

in *Annali dell'Istituto storico  
italo-germanico su Trento*  
VI. (1980), pp. 371-465

## Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento

di Gabriella Zarri

«Subito che niuno la predicò né alcuno el persuase, da sé la moltitudine popolare de la città de Peroscia se commosse dicendo: — Ecco la santa. Ecco la santa che viene. Esciamo incontro a quella —. Homene, donne e fanciulli per turme occusero incontro a essa et la introdussero nella città de Peroscia cum grande festa e alegreça»<sup>1</sup>.

1. Saggi recenti hanno sottolineato l'interesse dello studio del santo nell'età moderna quale presenza significativa in un ambiente che gli riconosce un preciso ruolo sociale e gli assegna un valore culturale proponendolo quale modello d'imitazione<sup>2</sup>. Il santo, figura comune ed esperienza quotidiana nella società moderna, è espressione di una forte creatività sacrale ed è il prodotto di un ambiente culturale che riconosce in lui gli elementi che lo caratterizzano quale campione dell'ideologia religiosa del suo tempo. Forgiatosi nell'imitazione di Cristo e dei santi e divenuto a sua volta «specchio» per i contemporanei, la figura del carismatico oggetto di venerazione si presenta come immagine deformata, riflessa attraverso il duplice filtro dello stereotipo agiografico a cui la sua vita si è presumibilmente ispirata e del nuovo modello da lui stesso originato. Realtà di un'esperienza spirituale e immaginario religioso si fondono in una rappresentazione in cui l'elemento storico sfuma i propri contorni inserendosi nella trama unitaria della leggenda agiografica e dando luogo a una nuova realtà: il «santo per gli altri»<sup>3</sup>. Impostosi all'attenzione di cerchie più o meno larghe di fedeli per la singolarità della vita o per particolari doni carismatici, il devoto acquista fama popolare per la capacità di operare miracoli; divenuto il punto di riferimento di larghi strati della popolazione, egli assume un ruolo primario

<sup>1</sup> Biblioteca Augusta di Perugia (BAP), ms. D 62: *Legenda Volgare di Colomba da Rieti*, di Sebastiano (Bontempi) Perugino, f. 27.

<sup>2</sup> G. DE ROSA, *Pertinenze Ecclesiastiche e santità nella storia sociale e religiosa della Basilicata dal XVIII al XIX secolo*, in *Chiesa e religione popolare nel mezzogiorno*, Bari 1978, particolarmente pp. 80-81; J.M. SALLMANN, *Il Santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, in «Quaderni storici», n. 41, 1979, pp. 584-602.

<sup>3</sup> P. DELOOZ, *Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'église catholique*, in «Archives de sociologie des religions», VII, 1962, pp. 17-43, ora in *Agiografia altomedievale*, testi a cura di S. BOESCH GAJANO, Bologna 1976, pp. 227-58; dello stesso, *Rapports entre saint réel et saint construit. La sainteté comme construction sociale*, in *S. Antonio di Padova fra storia e pietà. Colloquio interdisciplinare su «Il fenomeno antoniano»*, Padova 1977, pp. 421-26.

nell'equilibrio politico e sociale della comunità in cui opera ponendosi in concorrenza con altri poteri, quello medico e quello magico, sempre soccombenti di fronte al potere taumaturgico. Il santo non è più soltanto un modello da imitare, ma un «operatore sociale» di singolare efficacia.

Partendo da queste premesse, ci proponiamo di analizzare le figure di alcune «beate» in rapporto alla società del loro tempo risalendo dalle leggende della loro vita all'ambiente culturale che le ha prodotte e dai processi coevi di canonizzazione, ove esistano, ai gruppi sociali interessati a promuoverne il culto; tenteremo di delineare infine la tipologia della beata del primo Cinquecento come ci viene proposta dalle leggende agiografiche<sup>4</sup>.

Mentre diversi studi hanno preso in esame sotto il profilo indicato i santi del medioevo e della controriforma<sup>5</sup>, ci è parso interessante analizzare alcune figure del primo Cinquecento che paiono riflettere in modo emblematico le tensioni spirituali, le trasformazioni strutturali e la crisi sociale della prima età moderna. In un periodo in cui l'espansione economica e demografica del secondo Quattrocento è incrinata e a volte irrimediabilmente compromessa dalle guerre d'Italia che, con il loro seguito di carestie e epidemie, provocano tensioni sociali e contribuiscono ad approfondire il solco tra città in fase di espansione e campagne duramente taglieggiate, la pietà popolare cerca protezione e sicurezza nel miracolo, mentre le istituzioni ecclesiastiche, in tensione tra restaurazione dell'antico e accoglimento di nuovi modelli di vita religiosa, sono sottoposte al lungo confronto con la riforma protestante. Nell'arco cronologico che corrisponde approssimativamente alle guerre d'Italia laici o religiosi che si richiamano alla tradizione pauperistica, quali i

<sup>4</sup> È legittimo interrogarsi sulla possibilità di costruire una tipologia della santità. Essendo connessa a principi derivanti dalla Scrittura e dalla tradizione della chiesa, la santità non subisce nel tempo variazioni rilevanti nella dottrina teologica e presenta diverse costanti nei modi di espressione; ci pare tuttavia significativo rilevare attraverso l'analisi storica le variazioni di quelle costanti, quali indicatori di un mutato rapporto tra realtà socio-culturale e religiosa e rappresentazioni della santità. Sulla storia della santità come «storia del linguaggio cristiano della santità», v. C. LEONARDI, *Dalla santità «monastica» alla santità «politica»*, in «Concilium», XV, 1979, fasc. 9, pp. 84-97. Sull'evoluzione del modello di santità in rapporto alla cultura del tempo, B. PLONGERON, *Sulla madre Agnese di Gesù: tema e variazioni agiografiche (1665-1963)*, *ibidem*, pp. 57-71.

<sup>5</sup> Per il medioevo v. soprattutto, *Agiografia altomedioevale*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Bologna 1976 e A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age (1198-1431). Recherches sur les mentalités religieuses médiévales*, Roma 1981 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome); e le relazioni tenute al XX convegno storico internazionale di Todi sul tema *Temî e problemi della mistica femminile Trecentesca*. Todi 14-17 ottobre 1979 e al *Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiniano nel sesto centenario della morte di S. Caterina e della nascita di S. Bernardino*, Siena, 17-20 aprile 1980; per l'età moderna, R. DE MAIO, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», II, 1972, pp. 139-60, ora in *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*, Napoli 1973, pp. 257-78; G. DE ROSA, *Sainteté, clergé et peuple dans le Mezzogiorno italien au milieu du XVIIIème siècle*, in «Revue d'histoire de la spiritualité. Revue d'ascétique et mystique», LII, 1976, pp. 245-64; J. M. SALLMANN, *Image et fonction du Saint dans la région de Naples à la fin du XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «MEFRM», XCI, 1979, pp. 827-74.

predicatori di penitenza, mobilitano le piazze e sono all'origine di culti spontanei<sup>6</sup>, nello stesso tempo carismatici dotati di doni straordinari divengono il centro dell'attenzione di intere città<sup>7</sup>, rivelando nel popolo una concezione di santità legata ad un modello austero di vita che si incarna nella totale povertà dei romiti o nelle penitenze e nei prolungati digiuni delle mistiche<sup>8</sup>. All'ideale di vita monastica tradizionalmente presentato dalla chiesa come il più alto grado di perfezione si affiancano forme di vita religiosa diverse: il modello eremitico non è soltanto un'immagine popolare di santità, ma costituisce anche la scelta di aristocratici spirituali<sup>9</sup>; la vita apostolica e l'esempio della chiesa primitiva divengono il punto di riferimento di nuovi movimenti religiosi laicali che operano attivamente in campo sociale e perseguono il raggiungimento della perfezione nel mondo contemplando vita contemplativa e vita attiva<sup>10</sup>.

Se questi modelli di vita religiosa riemergono nel primo Cinquecento come risposta a una difficile situazione sociale ed ecclesiale e il martirio come segno supremo di santità tornerà ad essere attuale in seguito alle guerre di religione e agli scontri in terra di missione<sup>11</sup>, non per questo il modello

<sup>6</sup> Oltre alle fonti e alla bibliografia citata da G. MICCIOLI, *La storia religiosa, in Storia d'Italia*, vol. II: *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 966-75, v. A. PROSPERI, *Gian Battista da Bascio e la predicazione dei romiti alla metà del '500*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 1975, n. 138, pp. 69-79 e la testimonianza del Sanuto relativa alla predicazione di un servita che, giunto a Venezia nel 1507, disse «molte cose in pergolo di profetia, minazando Venetia di peste et guerre con turchi, dicendo esser propheta, adeo oomenzò haver gran concorso di popolo» (M. SANUTO, *I diarii*, t. VII, a cura di R. FULIN, Venezia 1882, col. 40).

