



I quaderni del m.æ.s. – XXII / 2024

In ieiunorum pinguedine. Il ruolo dell'ascetismo alimentare in Santa Radegonda

Mattia Vannetti

Abstract:

La *vita Radegundis* scritta da Venanzio Fortunato alla fine del VI secolo è tra le agiografie di sante donne più diffuse nel periodo carolingio. La costruzione della santità di Radegonda passa attraverso della descrizione di comportamenti ascetici, che coinvolgono in maniera particolare la sfera alimentare. Episodi di digiuni ascetici, ma anche di banchetti regali e distribuzioni caritative di cibo sono al centro dell'analisi del presente studio, in cui, confrontando l'opera di Fortunato con la *vita Radegundis* della monaca Baudonivia e con altre fonti, si evidenzia come la tematica alimentare sia anche strettamente legata alla dimensione di genere e di manifestazione del potere regale della regina e santa merovingia.

Parole chiave: Santità femminile; alimentazione; ascetismo; agiografia; Radegonda

The *vita Radegundis* written by Venantius Fortunatus at the end of the VI century is among the most popular hagiographies of saints women in the Carolingian period. The construction of the sanctity of Radegundis passes through the description of ascetic behaviors, particularly involving the food sphere. Episodes of ascetic fasting, but also of royal banquets and charitable distributions of food are the center of the analysis of the present paper, in which, comparing Fortunato's work with the *vita Radegundis* of the nun Baudonivia and with other sources, it is highlighted how the theme of food is also closely linked to the dimension of gender and the manifestation of the royal power of the Merovingian queen and saint.

Keywords: Female Sanctity; Hagiography; Radegund; Diet; Asceticism

ISSN 2533-2325

doi: <https://doi.org/10.6092/issn.2533-2325/17227>

In ieiuniorum pinguedine. Il ruolo dell'ascetismo alimentare in Santa Radegonda

Mattia Vannetti

1. Le vicende di una santa merovingia

Facendo riferimento a uno degli storiografi contemporanei più importanti del periodo, Gregorio di Tours, e alla sua opera principale, *l'Historia Francorum*, vediamo apparire per la prima volta il nome di Radegonda accompagnato dalla definizione di figlia orfana di re Bertario,¹ uno dei tre re di Turingia ucciso da suo fratello Ermenfrido, il quale bramava di riunire il governo della regione unicamente nelle sue mani. Fin dalla prima menzione nell'opera di Gregorio, è evidente come la vita della giovane principessa di Turingia si legasse sin dalla giovane età ai profondi sconvolgimenti politici e militari a cui erano soggetti i regni franchi nel VI secolo.²

Seguendo la narrazione del vescovo di Tours, Ermenfrido avrebbe stipulato un patto segreto con il re franco Teodorico, secondo cui i due si sarebbero spartiti il regno di Turingia una volta sconfitti i fratelli di Ermenfrido Bertario e Baderico. Tale patto non venne però mantenuto dal re dei Turingi, fatto che portò Teodorico a richiedere l'aiuto al proprio fratello, Clotario I di Soissons, al fine di conquistare definitivamente la regione. In cambio dell'aiuto militare, i due si sarebbero spartiti il bottino, nel quale sarebbe stata conteggiata anche la stessa Radegonda. Era il 531³ quando Teodorico e Clotario invasero e conquistarono la Turingia, sbaragliando l'esercito nemico grazie anche all'apporto militare dei Sassoni di Hadugato di Sassonia: la battaglia presso il fiume Onestrudem fu tanto terribile che il vescovo di Tours racconta che i cadaveri dei soldati turingi riempissero l'intero alveo del fiume «tanto che i Franchi passavano fino all'altra riva sopra di essi come attraverso un ponte».⁴

Radegonda, rimasta ormai orfana e con un solo fratello in vita, fu presa come prigioniera di guerra da re Clotario. Rimasto colpito dalla bellezza della ragazza, secondo un topos piuttosto ricorrente, il re avrebbe deciso di farne sua moglie⁵, o, probabilmente, una delle sue mogli.⁶ In attesa del matrimonio Radegonda fu quindi inviata presso il monastero di Athies, in Piccardia, per essere istruita nella vita di corte. Vi rimarrà per nove anni, al termine dei quali divenne regina. L'unione con Clotario sembra sia stata sin dall'inizio particolarmente

¹ «Is moriens, Radegundem filiam orfanam derelinquit» Gregorius Turoniensis, *Historia Francorum*, III, ed B. Krusch e W. Levison, MGH, SS rer. Merov. I, (Hannover, 1888), cap.4, 99-100.

² Si veda ad esempio Ian Wood, *The Merovingian Kingdoms. 450-751*, (Londra: Longman Group United Kingdom, 1994) e Bruno Dumézil, *Les Racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, ve-viiiè siècles* (Paris: Fayard, 2005).

³ Ian Wood, *The Merovingian Kingdoms. 450-751*, (Londra: Longman Group United Kingdom, 1994), 50.

⁴ Gregorius Turoniensis, *Historia Francorum*, III, 7, 105.

⁵ Gregorius Turoniensis, *Historia Francorum*, III, 7, 105.

⁶ Gli studi portati avanti da Susan Wemple dimostrano infatti che la società merovingia continua a reiterare un modello poligamico, frutto della fusione tra il retaggio tribale gallico e l'istituzione romana del concubinato. È quindi plausibile pensare che Clotario non avesse disconosciuto le mogli precedenti, né del resto Gregorio di Tours accenna ad eventuali ripudi. Si veda Susan Wemple, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister. 500 to 900* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), 38-39.

infelice per entrambi, tanto che Clotario lamentava di avere per moglie «una monaca piuttosto che una regina»⁷.

Alle intenzioni di Radegonda di dedicarsi alla vita monastica si aggiungeva anche, secondo Fortunato, la brutalità del marito, il quale, secondo Gregorio di Tours, avrebbe ucciso l'unico fratello rimasto in vita di Radegonda. La regina riuscì a sfuggire al mondo secolare e a farsi ordinare monaca dal vescovo Medardo di Noyon. Secondo la versione di Venanzio Fortunato, Radegonda sarebbe entrata di nascosto nella cappella alla presenza di Medardo, già indossando la veste monacale e gli avrebbe intimato di consacrarla, dichiarando «*Si me consecrare distuleris et plus nomine quam Deum timueris, de manu tua, pastor, ovis anima requiratur*»⁸. Già questo primo episodio permette di intuire il complesso rapporto di Radegonda con le autorità politiche e religiose: da una parte Radegonda ricerca una consacrazione episcopale, riconoscendo quindi l'autorità dei vescovi che si dava ormai generalmente per acquisita, dall'altra la modalità con cui ricerca questa consacrazione mostra al contrario la scarsa disposizione della santa a sottomettersi a tale autorità.⁹

Dopo un pellegrinaggio durante il quale si era recata presso la tomba di san Martino a Tours, Radegonda, si installò a Saix, tra Tours e Poitiers.¹⁰ Grazie all'aiuto del vescovo Germano di Parigi resistette ai tentativi di Clotario di riportarla nuovamente a vita coniugale e si rifugiò a Poitiers. Proprio a Poitiers, grazie all'aiuto economico di Clotario che ormai aveva rinunciato alle sue pretese di ricondurre la monaca al contesto di corte, fondò un monastero femminile dedicato alla Vergine Maria. A capo del monastero come badessa fu posta Agnese, con cui Radegonda aveva un forte legame di tipo affettivo. Tale vicinanza viene testimoniata dai numerosi biglietti personali e dai carmi del letterato e agiografo Venanzio Fortunato (530-607), che conosceva entrambe personalmente:¹¹ anch'egli, durante un pellegrinaggio attraverso la Gallia iniziato nel 565, si stabilì infatti nel monastero di Poitiers tra il 566-67 dove, su invito della stessa Radegonda, divenne *provisor* e si occupò interessi esterni dell'istituzione.¹²

Pur non essendo badessa, Radegonda aveva un ruolo di grande rilevanza all'interno e all'esterno del monastero: tra i suoi meriti, legati anche alla sua crescente fama di santità sebbene ancora in vita, vi fu l'essere riuscita a portare presso il proprio monastero una reliquia della Vera Croce, da cui il monastero prese poi il nome.¹³ Le dinamiche

⁷ «habere se potius iugalem monacham quam reginam» Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, I, 6, ed. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov. (Hannover, 1888), cap.2, 367

⁸ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap.12, 368.

⁹ Si pensi ad esempio alla disputa con il vescovo Maroveo (paragrafo 9)

¹⁰ Claire Thielle, *Femmes, Reines et Saintes (Ve-XIe Siècles)* (Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2004), 22.

¹¹ Si veda ad esempio Venantius Fortunatus, *Carminum, epistolarum expositionum*, MGH, Auct. ant. 4,1, ed. F. Leo (Berlino : 1881) XI, 6, 260 e Donatella Manzoli, "Il tema della madre nella poesia di Venanzio Fortunato" *SPOLIA. Annual Journal of Medieval Studies*, anno XI, n.1, (2015), 120-166.

¹² Stefano Di Brazzano, *Venanzio Fortunato, santo* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 98 (2020) [https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-venanzio-fortunato_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-venanzio-fortunato_(Dizionario-Biografico)).

¹³ Baudonivia monacha, *Vita Radegundis* B. Krusch, MGH, SS rer. Merov.II, (Hannover, 1888), 382. Si veda in particolare Galit Noga-Banai, "Relocation to the West: The Relic of the True Cross in Poitiers" in *East and West in the Early Middle Ages. The Merovingian Kingdoms in Mediterranean Perspective*, a cura di S. Esders - Y. Fox - Y. Hen - L. Sarti, (Cambridge: Cambridge University Press, 2019) 189-201; Isabel Moreira, "Provisatrix optima: St. Radegund of Poitiers' relic petitions to the East", *Journal of Medieval History*, n.19 (1993), 280-305.

di tale impresa furono piuttosto complesse e dimostrarono che Radegonda era capace di dialogare sia con l'imperatore d'Oriente Giustino II e la moglie Sofia, sia con le più importanti cariche religiose e laiche presenti in patria. Nel 570, anno successivo all'impresa della Vera Croce, Radegonda si recò ad Arles, dove ottenne il riconoscimento della sua opera da parte di un'assemblea di vescovi.¹⁴

Al momento della sua morte, nel 587, la monaca regina poteva già vantare della stima, se non anche dell'adorazione, delle consorelle: testimone oculare della considerazione di cui la santa godeva fu lo stesso Gregorio vescovo di Tours¹⁵, che presenziò al funerale a causa dell'assenza del vescovo di Poitiers Maroveo, lasciandoci testimonianza di quell'evento sia nella *Historia Francorum* sia nel *Liber in Gloria Confessorum* in cui descrisse i prodigi avvenuti sul feretro della santa. Nonostante l'avversione del vescovo di Poitiers, il culto di Radegonda era particolarmente fiorente e diffuso nella città,¹⁶ ma non solo: la fama di santa Radegonda, per mezzo delle due agiografie a lei dedicate, fu destinata a diffondersi nei secoli successivi.

Lo stesso anno della sua morte, Venanzio Fortunato, che aveva avuto modo di conoscere da vicino Radegonda quand'era ancora in vita, compose infatti la prima delle due agiografie di cui la santa è protagonista: l'opera, unica tra le numerose agiografie certamente attribuibili a Venanzio ad essere dedicata ad una santa, ebbe larga fama, divenendo una delle tre vitae di donne merovinge più diffuse nel mondo carolingio, assieme alla vita di Gertrude di Nivelles e alla vita di Genoveffa di Parigi.¹⁷ Sia la vicinanza dell'autore rispetto al soggetto, sia la prossimità cronologica rendono l'agiografia di Fortunato una testimonianza preziosa, per quanto al tempo stesso problematica: Venanzio compone l'opera ancora immerso nello stesso ambiente monastico, non scevro da una forte dimensione politica, in cui la scelta delle parole e degli eventi usati per descrivere la fondatrice del monastero Radegonda avrebbero avuto un peso anche nella sua vita e carriera.

