la loro continua ricerca della sofferenza fisica e per la mortificazione del proprio corpo che anticipa la pratica mistica e ascetica delle sante del Trecento. Né San Francesco né San Domenico, infatti, avevano mai suggerito una ricerca della sofferenza per sé stessa, né la regola dell'ordine esigeva così tanto. Si tratterebbe quindi di un *modus* tipico della religiosità femminile, che spinse queste donne a ripercorrere sulla propria carne gli episodi dell'agonia di Cristo.

beghinaggi, sia individuale (reclusione volontaria)<sup>76</sup>. La vita domestica più in generale assume i caratteri della spiritualità cristiana, spetta alle donne educare i più piccoli alle preghiere quotidiane, imporre alla famiglia la dieta quaresimale, cucinare senza carne il venerdì. Nascono anche manuali di comportamento per giovani spose dove accanto ai principi di buona conduzione della casa viene rammentato di eseguire cicli di preghiere quasi si fosse all'interno di una comunità monastica<sup>77</sup>. L'approvazione, da parte della Santa Sede, di regole per la conduzione di una vita religiosa senza l'acquisizione di voti solenni rendeva possibile l'aggregazione fra donne, anche non più giovanissime, fu così ad esempio per le numerose vedove che trovarono nella proposta del Terzo Ordine (terziarie francescane o domenicane) o del bizzoccaggio uno strumento per continuare a conservare e gestire i propri beni dotali. Assistiamo quindi ad una sorta di "femminilizzazione" della vita religiosa<sup>78</sup>.

Dal Trecento i laici riescono a ritagliarsi anche fra i santi un ruolo di tutto rilievo<sup>79</sup>, si tratta di un fatto nuovo se si pensa che in precedenza solo pochi sovrani ottennero tale privilegio. La stessa percentuale dei processi di canonizzazione del Trecento conclusosi positivamente per i laici fu decisamente alta, a significare una forte *favor* della Santa Sede per questa particolare categoria di santità. Se nel periodo considerato gli uomini costituiscono ancora la stragrande maggioranza dei santi riconosciuti dalla Chiesa, notiamo un'importante differenza per quanto riguarda il mondo del laicato: nella ripartizione riportata da Vauchez – sia nei processi che nelle canonizzazioni – le donne sono rispettivamente il 59% e il 55% del totale della categoria<sup>80</sup>. Esaminando in concreto i dati della nostra fonte vediamo che le donne laiche rappresentano il secondo gruppo più rappresentativo dopo le religiose (Fig. 4) e fra le donne laiche la più ampia concentrazione si coglie proprio a cavallo fra il XII e il XV secolo (come si evince dalla Fig. 5). Se osserviamo poi le sante categorizzate come terziarie nella nostra fonte, ben sette su dieci appartenevano sempre ai secoli finali del medioevo.

---

<sup>76</sup> Tilatti e Giovanni B. Francesco Trolese, *Giustina e le altre*, 57.

<sup>77</sup> Bennett, *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, 267.

<sup>78</sup> Barone et al., *Donne e fede*, Introduzione.

<sup>79</sup> Vauchez e Vauchez, *La santità nel Medioevo*, 233.

<sup>80</sup> Vauchez e Vauchez, *La santità nel Medioevo*, 238.

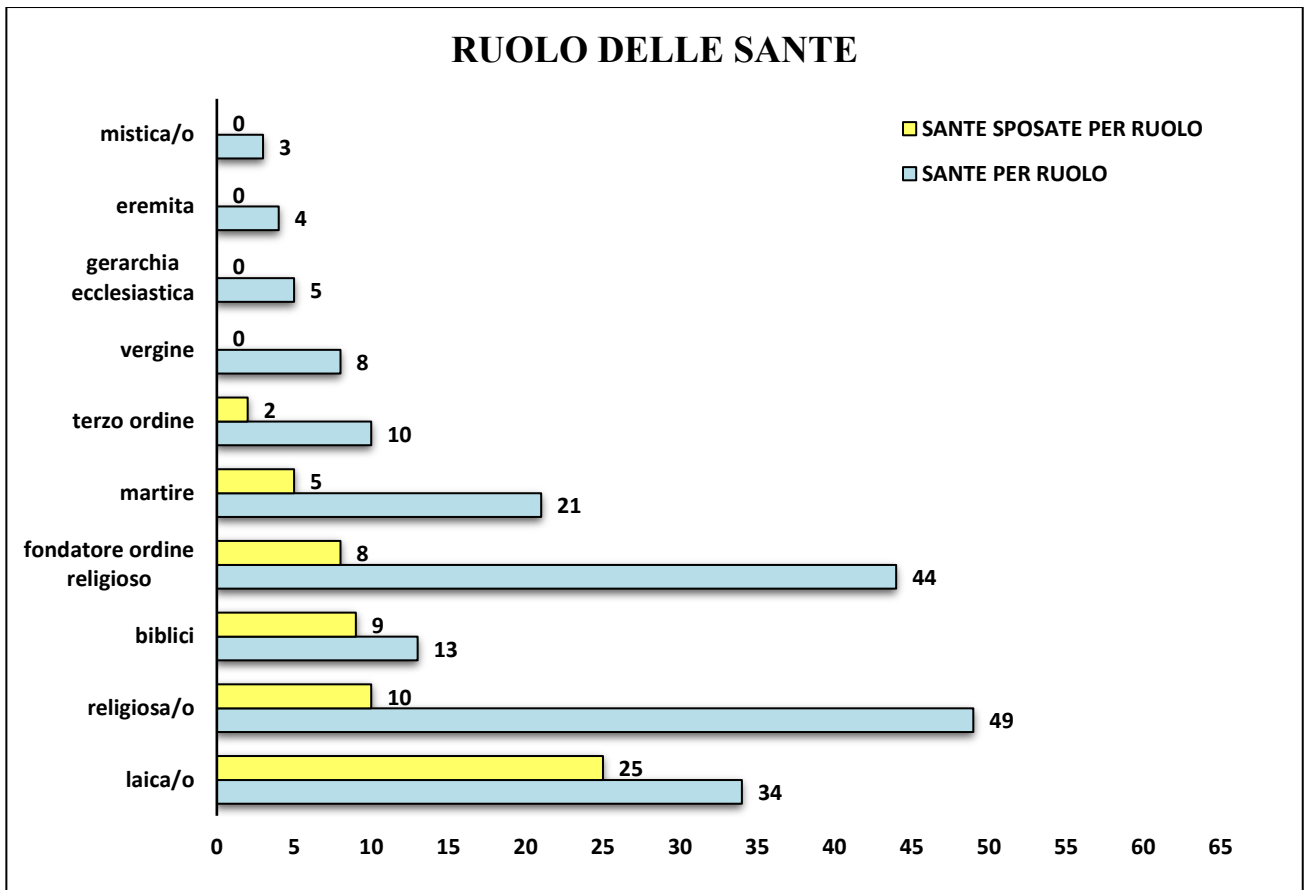


Figura 4: suddivisione per ruolo ricoperto dalle sante e dalle sante sposate riportate dalla fonte (191 in totale)

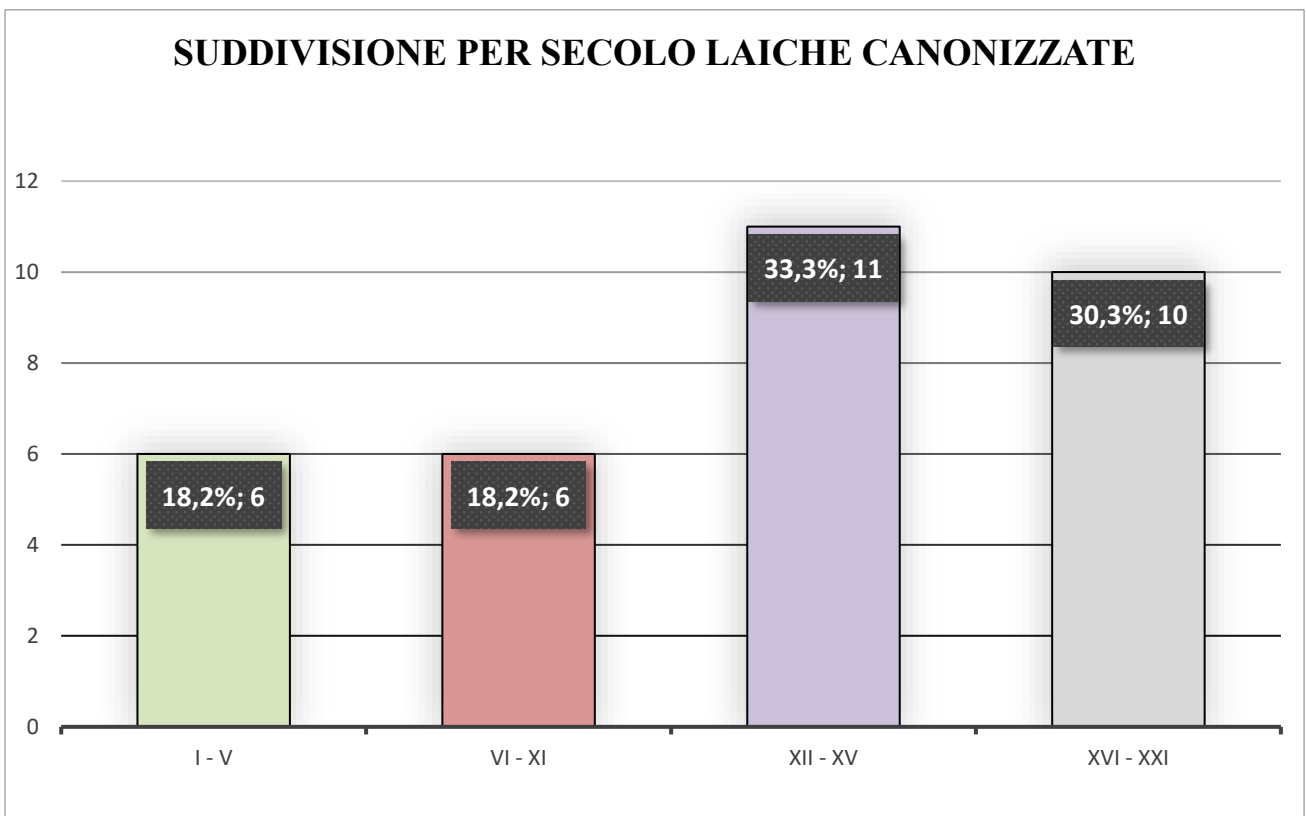


Figura 5: Numero e percentuale delle laiche canonizzate raggruppate per secolo di nascita

Il loro processo di santificazione, influenzato dal lavoro dei loro confessori, si lega molto alla dimensione ascetica e punitiva della loro esperienza che le conduceva ad una continua martirizzazione del corpo, sottoposto a volontarie flagellazioni e astinenze: un percorso spesso contrassegnato da visioni e estasi, sottolineate dai biografi per esaltarne la vicinanza a Dio.