<sup>7</sup> Alla morte del terziario domenicano fra Giorgio Alemanno, avvenuta in Roma nel 1502, «maximus fuit ad eum populi concursus et maxima pressura gentium: multi fratres stabant iuxta eum super et iuxta altare defendentes pressuram ne unus alium supprimeret»; al religioso si attribuivano «miracula facta de claudis et aliis infirmis sanitate restituta» (*Johannis Burchardi liber Notarum ab anno 1483 usque ad annum 1506*, ed. E. CELANI, in *Rerum Italicarum Scriptores (RIS)*, XXXII, parte I, vol. II, Città di Castello 1912, p. 331); non minore è la folla che si accalca intorno al corpo di Matteo da Bascio, morto a Venezia nel 1552: «et se presti non fussero stati i religiosi canonici a levare il beato corpo sarebbe rimasto puoco meno che ignudo per le genti che grapivano il suo vil habitò» (Citazione da A. PROSPERI, *Gian Battista da Bascio*, cit., p. 71).

<sup>8</sup> Il cronista Matarazzo vede nell'astinenza di Colomba da Rieti uno dei motivi della devozione popolare verso di lei: «e questa seguitava la via et vestigi di Santa Caterina da Siena e non mangiava mai e non beveva salvo alcune volte le giugine e di queste rare volte» (*Cronache e storie inedite della città di Perugia dal MCL al MDLXIII*, in «Archivio storico italiano», ASI, XVI, parte II, 1851, p. 5).

<sup>9</sup> Ci si riferisce al noto caso dei nobili veneziani Giustiniani e Querini, per cui v. H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», II, 1953, p. 51-117 e G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in «Studi veneziani», XVI, 1974, pp. 177-225.

<sup>10</sup> P. PRODI, *Vità religiosa e crisi sociale nei tempi di Angela Merici*, in «Humanitas», n.s., XIX, 1974, pp. 307-18.

<sup>11</sup> Si veda il ruolo che alla fine del secolo XVI assegna al martirio l'oratoriano Tommaso

monastico cessa di ricoprire un ruolo importante nella chiesa. La riorganizzazione degli ordini religiosi dovuta ai movimenti dell'osservanza e la reazione della chiesa tridentina alla riforma protestante concorreranno infatti a riproporre la vita monastica come il più alto stato di perfezione riconducendo ogni espressione di santità, se si esclude quella episcopale rinnovata sulla scorta del tipo ideale di vescovo post-tridentino, nell'alveo delle istituzioni monastiche e degli ordini religiosi<sup>12</sup>. Ma questa evoluzione sarà il risultato della situazione complessa che si verifica nel primo Cinquecento, in cui al fiorire di culti spontanei e di culti promossi da principi e religiosi si sovrappone il dibattito teologico sui santi suscitato dai riformatori, destinato ad avere un riscontro nella concezione stessa di santità della chiesa post-tridentina e nella riforma delle procedure di canonizzazione<sup>13</sup>. In questo saggio non intendiamo approfondire i problemi inerenti il dibattito teologico né quelli riguardanti la spiritualità delle figure che prenderemo in esame<sup>14</sup>, ma, circoscrivendo l'analisi alle «beate» vissute nel primo Cinquecento che hanno avuto culto durante la vita o immediatamente dopo la morte, tenteremo di rispondere ad alcuni interrogativi circa la rilevanza sociale del culto prestato a quelle donne devote che i contemporanei definivano «sante vive».

«Arrivò in Ferrara una suora sancta viva — scrive il 7 giugno 1500 un ignoto cronista ferrarese — che se dicea che ogni giorno era comunicata per l'angelo et che di quella comunione tanto si viveva»<sup>15</sup>. Chiamata a Ferrara da Ercole I d'Este, che già in precedenza era riuscito a strappare a Viterbo la stigmatizzata Lucia da Narni, questa «santa» andava ad arricchire il numero delle devote religiose che nei monasteri ferraresi pregavano per il

Bozio che indica il nome di centinaia di ecclesiastici, religiosi e laici uccisi o imprigionati durante i conflitti religiosi o nelle terre di missione: T. BOZIO, *De signis ecclesiae Dei libri XXIII*, Romae, Ex Bibliotheca Jacobi Tornerii, 1591, pp. 553-64; P. CRAVERI, voce Bozio Tommaso, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (DBI), vol. XIII, 1971, pp. 568-71; V. ABBUNDO, *Note su Tommaso Bozio eugubino*, in *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento. Atti del IV Convegno di Studi Umbri*, Gubbio 22-26 maggio 1966, Perugia 1967, pp. 567-91.

<sup>12</sup> Cfr. P. DELOOZ, *Sociologie et Canonisations*, Liège-La Haye 1969; dello stesso, *La canonizzazione dei Santi e la sua utilizzazione sociale*, in «Concilium», XV, 1979, fasc. 9, pp. 42-56, dove si indica il rapporto tra santi e beati chierici e laici. Sulla riorganizzazione degli ordini religiosi v. M. FOIS, *L'«Osservanza» come espressione della «Ecclesia semper renovanda»*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV/XVII*, Napoli 1979, pp. 13-107.

<sup>13</sup> Circa l'evoluzione storica delle procedure di canonizzazione e beatificazione e l'imporre del concetto di virtù eroica come misura della santità è ancora insostituibile P. LAMBERTINI, *De servorum Dei beatificazione et beatorum canonizatione*, Tomi 5, Prato 1938-42.

<sup>14</sup> Sulla spiritualità di alcune delle figure femminili qui esaminate v. M. PETROCCHI, *L'estasi delle mistiche italiane della riforma cattolica*, in *Storia della spiritualità italiana*, vol. I, Roma 1978, pp. 155-81; *I grandi spirituali del Cinquecento*, *ibidem*, vol. II, pp. 7-49; *Dottrine e orientamenti spirituali della scuola lombarda del Cinquecento*, *ibidem*, vol. II, pp. 61-109.

<sup>15</sup> *Diario ferrarese dall'anno 1409 sino al 1502 di autori incerti*, a cura di G. PARDI, in *RIS*, XXIV, parte VII, vol. I, Bologna 1928-33, p. 256.

principe e per la città<sup>16</sup>. La funzione intercessoria delle carismatiche è sottolineata anche dal cronista perugino Matarazzo che, riferendosi a Colomba di Rieti, indica i motivi della devozione del popolo verso di lei<sup>17</sup>. Ma vi è un altro attributo delle mistiche che accresce la loro importanza ed è tale da spiegare il maggior interesse che si concentra su di loro: il dono profetico e la penetrazione dei pensieri. Se la funzione intercessoria e il potere taumaturgico possono essere assolti da un'immagine o una reliquia<sup>18</sup>, le profezie e le rivelazioni attribuiscono alla «santa viva», un insostituibile ruolo politico e sociale. Così Colomba da Rieti e numerose consorelle emule di Caterina da Siena divengono consigliere dei principi<sup>19</sup>, mentre astute gentildonne possono carpire segreti politici fingendo santità<sup>20</sup>.

Elemento caratterizzante del culto delle sante vive, profezie e rivelazioni non sono in questo periodo prerogativa esclusiva delle donne. Si è già detto infatti del culto prestato ai romiti e ai predicatori di penitenza in un contesto storico in cui numerose profezie popolari circolano nelle piazze attraverso la voce dei cantastorie<sup>21</sup>; ma non c'è dubbio che il numero delle

<sup>16</sup> Sulle lunghe trattative che intercorsero tra il duca estense e i viterbesi per il trasferimento di Lucia da Narni a Ferrara v. L.A. GANDINI, *Sulla venuta in Ferrara della B. suor Lucia da Narni del terz'ordine di San Domenico, sue lettere ed altri documenti inediti 1497-98-99*, Modena 1901; dello stesso, *Episodio storico inedito intorno a Lucrezia Borgia nell'imminenza delle sue nozze con Alfonso d'Este*, in «Atti e memorie della Deputazione di Storia patria per le provincie di Romagna», s. III, XX, 1902, pp. 285-340.

<sup>17</sup> Dopo aver enumerato i doni carismatici di cui Colomba era insignita, e cioè astinenza completa, estasi e profezia, il Matarazzo conclude: «e per le troppe orazioni intercessorie che lei faceva a le orecchie di Cristo et per li scandoli che quella riparava con suoi precì e per questo il populo la chiamava santa» (*Cronache e storie inedite*, cit., p. 5).

<sup>18</sup> Per dare un solo esempio, si potrà ricordare che nella città di Perugia una Madonna dipinta su un muro cominciò a fare miracoli proprio negli anni in cui viveva Colomba da Rieti e attrasse molte persone «non solamente da li cittadini e contadini ma eziandio da tutte le terre vicine»; la città custodiva inoltre una preziosa reliquia da poco tempo tolta ai senesi: l'anello della vergine Maria. Cfr. *Cronache e storie inedite*, cit., pp. 8-9, 369, 644.

<sup>19</sup> Per Colomba, consigliera dei Baglioni, v. ancora Matarazzo: «E anco il Signor Guido e Ridolfo spesso con questa parlavano, e lei gli esortava al ben vivere de la città altramente gran ruina a quelli minacciava» (*Cronache e storie inedite*, cit., p. 5). Sul ruolo di Osanna da Mantova e Lucia da Narni v. G. ZARRI, *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi*, in *Il rinascimento nelle corti padane. Società e cultura. Atti del convegno «Società e cultura al tempo di Ludovico Ariosto»*, Reggio Emilia-Ferrara, 22-26 ottobre 1975, Bari 1977, pp. 201-37.

<sup>20</sup> Nel 1542 Camilla Pallavicini, che faceva «professione di santa», fu bandita da Venezia sotto accusa di spionaggio: «fu bandita da Venezia Madonna Camilla Pallavicina, cognominata la Santa, perché la si ingeriva in cose di Stato ed era molto famigliare dell'ambasciatore di Francia sotto coperta di santità» (B. NICOLINI, *Lettere di negozi del pieno Cinquecento*, Bologna 1971, pp. 33-5 e 177).

<sup>21</sup> O. NICCOLI, *Profezie in piazza. Note sul profetismo popolare nell'Italia del primo Cinquecento*, in «Quaderni storici», 1979, n. 41, pp. 500-39; alcune profezie in versi

carismatiche cui è riconosciuto il dono profetico appare nella prima metà del Cinquecento sempre crescente. Il fenomeno rinvia da un lato ad una più ampia indagine sul ruolo della donna in una società particolarmente aperta a coglierne il contributo nell'ambito sociale ed ecclesiale<sup>22</sup>, dall'altro indica un'attenzione particolare ad alcune prerogative che si riconoscono come tipicamente femminili. La profezia e il misticismo si inseriscono infatti in un più ampio dibattito sulla donna di cui si potranno indicare in questa sede soltanto alcuni motivi suscettibili di ulteriori approfondimenti.

Il numero eccezionale di donne in fama di santità vissute nel Cinquecento italiano è richiamato alla fine del secolo XVI dall'oratoriano Tommaso Bozio, che mette in rilievo come mai siano esistite «tot uno saeculo ex una provincia foeminas, tot ac tantis divinitatem spirantibus donis ornatas . . . ut hoc nostro ex Italia sola», aggiungendo che dall'età costantiniana non si riscontrava una altrettanto forte presenza di santità femminile concentrata nello stesso luogo e nello stesso tempo<sup>23</sup>. L'intento apologetico del Bozio può far supporre una enfaticizzazione del fenomeno che egli interpreta in senso controriformistico; si deve invece constatare che l'elenco di beate da lui fornito è largamente incompleto rispetto al numero delle donne devote che nel primo Cinquecento godettero fama di santità.

Se manca tuttora un elenco esaustivo dei beati che sono stati oggetto di culto locale prima dell'istituzione della congregazione dei riti e se testimonianze di culti popolari contrastati dalle autorità ecclesiastiche possono venire solo occasionalmente alla luce, i dati quantitativi che possediamo circa le persone morte in concetto di santità che hanno avuto continuità di culto e hanno ricevuto un riconoscimento istituzionale ci consentono di individuare nella presenza femminile uno dei dati più significativi nell'arco cronologico

(1495-1510) annoverano tra i moderni profeti anche Colomba da Rieti e Osanna da Mantova (pp. 512-3).

<sup>22</sup> Il contributo offerto dalle donne alle istituzioni assistenziali promosse dagli oratori del Divino Amore o da altre confraternite laicali, finora considerato soltanto sotto il profilo di un contributo alla «riforma cattolica», andrebbe indagato come fenomeno più generale e complesso. Altrettanto deve dirsi per il ruolo esercitato dalle donne nella diffusione delle idee riformate attraverso i circoli dell'evangelismo o alla propagazione delle idee tridentine attraverso le compagnie del SS. Sacramento o le scuole della dottrina cristiana. Il ruolo delle donne nella diffusione del protestantesimo in altri paesi europei ha già prodotto diverse ricerche: R.H. BAINTON, *Women of the Reformation in Germany and Italy*, Minneapolis-Augsburg 1971; M.U. CHRISMAN, *Women and the Reformation in Strasbourg (1490-1530)*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXIII, 1972, pp. 143-67; N.L. ROELKER, *The Role of Noblewomen in the French Reformation*, ibidem, pp. 168-95; N. ZEMON DAVIS, *City Women and Religious change, in Society and culture in early modern France*, London 1975, pp. 65-95, volume tradotto con il titolo: *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino 1980, pp. 91-129.

<sup>23</sup> T. BOZIO, *De Signis ecclesiae Dei*, cit., p. 570. Il Bozio recensisce tredici donne italiane che hanno goduto fama di santità nel secolo XVI (*ibidem*, pp. 566-9) attingendo soprattutto al Razzi, alle leggende biografiche a stampa e menzionando quelle donne che, come Maria Bagnesi e Felice da Barbarano, erano più vicine all'ambiente oratoriano; ricorda inoltre i nomi di diverse religiose distinte per la loro vita devota.

che va dall'ultimo decennio del Quattrocento alla metà del Cinquecento<sup>24</sup>. Né mancano del resto studi e documenti che testimoniano la fama di santità nello stesso periodo di religiose, mistiche e visionarie il cui culto, mai approvato dalla chiesa, è stato tramandato attraverso leggende agiografiche scarsamente conosciute. Queste testimonianze, che consentono di ampliare il già lungo inventario di donne devote ufficialmente riconosciute come beate e pongono il problema della mancata estensione o, in qualche caso, della riprovazione del culto iniziato intorno a «sante» che godettero in vita di un'ampia notorietà, verranno qui considerate come espressione dell'interesse popolare o di circoli religiosi e intellettuali verso le «sante vive» il cui ruolo sociale e culturale intendiamo approfondire.

Tra le figure di donne che nel primo Cinquecento hanno goduto fama di santità si sono scelte quelle il cui culto ha avuto inizio in vita o subito dopo la morte, tramite la stesura e la diffusione di una «leggenda» o la promozione di un primo processo di canonizzazione; si sono così selezionate le figure di quattordici «beate», cinque delle quali non hanno mai ricevuto un riconoscimento istituzionale, mentre due di esse sono state proclamate sante<sup>25</sup>. Rimangono escluse da questo quadro donne della statura di Caterina da Genova e Camilla Battista Varano la cui fama di santità è legata soprattutto ai loro scritti, che hanno esercitato un importante influsso nell'ambito delle dottrine spirituali<sup>26</sup>, o figure minori il cui culto, tenuto vivo all'interno dei conventi, si diffuse solo tardivamente nell'ambito cittadino o rimase circoscritto all'ordine di appartenenza<sup>27</sup>. Considerati questi limiti e tenuto conto

<sup>24</sup> Con riferimento ai dati forniti dal Deloos e assumendo come termine cronologico il periodo delle guerre d'Italia (1494-1559), si possono contare 44 beati italiani morti entro queste date; di questi 44 beati 21 sono donne; ad esse si debbono aggiungere inoltre 2 sante (cfr. P. DELOOS, *Sociologie et canonisations*, cit., pp. 458-61).

<sup>25</sup> Si elencano i nomi delle «beate» qui considerate indicandoli secondo l'ordine cronologico della morte e rinviando alle pagine seguenti le notizie relative alla vita e al culto: Veronica da Binasco, Colomba da Rieti, Osanna da Mantova, Margherita da Russi, Chiara Bugni, Elena Duglioli Dall'Olio, Arcangela Panigarola, Stefana Quinzani, Gentile da Ravenna, Angela Merici, Lucia da Narni, Caterina da Racconigi, Paola Antonia Negri, Caterina de' Ricci.

<sup>26</sup> Il *Libro della vita* di Caterina da Genova e la lettera autobiografica della Varano vanno analizzate soprattutto come trattati spirituali e sono scarsamente assimilabili alle leggende agiografiche da noi considerate. Una bibliografia aggiornata su di esse in M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità*, cit., vol. I, pp. 164-70 e 175-81. Per Caterina da Genova v. la voce *Caterina Fieschi Adorno* di S. PEZZELLA, in *DBI*, vol. XXII, 1979, pp. 343-5.

<sup>27</sup> È il caso di Paola Montaldi, clarissa mantovana († 1514) e di Paola Gambarà Costa, terziaria francescana di Binasco († 1515) che giunsero alla beatificazione nel secolo XIX e il cui culto coincide singolarmente, suggerendo una sorta di competitività, con il manifestarsi della fama di santità della domenicana Osanna da Mantova e dell'agostiniana Veronica da Binasco; è anche il caso delle numerose figure femminili ricordate nei menologi degli ordini o nelle compilazioni dei santi e beati locali. Sulla Montaldi e la Gambarà si rinvia alle rispettive voci della *Bibliotheca Sanctorum*. Si avverte che abbiamo escluso dal nostro quadro anche alcune figure di cui è provato l'immediato culto popolare dopo la morte ma di cui non abbiamo rinvenuto leggende coeve. Della terziaria domenicana Maddalena

del fatto che un rilevamento esaustivo dei culti locali potrebbe arricchire l'elenco dei casi qui considerati, il campione prescelto ci è sembrato sufficientemente indicativo per iniziare un discorso che non preclude ulteriori linee di sviluppo.

2. «Non furono men saggi li antichi fondatori de nostra celeberrima Religione Christiana de quegli [gli antichi Romani], conciosia che anchor essi driciorono soperbe statoe, et imagini, edificarono magnifici Tempii, a quelli Capitani e primi institutori di nostra illibata fede, et ancho descrissero le loro singolari opere, accio quelli dovevano soccedere de tempo in tempo se potessino et anchor dovessino specchiare in essi e cosi specchiandosi se accendessino a seguir le orme de quelli e seguitandoli giongessino al tanto desiato fine. Qual cosa io considerando, essendo ne' tempi nostri apparuta quella lampeggiante vaga stella e singolare imagine e specchio de vertuti, cioè la inclita Vergine de Christo Suore Colomba Reatina (la quale ha con sue splendenti opre illuminato li mortali) acciò che tanto lume fosse profittevole a qualunque grado de persone, e non solamente alli Umbri, Etrusci, e litterati, ma anchor a tutti Italiani, et massimamente a quelli non hanno peritia nelle latine lettere, holli eretto e driciato questa celeberrima statoa e cotesto eminente e soperbo arco trionphale, non di candido marmore di altra pietra, ne anco di duro metallo, ma di perpetue lettere»<sup>28</sup>.

Così si esprimeva il domenicano Leandro Alberti<sup>29</sup> accingendosi a pubblicare nel 1521 la traduzione della leggenda di Colomba da Rieti redatta dal confratello Sebastiano Bontempi<sup>30</sup> una quindicina di anni prima nel convento di San Domenico di Perugia. Istituendo il paragone tra antichi romani e primi cristiani che onoravano la virtù additandola ai posteri tramite l'erezione di monumenti imperituri, l'Alberti sembra avvertire lo scarto profondo intercorso tra un mondo che doveva affidare al marmo il ricordo delle imprese virtuose dei suoi eroi e un'età che poteva disporre di un nuovo strumento, non meno degno di essere considerato un'opera d'arte, capace di

Panetieri da Trino († 1503) doveva esistere una leggenda composta intorno al 1534 ma conservataci in esemplari tardivi e discordanti (v. voce *Panetieri* in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. X. 1968, coll. 77-8).

<sup>28</sup> *La vita della Beata Colomba de Rieto del terzo habito della penitentia del glorioso Padre San Domenego, per il ven. Patre F. Leandro delli Alberti Bolognese de l'ordine de' predicatori in volgare composta*, Bologna, Girolamo de' Benedetti, 15 aprile 1521, dalla dedica a suor Girolama Teppola.

<sup>29</sup> Famoso per le sue opere storiche e geografiche, l'Alberti († 1541) visse per lungo tempo a Bologna, da dove si allontanò talvolta per ricoprire importanti cariche all'interno dell'ordine. Cfr. A.L. REDIGONDA, voce *Alberti Leandro*, in *DBI*, vol. I, 1960, pp. 669-702.

<sup>30</sup> Personaggio di spicco nell'ambiente perugino, Sebastiano Bontempi († 1521) ebbe il titolo di Magister; fu bibliotecario e priore del convento di S. Domenico di Perugia e priore della provincia romana. Studiò matematica e astrologia e insegnò filosofia morale all'università di Perugia. Confessore della beata Colomba dal 1494, fu privato di tale ufficio tre anni dopo perché accusato di essere mago e di suggerire alla donna le profezie che l'avevano resa nota. Cfr. V.I. COMPARATO, voce *Bontempi Sebastiano da Perugia*, in *DBI*, vol. XII, 1970, pp. 437-8.

erigere monumenti di «lettere» la cui caratteristica era la perpetuità e la riproducibilità. Grazie alla stampa, la fama della «virtù» del santo poteva diffondersi dall'ambito strettamente locale e regionale all'intera penisola, scavalcando in un sol colpo i canali di diffusione e le mediazioni che ritardavano la presentazione o modificavano la narrazione delle gesta dell'eroe cristiano. La stampa diveniva lo strumento privilegiato per promuovere un culto, per fissarlo nei termini ritenuti più idonei alla canonizzazione o eventualmente per reinterpretarlo alla luce delle mutate situazioni ecclesiali e religiose. Né minor importanza aveva la stampa quale veicolo di trasmissione di modelli di vita spirituale e di pratiche devozionali redatti in volgare per coloro che, come afferma l'Alberti, non avevano «peritia nelle latine lettere». È superfluo rilevare che, nonostante lo sforzo di divulgazione compiuto dai traduttori e l'imponente mole di letteratura in volgare, la parola scritta restava pur sempre rivolta a ristretti gruppi sociali e si manteneva nell'ambito di una produzione élitaria che solo occasionalmente, soprattutto nel caso delle leggende agiografiche, poteva essere influenzata da motivi della cultura popolare<sup>31</sup>.

Mentre si appresta a pubblicare la traduzione della vita della beata Colomba, l'Alberti è dunque consapevole del valore culturale e propagandistico della stampa, e con lui lo sono i numerosi religiosi che coltivano il genere agiografico: primi fra tutti i domenicani, impegnati sia a riproporre leggende tradizionali con un metodo che vorrebbero presentare come critico<sup>32</sup>, sia a far conoscere santi antichi e recenti del loro ordine<sup>33</sup>, sia infine a promuovere il

<sup>31</sup> Cfr. J. LE GOFF, *Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia e Cultura ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo: san Marcello di Parigi e il drago, ora in Tempo della chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pp. 193-255; J.C. SCHMITT, *La parola addomesticata. San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeaux*, in «Quaderni Storici», 1979, n. 41, pp. 416-39; M. BERTOLOTTI, *Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, ibidem, pp. 470-99.

<sup>32</sup> Accingendosi a tradurre la vita della Maddalena, Silvestro Prierio afferma di non tener conto della volgarizzazione compiuta da una devota persona: «Prima et principalmente peroché io voglio scrivere nove historie. E secondario peroché tale persona ha scripto le sue contemplatione più presto che la vita di questi sancti. Ma io voglio scrivere il certo per certo: e niuna cosa incerta per ferma» (SILVESTRO MAZZOLINI PRIERIO, *Vita di Sancta Maria Maddalena*, Bologna, Giovanni Antonio de' Benedetti, 14 settembre 1500).

<sup>33</sup> SILVESTRO MAZZOLINI PRIERIO, *La sacra historia di Sancta Agnese de Montepulciano*, tradotta da fra Andrea Pisano, Bologna, Hieronimo di Pelati, 1514. La traduzione della vita di Agnese è in correlazione con la ripresa del culto della «Santa»; nel 1510 infatti ne era stata compiuta la ricognizione del corpo accompagnata da un fatto miracoloso (SERAFINO RAZZI, *Vita de i Santi e beati del sacro ordine de' Frati Predicatori così huomini come donne. Con aggiunta di molte vite che nella prima impressione non erano*, Firenze, Bartolomeo Sermantelli, 1588, parte II, p. 37). L'intento di rivolgersi a un pubblico più ampio tramite la traduzione della leggenda di Agnese è espresso dal Prierio in una lettera proemiale indirizzata agli Anziani di Montepulciano: «deliberai... essa sacra leggenda in tal modo pubblicare che non solamente li periti della lingua latina ma etianio le persone popolare ne potessero consequitare qualche fructo spirituale». È sempre il Prierio

culto delle «sante vive» prestandosi anche, come nel caso di Veronica da Binasco, a stendere la vita di devote religiose non appartenenti al proprio ordine. Se i domenicani non sono i soli a promuovere il culto di mistiche devote, essendo affiancati da laici illustri come Giovan Francesco Pico e da scrittori di altre famiglie religiose, è a loro tuttavia che si deve la revisione di una delle prime raccolte a stampa di santi *per annum*<sup>34</sup>, che aprirà la via alle numerose e ponderose schiere di analoghe raccolte promosse dalla controriforma, e proprio loro sono i primi a intervenire in difesa della tradizione cattolica nel dibattito sui santi sollecitato dagli scritti dei riformatori<sup>35</sup>.

Nell'ambito francescano i modelli agiografici di più ampia diffusione riguardano, oltre la vita di santa Chiara; le leggende di due mistiche quattrocentesche, Caterina da Bologna e Eustochia Calafato, il cui influsso è particolarmente sentito all'interno dei conventi<sup>36</sup>, mentre le donne affiliate al terzo ordine di san Francesco che acquistano fama di santità si segnalano per l'adesione ad un generale movimento di rinnovamento della vita religiosa che si esplica nell'impegno sociale o che sfocia nella riforma cappuccina<sup>37</sup>. Tra le

che si incarica di far conoscere, a pochi anni dalla morte, la vita di un santo frate domenicano: *Vita e conversatione sancta del beato Iacobo converso de l'ordine de predicatori: nuovamente morto a Bologna*, composta da fra Ambrosio da Soncino, riveduta e abbreviata da Silvestro Prierio, Bologna, Giovanni Antonio de Benedetti, 1501.

<sup>34</sup> *Catalogus sanctorum et gestorum eorum diversis voluminibus collectus: editus a Rev. mo in Christo Patre domino Petro de Natalibus de Venetiis dei gratia episcopo Equilino multis novis additionibus decoratus*, N.F. (Nicolaum de Franckordia) MCCCCXXVI, rivisto ed emendato da fra Alberto Castellano O.P.

<sup>35</sup> Cfr. F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg im Breisgau 1912.

<sup>36</sup> Le vite di Caterina e Eustochia furono edite rispettivamente nel 1502 e nel 1505 nella versione dell'Arienti e del Lanza cfr. (S. SPANÒ, voce *Caterina Vigri*, in *DBI*, vol. XXI, 1979, pp. 381-3 e E. PISPISA, voce *Calafato Eustochia*, in *DBI*, vol. XVI, 1973, pp. 402-3); esse si rifacevano alle leggende composte da due consorelle delle «beate», Illuminata Bembo e Jacopa Pollicino, che giunsero alle stampe soltanto molti secoli dopo (1787; 1903 e 1942). L'influsso esercitato da queste religiose nei conventi delle clarisse è provato dalla devozione ad esse portata da due monache designate come «beate»; Giulia Tornielli, milanese, che scrisse le rivelazioni dettate da Caterina Vigri (cfr. A. SABA, *Federico Borromeo e i mistici del suo tempo con la vita e la corrispondenza inedita di Caterina Vannini da Siena*, Firenze 1933, pp. 24-5) e Cecilia Coppoli di Foligno, cui la Pollicino indirizzò una lettera sul transito della beata Eustochia (cfr. A. FANTOZZI, *Documenti intorno alla beata Cecilia Coppoli clarissa (1426-1500)*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XIX, 1926, pp. 194-225, 334-84; dello stesso, *La riforma osservante dei monasteri delle Clarisse nell'Italia Centrale*, ibidem, XXIII, 1930, pp. 361-82, 488-550). Una recente pubblicazione relativa ad Eustochia: F. TERRIZZI, *Il «Libro della Passione» scritto dalla b. Eustochia Calafato clarissa messinese (1434-1485)*, Messina 1975.

<sup>37</sup> Affiliate al terzo ordine di san Francesco sono Caterina da Genova, Angela Merici e Maria Lorenza Longo, fondatrice delle cappuccine di Napoli. Su quest'ultima v. FRANCESCO SAVERIO DA BRUSCIANO, *Maria Lorenza Longo e l'opera del Divino Amore a Napoli*, in «Collectanea franciscana», XXIII, 1953, pp. 166-228 e A. FALANGA, *La ven. Maria Lorenza Longo fondatrice dell'ospedale «Incurabili» e delle monache cappuccine in Napoli (1463-1524)*, Napoli 1973<sup>2</sup>. La prima vita della Longo è composta da Mattia Bellentani da

«sante vive» da noi considerate una sola religiosa francescana, Chiara Bugni, diviene oggetto di una leggenda i cui caratteri fondamentali, pur iscrivendosi all'interno della tradizione spirituale francescana, possono essere assimilati a quelli delle leggende coeve di donne appartenenti ad altri ordini religiosi.

Venerate dal popolo come taumaturghe e proposte dai propri devoti come modello da imitare, la «sante vive» vengono fatte conoscere attraverso la predicazione e la stesura di leggende, la maggior parte delle quali tuttavia non avrebbe mai dovuto raggiungere la stampa. Dopo la pubblicazione delle gesta di Osanna Andreasi e di Veronica di Binasco, avvenute rispettivamente nel 1505-7 e nel 1518, e la traduzione abbreviata della vita di Colomba da Rieti (1521), la produzione agiografica sembra segnare un rallentamento e un'evoluzione. Le leggende delle «sante vive» che non hanno raggiunto la stampa a questa data continueranno a circolare manoscritte negli ambienti monastici e devoti e verranno fatte conoscere a un pubblico più ampio soltanto alla fine del secolo XVI, riassunte e riadattate alla nuova temperie religiosa nelle opere complessive degli agiografi dei singoli ordini<sup>38</sup>.

È vero che nel 1524 si succedono due nuove iniziative editoriali: la traduzione volgare della leggenda di santa Caterina da Siena di Raimondo di Capua ad opera del Catarino<sup>39</sup> e la riedizione della vita di Osanna da

Salò (MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capucina*, ed. da MELCHIOR A POBLADURA, in *Monumenta Historica Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, vol. VI, Roma 1950, pp. 255-72) ed è tuttora in corso la sua causa di beatificazione: SILVINO DA NADRO, *Acta et decreta causarum beatificationis et canonizationis OFM cap. ex regestis manuscriptis SS. rituum congregationis ab anno 1592 ad annum 1964*, Roma-Milano 1964, pp. 1119-30.

<sup>38</sup> Abbiamo già citato Serafino Razzi (nota 33) la cui raccolta di santi e beati domenicani è pubblicata per la prima volta a Firenze, presso Bartolomeo Sermantelli nel 1577; le vite dei beati francescani sono compendiate da MARCO DA LISBONA, *Croniche de gli Ordini instituiti dal P.S. Francesco*, tradotte da O. Diola bolognese, Parma, Erasmo Viotti, 1581-82. Tali opere sono seguite o affiancate da analoghe raccolte promesse dalle altre famiglie religiose.

<sup>39</sup> *Vita miracolosa della Seraphica sancta Catherina da Siena...*, Siena, Michelangelo di Bart. F. ad istanza di Maestro Giovanni di Alixandro Libraro, 10 maggio 1524. Pur non essendo la prima traduzione italiana della leggenda cateriniana (cfr. M.H. LAURENT, *Essais de bibliographie catherinienne. Les premières éditions italiennes (1474-[75]-1500)*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XX, 1950, pp. 348-68), la *Vita miracolosa* del Catarino godette nel secolo XVI e agli inizi del XVII di notevole fortuna. Pur senza una ricerca sistematica, ho potuto contare 8 edizioni tra il 1562 e il 1612, mentre non ne ho rintracciata alcuna tra la prima impressione del 1524 e gli anni Sessanta del secolo. Se più estese ricerche non rivelassero altre edizioni vivente l'autore se ne potrebbe dedurre un deciso rifiuto del Catarino ad alimentare il culto della santa senese. Questa traduzione appartiene infatti al periodo savonaroliano del controversista e contiene elementi diretti a difendere la profezia e «Ja rinovazione della chiesa» in un lungo capitolo intitolato «Disgressione del traductore circa le verità prophetate dalla sancta nostra: ove si assegnano dodici ragioni contro la opinione de contradictori» (ed. 1524, libro III, cap. V, ff. 71-6). Sono noti il successivo distacco del Catarino dagli ambienti savonaroliani e le sue aspre critiche al profeta fiorentino. Le edizioni della seconda metà del secolo XVI contengono anche alcune aggiunte alla «Disgressione» a cui si farà più avanti riferimento (v. nota 117).

Mantova di Girolamo Monteolivetano; ma proprio le polemiche suscitate dal *Libretto della vita et transito della beata Osanna*, che nel 1524 aveva dovuto uscire con una aggiunta apologetica in cui si confermavano i doni straordinari della carismatica, lascia intendere che ci troviamo di fronte a resistenze interne e contestazioni: insomma a un cambiamento di clima <sup>40</sup>.

Se il dibattito sui santi suscitato dalla Riforma era destinato in tempi lunghi a favorire una nuova fioritura agiografica, non c'è dubbio che nell'immediato ebbe l'effetto di scoraggiare la divulgazione di leggende che rimasero affidate ai tradizionali canali di diffusione <sup>41</sup> e di indurre maggior prudenza nell'autorizzare culti locali facendo avvertire la necessità di sottoporre le procedure della canonizzazione a norme più rigide e centralizzate. A questo riguardo è significativo analizzare la produzione agiografica e la promozione del culto relativo alle «sante vive» sopra citate.

Famosa in vita per doni mistici e profetici e ricordata anche sulle piazze col nome di «seconda Caterina», Colomba da Rieti <sup>42</sup> apre la serie di una nutrita teoria di donne devote che, ispirandosi al modello cateriniano, conducono vita religiosa affiliate al terz'ordine di san Domenico. Morta a Perugia nel 1501, nel convento di terziarie da lei stessa fondato, diviene immediatamente oggetto di culto popolare per potere taumaturgico ed esemplarità di vita. Il racconto delle sue gesta e delle sue rivelazioni, scritto in latino dal confessore fra Sebastiano Bontempi pochi anni dopo la sua morte e da lui stesso tradotto in volgare <sup>43</sup>, contiene anche un nutrito elenco di miracoli operati dalla «beata» in vita e dopo la morte: segno evidente che la leggenda doveva costituire il supporto per una immediata apertura del processo di beatificazione. Nonostante ciò, nessuna procedura in tal senso venne iniziata e neppure l'edizione della vita curata dall'Alberti, che pure conteneva l'attestazione di un culto non soltanto locale <sup>44</sup>, conseguì l'effetto di ottenere il

<sup>40</sup> Cfr. G. ZARRI, *Pietà e profezia alle corti padane*, cit., pp. 233-4.

<sup>41</sup> Le copie manoscritte delle leggende avevano un'ampia circolazione, non soltanto nei chiostri. Il 15 gennaio 1517 Camillo Falcone è sanato da una ferita mentre «leggeva i gesti di Veronica»; ma la prima edizione latina dell'opera è del 1518 (v. sotto nota 51; la citazione è tratta dalla traduzione volgare del 1581, p. 255). Talvolta le leggende venivano fatte conoscere dai religiosi durante la predicazione o lette in piccoli circoli: nel 1549 una ossessa viene liberata appena un domenicano inizia a leggere «gli atti mirandi» di Caterina da Racconigi (p. 191 del *Compendio*, cit. alla nota 72).

<sup>42</sup> Nata a Rieti nel 1467 da un piccolo commerciante di panni, nel 1488 Colomba giunse in Perugia dove, raccolte intorno a sé giovani donne e vedove, fondò col concorso della città un monastero di terziarie domenicane. Morì nel 1501. Sulla sua vita v. E. RICCI, *Storia della Beata Colomba da Rieti*, Perugia 1901 e B. ASTUR, *Colomba da Rieti. «La seconda Caterina da Siena» 1464-1501*, Roma 1967. Sulle vicende politiche di Perugia e la signoria dei Baglioni v. B. ASTUR, *I Baglioni*, Firenze 1964.

<sup>43</sup> La leggenda latina della Beata Colomba di Sebastiano Bontempi è pubblicata negli *Acta Sanctorum (AASS), mensis Maii*, tomo V, Parigi-Roma 1866, pp. 150\*-223\*; la leggenda volgare è in BAP, ms. D 62.

<sup>44</sup> L'Alberti aggiunge ai miracoli di Colomba elencati da Sebastiano Perugino un miracolo

riconoscimento ufficiale della santità di Colomba che solo nel 1566, per concessione di Pio V «vivae vocis oraculo», poté essere onorata nel monastero da lei fondato per «semplice memoria»<sup>45</sup>. Nel 1626, in conseguenza del decreto di Urbano VIII che vietava il culto verso quanti non erano beatificati o canonizzati dalla Santa Sede, venne aperto a Perugia il primo processo di beatificazione, seguito da un secondo processo fatto dall'autorità ordinaria negli anni 1629-1630; il culto fu definitivamente approvato nel 1713<sup>46</sup>.

Diverso è il caso di Osanna da Mantova<sup>47</sup>, morta nel 1505 e sempre associata a Colomba nel ricordo dei contemporanei, la cui leggenda venne redatta in due diverse versioni — subito date alle stampe e più volte ripubblicate — dal domenicano Francesco Silvestri e dall'olivetano Girolamo Scolari<sup>48</sup>. La promozione del culto della «beata» fu immediata. Grazie all'interessamento dei duchi di Mantova Gianfrancesco Gonzaga e Isabella d'Este, si giunse in tempi brevissimi all'approvazione del culto locale, concesso con decreto di Leone X dell'8 gennaio 1515, e all'istruzione di un primo proces-

avvenuto a Bologna in virtù di alcune reliquie della «beata» e pubblica inoltre dieci epitaffi in onore della terziaria domenicana composti per lo più da religiose di città dell'Italia settentrionale. Al secolo XVI appartiene anche un poema manoscritto dedicato a Colomba: la *Columbeidos* del domenicano perugino Niccolò Alessi, a cui si deve anche una vita di Caterina de' Ricci. Una nuova vita di Colomba che tiene conto anche delle testimonianze del primo processo di canonizzazione è pubblicata nel secolo XVII: G. BALESTRA, *Vita della b. Colomba da Rieti fondatrice del nobilissimo monastero delle Colombe di Perugia*, Perugia, Stampa Camerale, Sebastiano Zecchini, 1652.

<sup>45</sup> Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori (AGOP), sez. X, n° 875, *Memoriale de Beata Columba super Elevatione Ritus seu extensionis aut concessionis officii et missae*, p. 2.

<sup>46</sup> *Ibidem*. Cfr. anche B. ASTUR, *Colomba da Rieti*, cit., p. 319 che fornisce però una data diversa della concessione di Pio V.

<sup>47</sup> Nata a Mantova nel 1449, Osanna Andreasi, terziaria domenicana, visse in casa dedicandosi a opere di carità e mostrandosi sempre attenta alle vicende politiche della corte dei Gonzaga. Morì nel 1505. La migliore biografia della beata è: G. BAGNOLINI-L. FERRETTI, *La beata Osanna Andreasi da Mantova terziaria domenicana (1449-1505)*, Firenze 1905.

<sup>48</sup> F. SILVESTRI, *Beatae Osannae Mantuanae de tertio habitu Ordinis Fratrum Praedicatorum vita*, Milano, Alessandro Minuziano, 1505 (ristamp. in AASS, *Junii*, tomo IV, Parigi-Roma 1967, pp. 558-601), tradotta in italiano e stampata dal medesimo editore nel 1507 col titolo *La vita e stupendi miraculi della gloriosa vergine Osanna Mantovana del terzo ordine de' Frati predicatori*; HIERONYMUS (SCOLARI) MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita et transito de la beata Osanna da Mantua*, Mantova, Leonardo Bruschi, 1507 (tradotta in latino ed edita in AASS, *Junii*, tomo IV, Parigi-Roma 1867, pp. 601-64); ristampata con una *Confirmatio et additio* nell'edizione bolognese dal titolo *Libretto de la vita et transito della beata Osanna da Mantova nuovamente corretto et con una nova aggiunta*, Bologna, eredi di Benedetto di Ettore Faelli, 1524. L'operetta del Silvestri ebbe una nuova edizione volgare nel 1577 a Vicenza presso Giorgio Angelieri e altre due ristampe mantovane presso Francesco Osanna nel 1590 e nel 1610. Sulle figure del Silvestri e dello Scolari e sulla promozione del culto di Osanna nel Cinquecento, v. G. ZARRI, *Pietà e profezia alle corti padane*, cit., pp. 223-37.

so di canonizzazione celebrato nel maggio-giugno dello stesso anno<sup>49</sup>.

Rapido riconoscimento ebbe anche il culto di Veronica da Binasco<sup>50</sup>, monaca agostiniana morta nel 1497 e venerata nel monastero di Santa Marta in Milano da consorelle devote che ne avevano raccolto le rivelazioni. Rielaborate nel 1517 ed edite nell'anno successivo a cura del domenicano Isidoro Isolani<sup>51</sup>, le visioni e la vita della mistica agostiniana furono portate all'attenzione di un pubblico più ampio, uscendo dalla ristretta cerchia dei devoti riuniti intorno ad Arcangela Panigarola e al vescovo Denis Briçonnet, alla cui intercessione in nome di Francesco I di Francia si doveva l'autorizzazione del culto all'interno del monastero concessa da Leone X il 15 dicembre 1517<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Copia manoscritta incompleta del processo del 1515 in AGOP, sez. X, n° 2490, ff. 17-34; la deposizione di alcuni testi interrogati nel 1515 è stampata in *Mantuana Canonizationis B. Osannae de Andreasiis Tertii Ordinis Sancti Dominici Summarium* (AGOP, sez. X, n° 2492 B, pp. 1-21). La riassunzione della causa di beatificazione per culto «ab immemorabili» avvenne nel 1693.

<sup>50</sup> Nata nel 1445 a Binasco, presso Milano, da «mediocri parenti» (il padre era contadino e piccolo mercante), Veronica Negroni entrò a 22 anni nel monastero agostiniano di Santa Marta e vi morì nel 1497. Un rapido profilo bio-bibliografico nella voce curata da R. ORAZI ONSENDA in *Enciclopedia cattolica*, vol. VIII, col. 1735, *ad nomen*.

<sup>51</sup> I. ISOLANI, *Inexplicabilis mysterii gesta Beatae Veronice Virginis praeclarissimi Monasterii Sanctae Marthae urbis Mediolani. Sub observatione Regulae Divi Augustini*, Mediolani, apud Gotardum Ponticum, 1518 (ristamp. in *AASS, Januarii*, tomo II, Bruxelles 1864, pp. 169-211). L'Isolani scrisse la vita di Veronica servendosi di un precedente testo di suor Benedetta da Vimercate: «L'anno 1516 un certo frate di S.ta Maria delle Grazie di Milano hebbe occasione per certa causa di venire molte volte nel nostro monastero et parlando con la nostra R.da Madre Archangela si essebi di correggere detta e trascriverla in latino come così fece e fu stampata» (Biblioteca Abrosiana di Milano BAM, ms. L 56: *Origine e progressi del Ven. monastero di S. Marta di Milano con la vita e morte di alcune monache del medemo*, scritta da Francesco Bonardo agente del monastero, circa 1650, p. 61). L'operetta dell'Isolani fu tradotta e stampata in volgare soltanto nel 1581 a causa della povertà del monastero, a quanto affermano le monache nella lettera proemiale: *La santissima e miracolosa vita della Beata Veronica monaca del Ven. Monasterio di Santa Marta di Milano, con parti delle sue mirabili et celesti visioni, raccolte dal R.P.F. Isidoro degli Isolani*... Brescia, per Vincenzo Stabbio, 1581; il motivo degli alti costi della stampa è di nuovo addotto dalle monache come pretesto per non elencare i numerosi miracoli operati dalla beata dopo il 1518: «et essendo i miracoli in gran numero gli sarebbe andato a farla stampare il doppio di spesa» (*ibidem*, p. 256). Una nuova traduzione dell'operetta si ebbe nel 1624 ad opera di Sebastiano Canazzi: *La santissima et prodigiosa vita della beata Vergine Veronica da Binasco*..., Pavia, Giovan Battista Rossi, 1624.

<sup>52</sup> Il breve è stampato nell'edizione della leggenda latina dell'Isolani. Isidoro Isolani, milanese, maestro di teologia, appartenne alla Congregazione lombarda e fu priore in diversi conventi tra cui Cremona e Pavia. Scrisse numerosi opuscoli e trattati affrontando i temi più scottanti del momento: da una presa di posizione contro maghi e malefici, alle questioni dell'immortalità dell'anima e dell'immacolata concezione. Scrisse inoltre un breve opuscolo contro Lutero che gli guadagnò l'epiteto di «indoctissimus» e di «homo simplex et idiota». In uno dei suoi trattati più noti il *De imperio militantis ecclesiae*, stampato nel 1517, ma composto due anni prima, sostiene la superiorità del concilio sul papa e adombra

Discepolo di Veronica e al tempo stesso artefice della fortuna della beata, l'agostiniana Arcangela Panigarola è al centro di un cenacolo spirituale che si alimenta delle sue rivelazioni e che propone un rinnovamento della chiesa basato sulle profezie amadeite e sull'aspettativa del pastore angelico identificato in Denis Briçonnet<sup>53</sup>. Venerata dal commendatario di Grenoble Gian Antonio Bellotti, che ne raccoglie le rivelazioni<sup>54</sup>, e dal teologo francescano

in Denis Briçonnet, vescovo di Tolone, il «pastor angelicus» atteso e preconizzato da più correnti profetiche (dei sempre più numerosi studi sulla profezia all'inizio dell'età moderna si ricorda solo l'importante libro di M. REEVES, *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969 e la più recente sintesi sull'argomento della stessa autrice, *Joachim of Fiore and the prophetic future*, London 1976). Sostenitore dei Francesi, l'Isolani deve a Francesco I la concessione di una pensione versategli dal senato milanese. Sulla vita e gli scritti dell'Isolani v. la voce dell'ARGELATI nella *Bibliotheca Scriptorum Mediolanensium*, vol. XX, coll. 244-7; F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen*, cit., pp. 200-15; N. DEFENDI, *La «Revocatio M. Lutherii ad Sanctam Sedem» nella polemica antiluterana in Italia*, in «Archivio Storico Lombardo», s. VIII, IV, 1953, pp. 66-132; A. PROSPERI, *America e Apocalisse. Note sulla «conquista spirituale» del Nuovo Mondo*, in «Critica Storica», XIII, 1976, pp. 1-61; A. REDIGONDA, *La Summa de donis sancti Joseph di Isidoro Isolani*, in «Cahiers de Joséphologie», XXV, 1977, pp. 203-21.

<sup>53</sup> Nata a Milano nel 1468 da Gotardo, cancelliere del duca Gian Galeazzo Visconti, la Panigarola entra nel 1483 nel monastero agostiniano di S. Marta dove diviene maestra delle novizie, vicaria e per diversi anni priora. Muore nel 1525. Durante il suo priorato il monastero è frequentato dai fratelli Briçonnet che si professano suoi figlioli spirituali e con cui la monaca intrattiene un interessante epistolario. Il Premoli ha per primo sottolineato l'interesse per il circolo spirituale di S. Marta in connessione con il sorgere della società dell'Eterna Sapienza da cui avrebbero preso origine i Barnabiti (v. O. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma 1913, pp. 400-13; ma soprattutto C. MARCORÀ, *Il Cardinale Ippolito I d'Este, Arcivescovo di Milano (1497-1519)*, in «Memorie storiche della diocesi di Milano», V, 1958, pp. 429-48). Studi più recenti hanno illustrato l'influenza dell'«Apocalypsis nova» nella formazione spirituale del gruppo milanese e hanno mostrato i legami esistenti tra movimento amadeita e savonarolismo (E. GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola, madre spirituale di Denis Briçonnet. L'attesa del «pastore angelico» annunciato dall'«Apocalypsis nova» del Beato Amadeo fra il 1514 e il 1520*, tesi di laurea discussa presso la Fac. di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze, a.a. 1967-68, rel. prof. G. Alberigo; C. VASOLI, *Profezia e Ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1974, pp. 123-6 e M.T. BINAGHI, *L'immagine sacra in Luini e il Circolo di Santa Marta*, in *Sacro e Profano nella pittura di Bernardino Luini*, Milano 1975, pp. 49-76, che per la parte storica rinvia, citandola abbondantemente, alla tesi del Giommi). Sulla fede del gruppo nella profezia dell'Amadeo, rielaborata da Giorgio Benigno Salviati, biografo di Arcangela Panigarola, occorre però registrare la perplessità dell'Isolani: «Vidi ego codicem quandam mira iam iamque ventura predicentem cuius auctor quisquis ille est divinae Apocalypsis librum ad sue vota trahit» (*De Imperio militantis ecclesiae libri quattuor*, Milano, Gotardo Pontico, 1517, f. 131). Il testo della profezia è edito da A. MORISI, «Apocalypsis nova». *Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo Amadeo*, Roma 1970.

<sup>54</sup> Con breve pontificio del 30 dicembre 1514 Leone X autorizza il Bellotti a raccogliere le rivelazioni della Panigarola «ne juxta dictum Apostoli huiusmodi spiritus extingatur», e si riserva di vedere e approvare il libro che ne sarebbe stato scritto. Il breve è pubblicato in O. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., pp. 414-5.

Giorgio Benigno Salviati che ne compone la vita<sup>55</sup>, la Panigarola deve il suo culto al gruppo francese che frequenta il monastero. Dissoltosi il cenacolo con la perdita di Milano da parte del re di Francia, la monaca visionaria torna nell'ombra. Morta nel 1525, la sua fama sarà raccolta da Federico Borromeo e riproposta dall'Inviziati alla fine del secolo XVII<sup>56</sup>, ma il suo culto, espressione di una ristretta élite sociale e culturale e scarsamente radicato nell'ambiente cittadino, non giunse mai ad alcun riconoscimento istituzionale.

Di pochi anni anteriore è la fama di Chiara Bugni, terziaria e poi monaca francescana del convento del Santo Sepolcro di Venezia<sup>57</sup>, conosciuta per i digiuni, le estasi e i miracoli che nel 1507 provocarono una visita al convento del protettore dell'ordine francescano, card. Grimani, su commissione del pontefice<sup>58</sup>. Venerata dal teologo cabalista Francesco Zorzi che ne raccolse le rivelazioni e stese un primo abbozzo della sua leggenda<sup>59</sup>, la mistica

<sup>55</sup> BAM, O 165 sup., *Legenda dela Ven.da Vergine suor Archangela Panigarola*, manoscritto cartaceo di fogli 328 (si citerà questo manoscritto con l'abbreviazione: G. BENIGNO SALVIATI, *Legenda*). Dapprima familiare del Bessarione, poi al servizio di Federico da Montefeltro come precettore del figlio, il Benigno si trasferì a Firenze dove si legò alla corte Laurenziana e alla famiglia Salviati. Esule da Firenze dopo la cacciata dei Medici, scrisse le *Profeticæ solutiones* in favore di Savonarola, forse per poter ritornare nella città toscana. Certamente ambizioso e preoccupato della propria carriera ecclesiastica, fu sempre al centro di movimenti profetici che avevano forti implicazioni politiche contribuendo con i suoi scritti ad alimentare l'attesa della riforma della chiesa e del pastore angelico. Sulla vita e gli scritti del Benigno v. C. VASOLI, *Notizie su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić)*, in *Profezia e ragione*, cit., pp. 17-120.

<sup>56</sup> F. BORROMEO, *Philagios sive de amore virtutis libri duodecim*, Milano 1623, libro III, ff. 99-126 e O. INVIZIATI, *Vita virtù e rivelazioni della venerabile madre Arcangela Panigarola priora dell'insigne nobilissimo monistero di S. Marta in Milano dell'Ordine di S. Agostino tratta dagli antichi manuscritti di esso monistero*, Milano, eredi Ghisolfi, 1677. Pur basandosi sulla leggenda manoscritta, la vita dell'Inviziati trascura le numerose visioni e profezie a vantaggio delle virtù della beata e degli episodi edificanti.

<sup>57</sup> Nata a Venezia nel 1471 da famiglia nobile, a 18 anni entrò nell'ospedale del Santo Sepolcro destinato ad alloggiare le pellegrine che si recavano in Terra Santa; l'ospedale, retto da un gruppo di terziarie francescane, divenne nel 1499 monastero di clausura. Nel 1504 Chiara ottenne il priorato e lo conservò ininterrottamente per sette anni. Morì nel 1514. Cfr. G. MUSOLINO-A. NIERO-S. TRAMONTIN, *Santi e beati veneziani. Quaranta profili* (Biblioteca agiografica veneziana, I), Venezia 1963, pp. 255-9.

<sup>58</sup> Sull'episodio e sulla fama di santità della Bugni riportiamo la testimonianza del Sanudo: «... l'abadessa, nominata suor Chiara di Bugni, qual à anni 35, et è abadessa al presente, fazi molti miracoli, vien dito sta zorni 40 che la non manza, va il venere in astesi [sic], fa conclusive grandissimi miracoli; dicitur il venere santo si saprà il tutto, videlicet la morirà etc. Et fra Francesco Zorzi, guardian a la Vigna, ch'è suo commissario, è stato dentro, non vol dir alcuna cossa, ma dice è gran cosse; scibis postea. Nota, il cardinal Grimani fo dentro a veder di comandamento dil papa, in reditu ait: Est res miranda», M. SANUDO, *I diarii*, t. VII, a cura di P. FULIN, Venezia 1882, col. 40.

<sup>59</sup> La leggenda di Chiara Bugni, abbozzata in latino dallo Zorzi, è andata perduta; si è invece conservata una traduzione fatta dal fiorentino fra Andrea Pilolini che officiò nel monastero del Santo Sepolcro fin dal 1541. Il codice risulta tuttavia ultimato nel 1583. Il

veneziana destò probabilmente sospetti per i fatti prodigiosi che le si attribuivano; deposta nel 1511 dalla carica di priora e minacciata di espulsione dall'ordine, Chiara Bugni ritornò nell'ombra e vi rimase fino alla morte avvenuta nel 1514<sup>60</sup>, pur conservando fama di santità negli ambienti devoti

traduttore sembra rispettare fedelmente gli appunti dello Zorzi preoccupandosi di segnalare gli spazi lasciati vuoti dall'autore della leggenda per aggiungere appunti o miracoli; riferisce anche di alcuni disegni che dovevano eseguirsi per illustrare le visioni. Dopo una breve premessa sulla nascita della Bugni e sulla sua decisione di entrare nel monastero del Santo Sepolcro, la leggenda enumera i doni mistici e carismatici della beata e illustra le visioni, che datano prevalentemente dal 1503 al 1508, assumendo nel periodo 1506-7 un andamento quasi cronachistico. La leggenda si incentra particolarmente sul miracolo del sangue di Cristo e del latte della Vergine concessi a Chiara, e conservati in due ampolle per la remissione dei peccati e per il nutrimento della vita spirituale. A motivo della perdita dell'originale della leggenda e del lungo lasso di tempo che intercorre tra la primitiva stesura della vita di Chiara e la sua traduzione non si possono evidentemente escludere eventuali interventi del traduttore sul testo dello Zorzi. L'accuratezza della trascrizione e la conservazione di alcune visioni che rinviano a dottrine per lo meno sospette, come quella relativa all'incarnazione di Cristo su cui si avrà più avanti occasioni di ritornare (v. nota 60), ci inducono tuttavia a dedurre una sostanziale fedeltà del Pilolini al testo dello Zorzi, per altro stimato teologo e soltanto alla fine della vita ritenuto non del tutto ortodosso. La leggenda della beata Chiara è conservata nell'archivio del convento di S. Francesco della Vigna in Venezia ed è contenuta in un codice cartaceo di fogli 150, numerato fino a f. 87, dal titolo *Origine del Monastero delle Monache del Santo Sepolcro presso alla Pietà di Venetia*; a f. 6v segue «*Vitta di una Santa Monacha del monastero del santo Sepolcro di Venetia nominata la Beata Chiara, descritta dal Rev. Padre Fra Francesco Giorgi dell'ordine d'osservanza dei Fratti di San Francesco...*» (si citerà questo manoscritto con l'abbreviazione: F. ZORZI, *Vitta*). Sul teologo francescano Francesco Zorzi e i suoi scritti v. C. VASOLI, *Intorno a Francesco Giorgio Veneto e all'«armonia del mondo»*, in *Profezia e ragione*, cit., pp. 131-403.

<sup>60</sup> Per motivare i duri provvedimenti assunti contro la Bugni, la leggenda accredita l'idea di un intervento disciplinare dei superiori dell'ordine nei confronti della beata che, con le sue singolarità mistiche, avrebbe attratto troppe persone al monastero e avrebbe contravenuto alle regole monastiche conservando per sette anni il priorato (*Vitta*, f. 90). L'ipotesi di una censura dottrinale contro la Bugni, avanzata sulla scorta di un possibile collegamento dello Zorzi con la setta di Gabriele Biondo, andrebbe approfondita (cfr. C. DIONISOTTI, *Resoconto di una ricerca interrotta*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia, Filosofia», s. II, XXXVII, 1968, pp. 259-69; A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo*, Padova 1969, pp. 4, 110-14 e C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., pp. 121-3 e 160-8). Dalla leggenda emerge come centrale il tema della salvezza universale, concessa da Dio a chi ha fede e senza mediazioni ecclesiastiche: secondo le visioni di Chiara, infatti, moltitudini di persone saranno salvate dal sangue di Cristo a lei concesso, e coloro che lo vedranno «con vera fede, conseguiranno indulgenza e plenaria remissioni di tutti i loro peccati» (*Vitta*, f. 59v, concetto ribadito a ff. 63 e 68v). Altra «dottrina» singolare della beata, collegata con il dono del latte della vergine, è quella che riguarda l'incarnazione: Cristo «fu formato di purissimi sangui della Beata Vergine, raccolti de' luoghi più puri di qua e di là di tutto il suo corpo, nella somma purità» (*Vitta*, f. 78v, concetto ripetuto a ff. 80 e 82). Entrambi i temi enunciati non possono non richiamare alla mente il canonico lateranense Pietro da Lucca, che proprio nel 1511 era stato inquisito per aver predicato che Cristo era stato concepito dallo Spirito Santo attraverso tre gocce di sangue penetrate nel cuore (cfr. D. CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia*, in *Storia della letteratura*

veneziani<sup>61</sup>. La leggenda della sua vita fu fatta conoscere nei primi anni del Seicento dal Cimarelli<sup>62</sup>, ma il suo culto non ebbe mai un carattere cittadino né la «beata» acquistò dopo la morte fama di taumaturga, come accadde invece alla benedettina Eufemia Giustiniani invocata durante la peste del secolo XVI<sup>63</sup>.

La «santa viva» per eccellenza, colei che portava visibilmente impresse nel corpo le stimmate del Signore, è nel primo decennio del Cinquecento la terziaria domenicana Lucia di Narni<sup>64</sup>. Venerata a Viterbo e successivamente a Ferrara, conosciuta in tutta Europa per la propaganda fattale da Ercole I d'Este, la fama di Lucia è strettamente legata al fenomeno delle stimmate, la cui scomparsa stende un velo di sospetto sulla santità della beata. Vissuta un quarantennio nell'oscurità dopo aver perduto il priorato ed essere stata costretta alla clausura, la morte di Lucia, avvenuta nel 1544, non ridestò immediatamente il culto cittadino nei confronti della religiosa. Il ricordo della devozione popolare verso di lei fu però conservato all'interno del convento e il domenicano Arcangelo di Viadana raccolse le testimonianze relative al suo culto, che furono compendiate dal Razzi nel 1577 e pubblicate dal Marcianese nel 1616<sup>65</sup>. Nella prima metà del Seicento il culto cittadi-

*italiana*, a cura di E. CECCHI-N. SAPEGNO, Milano 1964, pp. 38-43 e più avanti pp. 357-59). La coincidenza tra il processo inquisitoriale a Pietro di Lucca e i provvedimenti disciplinari contro Chiara Bugni può essere puramente casuale — non sono provati, a mia conoscenza, rapporti diretti tra il predicatore e la mistica — resta il fatto che le visioni di Chiara contenevano elementi facilmente imputabili di eterodossia e suscettibili di creare intorno alla beata un consenso popolare che i superiori dell'ordine troncarono radicalmente impedendo alla donna di parlare.

<sup>61</sup> Cfr. S. TRAMONTIN, *Cataloghi dei «santi veneziani»*, in *Santi e beati veneziani*, pp. 34-5.

<sup>62</sup> MARCO DA LISBONA, *Croniche de gli ordini instituiti dal P.S. Francesco*, parte IV, tomo III, raccolto principalmente dal M.R.P. Bartolomeo Cimarelli, Napoli, Novello de Bonis 1680 (I ed. Venezia 1621), pp. 751-909. