

## ISTANZE RELIGIOSE E PROGETTUALITÀ POLITICA NELLA NAPOLI ANGIOINA. IL MONASTERO DI S. CHIARA

Rosalba Di Meglio

La storiografia degli ultimi decenni, sulla scia degli studi di Herbert Grundmann, ha fatto registrare grandi novità nello studio della religiosità femminile e degli ordini mendicanti, mostrandone in maniera assai chiara il profondo legame con l'ambiente urbano e con le dinamiche politico-sociali che in esso trovavano il loro naturale scenario<sup>1</sup>. Nello stesso tempo ha portato a un'acquisizione di grande importanza sul piano metodologico, valida peraltro anche al di là di questi settori di studio, vale a dire alla consapevolezza che un'indagine è tanto più produttiva quanto più è concentrata su entità territoriali circoscritte e ben delineate, come ad esempio la singola città, la diocesi o uno spazio più ampio avente un'omogeneità culturale e politica<sup>2</sup>.

Per la Napoli del Medioevo finora si è fatto poco in questa direzione, per cui molto resta ancora da indagare per ricostruire quello che Roberto Rusconi ha definito il «sistema monastico territoriale femminile»<sup>3</sup>, e ciò non solo per

<sup>1</sup> H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1980. La storiografia sul cosiddetto «movimento religioso femminile» ha ormai prodotto una quantità sterminata di studi, impossibile da citare anche brevemente, per cui, al di là di singoli lavori che verranno richiamati nelle note seguenti, per un quadro aggiornato si veda G. Casagrande, *Il movimento religioso femminile. Storie di bizzocche e di terziarie*, in *Amicitiae Sensibus. Studi in onore di don Mario Sensi*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli e F. Frezza, in «Bollettino storico della città di Foligno», 2007-2011, n. 31-34, pp. 171-186. Sull'ambiguità dell'espressione «movimento religioso femminile», cfr. A. Bartolomei Romagnoli, *Vita religiosa femminile nel secolo XIII. Umiltà, Gherardesca e le altre fra realtà e rappresentazione*, in *San Nevolone e santa Umiltà a Faenza nel sec. XIII*, a cura di D. Sgubbi, Faenza, Seminario diocesano Pio XII, 1996, pp. 91-123; M.P. Alberzoni, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 203-235.

<sup>2</sup> G. Zarri, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e Germania prima della Riforma*, a cura di P. Prodi e P. Johaneck, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 207-257.

<sup>3</sup> *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo*, Atti del VII Convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 1979), Assisi, Sisf, 1980, pp. 263-313, p. 311. La stessa necessità è stata poi sottolineata anche da A. Benvenuti, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII): propositi per un*

la scarsità della documentazione, ma anche per l'instabilità istituzionale, gli accorpamenti e i frequenti trasferimenti di sede delle comunità religiose femminili<sup>4</sup>. Diversa invece, come è noto, la situazione per l'età moderna, alla quale già nel 1970 la compianta Carla Russo<sup>5</sup> dedicò un lavoro pionieristico, in cui delineava un quadro del monachesimo femminile napoletano nel contesto della storia politica, sociale e religiosa della città.

Eppure è proprio per la Napoli del pieno Medioevo che l'approccio metodologico di cui si diceva può rivelarsi più produttivo, trattandosi di una città che all'appuntamento con le novità del panorama religioso del pieno Medioevo si presentava con una complessa stratificazione storica e con l'attivismo di una pluralità di soggetti, che rendevano il quadro molto ricco e variegato. Tra essi i sovrani angioini, e Roberto e Sancia in particolare, che con il loro protagonismo sia sul piano religioso sia su quello politico fecero di Napoli una delle espressioni più emblematiche della civiltà dell'Occidente medievale, di cui uno dei principali caratteri originali fu proprio l'intreccio inestricabile tra politica e religione: intreccio che sul piano generale è ben noto agli storici, ma che spesso è difficile da cogliere nel concreto delle situazioni; di qui discussioni senza fine sulla prevalenza di istanze religiose o motivazioni politiche. Ma su questo si ritornerà più avanti.

Qui è intanto da richiamare quella che è da considerare ormai un'acquisizione della storiografia napoletana, vale a dire la vivacità sul piano politico, sociale, economico e soprattutto religioso di Napoli prima ancora dell'arrivo degli Angioini, ai quali va piuttosto il merito di aver dato una forte accelerazione ai processi già in corso<sup>6</sup>. La cosa è particolarmente evidente per i tre decenni

*censimento da fare*, in Chiara d'Assisi, Atti del XX Convegno internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1992), Spoleto, Cisam, 1993, pp. 59-106.

<sup>4</sup> Le principali eccezioni da segnalare sono i lavori di Mario Gaglione sugli ordinamenti che regolavano la vita delle comunità di S. Chiara e di S. Croce di Palazzo, e la tesi di dottorato ancora inedita di Antonella Ambrosio sulle domenicane dei Ss. Pietro e Sebastiano. Di M. Gaglione si vedano: *La basilica ed il monastero doppio di S. Chiara a Napoli in studi recenti*, in «Archivio per la storia delle donne», 2007, n. 4, pp. 127-198; Id., *Sancia d'Aragona-Maiorca tra impegno di governo ed attivismo francescano. La testimonianza delle lettere*, in «Studi storici», XLIX, 2008, pp. 931-984. La tesi di dottorato di Ambrosio ha il titolo *Oratrices nostrae. Un'esperienza monastica a Napoli fra XIV e XV secolo*, Università degli Studi di Palermo, XI ciclo, a.a. 2000-2001. Si veda anche C. Andenna, «Francescanesimo di corte» e santità francescana a corte. *L'esempio angioino nel secolo XIV*, in *Monasticum regnum. Religione e politica nelle pratiche di legittimazione e di governo tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. Andenna e L. Gaffuri, in corso di stampa. Ringrazio Cristina Andenna per avermi consentito di leggere il suo articolo non ancora pubblicato.

<sup>5</sup> *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Napoli, Istituto di storia medioevale e moderna, 1970.

<sup>6</sup> G. Vitolo, *Progettualità e territorio nel regno svevo di Sicilia: il ruolo di Napoli*, in «Studi storici», XXXVII, 1996, pp. 405-424; Id., *Città, Regno di Sicilia*, in *Federico II. Enciclopedia*

del regno di Federico II, quando si registra in città la presenza di mercanti stranieri e di studenti della neonata Università degli studi fondata nel 1224, al seguito dei quali giunsero gli echi, lontani ma non per questo meno significativi, di quei movimenti ereticali, e dei Catari in particolare, che dappertutto mettevano in agitazione le autorità ecclesiastiche, per cui l'arcivescovo Pietro nel 1231 si preoccupò di assicurare ai frati Predicatori una stabile dimora in città, in modo che potessero aiutare il clero nella lotta all'eresia<sup>7</sup>. A questo è da aggiungere che era il panorama complessivo della religiosità laicale ad apparire in movimento sotto forma di esperienze associative nuove sia sul piano dell'assetto organizzativo sia per il tipo di impegno profuso.