Le agiografie raccontano di sante pronte a sfigurare il proprio corpo per evitare il matrimonio progettato dai prossimi congiunti, donne che rifiutano il ruolo di mogli e madri e per una vita verginale e spesso di clausura. La castità si rivela qui strumento di emancipazione, scelta di libertà. Un esempio fra tutti quello della terziaria Santa Caterina da Siena che tagliò i capelli per rendersi meno attraente, rifiutò le proposte matrimoniali del padre ed entrò nell'ordine delle mantellate; si distinse sebbene illetterata per le grandi doti comunicative, fu in grado di farsi ascoltare da papi e vescovi, non temette di denunciare lo stato di corruzione della Chiesa ed esortò un ritorno a Roma della Santa Sede e la fine della cattività avignonese. O ancora come la romana Francesca Bussa de' Ponziani<sup>81</sup>, nota più semplicemente come Francesca Romana, fondatrice della congregazione delle Oblate di Tor de' Specchi nel 1425, che data in sposa giovanissima (aveva meno di 13 anni), reagì all'imposizione matrimoniale sviluppando una violenta e quanto mai misteriosa "reazione nervosa", dalla quale in ogni caso guarì per intercessione – secondo il mito – di Sant'Alessio. Osserva a tal proposito Vauchez che, in definitiva, la posizione laica ne esce più svalutata che valorizzata perché ad essere privilegiati non sono gli aspetti più reali e comuni dell'uomo o della donna di mondo, bensì gli elementi irrazionali, desueti e quasi patologici delle loro personalità<sup>82</sup>.

Sebbene questa apertura alla classe dei laici e alle donne possa far pensare ad una certa "democraticizzazione" della santità in favore delle classi sociali meno agiate, di fatto sono pochissimi coloro che – seppur di umili origini – assusero agli onori degli altari. Fra i *laici* sicuramente vale la pena ricordare la figura di Sant'Omobono da Cremona (inizio XII secolo), il primo santo non nobile canonizzato. La sua vita rispecchia l'ideale di *laicus religiosus* che muore in odore di santità per l'energia profusa nelle pratiche ascetiche e devozionali a cui si univa una fervida attività caritatevole verso poveri e afflitti<sup>83</sup>. Da segnalare l'assenza di ogni riferimento – nella bolla di canonizzazione – al suo stato di coniugato (con figli) e alla sua professione, quella di sarto. Si omette di segnalare ogni riferimento anche all'*ars mercatoria*, privilegiando gli aspetti della sua vita da penitente e da uomo piissimo. Se ne desume che –

---

<sup>81</sup> *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Sacro-santo 9 (Viella, 2005), 236.

<sup>82</sup> André Vauchez, *La santità nel Medioevo*, 372.

<sup>83</sup> Vauchez e Vauchez, *La santità nel Medioevo*, 340.

sebbene lo stato coniugale non costituisse più un ostacolo per la canonizzazione – non si intendono certo premiare gli aspetti più secolari del suo essere (padre, marito, mercante, artigiano). Pochi anche i *religiosi* – sebbene di chiara fama – provenienti dal medio ceto più umile, per le donne è appena il caso di ricordare Santa Margherita (Rita) da Cascia: sposata giovanissima contro la sua volontà con un uomo violento da cui ebbe due figli– dopo l’assassinio del marito – trascorse parte della sua vita vedovile al di fuori di un ordine religioso come pizzocchera o reclusa per poi essere trasportata miracolosamente in volo dai suoi protettori celesti in un monastero agostiniano; da notare che per lei il riconoscimento alla sanità arriverà molto tardi, solo del ‘900 con Leone XIII.

L’esempio di Santa Caterina, canonizzata nel 1461, ispira anche la santità del Quattrocento: diverse donne emulando la mistica senese, conducono una vita da penitenti, soffrono i dolori della passione, si adoperano in digiuni e astinenze<sup>84</sup> e come lei sono impegnate dal punto di vista politico. Alcune di queste donne scrivono e dialogano con principi e li consigliano ispirando ad una riforma sociale per il loro regno. Le corti si contendono queste figure che Gabriella Zarri definisce “Sante Vive”, perché ad esse sono attribuiti poteri taumaturgici e capacità profetiche<sup>85</sup>. Sulla scia di queste mistiche, avranno fortuna – tuttavia senza un coinvolgimento politico – i movimenti fondati da laiche sposate, come quello guidato a fine Quattrocento dalla genovese Caterina Fieschi Adorno, che si dedicheranno ad ammalati, orfani e soprattutto a fanciulle in pericolo, spesso per la loro povertà, di perdere l’onore. Un modo anche questo per rispondere alle istanze di un ritorno alla religiosità primitiva, più autentica<sup>86</sup>.

Un dato cattura poi la nostra attenzione, di 191 Sante descritte per il lungo periodo coperto dalla nostra fonte ben 44 possono essere definite come “fondatrici” di un nuovo ordine religioso, fra queste non mancano le donne sposate (8).

Una categoria questa che si intreccia in un certo senso con le altre etichette definitorie utilizzate nell’analisi dei dati, in quanto *fondatore* o *fondatrice* può essere un laico o un religioso di professione, la cui figura viene storicizzata non tanto per le sue virtù spirituali, quanto per la sua funzione fondativa. La loro numerosità non ci deve sorprendere: sono le medesime comunità oggetto di fondazione da parte del santo a curare – *in primis* – la

---

<sup>84</sup> Caroline Walker Bynum, *Sacro convivio, sacro digiuno: il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo* (Feltrinelli, 2001), 226. Il testo cerca di analizzare i casi di digiuno prolungato e ripetuto delle donne sante, valutando la possibilità di ricondurli al quadro clinico dell’anoressia o bulimia, giungendo alla conclusione che la capacità manipolativa sul proprio corpo consente alle sante di esercitare una forma di autocontrollo da cui deriverebbe un ossequio, una reverenza da parte degli altri fedeli.

<sup>85</sup> *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, 245.

<sup>86</sup> *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, 246.

memoria del proprio capostipite e saranno giocoforza positivamente interessate a promuovere l'ufficializzazione del suo culto, magari già profondamente radicato. È il processo di canonizzazione stesso ad avere più chance di successo quando a curarsene è un gruppo, anche piccolo, di religiosi, che avendo dimestichezza con procedimento canonico si adopera per raccogliere scritti, testimonianze e presunti miracoli del defunto. In un certo senso si crea, per esprimerla con le parole di M. Foralosso un <<processo di emarginazione di quel tipo di modelli che non abbiano alle spalle un gruppo adeguatamente attrezzato per tale scopo>> a sfavore degli altri modelli di santità<sup>87</sup>. L'organizzazione e il finanziamento del percorso verso la canonizzazione sono più difficilmente praticabili dalle comunità laiche, ad esempio, che non posseggono un apparato burocratico adeguato.

La nostra fonte riporta ad esempio la vicenda di Angelina da Montegiove, una contessina, che rimasta vedova a due anni dalle nozze – *bianche* secondo un *tópos* ricorrente nell'agiografia femminile– decise di diventare terziaria francescana, senza continuare a vivere secolarmente. Seguì quindi una soluzione intermedia, creando una comunità monastica non di clausura, adeguata a donne di origine aristocratica come lei. Sino a quel momento le terziarie vivevano normalmente nella propria abitazione, svolgendo semplicemente una vita austera e ritirata. Questo modello ottenne invece da Bonifacio IX nel 1403 una prima autorizzazione consentendole di vivere in comune con altre donne, ma senza l'obbligo di clausura (c.d. monasteri aperti), e con l'approvazione da parte di Papa Martino V della regola Terz'Ordine Francescano Regolare divenne a tutti gli effetti una congregazione regolare e Angelina fu la sua ministra generale.

Abbiamo aperto questo breve excursus sui modelli di santità con i martiri e tuttavia questa categoria non riguarda solo figure vissute nei primi secoli, il medioevo non è da meno: si pensi ai paladini dell'ortodossia che lottarono contro le eresie albighesi nel sud della Francia come anche alle morti per fede fra i cavalieri crociati (celebrati come martiri di una guerra voluta da Dio). Non mancano poi nel sedicesimo e diciassettesimo secolo martiri fra i gesuiti, francescani e domenicani, partiti in missioni per le nuove terre, che con l'intento di portare il messaggio del vangelo in Nord e Sud America, in Africa hanno trovato la morte<sup>88</sup>.

Per quanto attiene invece l'universo femminile, è il periodo storico a noi più vicino a commemorare ancora una volta diverse martiri, si tratta di giovanissime donne – cresciute dalla famiglia nella fede – che si sono trovate loro malgrado vittime di abusi e delitti a sfondo

---

<sup>87</sup> Mariano Foralosso e Pontificia Universitas S. Thomae in Urbe., *Indagine sociografica sulle cause dei Santi* ([sn], 1987), 105.

<sup>88</sup> Weinstein e Bell, *Saints & Society*, 161.

passionale. La fonte ne riporta alcuni esempi: le laiche Maria Goretti (morta appena undicenne) e Carolina Kozka giovane polacca beatificata da Giovanni Paolo II e la religiosa Clementina Anwarite Nengapeta uccise per aver opposto resistenza ai loro stupratori. La Chiesa onora con il riconoscimento della santità o con la beatificazione la strenua difesa della castità, non a caso si parla di “martiri della purezza”, che ha caratterizzato i comportamenti di queste giovani figure, in situazioni che verrebbero oggi dalla cronaca definiti “femminicidi”.

## ***Cap. 5 Come si evolve l'età al matrimonio per i due sessi***

### **Analisi generale**

Si è cercato di elaborare in poche pagine il lunghissimo percorso dei modelli di santità, focalizzando in particolare la nostra attenzione sul genere femminile che costituisce, come si è detto, *la maggioranza fra i santi sposati*. Per comprendere se la categoria indagata – ovvero quella dei santi sposati – possa fornire un supporto, in termini di dati, alla nostra indagine demografica, analizzeremo il database elaborato a partire dalla fonte.

Riprendiamo innanzitutto dai dati riferiti alle donne: 191 sono le donne su 929 record e 59 le sante sposate sul totale di 90.

Osservando la Fig. 6 (che mette in relazione il numero delle sante sposate sul totale delle sante), si nota un andamento tendenzialmente proporzionale: al crescere del numero complessivo di sante in un secolo, aumenta anche quello delle sante sposate, e viceversa. Tuttavia, questa crescita non avviene sempre nella stessa proporzione. Interessante in particolare notare come la presenza di sante sposate si concentri prevalentemente nel periodo tardoantico ovvero all'epoca delle martiri e nel basso medioevo in concomitanza con la crescita di una santità laica e cittadina di cui abbiamo parlato ampiamente poco fa, poche invece le donne sposate nei secoli a noi più vicini che conoscono, di contro, un forte aumento della santità femminile.