Di una ventina di anni successiva è invece la biografia composta dalla monaca Baudonivia, redatta tra il 609 e il 614.¹⁸ Come afferma la stessa autrice nel prologo, l'opera non si propone di sostituire e ripetere quanto già detto da Venanzio, quanto piuttosto di integrare ciò che aveva tralasciato l'autore nella prima agiografia per non rendere la sua opera troppo lunga e quindi scoraggiare i lettori, come lui stesso aveva dichiarato.¹⁹ L'opera successiva della monaca ha il merito di offrire una prospettiva più ampia, grazie al fatto che ella aveva avuto modo di assistere agli eventi che riguardano il monastero di Poitiers, successivi alla prima stesura di Venanzio. I sottili e ambigui equilibri di potere vennero meno poco dopo la morte della santa: primo fra tutti per importanza, il grave episodio di insubordinazione, sfociato nell'aperta rivolta contro la badessa da parte delle principesse

¹⁴ Claire Thiellet, *Femmes, Reines et Saintes*, 22.

¹⁵ Gregorius Turoniensis, *Hist. Franc.* IX, 2 e *Liber in Gloria Confessorum* B. Krusch, MGH, SS rer. Merov. (Hannover, 1888), cap.104, 364-366.

¹⁶ Brian Brennan, "St Radegund and the Early Development of Her Cult at Poitiers", *Journal of Religious History*, Volume 13, Issue 4 (dicembre 1985), 340-354.

¹⁷ Julia Smith, "The problem of Female Sanctity in Carolingian Europe", *Past & Present*, n. 146, (Febbraio 1995), 13.

¹⁸ Jacques Fontaine, "Hagiographie et politique. de Sulpice Sévère à Venance Fortunat", *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 62, n. 168, *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (Ive-VIle siècle)* (1976), 114.

¹⁹ Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, 378.

Clotilde e Basina e di altre consorelle all'indomani della morte di Radegonda nel monastero, nel 569.²⁰

Anche se la proposizione di Baudonivia all'inizio del prologo è quindi quella di integrare e non ritrattare quando già esposto da Venanzio, l'autrice ripropone gli stessi eventi e vicende di Venanzio approcciandosi in maniera spesso diversa e dipingendo la santità di Radegonda in modi diversi rispetto all'autore. Tra le differenze più evidenti nella narrazione vi è il modo e il peso che viene dato ai comportamenti ascetici di Radegonda, tra cui anche quelli relativi all'ascetismo alimentare: in Fortunato l'ascetismo assume toni molto più cupi e a tratti esasperati rispetto all'opera di Baudonivia.

2. Modelli di santità nella *Vita Radegundis* di Venanzio Fortunato

Per capire la portata degli aspetti ascetici e alimentari all'interno dell'opera di Fortunato è utile evidenziare quali fossero i riferimenti agiografici dell'autore latino. La *Vita Radegundis* di Fortunato si colloca all'interno dell'alveo delle biografie delle nobildonne romane della Tarda Antichità che si dedicavano a vita ascetica:²¹ Radegonda come le nobildonne romane proviene da ambiente aristocratico, affronta la separazione dal legame coniugale, rinuncia alle sue ricchezze e ai suoi beni terreni, si dedica con impegno e zelo alle attività monacali. Il prologo inoltre esplicita l'intenzione di voler garantire la fama terrena alla santa che già gode della gloria celeste: anche questo elemento è già presente nel contesto agiografico, in Girolamo, e in particolare ripreso all'interno delle agiografie delle donne dell'aristocrazia romana.²²

Inoltre sia nella *Vita Radegundis* sia nelle agiografie delle donne aristocratiche romane, in particolare quelle redatte da Girolamo, si ribadisce un topos di lunga tradizione e che permarrà a lungo nell'agiografia cristiana, ovvero il modello della *mulier virilis*²³, strettamente legato a quello della *virago*.²⁴ Già nel prologo Venanzio elogia questo aspetto: il superamento della *fragilitas sexus*, e quindi la rinuncia alle debolezze connaturate al genere femminile, è ciò che permette a una donna di dedicarsi a una vita spirituale o di assurgere alla santità: il genere è un motivo di grande importanza e di problematicità nelle *vitae* femminili per cui sono necessarie strategie di compensazione incentrate sull'enfasi del potenziale maschile delle sante donne.²⁵

²⁰ Gregorius Turoniensis, *Hist. Franc.* IX, cap.39 sgg. e X, cap. 15 sgg. Si veda al paragrafo 7.

²¹ Franca Ela Consolino, "Due agiografi per una regina: Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudonivia", *Studi Storici* anno 29, n. 1, (gennaio-Marzo 1988),146-147 e 151; Elena Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, (Roma: Istituto Storico per il Medioevo, 1980), 18.

²² Consolino, "Due agiografi per una regina", 146.

²³ «Redemptoris nostri tantum dives largitas ut in sexu muliebri celebret fortes victoria et corpore fragiliores ipsas reddat feminas virtute mentis inclitae gloriosas» Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, 364.

²⁴ Si veda, ad esempio, Anne-Marie Helvétius, "Virgo et virago. Réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord", *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe -XIe siècle)*, dir. S. Lebeq A. Dierkens, R. Le Jan et J.-M. Sansterre, (Lille: Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, 1999), 189-203; e Simon Coates, "Regendering Radegund? Fortunatus, Baudonivia and the Problem of Female Sanctity in Merovingian Gaul" in *Studies in Church History*, n. 34, 40-42.

²⁵ John Kitchen, *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender. Male and Female in Merovingian Hagiography*, (New York: Oxford University Press, 1998), 115.

Un altro modello importante all'interno della santità di Radegonda, nella rappresentazione di Fortunato ma anche di Baudonivia,²⁶ è san Martino, di cui la santa ripercorre le orme nel suo pellegrinaggio. Episodio che lega in particolare Radegonda al modello martiniano è il momento di *spoliatio*, in cui Radegonda si spoglia fisicamente dei suoi indumenti e ornamenti regali e che rappresenta il suo definitivo affidarsi alla povertà evangelica al mondo secolare, legata anche all'azione caritativa esposta nel passaggio immediatamente successivo.²⁷

La liturgia laica dell'abbandono delle vesti e ornamenti regali si ripete di nuovo quando Radegonda si reca presso la tomba di san Martino a Tours,²⁸ dove, piangente, ripropone con nuova enfasi una *spoliatio* che, secondo le parole di Marta Cristiani, rappresenterebbe «la regalità franca in tutto il suo splendore» mentre «depone e sacrifica sull'altare i segni della liturgia profana».²⁹ Questo reiterato abbandono dei simboli del potere regale è significativo anche di altri passaggi della *Vita* redatta da Venanzio, che mostrano Radegonda mentre evita i fasti regali e si mostra restia alla partecipazione della vita di corte. Nell'ottica di Venanzio, che in questo recupera i moduli di pensiero elaborati nella tarda antichità,³⁰ Radegonda è rappresentata nell'arco di tutta la sua vita come unicamente devota a Dio³¹, che vive matrimonio e regalità con estraneità se non ostilità, visti come ostacoli alla ricerca di una vita esclusivamente monacale.

L'insistenza di Venanzio su questo aspetto è evidente anche nelle parti della vita in cui Venanzio delinea la giovinezza della santa,³² sempre mostrata in atti di devozione e soccorso caritativo secondo l'immagine della *puella senex* che performa la sua propensione alla vita monastica sin da piccola, secondo un altro topos molto presente nelle vite delle sante donne.³³ L'aspetto quindi della regalità e del potere merovingio che Radegonda rappresenta e sfrutta nel corso della sua vita sembrano essere lontani dall'immagine che ne vuole dare Venanzio, che anzi piuttosto rimuove l'importanza che la posizione politica Radegonda ha avuto anche nel momento in cui viene consacrata monaca: la stessa regalità di Radegonda riceve attenzione da parte di Venanzio quasi soltanto nella prima parte della biografia in cui tratta della vita condotta prima di entrare nel chiostro.

3. Genere, ascetismo e comportamento alimentare nella *Vita* di Venanzio

L'esposizione dei modelli a cui si rifà Venanzio Fortunato – che passano dalla ripresa delle *vitae* tardoantiche delle aristocratiche romane, unendo l'aspetto della *mulier virilis* e della *virago* a quello della santità maschile di san Martino – è utile per capire in che modo

²⁶ Fontaine, "Hagiographie et politique", 113-114.

²⁷ Marta Cristiani, "La sainteté féminine du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs", *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988) (Rome, École Française de Rome, 1991), 402-403.

²⁸ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap. 14, 369.

²⁹ Cristiani "La sainteté féminine", 403.

³⁰ Consolino, "Due agiografi per una regina", 148.

³¹ «plus participata Christo, quam sociata coniugo» Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap. 3, 366.

³² Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap. 2, 365.

³³ Elena Giannarelli, "Infanzia e santità: un problema della biografia cristiana antica" in *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, a cura di Elena Giannarelli e Anna Benvenuti Papi (Torino: Rosenberg & Seller, 1991), 33-34.

l'autore descrive l'ascetismo di Radegonda e quale sia il ruolo dei comportamenti alimentari all'interno delle manifestazioni ascetiche.

La descrizione dell'ascetismo di Radegonda da parte del letterato parte quindi dal presupposto secondo cui la dimensione di Radegonda regina venga meno nel momento in cui diviene monaca e allo stesso tempo venga meno anche il suo potere politico. Il suo ascetismo - e conseguentemente il suo comportamento alimentare in esso - viene esaltato unicamente come mezzo di devozione verso il divino e di raggiungimento della perfezione spirituale, tanto che Venanzio non cita interi episodi, presenti invece in Baudonivia,³⁴ che legano il comportamento alimentare ascetico alla funzione politica.

Il comportamento ascetico di Radegonda è descritto da Venanzio principalmente come il conflitto della santa contro il proprio corpo: come ricordano Weinstein e Bell, nelle agiografie di molte sante, i cui agiografi sono solitamente uomini, il peccato è visto come collocato - connaturato - all'interno della donna stessa, mentre solitamente nei modelli di vita maschili, il peccato è rappresentato come uno stimolo esterno e la lotta contro di esso una battaglia eroica e virile contro un nemico che attacca dall'esterno i propri confini.³⁵

Nella *Vita Radegundis* di Venanzio questo diviene, specialmente nella seconda parte dell'opera, il motivo principale e la descrizione delle mortificazioni, autopunizioni, astinenze alimentari e veglie di Radegonda assume tratti oscuri e piuttosto cruenti, che non a caso Consolino definisce «di sapore gotico»,³⁶ e diviene particolarmente insistente in descrizioni di sofferenze fisiche e mutilazioni.³⁷ Un esempio significativo è dato nel capitolo 25 in cui viene descritto come Radegonda si fosse legata collo e braccia con tre catene di ferro tanto strette da far sì che si unissero con la carne e da costringere Radegonda a incidere la pelle per potersi liberare una volta finito il periodo di astinenza:

*Itaque post tot labores, quas sibi poenas intulerit, et ipse qui voce refert perhorrescit. Quadam vice, dum sibi latos tres circulos ferreos diebus quadragesimae collo vel brachiis nexuit, et tres catenas inserens, circa suum corpus dum alligasset adstrictae, inclusit durum ferrum caro tenera supercrescens. Et transacto ieiunio, cum voluisset catenas sub cute clausas extrahere nec valeret, caro per dorsum atque pectus super ferrum catenarum est incisa per circulum, ut sanguis fusus ad extremum exinaniret corpusculum.*³⁸

Nel paragrafo successivo Venanzio definisce Radegonda come *tortrix*, declinando al femminile il sostantivo unicamente maschile *tortor,-oris* e facendo inoltre riferimento alla pratica di indossare cilicio, più volte richiamata all'interno della *vita* della santa e simbolo della mortificazione e punizione di sé stessi all'interno delle pratiche ascetiche cristiane.