L'importanza assunta nel corso dei secoli dal monastero di S. Chiara ha fatto cadere nell'oblio, a causa della dispersione della documentazione, alcune esperienze che precedettero la fondazione di Roberto e Sancia, e non furono affatto oscurate dall'affermazione di essa. Un caso estremamente interessante, che ben testimonia la fluidità delle prime esperienze mendicanti femminili in città, è quello di S. Maria Donnaregina, dove nel 1236 è documentata la presenza di monache dell'ordine di San Damiano, che, pur prendendo nome dal monastero assiate, non aveva tratto origine da esso e, tanto meno, dall'opera di Chiara e delle prime consorelle, ma che era stato creato e posto alle dirette dipendenze del papa, per inquadrarvi tutte quelle donne che, in Europa come in Italia, mosse dagli ideali di povertà, avevano rinunciato al possesso dei beni e vivevano in comunità senza collegarsi a nessun ordine religioso maschile<sup>8</sup>. Al convento napoletano il pontefice Gregorio IX concesse in quell'anno l'esenzione dall'ordinario diocesano, ma non è dato sapere con certezza quando esso abbia adottato la nuova regola di Urbano IV del 18 ottobre 1263, imposta a tutti i monasteri damianiti con bolla del 9 maggio 1264<sup>9</sup>. Questa giunse anche nel monastero napoletano, come testimonia un inventario dei documenti redatto nel XVIII secolo; il che potrebbe indurre a pensare che da quel momento il monastero sia passato alla regola francescana: cosa probabile, ma a patto di tener presente che atti del genere non di rado erano all'inizio soltanto formali,

*fridericiana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005, pp. 336-341; Id., «*In palatio Communis*». Nuovi e vecchi temi della storiografia sulle città del Mezzogiorno medievale, in *Città e territori nell'Italia del Duecento. Studi in onore di Gabriella Rossetti*, a cura di G. Chittolini, G. Petti Balbi, G. Vitolo, Napoli, Liguori, 2007, pp. 243-294.

<sup>7</sup> Vitolo, *Progettualità e territorio nel regno svevo di Sicilia*, cit., pp. 409-411.

<sup>8</sup> U. Dovero, *Il più antico documento pontificio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, in «*Campania sacra*», 1994, n. 25, pp. 3-24.

<sup>9</sup> C. Andenna, *Dalla Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti all'Ordo Sancti Damiani. Prima evoluzione istituzionale di un ordine religioso femminile nel contesto delle esperienze monastiche del secolo XIII*, in *Die Bettelorden im Aufbau, Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita regularis, XI), hrsg. von G. Melville, J. Obereste, Münster, Lit, 1999, pp. 429-492.

essendo in genere necessario un tempo più lungo per la piena applicazione della nuova regola<sup>10</sup>. S. Maria Donnaregina fu comunque il primo insediamento legato alla nuova spiritualità pauperistica, sito ai margini del centro antico<sup>11</sup>. Ad esso si affiancarono altri due monasteri damianiti: quello di S. Agata (*ad Populum* o anche *ad Piperonem*), sito nella *regio Calcarie*, nella parte bassa della città, già documentato nell'XI secolo come monastero benedettino e, a partire dal 1243, come appartenente all'ordine di S. Damiano, e quello di S. Giovanni a Nido, nell'attuale via Nido, all'altezza del civico 22, come ha proposto Adrian Hoch, e documentato dal 1271 fino alla prima metà del XV secolo<sup>13</sup>. Quando da damianite queste comunità siano diventate francescane e per impulso e su sollecitazione di chi, non è dato sapere. Non escluderei un deciso protagonismo di Maria d'Ungheria, moglie di Carlo II, della quale sono ben noti gli interventi a favore dei monasteri di Donnaregina e di S. Giovanni a Nido<sup>14</sup>. Sia queste esperienze associative sfociate poi nella costituzione di regolari comunità monastiche sia quelle che mantennero a lungo, almeno fino alla fine del Trecento, un carattere più flessibile sul piano organizzativo, come quelle delle eremite urbane insediate nei pressi del duomo, si realizzarono sempre in collegamento con le locali autorità ecclesiastiche, le quali mostrarono di avere strumenti efficaci di intervento e di essere in grado, come si è visto con i Predicatori, di utilizzare le capacità di animazione religiosa dei frati<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> In un documento del 1252 le monache vengono definite benedettine: C. D'Engenio Caracciolo, *Napoli sacra*, Napoli, per O. Beltrano, 1623, pp. 169-170; M. Gaglione, *Converà ti que aptengas la flor: profili di sovrani angioini, da Carlo I a Renato (1266-1442)*, Milano, Lampi di stampa, 2009, p. 173. In realtà potrebbe trattarsi di una semplificazione oppure della reale coesistenza di entrambe le regole, poiché non è da escludere che le damianite vivessero in locali adiacenti al monastero benedettino.

<sup>11</sup> Su S. Maria Donnaregina oltre al classico lavoro di E. Bertaux, *Santa Maria di Donna-regina e l'arte senese a Napoli nel secolo XIV*, Napoli, Giannini, 1899, si veda *The Church of Santa Maria Donna Regina: Art, Iconography and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, Atti del Convegno (Kalamazoo, Michigan, maggio 2001), a cura di J. Elliott e C. Warr, Aldershot, Ashgate, 2004.

<sup>12</sup> Sul convento di S. Agata: B. Capasso, *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*, rist. anast., Sala Bolognese, Forni, 1984, p. 154; su S. Giovanni a Nido, A. Hoch, *A proposal for the «lost» Clarissite Church of San Giovanni a Nido in Naples*, in «Arte cristiana», 1996, n. 84, pp. 353-360.

<sup>13</sup> *Bullarium Franciscanum*, voll. I-IV, a cura di J.H. Sbaralea, Roma, 1759-1768; voll. V-VII, a cura di C. Eubel, Roma, 1898-1904, vol. VII, pp. 728-729, doc. n. 1873 (6 novembre 1429).

<sup>14</sup> Su Maria d'Ungheria: Gaglione, *Converà ti que aptengas la flor*, cit., pp. 150-182; P. Vitolo, *Imprese artistiche e modelli di regalità al femminile nella Napoli della prima età angioina*, in «Archivio storico per le province napoletane», 2008, n. 126, pp. 1-54.

<sup>15</sup> Per il fenomeno dell'eremitismo urbano a Napoli: G. Vitolo, *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, a cura di G. Rossetti e G. Vitolo, Napoli, Liguori, 2000, vol. I, pp. 3-34.