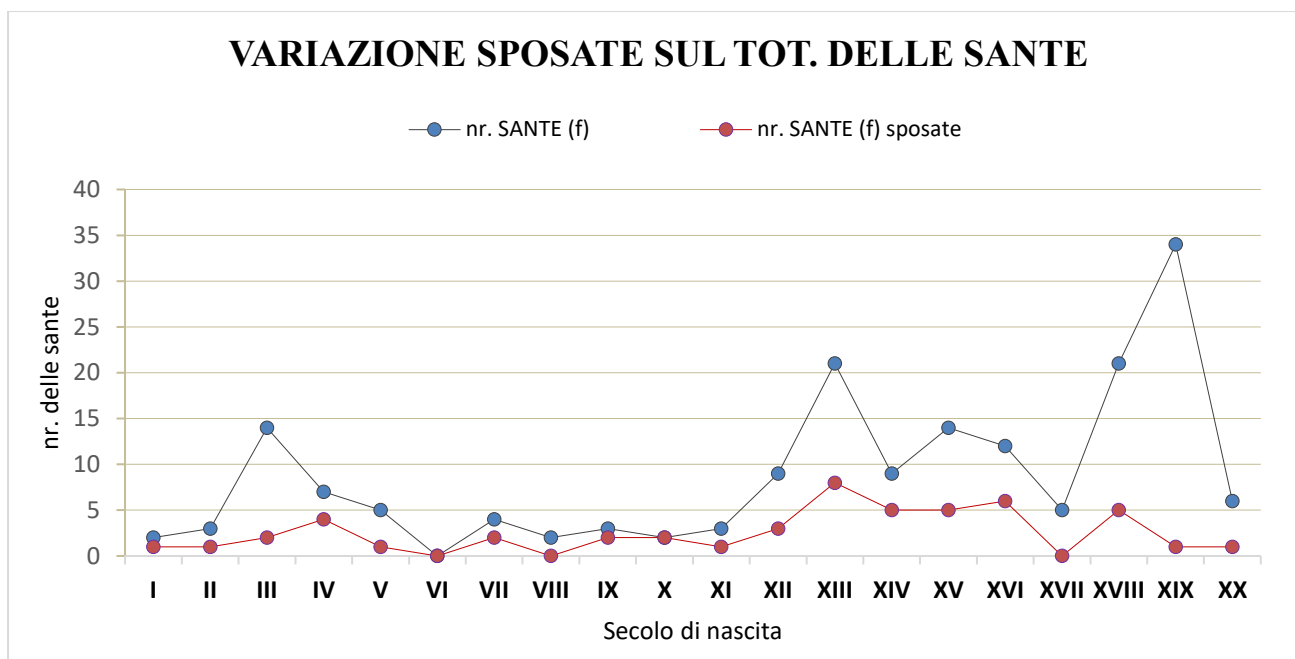


Figura 6: Variazione dal I al XX secolo del numero delle sante sposate rispetto al totale delle sante registrato dalla fonte

I secoli dell'alto medioevo, oltre a consegnarci un quadro particolarmente povero di dati, ci mostrano un eccezionale avvicinamento delle due linee. Il motivo di questo incontro (un *chiasmo* nel caso del X secolo) dipende principalmente dalla provenienza sociale delle sante di quel particolare periodo storico: sono solo le regine e le donne delle dinastie regnanti e quindi sposate a salire agli onori degli altari. Indipendentemente dai casi analizzati nella nostra fonte, che confermano la tendenza, nel periodo che va dal 1100 al 1400 assistiamo ad una crescita esponenziale nel numero delle sante e delle donne candidate alla canonizzazione, che passò da meno di un 10% del XI secolo al 28% circa del XV secolo, segno di una crescente presenza delle donne nei ruoli religiosi e laici a fronte di un ridimensionamento complessivo delle canonizzazioni. Tuttavia, nei secoli successivi, ove il numero dei santi crebbe sensibilmente, la percentuale di donne sante si ridusse al 18 per cento del totale nel XVI secolo e al 14,4 nel XVII<sup>89</sup>.

Se confrontiamo invece il numero delle sante (donne) sposate per secolo di nascita al numero dei santi (uomini) sposati sempre per secolo di nascita invece notiamo un sostanziale allineamento fra i due generi sino al XII secolo circa, dove pochissimi sono i santi sposati in generale; mentre a partire dai secoli XII e XIII, pur registrandosi un aumento complessivo del numero di santi sposati di entrambi i sessi, si osserva una netta prevalenza di figure femminili rispetto a quelle maschili. Nella categoria dei coniugati le donne saranno in proporzione

<sup>89</sup> Weinstein e Bell, *Saints & Society*, 220.

costantemente più numerose degli uomini (vedi Fig. 7). La ragione che più plausibilmente spiega questo primato femminile è l'apertura alla categoria delle sante laiche, che genera un aumento complessivo del numero delle sante rispetto al passato. Se per il mondo cattolico la santità maschile è quasi esclusivamente quella dei chierici, le donne secondo i dati di Vauchez costituiscono il 50% dei laici canonizzati nel XII secolo e ben il 71% di quelli canonizzati dopo il 1305<sup>90</sup>.

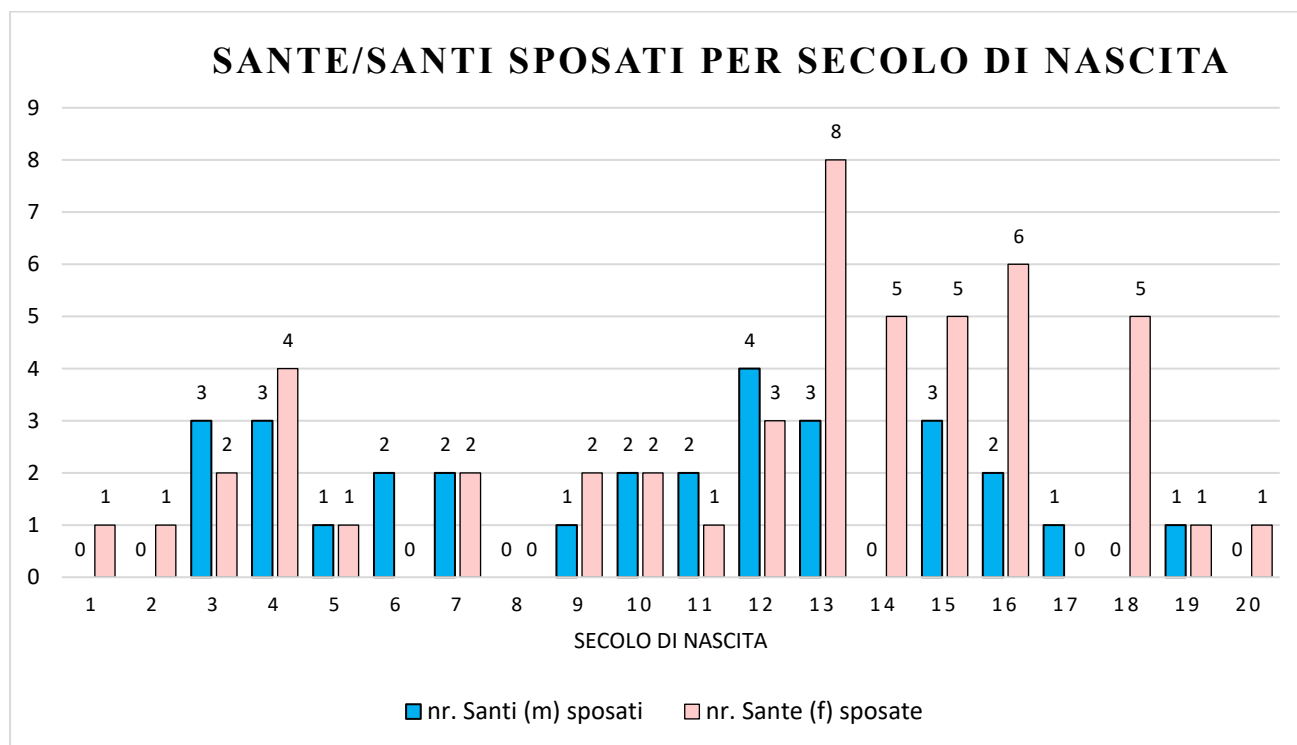


Figura 7: Numero santi e sante sposati riportati dalla fonte per secolo di nascita

### **Analisi età matrimoniale**

Per ogni santo sposato, come si è detto, si è proceduto annotando alcuni dati relativi alla nuzialità: l'età al matrimonio, il luogo, il numero di figli (se riportato), l'età alla vedovanza. È stato possibile ricostruire queste informazioni a partire dalla data di nascita, oppure annotando semplicemente i dati riportati dalla fonte.

Si è proceduto quindi rielaborando l'età al matrimonio per ciascun secolo di nascita: è stato tuttavia possibile desumere questa informazione solo per alcuni delle 49 donne e 29 uomini per i quali disponiamo di informazioni biografiche certe. Non disponiamo di alcun dato utile per le sante nate nei secoli II, III, VI, VIII e XVII e ancor meno documentati i matrimoni dei

<sup>90</sup> Bynum, *Sacro convivio, sacro digiuno*, 34.

santi di sesso maschile. Questa lacuna è imputabile principalmente alla ns. fonte che non ha riportato dati di nuzialità utili ai nostri fini, per questi specifici periodi storici, nei quali in ogni caso il numero di donne sante presente in generale nell'enciclopedia era decisamente esiguo. È quindi probabile che un'analogha fonte enciclopedica che semplicemente prenda in considerazione un numero molto maggiore di santi, sia in grado di colmare il vuoto informativo. Di maggiore ausilio per la definizione dell'età al matrimonio, le informazioni di cui disponiamo per i secoli che vanno dal XII e XVIII, periodi meglio documentati e dove il numero dei santi sposati in ogni caso è più ampio.

Si è proceduto quindi facendo una media dell'età al matrimonio per ciascun secolo di nascita, quale media fra i dati a nostra disposizione sul campione femminile e maschile. Il risultato visibile in Fig. 8, che rappresenta la variazione dell'età al matrimonio delle sante, mostra un andamento incostante.

Se all'unico dato visibile del IV secolo, sommiamo le informazioni di carattere biografico, presenti nelle vite delle prime sante date in sposa *giovanissime*, notiamo un'età al matrimonio piuttosto bassa per i primissimi secoli. Un'età che tende a salire nei secoli altomedievali, con la pesante lacuna del VI e VIII secolo. Il basso medioevo sembra invece caratterizzarsi per un'età media piuttosto bassa. Dall'età moderna in poi la curva tende a crescere (con la lacuna nel XVII secolo).