Come sottolinea Kitchen,³⁹ le *vitae* di santi uomini redatte da Venanzio Fortunato non pongono la stessa attenzione verso tali aspetti del martirio e soprattutto delle pratiche di auto tortura - che

³⁴ Si veda al paragrafo 9.

³⁵ Donald Weinstein, Rudolph Bell, *Saints and society. The two Worlds of Christendom, 1000-1700*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 235-236.

³⁶ Consolino, "Due agiografi per una regina", 151.

³⁷ Si veda Rossana Barcellona, "Il corpo di Radegonda tra Eros e Martirio nella scrittura di Venanzio Fortunato" in *Il corpo e l'esperienza religiosa*, a cura di Giuseppe Ruggeri, (Catania: Studio Teologico S.Paolo, 2014), 109-126.

³⁸ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap. 25, 372-373.

³⁹ Kitchen, *Saints' Lives*, 119-120.

restano inoltre molto rare - , né indugiano con tale veemenza sugli aspetti più turpi come sono invece nell'opera agiografica dedicata a Radegonda. La rappresentazione costante della santa che punisce sé stessa in comportamenti ascetici appare strettamente legata da Venanzio alla sua appartenenza all'*inferior sex*. A ulteriore conferma di questa visione è in particolar modo l'episodio in cui Venanzio narra di come Radegonda si sarebbe procurata una *lamina in signo Christi oricalcam*, che avrebbe poi scaldato con del fuoco (*accensam*) e premuta molto profondamente in due parti del suo corpo, facendo sì che la sua carne bruciasse:

*Item vice sub altera iussit fieri laminam in signo Christi oricalcam, quam accensam in cellula locis duobus corporis altius sibi inpressit, tota carne decocta.*⁴⁰

Una pratica che vede l'imprimersi doloroso nel corpo della donna della croce, in modo che lasciasse il segno della bruciatura, sembra essere una conferma simbolica della dimensione corporale del peccato nella donna e della necessità di purificazione. I due punti non specificati del corpo (*locis duobus corporis*) sarebbero inoltre stati interpretati da Kitchen come il seno della santa, lasciando quindi intendere un simbolismo ancora più marcato nell'infliggersi una croce «nella zona del corpo della santa che è più apparentemente femminile».⁴¹ Alla fine dello stesso paragrafo Venanzio dichiara in modo difficilmente equivocabile: «*Sic femina pro Christi dulcedine tot amara libenter excepit*»⁴², in cui appare ancora più evidente come la necessità di mortificazione sia legata al genere.

Nel contesto della manifestazione del comportamento ascetico si colloca l'attenzione di Venanzio Fortunato verso i comportamenti alimentari di Radegonda. Non solo infatti portava il cilicio, catene, mutilava e bruciava il suo corpo, ma accompagnava a queste azioni auto-lesive anche la pratica del digiuno.⁴³ Tale pratica non costitutiva ovviamente di per sé qualcosa di eccezionale, dal momento che lo *ieiunum*, sia che sia inteso nel suo primo significato di prendere un unico pasto nella giornata, sia che il suo senso venga esteso all'astensione pressoché totale dal cibo,⁴⁴ rappresentava uno dei valori principali all'interno del cristianesimo altomedievale e non solo.⁴⁵ Era inoltre uno dei paradigmi generali all'interno di ogni ordine monastico: se le Regole potevano essere anche molto varie nell'indicare divieti in base all'alimento, con particolare attenzione verso le carni, o verso la quantità di giornate di digiuno, o ancora quanto dovesse essere severo il digiuno in caso di malattia, tutte concordavano con la bontà di tale pratica dal punto di vista spirituale, sebbene si punissero gli eccessi, e tutte concordavano su determinati giorni del calendario cristiano in cui l'esercizio del digiuno era inderogabile.

⁴⁰ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap.26, 373.

⁴¹ Kitchen, *Saints' Lives*, 120.

⁴² Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap.26, 373.

⁴³ Per quanto tratti di un periodo successivo a quello trattato nel presente articolo, si segnala Rudolph Bell, *Holy Anorexia*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), sul fenomeno dell'astensione alimentare legato al misticismo nelle *vitae* di sante appartenenti al periodo Pieno e Tardo Medievale, in cui si possono riscontrare, pur appartenendo a contesti diversi, elementi simili a quelli qui menzionati.

⁴⁴ Massimo Montanari, *Mangiare da cristiani. Diete, digiuni, banchetti. Storie di una cultura*, (Milano: Rizzoli, 2015), 126. Si veda anche Massimo Montanari, *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, (Bari: Laterza, 1988).

⁴⁵ Massimo Montanari, *Mangiare da cristiani*, 108 e ssg.

La vita e il personaggio di Radegonda rappresentano tuttavia l'intersezione di più elementi in cui il suo comportamento alimentare non è spiegabile se legato unicamente alle pratiche di digiuno monastico. In Radegonda si vengono a sovrapporre vari ruoli, che contribuiscono in maniera diversa alla creazione di un proprio modello alimentare e di santità che vede la fusione della sua dimensione di monaca, di donna, di regina, di asceta. Tuttavia, in Venanzio prevale in particolare l'aspetto dell'ascetismo, per cui l'astensione da cibo e da acqua di Radegonda sono visti come ad esso complementari. Un passaggio che riunisce questa visione di Venanzio è al capitolo 22, in cui descrive come la digiunante e assetata monaca recitasse il salmo con zelo ascetico:

«Verum aqua toto ieiunio nec sumens duo sestaria, hinc tanta siti laborabat, ut, faucibus desiccatis, vix psalmum diceret arida.»⁴⁶

A contribuire all'idea di Radegonda come massima asceta e al valore religioso dei suoi digiuni vi è anche il fatto che questo tipo di comportamenti sono rappresentati anche prima della monacazione della donna. La spiritualità è costruita attraverso un topos in cui l'identità spirituale di santa viene costruita attraverso la punizione del corpo femminile in cui alberga il peccato e come separazione dal mondo secolare che inizia già nella gioventù di Radegonda. In particolare tale separazione e manifestazione primitiva di ascetismo viene descritta evidenziando i caratteri della sofferenza, ma anche della modestia:

In mensa vero subocculte, ne forte cognosceretur ab aliquo, ante se posito cum legumine ferculo, inter epulas regum more trium puerorum fava vel lenticula delectabiliter vescebatur.⁴⁷

Di fronte al banchetto regale, Radegonda non solo si accontenta di nutrirsi di cibi poveri come i legumi, ma svolge l'azione di nascosto: Venanzio non solo quindi ci dà prova dei primi comportamenti ascetici ma anche cerca di sottolineare come ad esso fosse legato il carattere di segretezza e quindi modestia. L'intera biografia insiste con termini quali *subocculte, occulte, secretissime, furtim, in secreto* tramite un meccanismo in cui la modestia attribuita a Radegonda da Venanzio costituisce inoltre un disinnesco rispetto a una lettura del personaggio di Radegonda come volto a mettere in atto il proprio digiuno in modo attivo, pubblico e funzionale ai suoi scopi, riconducendo il digiuno all'unica motivazione religiosa.⁴⁸

Altro esempio è l'episodio, riportato due volte, in cui Radegonda mastica di un pane d'orzo o di segale nascosto sotto quella che sembra essere una focaccia o forse un dolce (*sub fladone*), in modo che ne nessuno se ne accorga:

Panis vero deliciarum sigilatium fuit aut ordeatium, quem absconsum sub fladone sumebat, ne quis perciperet.⁴⁹

⁴⁶ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap. 22, 371.

⁴⁷ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap. 4, 366.

⁴⁸ Per approfondire il tema della segretezza legato alle pratiche di ascetismo nella *Vita Radegundis* di Venanzio si veda Natalia Yuriyevna Bikeeva, "‘Secrecy’ in the ascetism of St Radegund according to Venantius Fortunatus’ Vita," *Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis. Special Issue*, (2014): 445-457.

⁴⁹ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap.21, 371. Stesso episodio, con poche variazioni, è riportato precedentemente in Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap.15, 369: «Quod in mensa sub fladone sigilatium panem absconsum vel ordeatium manducabat occulte, sic ut nemo perciperet.».

In questa breve frase vengono racchiusi alcuni degli aspetti principali che Venanzio vuole delineare di Radegonda: il rifiuto di una dimensione mondana nel mangiare un alimento non comune ai laici del suo status sociale, tramite il sacrificio di nutrirsi con qualcosa di verosimilmente meno buono e l'umiltà dimostrata attraverso il nascondere la sua azione.

Il biografo inoltre insiste non solo sulla qualità e la quantità del cibo, ma sottolinea il fatto che si astenesse dalle bevande come vino, birra o acqua mischiata con il miele.⁵⁰ Ancora a enfatizzare il martirio è il fatto che questo tipo di astinenze permanevano anche in caso di malattia, periodo in cui ogni regola monastica, seppur in maniera variabile, permetteva astensioni dal digiuno e assunzione di alimenti talvolta del tutto proibiti. Il fatto che Radegonda non venga meno al digiuno neanche nel momento in cui non solo è concessa, ma perfino raccomandata l'eccezione, è utilizzato come ulteriore prova di ascetismo da parte della santa, che non viene mai meno alla sua spiritualità:

*usque ad infirmitatem praeter legumen et holera non pomum, piscem vel ovum nec quid aliud edit, potum vero praeter aquam mulsam atque piratium non bibit, vini vero puritatem aut medi decoctionem cervisaeque turbidinem non contigit.*⁵¹

Al rifiuto dei cibi prelibati del banchetto regio, al nutrimento attraverso cibi frugali si lega la predisposizione al nutrimento dei poveri: si tratta di un topos piuttosto diffuso nelle *vitae* delle sante femminili, in cui la pratica del digiuno è molto spesso legata a quella caritativa e di servizio verso i bisognosi.⁵²

La complementarietà tra astinenza e pratiche di misericordia, allo stesso modo spesso legate al cibo, è già nella narrazione della prima parte della biografia, quando ancora giovinetta e poi appena sposa, si dedicava all'aiuto dei poveri preparando per loro la tavola con i resti dei pranzi di corte, mentre lei si limitava ai pasti frugali.⁵³

A dimostrarlo anche il fatto che Venanzio descriva Radegonda come *nova Martha*, figura ripresa dal vangelo di Luca: nel momento in cui Fortunato compone l'opera, Marta rappresenta il modello dell'ancella che si pone in maniera caritatevole a servizio degli altri, servendo e affaccendandosi.⁵⁴ Nella *vita Radegundis*, la santa viene infatti così descritta nel momento in cui si dedica al nutrimento e alla cura degli indigenti:

*Hinc tribus ferculis inlatis, farcitis deliciis, stans ante prandentes ieiuna, praesens conviviis, ipsa incidebat panem, carnem, quidquid adponeret. Languidis autem et caecis non cessabat ipsa cibos cum cocleare porrigere, hoc praesentibus duabus, sed se sola serviente, ut nova Martha satageret, donec potulenti fratres laeti fierent conviviis.*⁵⁵

⁵⁰ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap.15, 369.

⁵¹ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap.15, 369.

⁵² Lo stesso tema viene ripreso e collegato alla figura della madre nei Carmi di Venanzio. Rossana Barcellona, *L'eredità di una regina. Radegonda e lo scandalo di Poitiers (589-590)*, (Soveria Mannelli: Rubettino Editore, 2020), 67.

⁵⁴ Claudio Leonardi, "Baudonivia la biografa" In *Medioevo al femminile*, (Bari: Laterza, 2018), 87 e Alessandra Bartolomei Romagnoli, "Madri sante nella letteratura medievale" in *Santa Monica nell'Urbe. Dalla Tarda Antichità al Rinascimento, Atti del convegno Ostia Antica-Roma, 29-30 settembre 2010*, (Roma: Roma nel Rinascimento, 2010), 63.