Questi, a loro volta, nel primo trentennio della loro presenza in città, almeno all'apparenza, non fecero parlare molto di sé, per cui non si ebbero quelle occasioni di scontro con il clero parrocchiale, che altrove riempivano le cronache del tempo. La loro presenza fu almeno agli inizi quanto mai discreta: una strategia resa necessaria evidentemente dalla forte capacità di tenuta delle strutture ecclesiastiche locali, che attraverso le parrocchie, le numerose staurite<sup>16</sup> a base territoriale e la fitta rete dei monasteri benedettini, dotati a volte di infermerie anche al servizio dei laici, avevano realizzato un forte inquadramento dei fedeli. Le cose poi in parte cambiarono, non solo per l'appoggio dato ai frati dalla nuova dinastia angioina, ma anche per la forte accelerazione che nella seconda metà del Duecento ebbe lo sviluppo sociale ed urbanistico della città, con la conseguente difficoltà delle precedenti istituzioni ecclesiastiche a farvi fronte: difficoltà che consentì ai frati di dispiegare in pieno tutta la loro forza di professionisti della parola e dell'attività pastorale, mostrando una notevole capacità di stabilire uno stretto collegamento con tutti i ceti sociali, così come del resto avveniva ovunque in Italia e in Europa<sup>17</sup>.

In questa sede è da riservare una particolare attenzione, per poter capire gli sviluppi futuri, al ruolo della nobiltà, la quale si rese conto dei nuovi spazi di attività che, con l'elevazione della città a capitale e con la concentrazione in essa degli uffici centrali dell'amministrazione statale, le si aprivano nella sfera della pubblica amministrazione e in campo militare. Nello stesso tempo, la possibilità anche per individui di non elevate condizioni sociali e, nel caso del siniscalco Raimondo de Cabanni, addirittura di condizione schiavile, di percorrere rapide carriere negli organi centrali e periferici dello Stato<sup>18</sup> e il carattere sempre più complesso dell'amministrazione cittadina incisero fortemente sull'assetto sociale preesistente, creando le condizioni per l'avvio di processi di aggregazione della nobiltà cittadina. Ne scaturì una vera e propria forma di chiusura oligarchica attraverso la costituzione nel corso del Trecento dei cinque seggi di Nido, Capuana, Porto, Portanova e Montagna, capaci di esercitare un pieno controllo sul governo municipale nonché una fortissima influenza sulla

<sup>16</sup> Si tratta delle associazioni tipicamente napoletane nate nel corso dell'Alto Medioevo e dedite al culto della croce, assimilatesi poi con tempi e modalità diverse alle confraternite: G. Vitolo, *Culto della croce e identità cittadina a Napoli*, in *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I-inizio XVI)*, a cura di B. Ulianich e U. Parente, Napoli, E. De Rosa, 2007, vol. II, pp. 101-125.

<sup>17</sup> R. Di Meglio, *Il convento francescano di S. Lorenzo in Napoli. Regesti dei documenti dei secoli XIII-XV*, Salerno, Carlone, 2003; Id., *Nobiltà di seggio e istituzioni ecclesiastiche nella Napoli dei secoli XIV-XV*, in *Ordnungen des sozialen Raumes. Die Quartieri, Sestieri und Seggi in den frühneuzeitlichen Städten Italiens*, hrsg. von G. Heidemann, T. Michalsky, Berlin, Reimer, 2012, pp. 33-52.

<sup>18</sup> R. Smurra, *Una storia di "integrazione" nella Napoli angioina*, in «Ricerche di pedagogia e didattica», 2011, n. 1, pp. 1-36.

vita dei quartieri nei quali erano radicati e nei quali le famiglie che ne facevano parte avevano sia le loro residenze e le loro cappelle e staurite sia la chiesa di riferimento del seggio. Questa era anche il loro abituale luogo di sepoltura, da un certo momento in poi per lo più in apposite cappelle, sempre più pretenziose e appariscenti, anche se non di rado ci si allontanava dalla tradizione familiare e dalla solidarietà clanica per motivi di carattere devozionale<sup>19</sup>.

Fenomeni del genere, anche se in tempi e modi quanto mai diversi da un posto all'altro, erano allora in atto un po' dappertutto in Italia e in Europa, ma a Napoli erano resi più complessi dalla presenza di un forte potere monarchico, che operava in un ambito che andava molto al di là di quello cittadino e regnicolo, avendo come interlocutori pontefici, sovrani, principi e comuni italiani e di altri paesi europei. A questo è da aggiungere il fatto che si avvicendarono sul trono personaggi di grande spessore politico e a volte anche religioso, il tutto in un nesso che oggi siamo in grado di capire meglio grazie anche ad una più penetrante lettura delle fonti di carattere storico-artistico<sup>20</sup>. Ne è derivata una rivalutazione di sovrani, per i quali nel passato gli storici hanno espresso valutazioni molto riduttive, come Carlo II e Giovanna I. Su di loro, ma anche sui loro predecessori e successori, ritornerò in maniera più distesa in altra sede. Qui mi preme fare un rapido confronto tra Carlo II e Roberto, entrambi protagonisti della fondazione di un convento in zone periferiche rispetto al centro storico, ma destinate a grande sviluppo sul piano urbanistico anche grazie alla nascita di nuovi poli di aggregazione territoriale, quali erano gli insediamenti mendicanti. Si tratta del convento di S. Pietro Martire, che sorse peraltro in una zona che era da rivalutare anche sul piano ambientale, essendo acquitrinosa e malfamata per la presenza di impianti produttivi che oggi diremmo inquinanti (le calcare) e di prostitute, e di quello di S. Chiara, impiantato in un'area indubbiamente di maggiore pregio, ma allora e ancora a lungo scarsamente urbanizzata, come emerge dal privilegio del 1342, con il quale Sancia fece una seconda e più cospicua assegnazione di beni alla comunità monastica<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Di Meglio, *Nobiltà di seggio e istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 33-52.

<sup>20</sup> F. Aceto, *Un'opera ritrovata di Pacio Bertini: il sepolcro di Sancia di Majorca in Santa Croce a Napoli e la questione dell' "usus pauper"*, in «Prospettiva», 2000, n. 100, pp. 27-35; Id., *Le memorie angioine in San Lorenzo Maggiore*, in *Le chiese di San Lorenzo e San Domenico: gli ordini mendicanti a Napoli*, a cura di S. Romano e N. Bock, Napoli, Electa, 2004, pp. 67-94; T. Michalsky, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000; C. Bruzelius, *Le pietre di Napoli. L'architettura religiosa nell'Italia angioina, 1266-1343*, Roma, Viella, 2005; P. Vitolo, *La chiesa della Regina. L'Incoronata di Napoli, Giovanna I d'Angiò e Roberto di Oderisio*, Roma, Viella, 2008.