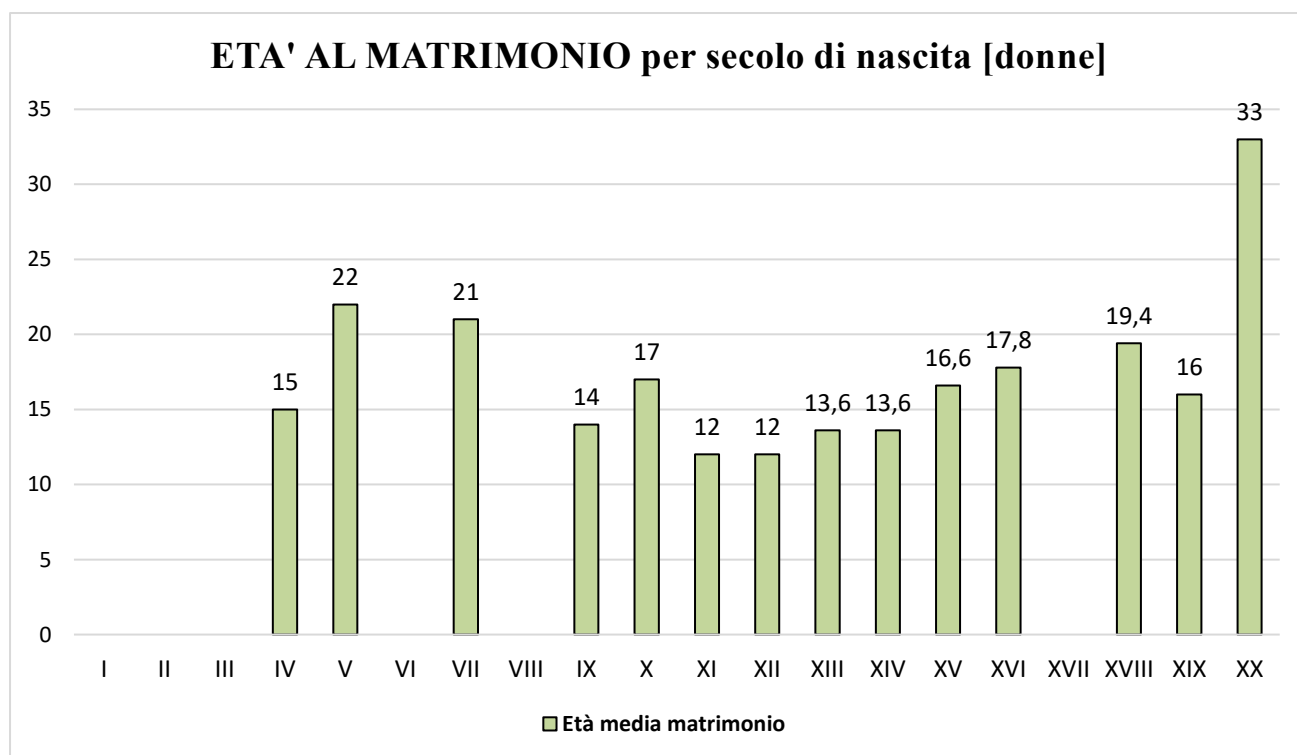


Figura 8: Andamento dell'età media al matrimonio per le sante sposate per secolo di nascita (elaborazione dati fonte)

Analogamente si è proceduto con gli uomini, vedasi grafico riportato in Figura 9.

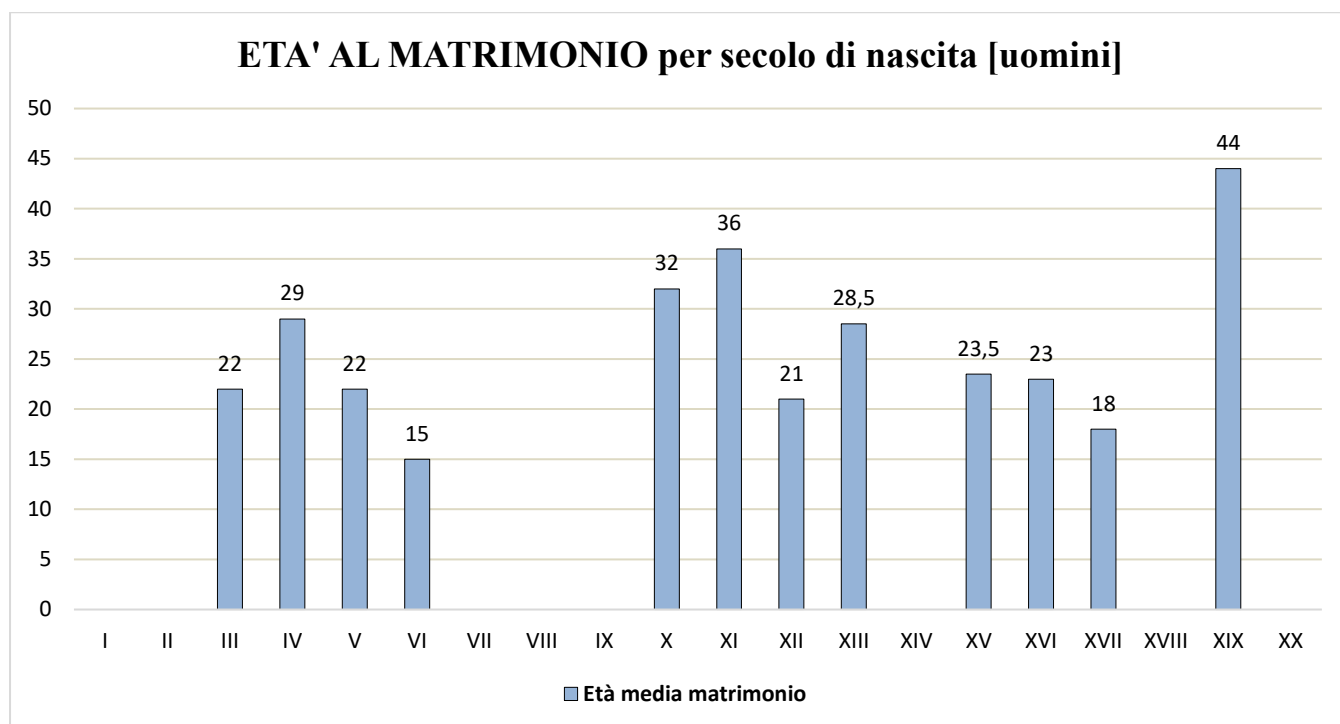


Figura 9: Andamento dell'età media al matrimonio per i santi sposati per secolo di nascita (elaborazione dati fonte)

Si rileva l'assenza di dati relativi ai primi due secoli, così come al periodo compreso tra il VII e il IX secolo. I dati disponibili, riferibili a una quindicina di figure lungo un arco di venti secoli, sollevano legittimi interrogativi sulla loro effettiva rappresentatività. Vale la pena sottolineare una costante valida per quasi tutti i secoli considerati: gli uomini hanno in media un'età al matrimonio decisamente più alta (talvolta superiore ai 25-30 anni, età che per la donna costituirebbe quasi una stravaganza).

Se torniamo a quanto osservato all'inizio di questo elaborato, in merito ai limiti d'età stabiliti dalla normativa matrimoniale analizzata, emerge un dato interessante: le differenze tra uomo e donna, per quanto riguarda l'età minima al matrimonio, risultano contenute, generalmente limitate a un paio d'anni. Tuttavia, il divario rilevato nei dati effettivi sull'età al matrimonio – che evidenziano una marcata discrepanza tra uomini e donne – non trova corrispondenza nel dettato normativo. Sebbene il diritto, anche in epoche relativamente recenti, abbia assegnato all'uomo e alla donna ruoli distinti e prerogative diseguali, in tema di età minima per le nozze esso richiede a entrambi un livello minimo di maturità fisica e psichica, necessario a esprimere un consenso (almeno teoricamente) libero. In questo senso, la legge tratteggia una differenza solo marginale tra i sessi: spesso 12 anni per le donne e 14 per gli uomini. Tale scarto temporale, però, appare poco rappresentativo della concreta distanza

d'età tra sposi riscontrabile nel periodo tardo antico e medievale, soprattutto se si considera l'età media maschile al matrimonio, generalmente più avanzata<sup>91</sup>.

### Sui figli delle donne sante

Si è provveduto inoltre a registrare, ove riportato nella fonte, il numero di figli di ciascuna santa<sup>92</sup>. In questo caso la fonte riesce a fornire qualche riscontro solo per i secoli che vanno dal XII al XVI per i quali disponiamo di un numero di casi più ampio, che ci consente di valutare l'entità media della prole per donna. I dati medi riportati in calce alla Tabella 3, evidenziano un numero di figli non elevatissimo, da 1,85 a 3,5 tuttavia i numeri sono così esigui che più che parlare di una media del periodo possiamo solo leggerli come dati qualitativi di singole storie. La stragrande maggioranza delle sante per le quali la fonte riporta il numero di figli appartiene ad una classe sociale superiore, coniugate in giovanissima età e verosimilmente come dicevamo poc'anzi non particolarmente interessate a condurre una vita sessualmente attiva, questo forse potrebbe spiegare il numero relativamente basso di figli registrato per questa categoria.

Si dirà di più, il matrimonio infecondo rappresenta un tema fondamentale nell'agiografia dai primi secoli della Chiesa ad oggi. Si pensi al matrimonio casto dell'imperatore Enrico II e di sua moglie Cunegonda del Lussemburgo (citata dalla nostra fonte), costruito su un rapporto di amicizia e di vera intimità tra gli sposi, dove l'imperatrice diventa consigliera del marito negli affari politici. Un altro caso, di epoca anteriore, è quello di Sant'Alessio, che – pur avendo acconsentito per obbedienza al matrimonio – rifiuta di consumarlo sin dalla prima notte di nozze, ottenendo dalla moglie il medesimo impegno alla continenza<sup>93</sup>. In questi casi, gli agiografi si premurano di chiarire che non è necessario – né auspicabile – imitare in tutto l'agire degli sposi. Un comportamento tanto distante dalla norma matrimoniale, come la scelta della continenza coniugale, viene comunque dagli agiografi presentato come eccezionale e frutto di una vocazione particolare; lo sottolinea, ad esempio, Giacomo di Vitry nella Vita di Maria d'Oignies (morta nel 1213 e citata dalla nostra fonte): anche nel suo caso,

---

<sup>91</sup> Bennett, *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, 167.

<sup>92</sup> Si provveduto alla medesima registrazione anche per quanto attiene i santi di sesso maschile, tuttavia, i dati erano decisamente troppo esigui e quindi poco rappresentativi (vedi in chiusura al capitolo).

<sup>93</sup> Jean Leclercq, *I monaci e il matrimonio: un'indagine sul XII secolo* (Società Editrice Internazionale, 1984), 95. Il racconto di Sant'Alessio, vissuto nel III secolo, è popolarissimo anche nel medioevo dove le peripezie compiute dal santo per evitare la consumazione del matrimonio vengono narrate persino in un romanzo: al tempo della nascita del genere cortese anche questo tipo di letteratura che potremmo definire edificante, può ben competere, quanto a trama con il genere del romanzo d'amore.

il marito Giovanni accetta e sostiene la decisione della moglie di vivere nella castità, offrendo un affetto spirituale che, anzi, si rafforza proprio grazie al distacco fisico. Una simile narrazione non dovrà tuttavia fungere per tutti i nubendi come esempio, poiché se universalizzata metterebbe in discussione l'intero ordinamento sacramentale e sociale del matrimonio<sup>94</sup>.

Sicuramente anche il dato relativo all'anno della vedovanza è estremamente utile, se il matrimonio dura alcuni decenni la prole – a parità di condizioni – arriva, se invece la famiglia viene meno poco dopo le nozze il numero di figli chiaramente si riduce, perché queste donne vedono nel lutto vedovile un'opportunità e non passano mai a seconde nozze.

Due donne sostanzialmente coeve fungono da esempio:

Barbara Avrillot, nata a Parigi nel 1566, dopo aver ricevuto una buona educazione, fu data in sposa al visconte di Villemor, da cui ebbe sei figli. Entrò in convento di Amiens (dove l'avevano preceduta tre delle sue figlie) con il nome di Maria dell'Incarnazione, dopo trentadue anni di matrimonio, durante i quali contribuì ad introdurre la riforma carmelitana di Santa Teresa d'Avila in Francia.

Un'altra donna, che assunse sempre il nome religioso di Maria dell'Incarnazione, Marie Guyart, nata a Tours nel 1599 da un'umile famiglia, si sposò a diciassette anni con Claude Martin per volontà del padre: dall'unione durata appena tre anni nacque un solo figlio e una volta rimasta vedova entrò in convento, rinunciando a nuove nozze.

### **Validità dell'ipotesi di partenza**

In principio ci siamo posti l'obiettivo di capire se l'età al matrimonio potesse in qualche modo essere stimata anche sulla base di una raccolta quantitativa di dati provenienti da una serie selezionata di agiografie. Più nello specifico, ci si è chiesto se fosse possibile desumerne uno specifico andamento della nuzialità per il periodo medievale.

Sulla base del grafico in Fig. 8 (riferito alle sante donne), l'innalzamento dell'età al matrimonio del V e VII secolo (intesi come i secoli di nascita) sembrerebbe confermare l'ipotesi di un andamento non malthusiano, con una popolazione che, stando ai dati archeologici e archeobotanici, pur nutrendosi meglio e raggiungendo una statura mediamente più alta (perché dispone di risorse migliori) si sposerebbe tuttavia più tardi, oltre i vent'anni<sup>95</sup>. Si è detto che si tratta di un comportamento anomalo, poiché, nonostante la speranza di vita alla

---

<sup>94</sup> Leclercq, *I monaci e il matrimonio*, 98.

<sup>95</sup> Barbiera e Dalla Zuanna, «Demographic Systems of Medieval Italy (6th–15th century AD)», 15.

nascita fosse piuttosto bassa, la popolazione non reagì anticipando o precocizzando i matrimoni. Viceversa, tra il XI e il XIV secolo riscontriamo un abbassamento dell'età matrimoniale che per le sante della nostra fonte si concretizza in matrimoni precoci celebrati tra i dodici e i tredici anni, ai limiti delle soglie imposte dalla normativa.

Occorre tuttavia essere cauti sulla portata di queste informazioni nel più ampio contesto dell'agency matrimoniale femminile. I dati sono molto limitati, per numero di vite analizzabili, per l'esiguità delle figure ben documentate, e soprattutto va sempre tenuto in considerazione il carattere elitario (censo elevato/aristocratici) di queste ultime: le loro vite sono in ogni caso *sui generis*, prenderle come indicative di una realtà più ampia potrebbe risultare poco fondato.

Non possiamo - a mio avviso - invece cogliere alcuna tendenza sulla nuzialità maschile, per via delle limitazioni della fonte in primis, dove gli uomini sposati sono appena il 3% del totale, e per scarsa rappresentatività della categoria dei coniugati uomini in generale fra i santi e beati della chiesa cattolica.

Con riferimento invece al tema estremamente importante per l'analisi demografica delle seconde nozze, Barbiera e Dalla Zuanna in "*Demographic Systems of Medieval Italy (6th–15th century AD)*", dimostrano che, in un regime di fecondità naturale e alta mortalità, il matrimonio delle vedove, soprattutto se in giovane età, svolgeva un ruolo importante nel garantire l'equilibrio demografico o nel determinare l'espansione o la contrazione di una popolazione. Quando l'aspettativa di vita alla nascita era intorno ai 20 anni (come in gran parte del Medioevo italiano), le generazioni potevano riprodursi solo se la maggior parte delle donne si sposava a 20 anni o meno e se la maggior parte delle giovani vedove si risposava. Certamente anche la frequenza con la quale la normativa si sforzava di normare la questione, che sotto il profilo patrimoniale generava non pochi problemi, ci mostra come la prassi fosse assolutamente diffusa. Il cristianesimo avrebbe potuto fungere da deterrente: Giustino, apologeta del II secolo lo considerava le seconde nozze alla stregua dell'adulterio, una posizione, la sua, assolutamente in linea l'idea di un matrimonio come unione indissolubile (che perdura oltre la vita terrena): un legame paragonabile a quello che unisce Gesù alla Santa Chiesa<sup>96</sup>, sua sposa. Ancora diversi teologi delle origini come Tertulliano e Origene si espressero in maniera sfavorevole verso le seconde nozze, considerandole un'urgenza carnale assolutamente rinunciabile. Sebbene queste posizioni costituirono sempre una

---

<sup>96</sup> Ferraro, *A Cultural History of Marriage*, 62.

minoranza, la Chiesa in ogni caso trattò sempre con cautela il tema del *remarriage* progressivamente accettando le unioni di vedovi e vedove e negando ogni forma di bigamia. Le sante della nostra fonte, come abbiamo detto, non hanno scelto di risposarsi o forse sarebbe meglio dire che hanno abbracciato con forza le nozze “spirituali”, in questo senso non fungono da soggetto ideale per una valutazione storiografica sul punto.

## **Cap. 6 Conclusioni**

Abbiamo aperto questo lavoro chiedendoci se fosse possibile supportare con l’apporto del dato agiografico le ricerche di demografia storica che indagano le dinamiche demografiche delle popolazioni vissute in un passato per noi lontano. Siamo partiti in particolare dall’articolo “*Demographic Systems of Medieval Italy (6th–15th century AD)*” di Barbiera e Dalla Zuanna ove gli autori disegnavano l’evoluzione del modello demografico fra l’alto e il basso medioevo analizzando fonti archeologiche (in particolare cimiteriali) e documentali (politici).

L’articolo esaminando le fluttuazioni della popolazione nel periodo analizzato evidenzia come i cambiamenti demografici fossero principalmente dovuti a fattori interni, come i tassi di mortalità e natalità (regime “ad alta pressione”), piuttosto che a significative migrazioni esterne. Il saggio discute l’influenza di epidemie come la peste, le condizioni nutrizionali (riflesse nelle stature) e i modelli matrimoniali (età al primo matrimonio e frequenza delle seconde nozze) sulle dinamiche della popolazione.

In questo contesto il modello matrimoniale precoce, tipico del mondo romano, sembrerebbe far spazio ad unioni più tardive il che contribuì alla stagnazione della popolazione, nonostante una migliore nutrizione. Successivamente, con la crescita della popolazione dopo l’XI secolo e il peggioramento delle condizioni di vita, l’età al matrimonio diminuì favorendo la crescita demografica. Queste fluttuazioni non sembrano essere legate alla disponibilità di risorse in un sistema malthusiano, ma piuttosto, a trasformazioni sociali e politiche che influenzavano i sistemi matrimoniali e di trasmissione del patrimonio. Gli autori ipotizzano che al prevalere di una struttura patriarcale con controllo dei beni limitato agli uomini, tipica del sistema romano agnazio, l’età al matrimonio delle donne si abbassasse; viceversa quando le donne partecipavano alla trasmissione dei beni, l’età al matrimonio aumentava.

Siamo partiti da questa premessa non tanto per capire quali fattori socioeconomici possano avere effettivamente influenzato positivamente l’agency femminile tanto da rendere le donne in qualche modo più autonome e mature nello scegliere o nel ritardare il momento più

opportuno per le proprie nozze, studio che meriterebbe un indubbio approfondimento, quanto piuttosto per capire se grazie all'analisi di diverse centinaia di biografie fosse possibile dare un contributo quantitativo ai dati di partenza che suffragano questa ipotesi. L'approccio è stato in un certo senso il medesimo adottato dalla *storia quantitativa*, quel filone storiografico cresciuto durante gli anni '70 e '80 del XX secolo caratterizzato dall'utilizzo di dati numerici, statistiche e metodi quantitativi per lo studio demografico delle popolazioni passate. Fra i maggiori esponenti di questa corrente Emmanuel Le Roy Ladurie storico francese, noto in particolare per il suo "*Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*", analisi quantitativa dei dati relativi alla parentela, proprietà, e pratiche religiose di un piccolo villaggio nei Pirenei francesi basata sull' utilizzo dei registri dell'Inquisizione grazie ai quali riuscì a ricostruire la vita quotidiana, le credenze e le strutture sociali di questa comunità medievale.

Se normalmente questo sistema di analisi si basa sull'elaborazione di informazioni presenti o derivabili da documenti o registri compilati secoli addietro (come nel caso di Le Roy Ladurie), diversamente per quanto attiene il presente lavoro la selezione dei dati all'origine era già stata fatta dagli Autori della raccolta enciclopedica, si è pertanto proceduto direttamente all'utilizzo dei dati biografici.

Si è speso molto nel soppesare il valore di questa fonte poiché – sebbene tutte le fonti debbano essere osservate con occhio critico<sup>97</sup> – le agiografie scontano un limite evidente: la loro attendibilità sotto il profilo storico. Talvolta scritte anni o persino secoli dopo la morte del santo, almeno per il periodo tardoantico e altomedievale – per il quale sono carenti fonti utili ad un confronto – la ricostruzione dei biografati religiosi è quantomeno opinabile<sup>98</sup>. Il genere agiografico, d'altra parte, non intende fornire un racconto storico preciso, serve invece a presentare la vita di un uomo o una donna nel suo incontro con Dio, rispondendo a *tòpoi* che nella fase storica in cui scrive l'agiografo ben corrispondono al modello di santità che si intende tracciare. È comunque da rilevare che da tempo gli storici utilizzano le *vitae* dei santi come oggetto d'indagine, per trarre ad esempio informazioni sulle dinamiche familiari, sugli usi e costumi di un'epoca, su mestieri e professioni o ancora possono chiarire alcuni aspetti relativi alla diffusione e all'affermazione della religione cristiana.

Tuttavia, come già espresso in precedenza, a giudizio di chi scrive, questa peculiarità della fonte non minaccia l'attendibilità delle informazioni di carattere demografico presenti nelle

---

<sup>97</sup> Marc Bloch e Giuseppe Gouthier, *Apologia della storia, o, Mestiere de storico* (Einaudi, 1998), 41.

<sup>98</sup> Boesch Gajano, *Un'agiografia per la storia*, 208.

storie dei santi analizzati, al limite l'assenza di informazioni può aver inficiato la numerosità della nostra casistica di partenza.

Entrando nel merito dei dati quantitativi possiamo dire che per il lungo periodo analizzato (venti secoli) la nostra fonte disponeva in totale di informazioni relative **a un'ottantina di soggetti su 929 record** (si riporta la lista completa dei santi in Tabella 4), dati talvolta parziali (più complete invece "le righe" con l'approssimarsi all'epoca moderna), un numero esiguo certamente e non omogeneamente distribuito fra i due generi e fra i secoli. La tendenza osservata sull'età al matrimonio può cautelativamente ritenersi confermata, con tutte le limitazioni di cui si è avuto modo di parlare nel corso dell'elaborato, vedi in particolare Fig. 8 (per le donne). Questo deve spingerci a ragionare ancor più sul senso di questo mutamento: come spiegare il comportamento di una società, quella altomedievale, che vedendo la propria popolazione ridursi di generazione in generazione non si sia adoperata per anticipare o mantenere bassa l'età matrimoniale, pur disponendo di risorse agro-forestali importanti e numerose? Si tratta di una possibile evoluzione dei ruoli femminili nella trasmissione del patrimonio o ancora nell'esercizio del potere?

Valutando nella fase preliminare del nostro lavoro il ruolo della Chiesa e soprattutto degli scrittori patristici e teologi che hanno concorso ad elaborare le regole del matrimonio canonico, abbiamo sottolineato una particolare insistenza sulla questione del **consenso dei nubendi** che, come sottolineavano già gli autori del saggio, non è ininfluenza sull'età al matrimonio perché impedisce matrimoni troppo precoci. Tuttavia, il limite canonico che si è sostanzialmente tradotto in un limite legislativo nei paesi cattolici, non è sufficiente a mostrarci uno slittamento verso l'alto di almeno cinque anni tra il periodo classico e l'alto medioevo (da 15 a 20/22 per le donne) e nemmeno a significare un rinnovato abbassamento dell'età matrimoniale, confermato anche nella nostra analisi statistica fino ai (13/14 anni). La religione avrà quindi molto probabilmente influito sullo statuire un set di regole per istituzionalizzare il matrimonio stabilendo anche un orizzonte minimo di età per le nozze, oltre il quale sarebbe risultato inopportuno scendere, scelta peraltro simile a quella adottata dal legislatore canonico odierno ovvero dal diritto civile. Un cambio di costumi le cui ragioni debbono trovare ancora una spiegazione.

Gli storici tradizionali criticarono alla storia quantitativa l'eccessiva enfasi sui numeri e la perdita dell'elemento narrativo e umano, in realtà in questo caso è vero decisamente il contrario: la peculiarità della fonte ci ha costretto in un certo senso a soffermarci moltissimo sugli elementi qualitativi e sulle storie individuali. In primis si è voluto capire come l'evolversi dei modelli di santità abbia dato spazio a figure femminili di volta in volta diverse, dapprima

le martiri poi le mistiche ed eremite con una caratterizzazione “di genere” quasi inesistente, per far poi spazio alle monache e infine alle religiose inserite maggiormente nella società e nella vita cittadina. Si è anche cercato di mostrare come lo *status coniugale* sia stato considerato dagli scrittori della santità nel corso del tempo: se inizialmente potremmo considerarlo un elemento neutro e non ostativo al raggiungimento della fama di santità (si pensi – fra le prime martiri – alle matrone romane) via via venne considerato sempre meno conforme al dettato teologico perché privo dell’elemento della castità. Un valore quello della verginità e della pudicizia che, pur rimanendo immutato nei secoli, si attenua fra il XII e il XV secolo, quando oltre al modello canonico trovano spazio anche figure di laiche sposate o comunque di laiche che non rinunciano – in linea con i nascenti ordini mendicanti – ad una vita secolare. Interessante poi il tema della negazione del consenso alla vita matrimoniale: le sante oggetto della nostra indagine si mostrano in tutti i periodi storici come ritrose ad accettare lo status di moglie e di madre ed anzi combattono per prendere i voti. Vi sono poi anche sante che accettano il loro ruolo coniugale ma si prodigano dopo la vedovanza nella fondazione di enti caritatevoli, di supporto al prossimo ovvero decidono semplicemente di intraprendere un percorso monastico: si tratta in ogni caso di donne che sono riuscite a determinare il proprio percorso personale.

Il bilancio, dunque, a giudizio di chi scrive, può considerarsi positivo nella misura in cui conferma l’utilizzabilità delle fonti agiografiche per determinati scopi. Anche se, nei limiti di questa ricerca, il quadro quantitativo non risulta del tutto soddisfacente o completo, è comunque lecito ipotizzare che, ampliando il numero di santi e sante presi in esame, si possano ottenere risultati più significativi e incoraggianti. Presentando la fonte si è più volte sottolineato come la scelta degli Autori di utilizzare nel testo meno di mille vite, ovvero un numero estremamente esiguo rispetto alle diverse migliaia di figure presenti nel martirologio romano, sia risultata per noi pregiudicante perché di fatto sono state lasciate indietro figure meno note e, probabilmente, questo avrebbe consentito una maggiore rappresentatività sia dal punto di vista temporale che da una prospettiva di genere; inoltre è plausibile ritenere che uomini e donne dei ceti medi e bassi, quelli più interessanti sotto il profilo storico-sociale, avrebbero trovato uno spazio più significativo soprattutto dopo il Mille.

Similmente alle novelle di Boccaccio, ai registri di carico di una nave, alle indagini puntigliose di un ufficiale inquisitore o al diario di un mercante così anche le vite dei Santi, nate per suggerire ai loro lettori percorsi di santità possono a nostro avviso, contribuire all’indagine storica. L’indagine potrebbe altresì ampliarsi, completando tutti i campi del dataset con

riferimento anche ai santi non sposati, su altre questioni come la durata media della vita, la mobilità degli individui nei secoli, l'età alla vedovanza ovvero le cause di morte.



Appendice

Tabella 1: Schema dati raccolti nel database (colonne principali)

Nome	Data Canon./beatific./conf. Culto	Secolo Canonizzazioni e	Ruolo sintesi	Sesso	Secolo Nascita	Anno Nascita	Luogo di nascita	Gruppo sociale	celebrate senza elenco	Anno Matrimoni	Luogo matrimonio	Età matrimoni	N figli	Anno vedovanza	Età vedovanza	Anno ingresso vita religiosa	Età ingresso vita religiosa	Pellegrinaggi	Luogo 1	Anno Morte	Luogo di morte	Età morte	
Cristina di Bolsena	no		martire	F	III	n.a.			N											n.a.			
Cunegonda di Lussemburgo	1200	XIII	laica/o	F	X	978	Lussemburgo	Aristocratico	Y	996		18	0	1024	46		414	16	no		1033	Kaufungen	55
Demetriade	no		vergine	F	IV	398	Roma	Ceto Medio	N											n.a.			
Edvige	1267	XIII	laica/o	F	XII	1180		Aristocratico	Y	1190		10	6						si	Trebnitz	1243	Trzebnica	63
Elena	no		laica/o	F	III	n.a.		Aristocratico	N											330			
Elena Guerra	1959	XX	fondatore ordine religio	F	XIX	1835			N												1914		79
Elisabetta	no		biblici	F	n.a.	n.a.			Y	n.a.								no			n.a.		
Elisabetta Canori Mora	1994	XX	laica/o	F	XVIII	1774	Roma	Ceto Medio	Y	1796		22	2			1807	33	no		1825	Roma	51	
Elisabetta del Portogallo	1626	XVII	laica/o	F	XIII	1271	Saragozza	Aristocratico	Y	1283		12	2	1325	54	1325	54	si	Compostela	1336	Estremoz	65	
Elisabetta di Schonau	no		religiosa/o	F	XIII	1128		Aristocratico	N											1164		36	
Elisabetta della Trinità	1984	XX	religiosa/o	F	XIX	1880			N											1906		26	
Elisabetta d'Ungheria	1235	XIII	laica/o	F	XIII	1207	Sárospatak	Aristocratico	Y	1221		14	3	1227	20	1227	20	no		1231	Marburgo	24	
Elisabetta Vendramini	1990	XX	fondatore ordine religio	F	XVIII	1790	Bassano del Grappa	Ceto Medio	N											1861		71	
Elisabetta Anna Bayley Seton	1975	XX	laica/o	F	XVIII	1774	New York	Ceto Medio	Y	1794		20	5			1813	39	si	Livorno	1821	Emmitsburg	47	
Emilia de Vialar	1951	XX	fondatore ordine religio	F	XVIII	1797			N												1856		59
Emilia Maria Guglielma de Rodt	1950	XX	fondatore ordine religio	F	XVIII	1787			N												1852		65
Ester	no		biblici	F	n.a.	n.a.			Y	n.a.								no			n.a.		
Eufrosine di Costantinopoli	no		religiosa/o	F	IX	854			N												923		69
Eugenia	no		martire	F	III	n.a.			N												n.a.		
Eulalia	no		martire	F	III	n.a.			N												n.a.		
Eustochia Calafato	1988	XX	religiosa/o	F	XV	1434			N												1485		51
Eva	no		biblici	F	n.a.	n.a.			Y	n.a.									no		n.a.		
Fabiola	no		laica/o	F	IV	n.a.			Y	n.a.									no		n.a.		
Farailde di Gand	no		laica/o	F	VII	650		Aristocratico	Y	n.a.				n.a.					no		740	Bruay-sur-l'Escau	90
Fede di Agen	no		martire	F	III	n.a.			N												n.a.		
Filippina Rosa Duchesne	1988	XX	religiosa/o	F	XVIII	1769	Grenoble	Ceto Medio	N												1852		83
Francesca d'Amboise	1863	XIX	laica/o	F	XV	1427	Thouars	Aristocratico	Y	1442		15	0	1457	30	1468	41	no		1485	Nantes	58	
Francesca Romana	1608	XVII	fondatore ordine religio	F	XIV	1384	Roma	Aristocratico	Y	1396		12	3	1436	40	1436	52	no		1440	Roma	56	
Francesca Saverio Cabrini	1946	XX	fondatore ordine religio	F	XIX	1850			N												1917		67
Gemma Galgani	1940	XX	mistica/o	F	XVIII	1878			N												1903		25
Genoveffa	no		vergine	F	V	n.a.			N												n.a.		
Gertrude di Helfta	no		religiosa/o	F	XIII	1256			N												1301		45
Gertrude di Nivelles	no		gerarchia ecclesiastica	F	VII	626		Aristocratico	N												659		33
Gherardesca da Pisa	1856	XIX	religiosa/o	F	XIII	1212	Pisa		Y	n.a.						1234		no		1269	Pisa	57	
Giacinta Marescotti	1807	XIX	religiosa/o	F	XVI	1585			N												1640		55
Gianna Beretta Molla	1994	XX	laica/o	F	XX	1922	Magenta (Milano)	Ceto Medio	Y	1955	Magenta	33	4					no		1962	Monza	40	
Gioacchina de Vedruna	1959	XX	religiosa/o	F	XVIII	1783	Braccellona	Ceto Medio	Y	1799		16	8	1816	33			no		1854	Barcellona	71	
Giovanna d'Arco	1920	XX	vergine	F	XV	1412			N												1431		19
Giovanna di Lestonnac	1949	XX	fondatore ordine religio	F	XVI	1556	Bordeaux	Aristocratico	Y	1573		17	7	1597	41	1603	47	no		1640	Bordeaux	84	
Giovanna da Orvieto	1754	XVIII	religiosa/o	F	XIII	1264			N												1306		42
Giovanna di Valois	1950	XX	laica/o	F	XV	1464	Nogent-le-roi	Aristocratico	Y	1476		12				1499	35	no		1505	Bourges	41	
Giovanna Antida Thouret	1934	XX	fondatore ordine religio	F	XVIII	1765			N												1826		61
Giovanna Elisabetta Bichier des Ages	1947	XX	fondatore ordine religio	F	XVIII	1773			N												1838		65
Giovanna Francesca Frémyot de Chan	1767	XVIII	laica/o	F	XVI	1572	Digione	Aristocratico	Y	1592		20	4	1604	32	1610	38	no		1641	Moulins	69	
Gisella	no		laica/o	F	X	980	Ratisbona	Aristocratico	Y	996		16	almeno 1	1038	58			no		1060	Passau	80	
Giuditta	no		biblici	F	n.a.	n.a.			Y	n.a.											n.a.		