⁵⁵ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap. 17, 370.

Lo stesso Venanzio richiama esplicitamente all'importanza della carità di Radegonda, insieme alle virtù sovra citate come umiltà, sacrificio, obbedienza e impegno nel lavoro.⁵⁶

Nella *Vita Radegundis* quindi Venanzio presenta la santa merovingia principalmente come un'asceta che si lacera, si astiene da cibo e bevande e si nutre solo di cibi poveri: ne risulta una rappresentazione in cui viene quasi del tutto meno il ruolo regale e il suo potere laicale esercitato da Radegonda nel corso nella sua permanenza a Poitiers. Nell'immagine che Venanzio decide di dare digiuni e comportamento alimentare sono uno strumento atto a corroborare l'idea dell'asceta volontariamente sofferente, autolesiva, lontana dal mondo e che attraverso tali mezzi raggiunge la santità.

4. *La Regula ad virgines* di Cesario e la sua violazione

Per capire la rilevanza dell'anomalia dei comportamenti alimentari di Radegonda trasmessi da Venanzio e Baudonivia è necessario mettere in rapporto quanto narrato dalle agiografie con la regola monastica a cui la santa, in quanto monaca, doveva sottostare assieme alle sue consorelle.

Il monastero di Poitiers, per volontà della stessa Radegonda, si fondava sulla *Regula ad virgines*, composta all'inizio del VI secolo da Cesario di Arles (469/471 – 542/543). Il periodo in cui Radegonda scelse di applicare tale Regola, stando al testamento della santa, sembra essere precedente agli anni 568-570, quando Agnese diventa badessa, probabilmente intorno al 550⁵⁷, ma l'attribuzione certa di una data è complessa, dal momento che le fonti sono discordanti e di varia interpretazione, in particolare i riferimenti presenti nel testamento della stessa Radegonda, la lettera rivolta a Cesaria (badessa di Arles, verosimilmente la seconda badessa) e la testimonianza di Venanzio nel *De Virginitate* (che secondo alcune interpretazioni contiene un riferimento alla *Regula ad virgines*).⁵⁸

Una delle ragioni proposte allo scopo di giustificare la scelta di questa specifica regola è il fatto che il monastero per cui la Regola era stata originariamente redatta aveva ottenuto indipendenza rispetto al vescovo: alla Regola infatti era stato allegato il privilegio accordato da papa Ormisda (514-23), che assicurava l'indipendenza della comunità dall'autorità episcopale.⁵⁹

Come anticipato, il testo della regola era stato scritto dal vescovo Cesario per la sorella, badessa del monastero femminile di San Giovanni, inaugurato ad Arles nell'agosto del 512. La prima sezione del testo fu redatta nel 512, ma alcuni dei principi fondamentali erano già esposti in una lettera inviata dal vescovo di Arles alla sorella:⁶⁰ verginità e povertà vengono riprese, ampliate e risistemate nelle sezioni redatte successivamente, in cui si insiste soprattutto sulla chiusura, oltre che sull'astenersi da pratiche eccessivamente ascetiche

⁵⁶ «Quid autem sanctissima ieiunii, obsequii, humilitatis, karitatis, laboris et cruciatu ferventer indepta sit, si quis cuncta percurreret, ipsam praedicaret tam confessorem quam martyrem» Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap.21, 371.

⁵⁷ Lisa Cremaschi nella presentazione alla "Regola di Cesario per le vergini", *Regole monastiche femminili*, a cura di Lisa Cremaschi (Torino: Giulio Einaudi Editore, 2003), 29-30.

⁵⁸ La dibattuta attribuzione cronologica dell'assunzione della Regola da parte del monastero fondato da Santa Radegonda è esposta ampiamente in *Césaire d'Arles, Oeuvres monastiques, i: Oeuvres pour les moniales*, (ed. Adalbert de Vogüé and Joël Courreau, Paris : Sources Chrétiennes, 345, 1988) 443-460.

⁵⁹ Lisa Cremaschi, "Regola di Cesario", 29.

⁶⁰*Césaire d'Arles, Oeuvres monastiques*, 274-337.

e in cui si delineano precise indicazioni su pratiche alimentari e conviviali.

Già da questi primi elementi è possibile notare una certa discrasia tra la vita di Radegonda e i precetti descritti da Cesario. Il primo motivo evidente è che, per quanto Radegonda venga presentata da Venanzio come una *virago* e anche ella stessa presenti e scriva di sé come di una vergine,⁶¹ e pur non avendo dato figli a Clotario, non appartiene al tipo di monaca vergine, per cui il vescovo di Arles aveva idealmente redatto la propria Regola. Smith⁶² spiega questa lampante dissonanza sostenendo che Radegonda non veda la Regola «come una prescrizione definitiva per l'ordinamento della sua vita spirituale di "verginità onoraria", ma come uno strumento di regime austero altamente individuale di sua invenzione».⁶³

L'elemento della verginità non è tuttavia il solo che appare come contraddittorio e pone dei dubbi sul motivo per cui Radegonda abbia deciso di applicare tale Regola. Per quanto infatti potesse leggere le prescrizioni come strumento per reinterpretare e proporre un proprio regime, appare comunque singolare che abbia deciso di applicare dei precetti che sceglie di violare così apertamente.

La Regola presta particolare attenzione agli aspetti della disciplina alimentare, dei digiuni che le monache erano tenute a rispettare e dei *convivia* permessi all'interno del monastero. Allo scopo di approfondire questo aspetto è utile il confronto con un'altra regola scritta dallo stesso autore per i monasteri maschili. Nella *Regula ad monachos*, che si presenta molto più breve e con molti meno dettagli rispetto a quella femminile, Cesario si limita a indicare i periodi e gli eventi del calendario cristiano in cui sono necessari i digiuni e a disporre di rimanere in silenzio durante i pasti in modo da ascoltare le letture e ricevere così il nutrimento spirituale contenuto nella parola divina.⁶⁴ Diversamente la *Regula ad virgines*, oltre ad aver subito una maggiore rielaborazione, è più specifica ed esaustiva circa gli aspetti alimentari. In particolare, nella Regola destinata alle monache, viene segnalato spesso come l'accesso al cibo e al vino sia regolato da una superiore, dalla cellaria o dalla badessa. Per quanto riguarda l'aspetto del digiuno, mentre ai monaci viene imposto ogni giorno, le monache invece sono tenute ad osservarlo solo di lunedì, mercoledì e venerdì, ad eccezione ovviamente di particolari periodi liturgici, come ad esempio il periodo in attesa dell'Epifania⁶⁵: tali indicazioni possono essere interpretate come mezzo per stabilire una differenza di genere e una regola atta a scoraggiare le monache che volessero adottare condotte ascetiche con periodi di digiuno prolungati. Era la badessa

⁶¹ Julia Smith, "Radegundis peccatrix. Authorizations of Virginité in Late Antique Gaul", *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, edito da Philip Rousseau and Manolis Papoutsakis., (Burlington: Ashgate Publishing, 2009), 304-305.

⁶² Secondo Julia Smith le caratteristiche con cui Radegonda forma la sua verginità, scrivendo e leggendo di essa e definendosi come tale, oltre al fatto che viene narrata e descritta dai suoi biografi in termini virginali, permetterebbero di ricollocare il suo modello di santità tra i tipi di sante ascetiche del suo periodo e riconsiderare Radegonda nel contesto della letteratura tardo antica relativa alle sante vergini. Prende quindi le distanze dalle proposte frequenti di leggere il modello di Radegonda come prima santa regale. Si veda Julia Smith, "Radegundis peccatrix".

⁶³ Julia Smith, "Radegundis peccatrix", 305.

⁶⁴ S. Cesarii Episcopi Arleatensis, "Regula ad monachos", *Patrologiae cursus completus. Series latina*, a cura di Migne J.P., (Parigi, 1848), LXVII, 1100-1104.

⁶⁵ S. Cesarii Episcopi Arleatensis, "Regola ad virgines", *Patrologiae cursus completus. Series latina*, a cura di Migne J.P. (Parigi, 1848) LXVII, 1104-1120 .

ad avere il compito di gestire e controllare i digiuni delle *vergines*, e limitarli in caso lo ritenesse opportuno.⁶⁶

Per quanto possa essere legittimo supporre che tali indicazioni fossero legate all'intenzione dell'autore di salvaguardare la salute fisica delle monache in quanto appartenenti all'*inferior sexus*, Effros ritiene di poter escludere questa tesi, sostenendo che le limitazioni più stringenti non rappresentassero «una risposta nei confronti dei bisogni biologi o fisici delle donne».⁶⁷ Come emergerebbe anche da una lettera scritta alla sorella, le misure adottate da Cesario, infatti, erano più plausibilmente atte a scoraggiare le monache da tentativi di imprese di digiuni eroici «che avrebbero fatto ottenere il seguito ottenuto dalle ascete del V secolo come l'allieva di Girolamo Blaesilla o Melania la Giovane»⁶⁸

È lecito quindi ipotizzare che il vescovo di Arles fosse consapevole della portata delle scelte alimentari e dei digiuni come strumento di affermazione personale e religiosa per le donne e che abbia deciso di prevenire eventuali comportamenti anomali in questo senso inserendo una regolamentazione più dettagliata rispetto a quella maschile.

Se quindi compariamo gli elementi appena evidenziati con quanto narrano gli agiografi di Radegonda, appare evidente come la regina vivesse evidentemente in una situazione in cui i suoi comportamenti erano aperte violazioni alla regola, per quanto in realtà venissero tollerati, se non considerati motivo di santificazione, da parte delle consorelle.

5. Altre violazioni alla Regola: la proibizione dei banchetti e la loro funzione

Oltre all'attenzione verso i digiuni, a cui si aggiungono il controllo all'accesso alle dispense e al comportamento da tenere durante i pasti, un altro aspetto, relativo questa volta al ruolo sociale del cibo, è di grande importanza all'interno della Regola: la possibilità o meno di organizzare dei banchetti.

In un capitolo della regola destinata al monastero femminile, assente nella *Regola ad monachos*, Cesario introduce il divieto alle *virgines* di organizzare *convivia* e banchetti all'interno e all'esterno del monastero per vescovi, monaci, chierici, laici, con la sola eccezione in casi molto rari, che fossero organizzati per donne religiose della città, di santa vita e che onorassero il monastero.⁶⁹ Nel capitolo

⁶⁶ « Ieiunium a Pentecoste usque ad calendas Septembris, quomodo virtutem vel possibilitatem viderit mater monasterii, sic studeat temperare; a calendis Septembris usque ad calendas Novembris secunda, quarta, et sexta feria ieiunandum est. A calendis vero Novembris usque ad Natalem Domini, exceptis festivitibus vel sabbato, omnibus diebus ieiunari oportet. Ante Epiphaniam ieiunandum septem diebus. Ab Epiphania vero usque ad hebdomadam Quadragesimae secunda, quarta, et sexta ieiunandum est. (1120B) Natale Domini et Epiphania ab hora tertia noctis usque ad lucem vigilandum est.» S.Cesarii Episcopi Arleatensis, "Regula ad monachos", 1120.

⁶⁷ Bonnie Effros, *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*, (New York: Palgrave MacMillan, 2022), 44.

⁶⁸ Effros, *Creating Community*, 45.