<sup>21</sup> Per S. Chiara, oltre ai lavori di Mario Gaglione citati a nota 4, si vedano anche dello stesso autore *Nuovi studi sulla Basilica di Santa Chiara in Napoli*, Napoli, Arte tipografica, 1996; Id., *Qualche ipotesi e molti dubbi su due fondazioni angioine a Napoli: S. Chiara e S. Croce di Palazzo*, in «Campania sacra», 2002, n. 33, pp. 61-108; Id., *Allusioni gioachimite nella basilica angioina di Santa Chiara a Napoli?*, in «Studi storici», XLV, 2004, pp. 280-

Le due fondazioni avevano in comune anche la collocazione ai margini di un territorio controllato da un seggio nobile: rispettivamente quelli di Porto e di Nido<sup>22</sup>. Le analogie si fermano però qui. Innanzitutto il rapporto con i rispettivi seggi si configurò in maniera diversa, perché diversa era la loro composizione sociale. Quello di Porto, il cui distretto, pur gravitando verso il mare, lambiva comunque a nord l'area occupata dal nuovo complesso monastico di S. Chiara, era formato in buona parte da famiglie nobili immigrate dalle aree circostanti e soprattutto dalle costiere amalfitana e sorrentina, oltre che provenienti dagli ambienti della mercatura, delle libere professioni e della burocrazia regia, ed era più aperto sia verso nuove aggregazioni sia verso il mondo del quartiere in tutte le sue varieghe espressioni, per cui non sorprende che abbia subito stabilito un saldo collegamento con la nuova fondazione mendicante, individuando in essa la sua chiesa di riferimento, con relativa collocazione di sepolture e cappelle funerarie. Vi dovette contribuire anche il fatto che essa non si configurò come una chiesa dalla forte connotazione regia, e ciò sia perché il punto di riferimento di Carlo II sul piano spirituale restò pur sempre quella di S. Domenico, sia perché le cure della moglie Maria d'Ungheria si rivolsero soprattutto verso la rinnovata fondazione di S. Maria Donnaregina e verso il convento, anch'esso femminile, di S. Pietro a Castello, fondato insieme al marito Carlo II nel 1301 nei pressi del Castelnuovo, nella sede di un omonimo cenobio benedettino, per ospitare la sorella della regina, Elisabetta, dotata di una personalità carismatica e capace di raccogliere intorno a sé esponenti delle famiglie più vicine alla corte. Diversa la situazione di S. Chiara rispetto al seggio di Nido. Anche se giustamente i nobili di Porto, Portanova e Montagna non si dichiaravano disponibili ad ammettere la maggiore antichità e quindi la pretesa superiorità delle famiglie di Nido e di Capuana, è indubbio che queste nella prima metà del Trecento potevano vantare una più forte struttura clanica e una maggiore presa sulle aree della città in cui erano inserite, per cui non appare strano che si siano mostrate restie a sconvolgere i loro tradizionali punti di riferimento, che erano, sul piano dell'immagine complessiva, rispettivamente, la chiesa di S. Domenico e la cattedrale, dove peraltro si svolgevano anche le loro riunioni, e, per quanto riguarda la monacazione delle figlie, i monasteri di S. Gregorio Armeno e di

288; Id., *Ipotesi "gioachimite" sugli affreschi di Giotto nella basilica di S. Chiara a Napoli*, in «Archivio storico per le province napoletane», 2007, n. 125, pp. 35-61, nonché per il privilegio, tramandato in copia di età moderna, Id., *Sancia di Maiorca e la dotazione del monastero di S. Chiara in Napoli nel 1342*, in «Rassegna storica salernitana», 2010, n. 53, pp. 149-187. Per S. Pietro Martire: G. Cosenza, *La chiesa e il convento di S. Pietro Martire*, in «Napoli nobilissima», 1899, n. 8, pp. 135-138, 154-157, 171-173, 187-191; IX, 1900, pp. 22-27, 58-63, 89-93, 104-109, 115-124, 136-139.

<sup>22</sup> Di Meglio, *Nobiltà di seggio e istituzioni ecclesiastiche*, cit.

S. Patrizia<sup>23</sup>. A ciò è da aggiungere il fatto che l'impegno forte, ancorché non esclusivo, di Roberto e Sancia a favore della novella fondazione clariana la connotava in maniera così netta sul piano ideologico come monastero regio, mentre la sua chiesa diventava il luogo privilegiato di incoronazioni, funerali e altre cerimonie di corte, da togliere, almeno inizialmente, spazio a progetti di altra natura, che non fossero riconducibili al desiderio di godere in modo riflesso del prestigio politico e religioso della coppia regale.

Un ruolo determinante a tal fine ebbe Roberto. Si è discusso a lungo e si continua a discutere sui meriti da dividere tra il sovrano e la sua consorte in relazione alla fondazione di S. Chiara<sup>24</sup>. Ai fini tuttavia del discorso sui rapporti tra monarchia e nobiltà di seggio, non avrei dubbi sul protagonismo di re Roberto, un vero campione della comunicazione politica e artefice fin dai primi anni del suo regno di una forte esposizione mediatica finalizzata al consolidamento della monarchia, che si realizzava attraverso una pluralità di linguaggi formalmente di natura diversa, ma sostanzialmente politici: dalla committenza artistica alla realizzazione di architetture civili e religiose, dall'inserimento in dibattiti di natura teologica alla produzione di un numero impressionante di sermoni, parte dei quali realmente pronunciati e nelle occasioni più varie. Nel passato la critica li ha considerati poco più che esercitazioni letterarie, ma oggi, grazie agli studi di Jean-Paul Boyer, siamo in grado di coglierne la natura più complessa, religiosa e politica insieme<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Ivi, in part. le pp. 39-42; G. Vitolo, *La noblesse, les Ordres mendiants et les mouvements de réforme dans le royaume de Sicile*, in *La noblesse dans le territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, Roma, École française de Rome, 2000, pp. 553-566; Id., *Ordini mendicanti e nobiltà a Napoli: S. Domenico Maggiore e il seggio di Nido*, in *Le chiese di San Lorenzo e San Domenico*, cit., pp. 10-14. Per i monasteri femminili benedettini: A. Facchiano, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed Età moderna. Il Necrologio di S. Patrizia (sec. XII-XVI)*, Altavilla Silentina, Edizioni Studi storici meridionali, 1992.

<sup>24</sup> Bruzelius, *Le pietre*, cit., pp. 151-168, assegna un ruolo decisivo a Sancia e ipotizza un intervento di Roberto solo dopo gli anni Trenta del XIV secolo; Michalsky, *Memoria*, cit., pp. 125-154, attribuisce a Roberto la chiesa esterna e alla moglie il monastero femminile; Gaglione, *La basilica*, cit., ricorda l'indeterminatezza delle fonti, ma sottolinea il forte protagonismo religioso di Sancia; Vitolo, *Imprese*, cit., p. 28, ritiene che i due sovrani abbiano agito in piena unità d'intenti.