**Tabella 2: Dati in Fig. 2**

<b>SEC. NASCITA</b>	<b>I</b>	<b>II</b>	<b>III</b>	<b>IV</b>	<b>V</b>	<b>VI</b>	<b>VII</b>	<b>VIII</b>	<b>IX</b>	<b>X</b>	<b>XI</b>	<b>XII</b>	<b>XIII</b>	<b>XIV</b>	<b>XV</b>	<b>XVI</b>	<b>XVII</b>	<b>XVIII</b>	<b>XIX</b>	<b>XX</b>
<b>SANTE TOTALI</b>	2	3	14	7	5	0	4	2	3	2	3	9	21	9	14	12	5	21	34	6
<b>SANTE SPOSATE*</b>	1	1	2	4	1	0	2	0	2	2	1	3	8	5	5	6	0	5	1	1

**Tabella 3: Media nr. figli per donna sposata**

<b>SEC. NASCITA</b>	<b>I</b>	<b>II</b>	<b>III</b>	<b>IV</b>	<b>V</b>	<b>VI</b>	<b>VII</b>	<b>VIII</b>	<b>IX</b>	<b>X</b>	<b>XI</b>	<b>XII</b>	<b>XIII</b>	<b>XIV</b>	<b>XV</b>	<b>XVI</b>	<b>XVII</b>	<b>XVIII</b>	<b>XIX</b>	<b>XX</b>
<b>SANTE SPOSATE*</b>	1	1	2	4	1	0	2	0	2	2	1	3	8	5	5	6	0	5	1	1
<b>MEDIA N. FIGLI PER SECOLO</b>	n.a.	n.a.	n.a.	4	7	n.a.	3	n.a.	3,5	0,5	8	4	1,85	3,25	3,25	3,5	n.a.	5,6	n.a.	n.a.

**Tabella 4: Santi sposati (90 record: 31 uomini e 59 donne)**

Nome	Data Canonizzazione	Secolo Canonizzazione	Ruolo Sintesi	Sesso	Secolo Nascita	Anno Nascita	Luogo di nascita	Gruppo sociale	Anno Matrimonio	Età matrimonio	N. figli	Anno vedovanza	Età vedovanza	Anno ingresso vita religiosa	Età ingresso vita religiosa	Pellegrinaggi	Anno Morte	Luogo di morte	Età morte
Alfonso Rodriguez			religiosa/o	M	XVI	1533	Segovia	Ceto Medio	1560	27	2	1569	9	1569	36	si	1617	Palma di Maiorca	84
Amedeo IX			laica/o	M	XV	1435	Thonon	Aristocratico	1452	17						si	1472	Vercelli	37
Ammonio di Nitra			religiosa/o	M	III	n.a.	Alessandria d'Egitto		n.a.	22					40	no	350	Alessandria	
Anastasia di Sirmio			martire	F	IV	n.a.		Aristocratico	n.a.							no	n.a.	Palmaria	
Angela di Foligno		XVIII	religiosa/o	F	XIII	1248	Foligno		n.a.		almeno 2	1285	37	1291	43	si	1309	Fogliano	61
Angelina da Montegiove		XIX	fondatore ordine religioso	F	XIV	1357	Montegiove (Orvieto)	Aristocratico	n.a.	giovane età			+2 età matr.			si	1435	Foligno	78
Anna Maria Giannetti Taigi		XX	laica/o	F	XVIII	1769	Siena	Ceto Basso	1789	20	7					si	1837	Roma?	68
Arnolfo di Metz			gerarchia ecclesiastica	M	VI	582	Austrasia	Aristocratico	n.a.		2					si	640	Remiremont	58
Aurelio da Cordova			martire	M	IX	825	Cordova	Aristocratico	n.a.							no	850		25

Bartolo Longo			laica/o	M	XIX	1841	Brindisi	Ceto Medio	1885	44						no	1926	Valle di Pompei	85
Batilde	833	IX	laica/o	F	VII	627		Aristocratico	648	21	3		30			no	680	Chelles	53
Bavone di Gand			laica/o	M	VII	n.a.	Hesbaye	Aristocratico	n.a.							no	650		
Bonaventura da Barcellona			laica/o	M	XVII	1620	Terragona	Ceto Basso	1638	18			19		19	si	1684	Roma	64
Brigida di Svezia	1391	XIV	fondatore ordine religioso	F	XIV	1303	Finsta	Aristocratico	1316	13	8	no	41	1344	41	si	1373	Roma	70
Carlo il Buono			laica/o	M	XI	1082	Odense	Aristocratico	1118	36	0	1709				no	1127	Bruges	45
Caterina da Genova	1737	XVIII	religiosa/o	F	XV	1447	Genova	Aristocratico	1463	16		1825				no	1510	Genova	63
Caterina di Svezia	1474	XV	religiosa/o	F	XIV	1331		Aristocratico	1345	14		1920	21	1350	19	si	1381	Vadstena	50
Cecilia di Roma	no		martire	F	III	n.a.	Roma	Aristocratico	n.a.							no	230	Roma	
Clotilde	no		laica/o	F	V	470	Lione	Aristocratico	492	22	7	511	41			no	545		75
Corrado Confalonieri			laica/o	M	XIII	1290	Piacenza		n.a.							no	1351	Noto	61
Cunegonda di Lussemburgo	1200	XIII	laica/o	F	X	978	Lussemburgo	Aristocratico	996	18	0	1024	46			no	1033	Kaufungen	55
Davide			biblici	M	n.a.	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Edoardo il Confessore			laica/o	M	X	1003		Aristocratico	n.a.		0					no	1066	Londra	63

Edvige	1267	XIII	laica/o	F	XII	1180		Aristocratico	1190	10	6					si	1243	Trzebnica	63
Elisabetta	no		biblici	F	n.a.	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Elisabetta Canori Mora	1994	XX	laica/o	F	XVIII	1774	Roma	Ceto Medio	1796	22	2			1807	33	no	1825	Roma	51
Elisabetta del Portogallo	1626	XVII	laica/o	F	XIII	1271	Saragozza	Aristocratico	1283	12	2	1325	54	1325	54	si	1336	Estremoz	65
Elisabetta d'Ungheria	1235	XIII	laica/o	F	XIII	1207	Sárospatak	Aristocratico	1221	14	3	1227	20	1227	20	no	1231	Marburgo	24
Elisabetta Anna Bayley Seton	1975	XX	laica/o	F	XVIII	1774	New York	Ceto Medio	1794	20	5			1813	39	si	1821	Emmitsburg	47
Ermenegildo			laica/o	M	VI	564	Terragona	Aristocratico	579	15	almeno 1					no	585	Terragona	21
Ester	no		biblici	F	n.a.	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Eva	no		biblici	F	n.a.	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Fabiola	no		laica/o	F	IV	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Farailde di Gand	no		laica/o	F	VII	650		Aristocratico	n.a.			n.a.				no	740	Bruay-sur- l'Escaut	90
Ferdinando III			laica/o	M	XII	1198	Zamora	Aristocratico	1219	21	13					no	1252	Siviglia	54
Francesca d'Amboise	1863	XIX	laica/o	F	XV	1427	Thouars	Aristocratico	1442	15	0	1457	30	1468	41	no	1485	Nantes	58
Francesca Romana	1608	XVII	fondatore ordine religioso	F	XIV	1384	Roma	Aristocratico	1396	12	3	1436	40	1436	52	no	1440	Roma	56

Francesco Borgia			religiosa/o	M	XVI	1510	Gandia	Aristocratico	1529	19	8	1546	36	1551	41	no	1572	Roma	62
Germano di Auxerre			gerarchia ecclesiastica	M	IV	380	Auxerre		n.a.					418	38	si	446	Ravenna	66
Gherardesca da Pisa	1856	XIX	religiosa/o	F	XIII	1212	Pisa		n.a.					1234		no	1269	Pisa	57
Gianna Beretta Molla	1994	XX	laica/o	F	XX	1922	Magenta (Milano)	Ceto Medio	1955	33	4					no	1962	Monza	40
Gioacchina de Vedruna	1959	XX	religiosa/o	F	XVIII	1783	Bracellona	Ceto Medio	1799	16	8	1816	33			no	1854	Barcellona	71
Giovanna di Lestonnac	1949	XX	fondatore ordine religioso	F	XVI	1556	Bordeaux	Aristocratico	1573	17	7	1597	41	1603	47	no	1640	Bordeaux	84
Giovanna di Valois	1950	XX	laica/o	F	XV	1464	Nogent - le - roi	Aristocratico	1476	12				1499	35	no	1505	Bourges	41
Giovanna Francesca Frémyot de Chantal	1767	XVIII	laica/o	F	XVI	1572	Digione	Aristocratico	1592	20	4	1604	32	1610	38	no	1641	Moulins	69
Gisella	no		laica/o	F	X	980	Ratisbona	Aristocratico	996	16	almeno 1	1038	58			no	1060	Passau	80
Giuditta	no		biblici	F	n.a.	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Giuliano l'Ospitaliere			laica/o	M	VII	631	Ath	Aristocratico	n.a.							si	n.a.		
Gregorio Illuminatore			gerarchia ecclesiastica	M	III	250	Vagharsapat	Aristocratico	n.a.							no	332		82
Gregorio di Nissa			gerarchia ecclesiastica	M	IV	335	Cappadocia		n.a.							no	395	Nissa	60

Iacopone da Todi			laica/o	M	XIII	1230	Todi	Aristocratico	1267	37		1268	38	1278	48	no	1306	Todi	76
Jacopa Settesoli	no		religiosa/o	F	XII	1190	Roma	Aristocratico	n.a.		2	1210	20			no	1239	Assisi	49
Jutta di Sangerhausen	no		laica/o	F	XIII	n.a.	Sangerhausen	Aristocratico	n.a.		2					si	1264		
Cunegonda (kinga)	1690	XVII	laica/o	F	XIII	1234			1246	12	0	1279	45			no	1292		58
Leone III			laica/o	M	XI	1075	Melk	Aristocratico	n.a.		12	1105	30			no	n.a.		
Ludmilla	no		martire	F	IX	859	Boemia	Aristocratico	874	15	almeno 2	888	29			no	921	Boemia	62
Ludovica Albertoni	1671	XVII	terzo ordine	F	XV	1473	Roma	Aristocratico	1496	23	3	1506	33	1506	33	no	1533	Roma	60
Ludovica di Savoia	1839	XIX	laica/o	F	XV	1462	Ginevra	Aristocratico	1479	17		1490	28	1492	30	no	1503	Orbe	41
Luigi IX			laica/o	M	XIII	1214	Poissy	Aristocratico	1234	20	almeno 7 fino età adulta					no	1270	Tunisi	56
Luisa di Marillac	1934	XX	fondatore ordine religioso	F	XVI	1591		Aristocratico	1613	22	1	1625	34	1628	37	no	1660	Parigi	69
Margherita di scozia	1250	XIII	laica/o	F	XI	1057		Aristocratico	1069	12	8					no	1093	Edimburgo	36
Maria dell'Incarnazione (Acarie)	1791	XVIII	fondatore ordine religioso	F	XVI	1566	Parigi	Ceto Medio	1582	16	6	1613	47	1614	48	no	1618	Parigi	52
Maria dell'Incarnazione (Guyart)	1980	XX	religiosa/o	F	XVI	1599	Tours	Ceto Basso	1616	17	1	1619	20	1631	32	no	1672	Québec	73

Maria Maddalena	no		biblici	F	n.a.	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Maria d'Oignies	1608	XVII	laica/o	F	XII	1177	Nivelles	Ceto Medio	1191	14				1207	30	no	1213	Oignies	36
Maria Margherita Dufrost	1990	XX	religiosa/o	F	XVIII	1701	Varenne	Ceto Basso	1720	19	6	1730	29	1738	37	no	1771		70
Matilde	no		laica/o	F	IX	896		Aristocratico	909	13	5	936	40			no	968	Quedlinburg	72
Monica	no		laica/o	F	IV	331	Tagaste	Aristocratico	n.a.		3	371	40			no	387	Ostia	56
Nicola di Fliie			laica/o	M	XV	1417	Flüeli-Ranft	Ceto Basso	1447	30	10			1467	50	no	1487	Flüeli-Ranft	70
Omobono			laica/o	M	XII	n.a.	Cremona	Ceto basso	n.a.							no	1197		
Paola Romana	no		laica/o	F	IV	347	Roma	Aristocratico	362	15	5	379	32	379		no	404	Betlemme	57
Paolino di Nola			gerarchia ecclesiastica	M	IV	355	Bordeaux	Aristocratico	384	29	1	409	54	394	39	no	431	Nola	76
Perpetua e Felicita	no		martire	F	III	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Pietro Pettinaio			laica/o	M	XII	1180	Siena		n.a.		0					no	1289	Siena	109
Priscilla	no		laica/o	F	I	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Rachele	no		biblici	F	n.a.	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Raimondo Palmerio			laica/o	M	XII	1140	Piacenza	Ceto Basso	n.a.		6					si	1200	Piacenza	60

Rebecca	no		biblici	F	n.a.	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Rita da Cascia	1900	XX	religiosa/o	F	XIV	1381	Cascia	Ceto Basso	1397	16	2	1407	26	1417	36	si	1457	Cascia	76
Sabina da Roma	no		martire	F	II	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Sara	no		biblici	F	n.a.	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Sidonio Apollinare			gerarchia ecclesiastica	M	V	430	Lione	Aristocratico	452	22	4			471	41	no	489		59
Susanna	no		biblici	F	n.a.	n.a.			n.a.							no	n.a.		
Tommaso Moro			martire	M	XV	1477		Ceto Medio	1504	27	4	1511	34			no	1535		58
Umiliana de' Cerchi	1694	XVII	terzo ordine	F	XIII	1219	Firenze	Ceto Medio	1234	15	2	1239	20			no	1246	Firenze	27
Umiltà da Faenza	1730	XVIII	fondatore ordine religioso	F	XIII	1226	Faenza	Aristocratico	1241	15	2			1250		no	1310	Firenze	84
Virginia Centurione Bracelli	1985	XX	fondatore ordine religioso	F	XVI	1587	Genova	Aristocratico	1602	15	2	1607	20	1610	23	no	1651	Genova	64
Vitale di Ravenna			religiosa/o	M	III	n.a.	Milano		n.a.							no	n.a.		
Vittoria Rasoamanarivo	1989	XX	religiosa/o	F	XIX	1848	Antanarivo	Ceto Medio	1864	16		1887	39			no	1894	Antanarivo	46
Vladimiro il Grande			martire	M	X	956	Kiev	Aristocratico	988	32						no	1015	Kiev	59



### **Bibliografia**

- Amato Mangiameli, Agata C. *Matrimoni forzati e diritti negati*. G. Giappichelli, 2015.
- André Vauchez. *La santità nel Medioevo*. Collezione di testi e di studi, storiografia. Mulino, 1989.
- Anna Benvenuti, Sofia Boesch Gajano, Simon Ditchfield, Roberto Rusconi, Francesco Scorza Barcellona, e Gabriella Zarri. *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. 1. ed. Sacro/santo, nuova ser., 9. Viella, 2005.
- Barbiera, Irene. *Memorie sepolte: tombe e identità nell'alto Medioevo (secoli V-VIII)*. 1a ed. Studi superiori 763. Carocci, 2012.
- Barbiera, Irene, e Gianpiero Dalla Zuanna. «Demographic Systems of Medieval Italy (6th–15th century AD)». *Population and Development Review*, pubblicazione online ad accesso anticipato, gennaio 2024. <https://doi.org/10.1111/PADR.12611>.
- Barbiera, Irene, e Gianpiero Dalla Zuanna. «Le dinamiche di popolazione dell'Italia medievale. Nuovi riscontri su documenti e reperti archeologici». *Archeologia medievale* XXXIV (2007): 19–41.
- Barone, Giulia, Lucetta Scaraffia, e Gabriella Zarri, a c. di. *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*. 1. ed. nella Biblioteca Universale Laterza. Biblioteca Universale Laterza 625. GLF editori Laterza, 2009.
- Bennett, Judith Mackenzie. *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*. Oxford University Press, 2013.
- Bloch, Marc, e Giuseppe Gouthier. *Apologia della storia, o, Mestiere de storico*. Einaudi, 1998.
- Boesch Gajano, Sofia. *Un'agiografia per la storia*. Sacro/santo, nuova serie, 28. Viella, 2020.
- Brundage, James A. *Law, sex, and Christian society in medieval Europe*. University of Chicago Press, 1987.
- Bynum, Caroline Walker. *Sacro convivio, sacro digiuno: il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*. Feltrinelli, 2001.
- Chavarría Arnau, Alexandra. *Ricerche sul Centro episcopale di Padova: scavi 2011-2012*. Progetti di archeologia. SAP, Società archeologica, 2017.
- Ferraro, Joanne Marie. *A Cultural History of Marriage*. The Cultural Histories Series. Bloomsbury Academic, 2020.

- Foralosso, Mariano e Pontificia Universitas S. Thomae in Urbe. *Indagine sociografica sulle cause dei Santi*. [Sn], 1987.
- Franciosi, Gennaro. *La famiglia romana: società e diritto*. G. Giappichelli, 2003.
- Gasparini, Silvia. «Appunti minimi di storia del diritto». In *antichità e medio evo*, vol. 1. Imprimerie Editrice, 2002.
- Gasparri, Stefano, e Claudio Azzara. *Le leggi dei Longobardi: storia, memoria e diritto di un popolo germanico*. Edizione cartacea del 2005. Viella, 2011.
- <https://www.causesanti.va/it.html>. 12 aprile 2025. <https://www.causesanti.va/it/i-passi-del-cammino-verso-la-santita/approfondimenti.html#fama-di-santit%C3%A0>.
- Huebner, Sabine R., e Geoffrey Stephen Nathan. *Mediterranean Families in Antiquity: Households, Extended Families, and Domestic Space*. Wiley Blackwell, 2017.
- Jonas. *Istruzioni di vita per laici*. A cura di Francesco Veronese. Scrittori latini dell'Europa medievale 12. Pacini editore, 2018.
- Karras, Ruth Mazo. *Sexuality in Medieval Europe: doing unto others*. Routledge, 2005.
- Klapisch-Zuber, Christiane. *Matrimoni rinascimentali: donne e vita familiare a Firenze (secc. XIV-XV)*. Tradotto da Anna Bellavitis. Viella, 2022.
- Leclercq, Jean. *I monaci e il matrimonio: un'indagine sul XII secolo*. Società Editrice Internazionale, 1984.
- Leonardi, Claudio, e Elio Guerriero, a c. di. *Il grande libro dei santi: dizionario enciclopedico*. San Paolo, 1998.
- Leverotti, Franca. *Famiglia e istituzioni nel Medioevo italiano: dal tardo antico al rinascimento*. 1a ed. Carocci, 2005.
- Livi Bacci, Massimo. *Storia minima della popolazione del mondo*. Le vie della civiltà. Il mulino, 1998.
- Marstrand-Jørgensen, Anne Lise, e Bruno Berni. *La guaritrice: il romanzo di Ildegarda di Bingen*. Marsilio : Feltrinelli, 2020.
- Meyendorff, John. «Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition». *Dumbarton Oaks Papers*, 1990. [www.jstor.org/stable/1291620](http://www.jstor.org/stable/1291620).
- Smith, Julia M. H. *The problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920*. Past & Present, No. 146 (febbraio 1995). <https://www.jstor.org/stable/651150>.
- Smith, Julia M. H. «The Problem of Female sanctity in Carolingian Europe c. 780-920». *Past & Present* 146 (febbraio 1995): 3–37.
- Southon, Emma. *Marriage, Sex and Death: The Family and the Fall of the Roman West*. Social Worlds of Late Antiquity and the Early Middle Ages 1. Amsterdam University Press, 2017.

*Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Sacro-santo 9. Viella, 2005.

Tilatti, Andrea, e Francesco G. B. Trolese. *Giustina e le altre: sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Padova, 4-6 ottobre 2004*. Con un contributo di Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Viella, 2009.

Tilatti, Andrea, e Giovanni B. Francesco Trolese. *Giustina e le altre: sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Padova, 4-6 ottobre 2004*. Con un contributo di Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Viella, 2009.

Treves, Anna. *Le nascite e la politica nell'Italia del Novecento*. Milano, LED, 2001.

Vauchez, André, e André Vauchez. *La santità nel Medioevo*. Storica paperbacks 53. Il Mulino, 2009.

Weinstein, Donald, e Rudolph M. Bell. *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. University of Chicago Press, 1986.

### **Sitografia**

<https://www.causesanti.va/it/i-passi-del-cammino-verso-la-santita.html> consultato il 12.04.2025

<https://www.vaticannews.va/it/santo-del-giorno/03/07/sante-perpetua-e-felicita--martiri.html> consultato il 01.03.2025.

<https://bollandistes.org/who-we-are/> consultato il 17.09.2025