⁶⁹ «Convivium etiam his personis, hic est, episcopis, abbatibus, monachis, clericis, saecularibus viris, mulieribus in habitu saeculari, nec abbatissae parentibus, nec alicuius sanctimonialis numquam, nec in monasterio, vel extra monasterium praeparetis: sed nec episcopo huius civitatis, nec provisorio quidem ipsius monasterii convivium fiat. De civitate vero nec religiosae feminae, nisi forte sint magnae conversationis et quae monasterium satis honorent; et hoc rarissime fiat.» Cesario di Arles, "Ad regulam virginum", *Sanctus Caesarius episcopus Arelatensis, Opera omnia 2*, ed. G. Morin (Brugges, 1942), 112.

immediatamente successivo, inoltre, l'autore specifica che era concesso invitare a pranzo una donna religiosa proveniente da un'altra città, se madre di una delle monache o se la badessa lo riteneva opportuno: anche in questo caso, tuttavia, la regola richiama al primo dovere di pregare e dedicarsi a Dio e stabilisce che, in caso qualcuno dovesse incontrare la sorella o la figlia, il colloquio - ma non l'occasione di convivio - non sarebbe stato rifiutato purché avvenisse alla presenza della madre spirituale.⁷⁰

Queste norme, comprese quelle analizzate nel paragrafo precedente, già presenti nel corpo principale della Regola sono ribadite in un secondo momento nella *Ricapitulatio*. Come nota Effros, la natura dettagliata e specifica di queste proibizioni permette di respingere il suggerimento per cui tali misure rientrassero unicamente nell'intento di conservazione della vita claustrale o di proteggere i conventi da obblighi particolarmente gravosi.⁷¹

Nel vietare i banchetti Cesario, consapevolmente, agisce attraverso queste imposizioni così da limitare il potere politico che i monasteri, specialmente femminili, potevano avere: il banchetto e la sua ritualizzazione rappresentano infatti, in maniera ininterrotta dal V al X secolo⁷², un mezzo fondamentale per stabilire legami, creare alleanze o riconoscere autorità politica e sociale.

Tali funzioni del rito del banchetto sono presenti anche nella biografia della santa, e del resto erano parte della quotidianità di personaggi del suo rango sociale. Per quanto Radegonda potesse mangiare cibi poveri *in secreto*, come suggerito da Venanzio⁷³, costei era di fatto una regina, educata secondo i rituali e le cerimonie di corte alle quali partecipava. Un esempio, che si colloca all'interno di un episodio più ampio, è tratto da un passaggio della *Vita Radegundis* redatta da Baudonivia: la regina, non ancora monaca, si trovò nei pressi di Saix e s'imbatté in un tempio pagano ancora venerato dalla popolazione franca. Ordinò quindi di appiccare fuoco al tempio: anche in questo caso Baudonivia ripropone il modello di Martino e l'episodio in cui il santo fa abbattere un pino venerato dai pagani.⁷⁴ Nel narrare questo episodio, in cui l'autrice vuole sottolineare l'impegno di cristianizzazione ed evangelizzazione della regina, Baudonivia in un breve inciso, quasi distrattamente, racconta che Radegonda era stata «*invitata ad prandium Ansifridae matronae*»⁷⁵. Radegonda quindi si stava recando a rispettare e onorare un rituale regale, sociale e politico. Inoltre l'episodio mostra la dimensione della santità e della regalità presentate come fortemente vicine, in cui l'opera di cristianizzazione non è compiuta dalla monaca, ma dalla regina, il cui ruolo è sottolineato dall'inciso.

Anche quando ormai Radegonda era consacrata alla vita monacale, si trovava ad ospitare banchetti in opposizione alla Regola e perpetrando la propria dimensione regale. Lo segnala innanzitutto la

⁷⁰ «Si qua tamen de alia civitate ad requirendam filiam suam, aut ad visitandum monasterium venerit, si religiosa est, et abbatissae visum fuerit, debet ad convivium revocari, reliquae populo debent orare, quam corporalia convivia praeparare. Si quis vero germanam suam, vel filia, aut quamlibet parentem, aut sibi cognatam videre voluerit, praesente formaria vel qualibet seniore ei conloquium non negetur.» Cesario di Arles, "Ad regulam virginum", 112.

⁷¹ Effros, *Creating Community*, 46.

⁷² Maria Fiano, "Il banchetto regio nelle fonti altomedievali: tra scrittura ed interpretazione", *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen-Age*, 115, n°2., (2003), 641.

⁷³ Si veda al paragrafo 3.

⁷⁴ Consolino, "Due agiografi", 157.

⁷⁵ Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, cap. 2, 380.

Vita di Venanzio, che testimonia come l'invito al banchetto non fosse limitato solo ai poveri di cui Radegonda si prendeva cura, ma anche altri uomini di chiesa, cosa che rende ancora più evidente l'utilizzo del banchetto come strumento politico e sociale da parte della monaca:

*Venerabili vero omni dominico die hoc habebat in canone vel aestate vel hieme, ut pauperibus collectis primo merum sua manu de potu dulci porrigeret, puellae postea committens, ut omnibus illa propinaret, quia ipsa festinabat orationi occurrere, quo et cursum consummaret et sacerdotibus ad mensam invitatis occurreret, quos adhuc regali more, ad propria cum redirent, sine munere non laxaret.*⁷⁶

Nutrire, ospitare, sia che si tratti di ospiti dell'aristocrazia o ecclesiastici, sia che si tratti di ospitare indigenti o lebbrosi, si basa sullo stesso principio di dimostrazione del potere attraverso un rito che all'apparenza pone i partecipanti sullo stesso piano. Anche nel momento in cui Radegonda si siede e si offre come *nova Martha* ai poveri intorno a lei, sta al tempo stesso stabilendo un legame di orizzontalità in cui si assimila e si unisce a loro nutrendoli e prendendosene cura, rinforzando l'ideale di Marta; ma sta anche mostrandosi in un rapporto di verticalità per cui è lei a essere capace di dare nutrimento: in questi termini è leggibile anche il legame tra regalità e carità regale presente in altre *vitae* di sante regine.⁷⁷

6. La violazione come affermazione di potere personale

Rimane ancora aperta la questione del perché Radegonda abbia scelto una *regola* che, se rispettata, era atta a limitare il suo potere e quello del monastero. Pur essendosi ritirata a una vita monacale e quindi formalmente non rappresentando più la consorte di Clotario, la santa sembra avesse guadagnato, piuttosto che perso, autorità: i suoi legami politici come ex regina facevano in modo che avesse nelle sue mani un potere maggiore di quanto non fosse quando era regina, slegata adesso dal controllo del marito ed esercitando contemporaneamente influenza fuori e dentro il monastero di Poitiers. In aggiunta ai legami che mantenne con le istituzioni, Radegonda fu anche in grado di utilizzare reti più informali, dando esempio di un tipo di santità attiva rappresentato tra il IV e il V secolo da san Martino e dalle sante Genoveffa e Clotilde.⁷⁸

Radegonda fu consapevole del potere che rappresentava il monastero che lei stessa aveva fondato ed era conscia del ruolo che ricopriva al suo interno. Nonostante non fosse la badessa - come detto, infatti, lasciò la carica ad Agnese - le sue azioni e l'importanza che ricopriva di fronte alle autorità esterne al monastero, appaiono ulteriormente prestigiose. Radegonda non rinunciò alla sua regalità dopo essere entrata in monastero, come potrebbe in parte apparire dalla biografia di Venanzio Fortunato, ma anzi fu capace di intersecare la sua ancor viva dimensione di regalità con quella sacrale dell'abito.

⁷⁶ Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis*, cap.18, 370.

⁷⁷ In molti casi di sante regine l'espressione della regalità passa spesso attraverso la manifestazione di carità e di donazioni. Un chiaro esempio di queste è Santa Matilde di Sassonia (895-968), che si dedica a atti caritativi di distribuzioni di cibo, manifestando appunto sia la sua carità religiosa sia la sua presenza in quanto regina. Si veda ad esempio *Vita Mathildis reginae posterior*, ed B. Schutte, MGH SS rer. Germ.66 (Hannover, 1994), 179. Si veda anche Effros, *Creating Community*, 50-51 per la donazione caritatevole di cibo come manifestazione di potere.

⁷⁸ Effros, *Creating Community*, 48.

È opportuno prendere in considerazione l'ipotesi che la scelta di una regola tanto stringente potrebbe quindi spiegarsi proprio in questi termini, benché all'apparenza possa sembrare un paradosso. Radegonda potrebbe aver scelto consapevolmente una Regola che poteva e voleva violare: il suo potere sociale e politico si esplicava proprio attraverso quelle violazioni, attraverso le quali agiva da patrona e padrona della casa monastica. L'atto della violazione in sé, che si esplicava attraverso il linguaggio alimentare – che riguardasse digiuni o banchetti – era il modo in cui Radegonda rendeva evidente e manifesto agli altri il suo potere personale e la sua autorità.⁷⁹ Questi elementi dovevano essere riconosciuti non solo da chi partecipava ai suoi banchetti, dai vescovi a cui era legata in rapporti di alleanza, ma anche dalle stesse consorelle che venivano a contatto con lei ogni giorno, che condividevano la regola ma che la veneravano proprio per i suoi comportamenti irregolari.

Per quanto sia difficile misurare l'impatto di questo tipo di espressione, vale la pena notare l'eco che queste manifestazioni ebbero anche al di fuori del monastero e in che modo, grazie a questi comportamenti, la fama di Radegonda si diffuse. Una testimonianza molto utile in questo senso è una lettera scritta da Cesaria di Arles a Radegonda. In questo testo la badessa esprime la sua preoccupazione per alcune notizie che le sono giunte proprio in relazione alle abitudini alimentari della santa:

*Pervenit ad me, quod nimis abstineas. Totum rationabiliter fac, si tu mihi vivas et semper possis. Nam si per istam nimietatem coeperis infirmari, postea, quod deus non faciat, necesse tibi erit delicias requirere et extra horam accipere, et non poteris illas benedictas regere.*⁸⁰

L'autrice della lettera, tuttavia, non si concentra solo sui pericoli per la salute, ma soprattutto avverte del rischio che questi eccessi potrebbero portare in rapporto alla comunità in cui Radegonda vive, ovvero l'allontanamento della monaca dalla Regola e dal convivio con le altre sorelle, le quali di conseguenza non potrebbero più essere guidate da lei: non a caso Cesaria sottolinea come i digiuni eccessivi potrebbero costringere la santa a dover consumare delle *delicias* fuori dagli orari previsti del pasto conviviale (*extra horam*), elementi che porterebbero la santa a manifestare ancora più evidentemente la sua differenza di status. Da queste parole di Cesaria, possiamo intuire come per lei fosse evidente il fatto che le scelte alimentari, e di conseguenza la violazione alla Regola da parte di Radegonda, fosse legata a una dimensione sociale e politica.

La lettera è inoltre una testimonianza importante del fatto che, anche prescindendo dalle intenzioni di Radegonda di voler sottolineare o meno il suo potere personale attraverso le sue pratiche alimentari, «il fatto doveva essere così eclatante da produrre un'eco vigorosa e fare notizia».⁸¹

7. L'eccezionalità di Radegonda alla luce della rivolta monastica del 589

A conferma della condizione particolare di cui godeva la monaca regina e del fatto che la fama di questa fosse rimasta impressa anche negli anni successivi, vi è un evento interessante accaduto nel

⁷⁹ Effros, *Creating Community*, 51.

⁸⁰ Testo in Césaire d'Arles, *Oeuvres monastiques*, i, 486-488.

⁸¹ Barcellona, *L'eredità di una regina*, 67.

monastero di Poitiers due anni dopo la morte di Radegonda e riportato da Gregorio di Tours.⁸²

Alcune pagine dell'*Historia Francorum* sono infatti dedicate all'episodio della rivolta monastica del 589: si trattò di una violenta insurrezione promossa dalle monache Basina e Clotilda, rispettivamente figlie di Chilperico I e Cariberto, ai danni della badessa del monastero Leobovera. Le due monache principesse arrivarono ad assoldare mercenari e criminali allo scopo di rapire la badessa, creando una situazione di conflitto che durò diversi giorni prima dell'arrivo delle truppe di Childeberto. Chiamate a rispondere dell'accaduto di fronte a vescovi e re, Basina e Clotilde cercarono di legittimare le proprie azioni con una serie di accuse rivolte alla badessa. In particolare, secondo le parole delle monache ribelli, Leobovera avrebbe imposto, a loro e alle consorelle, una condotta estremamente rigida, non fornendo adeguatamente abiti e cibo, addirittura riducendole alla nudità e alla fame.⁸³ Allo stesso tempo, Leobovera avrebbe tenuto varie feste e banchetti, a cui avevano partecipato poveri, ecclesiastici e altri ospiti: in entrambe i casi Leobovera avrebbe quindi violato la regola monastica. Sempre stando alla narrazione del vescovo di Tour, la badessa accusata negò di aver mai fatto mancare nulla alle monache e di aver provveduto più che adeguatamente a cibo e vesti, nonostante il periodo di crisi. Per quanto riguarda invece le accuse sui banchetti, Gregorio di Tours riporta in questo modo la sua difesa:

*De conviviis etiam ait, se nullam novam fecisse consuetudinem, nisi sicut actum est sub domna Radegunde, se christianis fidelibus euglogias obtulisse, nec sibi comprobari cum illis ullatinus convivasse.*⁸⁴

Poco dopo tuttavia Leobovera afferma che durante l'occasione di una festa di matrimonio non vi fu alcun convivio all'interno del monastero.⁸⁵

La difesa di Leobovera si basa quindi sul fatto di non aver fatto niente di diverso da quanto faceva la stessa Radegonda, che imita non solo nel fatto di aver organizzato e offerto banchetti, ma anche – come suggerisce – nel non aver mai mangiato durante tali occasioni, osservando il digiuno esattamente come faceva la santa regina.⁸⁶

Il fatto interessante è che sia necessario per Leobovera richiamare esplicitamente Radegonda per difendersi e che i comportamenti manifestati dalla badessa non fossero stati percepiti dalle consorelle come atti spirituali come era accaduto con Radegonda: anzi le stesse violazioni della santa regina adesso erano motivo di delegittimazione del potere della badessa.

Il potere e il prestigio di Radegonda erano quindi legati in primo luogo alla sua persona, al suo prestigio spirituale, sociale e regale e soprattutto alla fusione di questi piani, che non poteva evidentemente essere riprodotta da Leobovera.

Proprio per questo le violazioni alimentari di Radegonda alla Regola appaiono funzionali alla crescita e all'affermazione del suo potere e carisma all'interno e all'esterno del monastero e mezzi

⁸² Gregorius Turoniensis, *Historia Francorum*, X, 501-519.

⁸³ « [...] professae sunt, famis, nuditatis, insuper et caedis se iam non ferre periculum... » Gregorius Turoniensis, *Historia Francorum*, X, 505.

⁸⁴ Gregorius Turoniensis, *Historia Francorum*, X, cap16, 506.

⁸⁵ « tamen nec tunc convivium in monasterio fecerit. » Gregorius Turoniensis, *Historia Francorum*, X, cap16, 506.

⁸⁶ Effros, *Creating Community*, 50.

attraverso i quali la sua posizione regale e al tempo stesso di santa ne esce corroborata: da una parte i digiuni contribuiscono alla sua fama di asceta e dall'altra i banchetti enfatizzano la carità di santa essendo al tempo stesso manifestazione di legami politici. Proprio attraverso questi mezzi, Radegonda contribuirà non solo alla sua fama, ma anche a quella del monastero, che rappresenterà per la zona «una forma ausiliaria di società cortigiana»⁸⁷.

8. Santità e regalità nella *Vita Radegundis* di Baudonivia

Le violazioni di Radegonda alla Regola monastica, di cui abbiamo testimonianza sia da Venanzio che da Baudonivia, tracciano quindi l'immagine di una monaca che non rinuncia al suo ruolo di regina e alle manifestazioni che ne derivano, nonostante indossi l'abito monacale.

Tuttavia è utile valutare come questo aspetto sia ben più presente nella *vita* redatta dall'agiografa rispetto a quella del poeta e come emergano differenze nella biografia di più recente redazione.

Nella biografia di Radegonda, Venanzio dava una prospettiva che evidenziava la dimensione quasi cruenta dell'ascetismo della santa, nell'ottica di accentuare il suo stato di santità, ottenendo il risultato di depotenziare la dimensione regale e strategica all'interno del monastero. La prospettiva di Baudonivia sembra essere invece diversa, nonostante la linea narrativa principale sia la stessa e si percorrano le stesse tematiche: se è vero che sia l'autrice sia l'autore hanno il chiaro intento di presentare Radegonda come ideale attivo di santità, emergono anche delle differenze, soprattutto nei termini della percezione del comportamento alimentare e ascetico della santa, che sono utili a tracciare un profilo di santità più complesso di quanto appaia dalla lettura della sola prima biografia.

Una delle differenze più evidenti presenti nelle due *vitae* è sicuramente lo spazio dedicato ai miracoli della santa nella biografia di Baudonivia, che ovviamente ha potuto contare sul fatto di scrivere più di vent'anni dopo la morte della santa e dalla redazione della prima biografia, cosa che ha permesso all'autrice di contare su un consenso più diffuso relativo ai miracoli avvenuti sia in vita che *post mortem*, come quelli di guarigione avvenuti sul sepolcro della santa.⁸⁸ Inoltre la biografa scriveva in un momento particolare: il culto attorno alla regina defunta cominciava a strutturarsi in maniera più estesa e il monastero da lei fondato stava reintegrando e ampliando la sua fama, cercando di ristabilire la sua autorità dopo lo scandalo della rivolta delle monache avvenuto nel 589.⁸⁹ L'opera di Baudonivia ha quindi anche lo scopo di reintegrare la fama del monastero di Sainte-Croix, che ci fa presupporre un fine in parte politico e pubblico dell'agiografia che eccede dalla persona di Radegonda in sé.

Tra i miracoli che Baudonivia riporta, alcuni ci presentano aspetti diversi di Radegonda e al tempo stesso funzionali alla costruzione della santa *domina* e regina. Seguendo un tipo di narrazione piuttosto comune, che si ritrova in molte altre *vitae* specialmente femminili fino

⁸⁷ Janet L. Nelson, "Gendering court in the Early Medieval West", *Gender in the Medieval World. East and West, 300-900*, a cura di L. Brubaker e J. Simth, (Cambridge: Cambridge University Press, Press), 167.

⁸⁸ Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, cap. 27, 393.

⁸⁹ Brian Brennan, "St Radegund and the Early Development of Her Cult at Poitiers", *Journal of Religious History*, Volume 13, Issue 4, (dicembre 1985), 340-354; Barcellona, *L'eredità di una regina*, 153.

al Tardo Medioevo⁹⁰, l'autrice dipinge Radegonda che riproduce le azioni di Cristo nel moltiplicare il pane e i pesci (Matteo 14: 13-21) e allo stesso modo il vino:

*venerabilis abbatissa dedit ei tonnellam octo modiorum, quam beatae Felicitate cellarariae ad expensam commendavit. De vindemia usque aliam omnibus diebus, ubicumque ei sancta iussit, dispensavit; numquam minuit, sed semper aequalis permansit. Ubi novum vinum advenit, quod cellarium inplevit, se tonnella satisfacisse credidit; ante puntones et tonnae defecerunt, quam haec quae beatae in omnibus fecit voluntatem. Dominus de quinque panibus et geminis piscibus quinque pavit milia hominum; et sua ancilla, ubicumque indigere vidit, de hoc parvo toto anno refecit.*⁹¹

Nonostante si tratti di una tipologia di miracolo riproposta non raramente nelle agiografie, è comunque interessante notare che si tratta di un miracolo alimentare spesso associato alle sante donne e che insiste sul motivo dell'abbondanza e della distribuzione, elementi comuni alle sante e in particolare delle sante regine, che fanno dell'atto distributivo e caritativo una caratteristica importante della propria santità.⁹² Un esempio particolarmente utile in questo caso è quello di Matilde di Sassonia (895-968), santa e regina della dinastia ottoniana e oggetto di due agiografie: in entrambe le *vitae* si dà spazio alla carità alimentare della regina e santa, che distribuisce sia quotidianamente sia in occasioni particolari cibo ai poveri.⁹³

Un altro evento dai connotati sovranaturali e miracolistici mostra Radegonda, reagire brutalmente a un affronto verso la sua posizione di regina, punendo atrocemente la serva Vinoberga per essersi seduta al suo posto:

*Adiciatur et aliud ad laudem Christi miraculum, qui suos trepidare aliis facit. Vinoberga una ex eius fuit famulabus, qui ausu temerario in cathedra beatae reginae post eius discessum sedere praesumpsit. Quo facto, iudicio Dei percussa, sic ardebat, ut viderent omnes fumum de ea in altum procedere, et illa coram omni populo proclamaret, confitens se peccasse; propterea arderet, quia in beatae sede consederat. Tribus diebus et tribus noctibus unum incendium passa, vociferans clamabat: "Domina Radegundis, peccavi, male egi, indulge, refrigera membra duro cruciatu exusta. Misericordia larga, bonis operibus gloriosa, quae omnibus misereris, miserere mei".*⁹⁴

L'episodio, che si risolve con il perdono misericordioso di Radegonda,⁹⁵ riprende l'incontro tra Martino e Valentiniano I narrato

⁹⁰ Alcuni esempi di sante o presunte tali del Pieno e Tardo Medioevo che riproducono l'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci e al tempo stesso conducevano una vita ascetica o mistica sono presenti in Caroline Walker Bynum, *Holy Feast Holy Fast The religious significance of food to medieval women*, (Usa: University of California Press, 1987).

⁹¹ Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, cap.7, 384.

⁹² Walker Bynum, *Holy Feast Holy Fast*, 192.

⁹³ Si veda a titolo di esempio *Vita Mathildis reginae antiquior*, ed. B. Schutte, MGH, SS rer. Germ. 66, Hannover, 1994, 128 e 129, sulla distribuzione alimentare quotidiana e sulla distribuzione "occasionale" durante i viaggi della regina; e *Vita Mathildis reginae posterior*, ed. B. Schutte, MGH, SS rer. Germ. 66, Hannover, 1994, 179, in cui nuovamente si richiama alla carità quotidiana di Matilde. Per approfondire le due *vitae* dedicate a Matilde si veda Mattia Zangari, "Le due «Vitae» di Matilde di Sassonia: agiografia e memorie di una santa regina" in *Leggerezze sostenibili. Saggi d'affetto e di Medioevo per Anna Benvenuti*, a cura di Cresti Simona e Gagliardi Isabella, (Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2017), 135-165.

⁹⁴ Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, cap.12, 385-386.

⁹⁵ «In tanta poena ipsam omnis populus videns, pro ea precabatur, tamquam si praesens esset, dicens, quia, ubicumque ex fide invocatur, adest: "Domina bona, parce ei, ne tanto

da Sulpicio Severo nei *Dialogi*,⁹⁶ in cui, in maniera speculare, l'imperatore è costretto ad alzarsi dal proprio trono divenuto incandescente al suo rifiuto di volersi alzare di fronte al vescovo. Il richiamo all'episodio martiniano è il tramite con cui Baudonivia vuole esalta la dimensione dell'onore e dell'autorità di Radegonda, non tanto in quanto santa ma piuttosto in quanto regina, come sottolinea lo stesso termine *regina* scelto in questo luogo, e in un ruolo di potere, come lascerebbe intuire anche il termine *cathedra* usato per riferirsi alla seduta solita di Radegonda.

Un altro elemento da indagare, che dà immediatamente un segnale del diverso approccio che l'autrice ha avuto nei confronti del martirio ascetico di Radegonda, è il modo in cui è narrato il rapporto della regina con Clotario. Se, infatti, in Venanzio emergeva l'urgenza della monaca condannata a una vita laicale da cui voleva fuggire, nell'opera dell'agiografa non sembra esserci la medesima necessità di descrivere la sofferenza di Radegonda nel matrimonio. L'autrice sembra anzi alludere a una situazione del tutto diversa, come appare dalla formula «*despexit sedem patriae, vicit dulcedinem coniugis...*»,⁹⁷ in riferimento al momento in cui Radegonda si allontana dal mondo e dal marito per dedicarsi alla vita monastica.

Sicuramente la natura complementare dell'opera di Baudonivia, come ella stessa aveva dichiarato nel prologo⁹⁸, influisce sul fatto che l'autrice non insista sugli aspetti di disagio di Radegonda verso il matrimonio e rinunci ad alcuni episodi, come quello dell'assassinio del fratello, allo scopo di concentrarsi su aspetti più utili al suo proposito. La scelta però di dare più spazio ad alcuni episodi ed edulcorarne altri, come appunto il suo abbandono della vita mondana, prelude a una trattazione che rende un'immagine della vita della santa delineata maggiormente come regina e protettrice, rispetto a quanto aveva fatto Venanzio.

Al tempo stesso, il fatto che Baudonivia non dedichi molto spazio alla vita precedente al monastero potrebbe essere dovuto al fatto che l'autrice intendesse attribuire anche un altro fine alla sua biografia, oltre a quello di elogiare le virtù regali e protettrici della santa. Radegonda, nell'ottica dell'agiografa, doveva anche servire come modello esemplare per le consorelle e le novizie: l'autrice non indugia quindi sull'omicidio del fratello né sui disagi del matrimonio per fornire un esempio in cui le novizie, idealmente molto giovani e mai sposate,⁹⁹ si sarebbero potute rispecchiare.

Come sottolinea Wemple, inoltre, emerge nell'agiografia l'intenzione di «enfaticizzare gli attributi tipicamente femminili di Radegonda»¹⁰⁰, aspetto originale all'interno della vita delle sante, solitamente

cruciatu infelix deficiat". Sic beatissima ad preces omnium benigne indulgit, ignem ferventem conpescuit; sospes ad domum suam rediit. Et sic istius poena omnes fecit cautos ac devotos.» Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, cap.12, 385-386.

⁹⁶ Fontaine, "Hagiographie et politique", 136.

⁹⁷ Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, cap.4, 381.

⁹⁸ «Non ea quae vir apostolicus Fortunatus episcopus de beatae vita composuit iteramus, sed ea quae prolixitate praetermisit, sicut ipse in libro suo disseruit, cum diceret: De beatae virtutibus sufficiat exiguitas, ne fastidiatur ubertas, nec reputetur brevissimum, ubi de paucis agnoscitur amplitudo. Ergo, inspirante divina potentia, cui beata Radegundis placere studuit in saeculo et cum quo regnat post saeculum, non polito, sed rustico temptamus de his quae gessit sermone appetere et de multis eius miraculis pauca complectere» Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, prol., 378.

⁹⁹ William E. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 120.

¹⁰⁰ Wemple, *Women in Frankish society*, 183.

modulate quasi a specchio di quelle maschili, e di cui l'autrice di mostra precorritrice.

La duplice intenzione dell'autrice, a tratti apparentemente contraddittoria, era quella di mostrare la monaca perfetta da imitare e al tempo stesso la monaca regina: per questo la sua biografia appare produttiva per due filoni differenti, da un lato il prototipo della monaca e dall'altro quello della santa regina.¹⁰¹

Proprio nella Radegonda santa-regina è possibile leggere come il cibo e i banchetti rappresentassero un mezzo tramite cui creare legami sociali. Anche l'ascetismo alimentare, soprattutto nei termini di una dimostrazione pubblica ed evidente dello stesso, è collegato da Baudonivia alla capacità di Radegonda di assicurarsi la lealtà di chi la supporta.¹⁰²

9. L'episodio della Vera Croce nella Vita di Baudonivia

Un chiaro esempio dimostra l'associazione tra alimentazione e digiuno come strumento di potere nella vita di Radegonda: si tratta della vicenda del recupero della reliquia della Vera Croce da parte di Radegonda. L'episodio, presente nell'opera di Baudonivia e stranamente assente nell'opera agiografica di Venanzio, descrive le mediazioni e il successo della santa regina nell'ottenere tale reliquia, che riesce collocare all'interno del monastero di Poitiers¹⁰³: il fatto è di fondamentale importanza per chiarire il ruolo del digiuno come mezzo politico nella santità di Radegonda.

Baudonivia ci informa dell'importanza che la regina attribuiva alle reliquie. Durante il suo soggiorno a Saix la stessa santa le avrebbe detto queste parole:

«Cognosce, benedicta: non istae solum reliquiae, quas presbiter Magnus adtulit, hic sunt tantum, sed quantas in Adtegia villa congregasti, totae hic convenerunt»¹⁰⁴.

Cosciente quindi del fatto che una reliquia avrebbe portato ulteriore prestigio al proprio monastero, in un contesto socio-politico in cui una essa non rappresentava un mero oggetto di culto ricollocabile alla sola sfera culturale o religiosa,¹⁰⁵ Radegonda si adoperò attraverso vari mezzi per riuscire a ottenerne alcune¹⁰⁶, tra cui soprattutto un prezioso frammento della Vera Croce. Da una parte vediamo la monaca regina sfruttare la sua rete di conoscenze: su sua richiesta, intervorrà anche re Segiberto I presso l'imperatore d'Oriente Giustino II. Dall'altra, stando alle parole dell'autrice della seconda *vita*, Radegonda sfrutta le sue manifestazioni ascetiche legate all'ambito alimentare come mezzo per riuscire a portare il prezioso frammento all'interno del monastero. Come scrive Baudonivia, infatti, Radegonda agì non solo tramite l'invio di lettere, ma anche manifestando la sua spiritualità fatta di veglie e digiuni.

¹⁰¹ Al primo filone s'ispirano in particolare le vite delle badesse merovinge, mentre al secondo le più tarde biografie delle regine e sante Batilde e Clotilde. Si veda Consolino, "Due agiografi per una regina", 159.

¹⁰² Effros, *Creating Community*, 50.

¹⁰³ Dopo l'arrivo della reliquia nel 569, il monastero, oltre a ricevere il nuovo nome di Sainte-Croix, secondo quanto sostiene Noga-Banai, viene anche rivisto dal punto di vista architettonico allo scopo di ospitare l'oggetto: ciò sarebbe avvenuto su ispirazione della stessa Radegonda. Si veda Noga-Banai, "Relocation to the West", 192.

¹⁰⁴ Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, cap.13, 386

¹⁰⁵ Peter Brown, "Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours", *Society and the Holy in Late Antiquity*, (London, 1982), 222 e sgg.

¹⁰⁶ Si veda Moreira, "Provisatrix optima", 280-305.

Allo stesso tempo emerge in questo episodio il carattere pubblico delle azioni di Radegonda, secondo quanto ci viene detto da Baudonivia. La sua ricerca della Croce non è ricondotta al solo scopo di garantire fama al monastero: oltre ad apparire come generica azione salvifica verso la cristianità contro il diavolo («*ut nos potestate diaboli eriperet*»¹⁰⁷), viene anche presentata soprattutto la sua *cura patriae*. A chiarire il ruolo di Radegonda quale protettrice della patria dei Franchi non sono solamente le richieste d'intervento presso il re, ma il paragone che Baudonivia traccia tra la monaca merovingia e l'imperatrice Elena, la quale allo stesso modo avrebbe recuperato la Vera Croce durante un pellegrinaggio in Oriente. Tale similitudine rende chiaro il collegamento tra possesso di reliquie, fede dell'imperatore e salvezza dell'impero.¹⁰⁸

È inoltre anche una delle occasioni in cui sono maggiormente evidenti la posizione e il potere delle alleanze della monaca di Poitiers, dal momento che nella trattativa con l'imperatore d'Oriente e la consorte furono coinvolti anche Sigiberto e la moglie Brunilde, i quali soccorsero Radegonda anche nel seguito della vicenda, nella disputa con il vescovo Maroveo.

Infatti fu quando la reliquia giunse in patria che Radegonda incontrò gravi difficoltà: «*inimicus humani generis*»¹⁰⁹, il vescovo Maroveo aveva già notato in passato la pericolosità del potere di Radegonda. Il rapporto complesso tra il vescovo e la monaca lo porterà, per *invidia*, a non voler consacrare attraverso la debita cerimonia la reliquia all'interno del monastero di Poitiers, probabilmente perché riteneva particolarmente lesivo della propria autorità il fatto che una reliquia di tale importanza venisse collocata in un monastero che già, anche per la presenza della stessa Radegonda, si sottraeva al suo controllo.¹¹⁰

Di fronte a questa difficoltà, secondo quanto narrato dalla monaca Baudonivia, Radegonda riuscì nel suo scopo «*in geiuniis, in vigiliis*»¹¹¹, attraverso veglie e digiuni.

Già nella presentazione del comportamento di Radegonda all'ingresso del monastero Baudonivia tracciava l'immagine della santa regina che agiva e manifestava la sua devozione «*in ieuniorum pinguedine*»,¹¹² delineando quindi l'ascetismo come una delle virtù fondamentali di Radegonda: in questo episodio tuttavia le privazioni di sonno e di nutrimento si dimostrano utili per fini che eccedono la devozione cristiana e si inseriscono nella sfera politica. Con l'ascetismo, attraverso il quale non solo manifestava la sua spiritualità ma anche il suo potere, Radegonda riuscì a ottenere, infatti, l'appoggio di re Sigiberto contro il vescovo e la reliquia giunse finalmente nel monastero di Poitiers, dove la liturgia per il suo ingresso fu officiata dal vescovo Eufronio di Tours.

Sono degni di nota, tuttavia, anche due grandi silenzi relativi alla narrazione della vicenda: quello di Gregorio di Tours e soprattutto quello del primo agiografo, Venanzio Fortunato. L'autore delle *Historia Francorum* narra del recupero della reliquia e della sua

¹⁰⁷ Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, cap.16, 387.

¹⁰⁸ Consolino, "Due biografie", 156 e Fontaine, "Hagiographie et politique", 113-140.

¹⁰⁹ Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, cap.16, 388.

¹¹⁰ Moreira, "Provisatrix optima", 298-99.

¹¹¹ Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, cap.16, 389.

¹¹² « [...]in humilitatis conversatione, in caritatis ubertate, in castitatis lumine, in ieuniorum pinguedine» Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, 381.

collocazione nel monastero¹¹³, ma non cita alcun comportamento ascetico da parte della monaca e sembra attribuire il merito a una lettera inviata a Sigiberto. Se da una parte è lecito supporre che Gregorio reputasse inopportuno che Radegonda cercasse di scavalcare l'autorità vescovile, considerando che anche lui avrebbe ricoperto tale carica succedendo ad Eufronio, dall'altra questa spiegazione non sembra sufficiente, dal momento che è proprio Gregorio che racconta dell'ostilità di Maroveo nei confronti di Radegonda in tale impresa.¹¹⁴ L'omissione di Gregorio è specificatamente relativa ai metodi utilizzati da Radegonda, manifestazioni devozionali sfruttate in maniera inopportuna, se non indecorosa: digiuni e veglie usati quasi come arma all'interno di una contesa che era chiaro non fosse di carattere spirituale ma politica e pubblica.¹¹⁵

Ancora più eclatante è l'omissione di Venanzio, che non accenna a nessuna parte della vicenda in alcun modo all'interno della *Vita*, per quanto si trattasse di un episodio assolutamente cruciale nella storia della santa e del convento. Il fatto appare ancora più singolare se si considera la produzione letteraria di Venanzio che fa riferimento all'evento, tra cui l'inno *Vexilla regis prodeunt*¹¹⁶ e *Pange lingua*¹¹⁷, scritti in onore dell'ingresso della reliquia nella città di Poitiers. Proprio tramite questi carmi, Venanzio ebbe un ruolo principale all'interno della vicenda, che lo vide scrivere direttamente all'imperatore d'Oriente con l'appoggio di re Sigiberto¹¹⁸ e inviare un poema di ringraziamento a Giustino II e alla consorte Sofia firmandosi con il nome di Radegonda.¹¹⁹

Tale assenza nella *Vita* può essere spiegata con l'intenzione di Venanzio di voler fortemente attenuare, quando non rimuovere, il ruolo pubblico e politico di Radegonda dopo che aveva lasciato la vita nel secolo. È probabile che Venanzio, che cercava il più possibile di avere un ruolo diplomatico e nel mantenere buoni rapporti sia tra le corti merovinge sia tra le gerarchie della Chiesa, abbia reputato la menzione dell'episodio del recupero della Vera Croce, in cui Radegonda fu estremamente attiva pubblicamente e politicamente, come problematico: la disputa con il vescovo Maroveo era già considerata come scandalosa,¹²⁰ come del resto scandalosi i mezzi che Radegonda aveva applicato per imporsi.

Il fatto che la monaca-regina avesse operato tramite digiuni e veglie, di cui, come visto in precedenza, Venanzio parla in tono elogiativo in altre parti del testo, potrebbe essere apparso ai suoi occhi un motivo ulteriore per omettere l'episodio, ritenendolo forse troppo inopportuno, specialmente nell'ottica di Venanzio che in tutta la biografia riconduce i digiuni unicamente a espressioni devozionali.

10. Conclusioni

La santità di Radegonda ci viene presentata in modo molto diverso all'interno delle due agiografie, sebbene spesso i biografi abbiano

¹¹³ Gregorius Turoniensis, *Historia Francorum*, IX, cap.40, 464.

¹¹⁴ Gregorius Turoniensis, *Historia Francorum*, IX, cap.40, 464.

¹¹⁵ Effros, *Creating Community*, 52.

¹¹⁶ Venantius Fortunatus, *Carminum epistolarum expositionum*, (MGH, Auct. ant. 4,1, ed. F. Leo, Berlino) II, VI, 34-35.

¹¹⁷ Venantius Fortunatus, *Carminum epistolarum expositionum*, II, 27-28.

¹¹⁸ Brian Brennan, "The career of Venantius Fortunatus", *Traditio*, n.41, (1985): 63.

¹¹⁹ Averil Cameron, "The early religious policies of Justin II", *Studies in Church History*, 13, (1976): 57.

¹²⁰ Moreira, "Provisatrix optima", 299.

ripercorso le medesime vicende. Dalle notizie dello storiografo Gregorio di Tours fino alle agiografie di Venanzio Fortunato e Baudonivia si può notare come i digiuni, i comportamenti ascetici, ma anche i banchetti offerti all'interno del monastero, siano stati oggetto di diversa narrazione e interpretazione all'interno delle opere. Da una parte Venanzio Fortunato descrive questi comportamenti allo scopo di ricondurli all'ideale ascetico, limitandone la portata politica e pubblica: per il letterato latino i digiuni servono a purificare e punire il corpo femminile di Radegonda in cui è insito il peccato. Dall'altra, la prospettiva che Baudonivia assume nella sua opera, confrontata con la Regola di Cesario in vigore presso il monastero, ci fornisce un'idea di Radegonda molto diversa, ovvero quella di una regina consapevole della portata sociale e politica dei suoi comportamenti alimentari: in questo senso, alimentazione e nutrizione – digiuni e banchetti –, dimensioni in cui Radegonda in quanto donna viene simbolicamente relegata¹²¹ - rappresentano non solo il mezzo attraverso il quale esprimere devozione e santità, ma anche e soprattutto strumento per manifestare il proprio potere politico.

¹²¹ Il legame tra la generosità del donare cibo e praticare digiuno da parte della donna rappresentano un motivo trans-culturale che investe diverse culture e momenti storici e religiosi, in cui rientra anche il contesto del monachesimo femminile della Gallia merovingia e che trova sintesi nella persona di Radegonda. Si veda ad esempio Bynum, *Holy Feast* e Effros, *Creating Community*.

Bibliografia

Fonti

- Baudonivia monacha, *Vita Radegundis*, ed. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov. II, Hannover, 1888.
- Gregorius Turoniensis, *Historia Francorum*, III, ed. B. Krusch e W. Levison, MGH, SS rer. Merov. I, Hannover, 1888.
- — —, *Liber in Gloria Confessorum*, ed. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov. 1.2, Hannover, 1885.
- S. Caesarii Episcopi Arleatensis *Regula ad monachos*, in *Patrologiae cursus completus. Series latina*, a cura di J.P. Migne, LXVII, Parigi, 1848.
- — —, *Regula ad virgines*, in *Patrologiae cursus completus. Series latina*, a cura di J.P. Migne, LXVII, Parigi, 1848.
- — —, *Ad regula virginum*, in *Sanctus Caesarius episcopus Arelatensis, Opera omnia 2*, ed. G. Morin, Brugges, 1942.
- — —, *Oeuvres monastiques, i: Oeuvres pour les moniales*, ed. Adalbert de Vogüé and Joël Courreau, Paris, Sources Chrétiennes, 1988.
- — —, *Regola di Cesario per le vergini in Regole monastiche femminili*, a cura di Lisa Cremaschi, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2003.
- Venantii Fortunati *Vita Radegundis*, ed. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov, Hannover, 1888.
- — —, *Carminum epistolarum expositionum*, MGH, Auct. ant. 4,1, ed. F. Leo, Berlino, II, VI, 34-35, Berlino, 1881.
- Vita Mathildis reginae antiquior*, ed. B. Schutte, MGH, SS rer. Germ. 66, Hannover, 1994
- Vita Mathildis reginae posterior*, ed B. Schutte, MGH SS rer. Germ.66, Hannover, 1994.

Studi

- Barcellona, Rossana. "Il corpo di Radegonda tra Eros e Martirio nella scrittura di Venanzio Fortunato." In *Il corpo e l'esperienza religiosa*, a cura di Giuseppe Ruggeri, 109-126. Catania : Studio Teologico S.Paolo, 2014.
- — — *L'eredità di una regina. Radegonda e lo scandalo di Poitiers (589-590)*. Soveria Mannelli : Rubettino Editore, 2020.
- Bartolomei Romagnoli, Alessandra. "Madri sante nella letteratura medievale." *Santa Monica nell'Urbe. Dalla Tarda Antichità al Rinascimento, Atti del convegno Ostia Antica-Roma, 29-30 settembre 2010*, a cura di Myriam Chiabò, Maurizio Gargano, Rocco Ronzani, 53-111. Roma: Roma nel Rinascimento, 2010.
- Bell, Rudolph. *Holy Anorexia*, Chicago : The University of Chicago Press, 1987.
- Bikeeva, Natalia Yurievna. "'Secrecy' in the ascetism of St Radegund according to Venantius Fortunatus' Vita." *Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis. Special Issue*, 2014, 445-457.
- Brennan, Brian. "St Radegund and the Early Development of Her Cult at Poitiers." *Journal of Religious History*, Volume 13, Issue 4, (dicembre 1985): 340-354.
- — — "The career of Venantius Fortunatus", *Traditio*, n.41, (1985): 49-78.
- Brown, Peter. "Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours", *Society and the Holy in Late Antiquity*, (London, 1982): 222-250.
- Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast Holy Fast The religious significance of food to medieval women*, Usa : University of California Press, 1987.
- Cameron, Averil. "The early religious policies of Justin II". *Studies in Church History*, 13, (1976): 51-67.
- Coates, Simon. "Regendering Radegund? Fortunatus, Baudonivia and the Problem of Female Sanctity in Merovingian Gaul". *Studies in Church History*, n. 34, (1998): 37-50.
- Consolino, Franca Ela. "Due agiografi per una regina: Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudonivia". *Studi Storici* anno 29, n. 1, (gennaio-Marzo 1988): 143-159.

Cristiani, Marta. "La sainteté féminine du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs". *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988), 385-434. Rome, École Française de Rome, 1991.

Di Brazzano, Stefano. "Venanzio Fortunato, santo" in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 98 (2020) ([https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-venanzio-fortunato_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-venanzio-fortunato_(Dizionario-Biografico))), consultato il 10/06/2024).

Dumézil, Bruno. *Les Racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, ve-viiiè siècles*, Paris : Fayard, 2005.

Effros, Bonnie. *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*, New York : Palgrave MacMillan, 2022.

Fiano, Maria. "Il banchetto regio nelle fonti altomedioevali: tra scrittura ed interpretazione." *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen-Age*, 115, n°2., (2003), 637-682.

Fontaine, Jacques. "Hagiographie et politique. de Sulpice Sévère à Venance Fortunat." *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 62, n. 168, *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IVe-VIIe siècle)*, 1976, 113-140.

Giannarelli, Elena. "Infanzia e santità: un problema della biografia cristiana antica." In *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, a cura di Elena Giannarelli e Anna Benvenuti Papi , 25-58. Torino: Rosenberg & Seller, 1991.

— — — *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma : Istituto Storico per il Medioevo, 1980.

Helvetius, Anne-Marie. "Virgo et virago. Réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord". *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe -XIe siècle)*, dir. S. Lebeq A. Dierkens, R. Le Jan et J.-M. Sansterre, Lille: Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, 1999.

Kitchen, John. *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender. Male and Female in Merovingian Hagiography*, New York : Oxford University Press, 1998.

Klingshirn, William E. *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

Leonardi, Claudio, "Baudonivia la biografa." In *Medioevo al femminile*, Bari : Laterza, 2018.

Manzoli, Donatella. "Il tema della madre nella poesia di Venanzio Fortunato." *SPOLIA. Annual Journal of Medieval Studies*, anno XI, n.1, (2015): 120-166.

Montanari, Massimo. *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Bari : Laterza, 1988.

— — — *Mangiare da cristiani. Diete, digiuni, banchetti. Storie di una cultura*, Milano : Rizzoli, 2015.

Moreira, Isabel. "Provisatrix optima: St. Radegund of Poitiers' relic petitions to the East." *Journal of Medieval History*, n.19 (1993): 280-305.

Nelson, Janet L. "Gendering court in the Early Medieval West." In *Gender in the Medieval World. East and West, 300-900*, a cura di L. Brubaker e J. Smith, 185-198. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Noga-Banai, Galit. "Relocation to the West: The Relic of the True Cross in Poitiers." In *East and West in the Early Middle Ages. The Merovingian Kingdoms in Mediterranean Perspective*, S. Esders - Y. Fox - Y. Hen - L. Sarti (ed.), 189-201. Cambridge : Cambridge University Press, 2019.

Smith, Julia. "Radegundis peccatrix. Authorizations of Virginité in Late Antique Gaul" In *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, ed. by Philip Rousseau and Manolis Papoutsaki, 303-26. Burlington: Ashgate Publishing, 2009.

— — — "The problem of Female Sanctity in Carolingian Europe." *Past & Present*, n. 146, (Febbraio, 1995): 3-37.

Thiellet, Claire. *Femmes, Reines et Saintes (Ve-XIe Siècles)*, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2004.

Weinstein, Donald Bell, Rudolph. *Saints and society. The two Worlds of Christendom, 1000-1700*, Chicago : The University of Chicago Press, 1982.

Wemple, Susan Fonay. *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister. 500 to 900*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1985.

Wood, Ian. *The Merovingian Kingdoms. 450-751*, Londra : Longman Group United Kingdom, 1994.

Zangari Mattia. "Le due «Vitae» di Matilde di Sassonia: agiografia e memorie di una santa regina." In *Leggerezze sostenibili. Saggi d'affetto e di Medioevo per Anna Benvenuti*, a cura di Cresti Simona e Gagliardi Isabella, 135-165. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2017