<sup>25</sup> J.-P. Boyer, *Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle*, in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle*, Roma, Isime, 1998, pp. 127-157; Id., *La prédication de Robert de Sicile (1309-1343) et les communes d'Italie. Le cas de Gênes*, in *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, éd par R.M. Dessi, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 383-411; Id., *Sapientis est ordinare. La monarchie de Sicile-Naples et Thomas d'Aquin (de Charles I<sup>er</sup> à Robert)*, in *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIII<sup>e</sup>-fin du XV<sup>e</sup> siècle)*, éd par J.-M. Matz, Roma, École française de Rome, 2005, pp. 277-312. Cfr. anche S. Kelly, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leiden-Boston, Brill, 2003.



Che il sovrano avesse fin dagli inizi le idee assai chiare, è dimostrato dal fatto che la costruzione di S. Chiara fu avviata già nel 1310, vale a dire subito dopo l'incoronazione sua e di Sancia ad Avignone da parte di Clemente V e il loro ritorno nel regno. Allora Napoli era tutta un cantiere, dato che non erano state ancora completate le grandiose ristrutturazioni della cattedrale e dei maggiori complessi monastici della città, per cui non escluderei che il sovrano abbia voluto realizzare anche una sorta di marcatura religiosa dell'immagine della città e dello spazio urbano, fondandovi un edificio che si distinguesse da tutti gli altri per la sua imponenza e, come si vede chiaramente dalla Tavola Strozzi, per la sua visibilità soprattutto dal mare, essendo allora l'area oggi compresa tra via Monteoliveto e piazza Municipio a un livello più basso di quello attuale: edificio al quale nel 1329, mentre era ancora in costruzione S. Chiara, avrebbe aggiunto, e in posizione ancora più elevata, il castello del Belforte, una struttura difensiva ma nello stesso tempo anche simbolo del dominio regio sulla città e sul regno, nonché componente non meno importante dell'immaginario urbano napoletano<sup>26</sup>. Che S. Chiara fosse nota in tutto il Mediterraneo, è dimostrato dal fatto che compare insieme a S. Maria di Piedigrotta tra i più importanti luoghi di culto compresi tra Costantinopoli e la penisola iberica, ai quali i naviganti in difficoltà rivolgevano le loro preghiere: elenco giuntoci in una versione fiorentina e degli anni Settanta del XV secolo<sup>27</sup>.

Se e in quale misura Sancia sia stata fin dall'inizio partecipe o addirittura promotrice di questo disegno e se e in quale misura abbia contribuito ad arricchirlo e a integrarlo con motivazioni più autenticamente religiose, è questione, come si diceva, ancora aperta. Quello che è certo è che della regolamentazione della vita della comunità monastica e quindi della componente più propriamente spirituale della nuova fondazione si occupò soprattutto, se non soltanto, la regina. Alcuni orientamenti stanno comunque emergendo con chiarezza. Innanzitutto va perdendo sempre di più terreno la tesi di un originario filospiritualismo di Roberto e Sancia, del quale invece non sembra che si possa parlare prima dell'arrivo a Napoli del fratello di Sancia, Filippo di Maiorca, nel 1329, vale a dire quasi vent'anni dopo l'avvio dei lavori del complesso monastico, che pertanto, come ha mostrato Mario Gaglione, non può configurarsi

<sup>26</sup> Per l'immagine di Napoli agli inizi del Trecento: R. Di Meglio, *Napoli 1308: una città cantiere*, in «Archivio storico per le province napoletane», 2005, n. 123, pp. 93-113. Sulla Tavola Strozzi si veda da ultimo G. Vitolo, *Storia, filologia, arte. A proposito di un libro recente sulla Tavola Strozzi*, ivi, 2009, n. 127, pp. 1-31, con rinvio alla bibliografia precedente. Sul Belforte: S. Palmieri, *Il Belforte di Napoli*, in «Napoli Nobilissima», VI serie, 2012, n. 3, pp. 103-118.

<sup>27</sup> M. Bacci, *Portolano sacro, santuario e immagini sacre lungo le rotte di navigazione del Mediterraneo tra Tardo Medioevo e prima età moderna*, in *The Miraculous Images in the Late Middle Ages and Renaissance*, Atti del Convegno di studi (Roma, 31 maggio-2 giugno 2003), a cura di E. Thunó e Gerhard Wolf, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2004, pp. 223-248.

né come la consacrazione dell'ideale della povertà apostolica, vagheggiato dagli Spirituali, né come la realizzazione delle idee del mistico calabrese Gioacchino da Fiore, la cui XVIII *figura* nel *Liber figurarum* avrebbe costituito la chiave di lettura della pianta rettangolare dell'edificio<sup>28</sup>.

La progettazione e la realizzazione del complesso di S. Chiara si svolsero piuttosto nel contesto di un rapporto fin dall'inizio assai stretto con il papato, destinato a diventare ancora più complesso e articolato con l'ascesa al soglio pontificio di Giovanni XXII (1316-1334), il quale considerò re Roberto, che proprio in quegli anni aveva conseguito importanti successi in Italia centro-settentrionale e neutralizzato le ambizioni imperiali, un pilastro dell'egemonia guelfa sulla penisola e della sua politica. Segno evidente di tale stretto collegamento fu la canonizzazione di San Ludovico nel 1317, che propose la figura di un santo nient'affatto pervaso da ideali pauperistici, ma la cui nobiltà di nascita faceva risaltare l'eccezionalità di una vita vissuta nel servizio costante a favore dei poveri (*compassione ad pauperes*) e degli emarginati<sup>29</sup>. La canonizzazione era anche l'esempio di una santità sempre fiorente e capace di moltiplicarsi, le cui origini – la *santa radix*, la *beata stirps* – risalivano a San Luigi IX e a Bianca di Castiglia<sup>30</sup>. Fin dall'inizio, infatti, i sovrani col sostegno pontificio estromisero del tutto l'ordine sia dalla gestione del processo sia dalla diffusione del culto del nuovo santo; ma ciò, non perché la sua dirigenza avesse in sospetto le simpatie del re per la dissidenza francescana, bensì per la volontà della corte di conferire a tutta l'operazione un carattere prettamente dinastico<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> R. Paciocco, *Angioini e «Spirituali». I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'État angevin*, cit., pp. 253-287; Gaglione, *Allusioni gioachimite*, cit.; Id., *Ipotesi «gioachimite» sugli affreschi di Giotto*, cit.

<sup>29</sup> R. Di Meglio, *Scelte religiose e progettualità politica nella Napoli della prima età angioina. Riflessioni su un libro recente*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 2006, n. 60, pp. 127-134.

<sup>30</sup> P. Riant, *La déposition de Charles d'Anjou pour la canonisation de S. Luis*, in *Notices et documents publiés par la Société de l'Histoire de France pour son 50<sup>e</sup> anniversaire*, Paris, 1884, pp. 155-180; A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989 (trad. it. e in parte ridotta da *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma, École française de Rome, 1981), pp. 139 e 191; R. Folz, *Les saints rois du Moyen âge en Occident (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984.

<sup>31</sup> Fu solo in un secondo momento che i frati tentarono un'opera di recupero, cooperando con la monarchia e puntando entrambi sulla forza delle immagini, di cui è esempio la pala di Simone Martini, che secondo Francesco Aceto fu commissionata dai Minori di S. Lorenzo per attuare una vera e propria risemantizzazione in senso francescano del santo angioino: *Le memorie angioine in San Lorenzo Maggiore*, in *Le chiese di San Lorenzo e San Domenico*, cit., pp. 67-94; Id., *Spazio ecclesiale e pale di «primitivi» in San Lorenzo Maggiore a Napoli: dal «San Ludovico» di Simone Martini al «San Girolamo» di Colantonio*. I, in «Prospettiva», 2010, n. 137, pp. 2-50. Più di recente ha proposto una tesi diversa Mario Gaglione, secondo il quale l'iniziativa sarebbe da ricondurre a Roberto e Sancia, e la pala sarebbe stata realizzata per la chiesa di S. Chiara: *Il san Ludovico di Simone Martini, manifesto della santità regale*

La collaborazione tra papato, ordine e monarchia angioina raggiunse il suo acme tra il secondo e il terzo decennio del Trecento. Fu allora, infatti, che Roberto e Sancia favorirono ancora di più la penetrazione dei Minori all'interno della corte, come consiglieri, confessori e preposti ad opere pubbliche, e del regno, sostenendo la fondazione di conventi e monasteri. Il progetto di S. Chiara fu seguito personalmente dalla regina e fu realizzato attraverso un rapporto a tre, fra il sovrano, che elargì privilegi e donazioni almeno finché non si recò in Provenza nel 1319 – ma il figlio Carlo continuò in qualità di vicario sulla scia paterna –, la regina e il papa, sempre disponibile ad assecondare le loro richieste<sup>32</sup>.

La predilezione per i Minori dei due sovrani e la prudenza di Roberto nel mantenere un delicato equilibrio nei rapporti con il papato e con l'ordine non erano però una novità in senso assoluto, dato che già Carlo I li aveva inseriti nell'*entourage* della corte<sup>33</sup>. Con Carlo II furono i Predicatori a godere delle sue simpatie e del suo appoggio, ma, a mio parere, non soltanto per motivi squisitamente devozionali<sup>34</sup>. Non escluderei infatti che il sovrano in questa maniera

*angioina*, in «Rassegna storica salernitana», 2012, n. 58, pp. 9-125. Già Susan Adrian Hoch aveva ipotizzato che la tavola fosse allogata nel transetto destro della chiesa di S. Chiara, in dialogo con i sepolcri di Carlo di Calabria e Maria di Valois: *The franciscan provenance of Simone Martini's Angevin St. Louis in Naples*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 1995, n. 58, pp. 22-38. Per completezza dell'informazione ricordo anche la tesi di Klaus Krüger, che individua invece nella cappella di S. Ludovico nel duomo la collocazione originaria della pala: *A deo solo et a te regnum teneo. Simone Martinis "Ludwig von Toulouse" in Neapel*, in *Medien der Macht. Kunst zur Zeit der Anjous in Italien*. Atti del Convegno internazionale (Francoforte, 21-23 novembre 1997), hrsg. v. T. Michalsky, Berlin, 2001, pp. 79-119, seguito da Michalsky, *Memoria*, cit., pp. 105-108 e 253-264; Id., *MATER SERENISSIMI PRINCIPIS. The tomb of Maria of Hungary*, in *The Church of Santa Maria Donna Regina*, cit., pp. 81-78, e da N. Bock, *I re, i vescovi e la cattedrale: sepolture e costruzione architettonica*, in *Il Duomo di Napoli dal paleocristiano all'età angioina*, Atti della I Giornata di studi su Napoli (Losanna, 23 novembre 2000), a cura di S. Romano e N. Bock, Napoli, Electa, 2002, pp. 132-147, e con cautela anche da I. Carlettini, *Le storie di San Ludovico di Tolosa nella chiesa di San Francesco a Sulmona*, in *L'Abruzzo in età angioina: arte di frontiera tra Medioevo e Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale di studi (Chieti, 1-2 aprile 2004), a cura di D. Benati e A. Tomei, Milano, Silvana, 2005, pp. 107-123.

<sup>32</sup> Si veda la documentazione pubblicata in particolare in *Bullarium Franciscanum*, a cura di C. Eubel, Roma, 1898-1904, vol. V, pp. 260-262, 288-289, 303-304; vol. VI, pp. 57, 70-71; L. Wadding, *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, Firenze, 1931-1932, vol. VI, pp. 631-646; vol. VII, pp. 420-423, 435-437, 447-449, 572-578, 601-602; B. Spila, *Un monumento di Sancia in Napoli*, Napoli, Società anonima cooperativa tipografica, 1901, pp. 261-279.

<sup>33</sup> A.M. Voci, *La cappella di corte dei primi sovrani angioini di Napoli*, in «Archivio storico per le province napoletane», 1995, n. 113, pp. 69-126.

<sup>34</sup> R. Di Meglio, *Giobbe Ruocco e la storiografia sugli Ordini mendicanti in Italia meridionale*, in *Giobbe Ruocco, Capri, la storia*, Atti del convegno di studi (Capri, 23-24 novembre 2007), a cura di E. Federico, Capri, Oebalus, 2009, pp. 115-129.

volesse raggiungere anche lo scopo di non farsi coinvolgere nelle complicazioni create dal movimento degli Spirituali, che ai tempi del padre costituivano ancora una questione solo interna all'ordine minoritico. Infatti quando Bonifacio VIII e l'ordine francescano si schierarono decisamente contro di loro, Carlo II non tardò ad affiancarli, e lo stesso fece quando Clemente V impresses un diverso corso agli eventi, avviando, seppur temporaneamente, una politica di apertura verso gli Spirituali<sup>35</sup>; e non fu sicuramente un caso che proprio nel mutato clima nei confronti della dissidenza francescana fu possibile avviare il processo di canonizzazione di Ludovico di Tolosa (†1297), che tardava a partire proprio a causa dei sospetti orientamenti spirituali del frate, e fu fin dall'inizio monopolizzato dalla dinastia in accordo col papato.

Altri due elementi sono da tenere in considerazione per capire meglio la natura dei rapporti tra i sovrani e il pontefice: da un lato, l'intitolazione della chiesa della novella fondazione al Corpo di Cristo, che, come vedremo, ha un profondo significato politico, ma può anche essere considerata almeno in parte un omaggio al pontefice, il quale aveva definitivamente confermato nel 1316 l'estensione della festa del *Corpus Domini* a tutta la Chiesa, decretata da Urbano IV nel 1264; dall'altro la volontà espressa da Sancia di far celebrare cinque messe al giorno dai frati, in una delle quali, dedicata al Corpo di Cristo e celebrata presso l'altare maggiore, si sarebbe dovuta fare *specialis commemoratio et oratio* in onore del papa Giovanni XXII, perché durante il suo pontificato il monastero era stato fondato e dotato, nonché provvisto di indulgenze e privilegi. Solo successivamente la regina richiese preghiere per se stessa, per il re, per Carlo l'Illustre e per i benefattori delle monache<sup>36</sup>.

Che la nuova fondazione si collocasse in una prospettiva che non era solo cittadina e internazionale, ma comprendeva l'intero regno, nel quale la dinastia si sentiva ormai pienamente radicata, è dimostrato dagli statuti dettati dalla regina a Marsiglia il 30 gennaio del 1321 al fine di regolamentare, ispirandosi evidentemente ad altri testi non ancora ben individuati, la vita della comunità femminile, nonché di quella maschile che ad essa era affiancata, e di costituirne la prima dotazione patrimoniale<sup>37</sup>. In un passo molto significativo, trattando del reclutamento delle monache, esprime infatti il desiderio che tutte le province del regno possano godere del *bono* che il monastero potrà offrire loro, per cui stabilisce che solo un quinto delle monache potranno provenire dalla città di Napoli e dai casali ad essa strettamente incorporati – usando la significativa espressione *de corpore civitatis* – mentre i quattro quinti dovranno provenire

<sup>35</sup> Il re, dietro richiesta di Arnaldo di Villanova, il medico catalano che condivideva le idee spirituali e già era stato alla corte angioina di Napoli, avrebbe scritto al ministro generale per lamentare le dure vessazioni contro i sostenitori provenzali di Pier di Giovanni Olivi.

<sup>36</sup> Wadding, *Annales*, cit., vol. VI, p. 641.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 631-646.

dalle altre province, e che il padre guardiano, per evitare legami di parentela e favoritismi, dovrà essere originario *de aliis quibuscumque partibus*: espressione che farebbe pensare alla possibile provenienza da una regione qualsiasi del mondo cristiano, ma che potrebbe indicare anche i soli domini francesi. Lo farebbe credere un documento con il quale il 1° luglio del 1325 Giovanni XXII scrive alla badessa e alle monache per apportare alcune modifiche agli statuti dettati dalla regina e, riguardo alla provenienza del guardiano, afferma che quanto in essi stabilito era giustificato dal fatto che allora le monache erano provenzali ed ignoravano la lingua parlata nel Regno di Sicilia<sup>38</sup>. Dopo soli quattro anni però, probabilmente per effetto delle stesse prescrizioni della sovrana, era cresciuto notevolmente il numero delle monache «latine», ossia regnicole, che avevano insegnato la lingua locale alle loro consorelle francesi, per cui il pontefice, in deroga agli statuti, stabiliva che il guardiano fosse scelto tra i frati Minori del regno. S. Chiara, quindi, si configurò ben presto come un punto di riferimento per l'intero Mezzogiorno, e in particolare per quegli esponenti delle famiglie della feudalità, alcune delle quali immigrate dalla Francia, che avevano individuato nel servizio regio, come ufficiali, funzionari, burocrati e consiglieri, la via per il successo personale e familiare<sup>39</sup>.

Per loro S. Chiara diventò ben presto non solo il luogo dove poter collocare le proprie figlie, senza la necessità di assegnare loro cospicue doti, ma anche il luogo privilegiato per edificare quei monumenti funebri che erano simbolo del loro successo. Il pensiero va innanzitutto alle cappelle di patronato dei del Balzo, Apia, della Ratta, Artus, Sanseverino, Lauria, Cabanni, Gianvilla, che presentano interessanti elementi di riflessione anche sul piano storico-artistico, caratterizzate come sono da una certa uniformità sia nella ricca decorazione araldica sia in quella non figurata<sup>40</sup>; il che conferma l'esistenza di un «piano» di decorazione minima unitario, avallato dai sovrani e dalle monache, al quale si aggiunsero le storie sacre o le scene devozionali volute dai singoli patroni per ogni cappella. Di recente si è voluto identificare nei resti di questa decorazione aniconica la mano di Giotto e della sua bottega, voluta dai sovrani unitamente all'affrescatura, con episodi del Vecchio e del Nuovo Testamento, delle cappelle di patronato delle principali famiglie del regno tra la fine degli anni Venti e gli inizi degli anni Trenta del Trecento, quando la chiesa presentava già ambienti definitivamente coperti<sup>41</sup>.

Questo indurrebbe a pensare che la chiesa sia stata concepita dai sovrani come una struttura unitaria, raffigurazione e trasposizione della corte all'interno di

<sup>38</sup> Ivi, vol. VII, pp. 435-437.

<sup>39</sup> G. Vitale, *Élite burocratica e famiglia. Dinamiche nobiliari e processi di costruzione statale nella Napoli angioino-aragonese*, Napoli, Liguori, 2003.

<sup>40</sup> Gaglione, *La basilica*, cit.

<sup>41</sup> P.L. De Castris, *Giotto a Napoli*, Napoli, Electa, 2006, pp. 117-125.

uno spazio sacro e, nello stesso tempo, celebrazione del ruolo della monarchia. Anche la decorazione scultorea e l'esistenza di numerosi ed interessanti pannelli scolpiti a bassorilievo, probabilmente utilizzati allo scopo di delimitare alcune aree della navata principale, nonché la presenza delle tribune presbiteriali possono far ipotizzare la volontà di provvedere a una vera e propria pianificazione dello spazio sacro, soprattutto durante le celebrazioni religiose. In particolare si potrebbe immaginare, sulla scia di quanto sostenuto anche da Gaglione, pur in mancanza di fonti, che durante le funzioni liturgiche ai sovrani e ai principi fosse permesso prendere posto nel coro dei frati, mentre gli altri membri della famiglia reale e la corte sedevano nelle tribune<sup>42</sup>.

Una cosa però sono i progetti, un'altra cosa è la realtà, con la quale i primi sono condannati quasi sempre a scontrarsi. I rapporti tra Roberto, Sancia e le città del regno, e Napoli in particolare, non furono mai idilliaci. Jean Paul Boyer<sup>43</sup>, nell'editare il sermone del re *Ecce rex tuus*, ha sottolineato il rapporto difficile e sempre di natura contrattuale tra le città e la capitale, da un lato, e la monarchia, dall'altro, nonché l'invito da parte del sovrano nei suoi sermoni, soprattutto quelli recitati per la domenica delle Palme, dove il protagonista è il Corpo di Cristo, a cooperare per il bene comune.

A quanto si è detto in precedenza sul mancato collegamento della nobiltà di Nido e degli altri seggi con S. Chiara è da aggiungere che tra i testamenti, gli atti di esecuzione testamentaria e i codicilli, dettati a Napoli e pervenutici per il periodo compreso entro la fine del Trecento, i lasciti al monastero di S. Chiara sono sporadici e di scarsa entità, e ciò pur essendo in essi ben presenti i conventi mendicanti della città, soprattutto maschili, che primeggiano nettamente fra le istituzioni destinatarie della beneficenza dei fedeli<sup>44</sup>. Il più significativo è il testamento<sup>45</sup> di un esponente di una delle maggiori famiglie di Capuana, Pietro Minutolo, detto Petruncolo, *miles*, abitante in una casa sita nel cuore del territorio del seggio, nei pressi del vecchio monastero di S. Maria di Anglona, alle spalle del duomo, da non identificare con Pietro detto Todisco, *miles*, *familiaris*, *cambellanus*, che negli anni Quaranta del Trecento ricoprì varie cariche al vertice dell'amministrazione provinciale tra Capitanata e Calabria, né

<sup>42</sup> Gaglione, *La basilica*, cit.

<sup>43</sup> "Ecce rex tuus". *Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples*, in «Revue Mabillon. Revue internationale d'histoire et de littérature religieuses», n.s., VI, 1995, pp. 101-136.

<sup>44</sup> Sui testamenti della nobiltà napoletana ho in corso un lavoro di edizione di tutti quelli inediti. Sui testamenti delle donne in generale è stato di recente pubblicato il volume *Margini di libertà: testamenti femminili nel medioevo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Verona, 23-25 ottobre 2008), a cura di M.C. Rossi, Verona, Cierre, 2010 (Biblioteca dei Quaderni di storia religiosa, 7), che raccoglie numerosi studi relativi solo all'Italia centro-settentrionale.

<sup>45</sup> Biblioteca della Società napoletana di storia patria, *Pergamene Fusco*, inserto in 10 cc, III, n. 2.

con Pietro detto Pallotta, consigliere di Giovanna I e, come il primo, capitano generale in Calabria<sup>46</sup>. Non è da escludere che il nostro personaggio – o anche uno degli altri due – sia da identificare con il Pietro, privo di soprannome, che negli anni Cinquanta fu stratigoto di Salerno e poi giustiziere di Abruzzo Ultra, presente nel necrologio di S. Patrizia<sup>47</sup>; per ora, tuttavia, ai fini del discorso che qui si sta facendo, basti dire che il 22 giugno 1373 dettò nella sua casa un lungo testamento, nel quale le principali istituzioni ecclesiastiche destinatarie della sua beneficenza sono tutti i monasteri femminili della città, tra i quali quello di S. Chiara occupa il secondo posto dopo S. Maria Donnaregina. Prima della menzione dei due monasteri il testante dispone la fondazione di una cappella privata intitolata a S. Marta nei pressi della sua dimora e fa lasciti alla cappella di famiglia nel duomo, dove vuole essere seppellito. Tuttavia, nonostante questo stretto legame con l'orizzonte devozionale tipico della corte angioina, la cui manifestazione più eclatante è proprio la fondazione di una cappella intitolata a Santa Marta, una santa cara alla dinastia almeno a partire dal regno di Carlo II, che a lei aveva intitolato l'ospedale di S. Marta di Tripergole presso Pozzuoli, le sue quattro figlie femmine furono tutte monache del famoso cenobio benedettino di Santa Patrizia. Sul testamento di Pietro Minutolo ritornerò in altra sede.

Qui vorrei piuttosto sottolineare due fatti apparentemente contraddittori, esempi di come spesso le cose vadano diversamente da quanto era stato previsto e di come poi a distanza di tempo e per il concorso di altre persone e di altre circostanze si realizzi, in tutto o in parte, proprio l'obiettivo originario. Il primo è la mancata identificazione della dinastia con S. Chiara. Già quando Roberto e Sancia erano ancora in vita il figlio Carlo prese le distanze dalla loro fondazione promuovendo, forse in concorrenza con essa, la costruzione della certosa di S. Martino<sup>48</sup>. La stessa Giovanna I, educata dalla nonna Sancia e designata da Roberto a succedergli sul trono, si fece promotrice di un'altra iniziativa, quale la fondazione della chiesa-ospedale dell'Incoronata, di cui non può negarsi il forte significato politico-ideologico<sup>49</sup>. Per non parlare poi degli altri rami della dinastia, come i Taranto, che si orientarono addirittura verso una chiesa non napoletana, quale quella di S. Maria di Montevergine, e i Durazzo, che mirarono, con la fondazione di S. Giovanni a Carbonara e con l'erezione in essa del grandioso monumento funebre a Ladislao, a stabilire un

<sup>46</sup> Vitale, *Élite burocratica*, cit., p. 238.

<sup>47</sup> Facchiano, *Monasteri femminili e nobiltà*, cit., pp. 259-260.

<sup>48</sup> G. Vitolo, *Aspetti e problemi della storia delle certose nel Mezzogiorno medievale. Gli esempi di Napoli e Padula*, in «Napoli nobilissima», V serie, 2001, n. 2, pp. 5-14; poi in *Certose di montagna certose di pianura. Contesti territoriali e sviluppo monastico*, Atti del convegno internazionale (Villar Focchiardo-Susa-Avigliana-Collegno, 13-16 luglio 2000), a cura di S. Chiaberto, Torino, Melli, 2002, pp. 329-336.

<sup>49</sup> P. Vitolo, *La chiesa della Regina*, cit.

rapporto privilegiato con gli Agostiniani e a creare un nuovo polo spirituale, distinto sia dalla cattedrale sia da S. Chiara<sup>50</sup>.

L'altro fatto che dà da pensare è il tardivo ancorché forte collegamento organico di S. Chiara con la città nel suo complesso, compresa la sua componente nobiliare. In altri termini, quel legame che non si era stabilito al tempo dei fondatori, probabilmente per l'eccessiva esposizione mediatica di Roberto e per il protagonismo religioso di Sancia, forse fuori misura anche per una regina del Trecento, si venne creando, sia pur lentamente, nel corso dei secoli seguenti, fino al punto che in età moderna la chiesa è diventata una componente fondamentale dell'identità cittadina: fenomeno che ha raggiunto la punta più alta proprio quando essa ha rischiato di scomparire del tutto a causa delle devastazioni dell'ultima guerra.

<sup>50</sup> A. Delle Foglie, *La Cappella Caracciolo del Sole a San Giovanni a Carbonara*, Milano, Jaca Book, 2011.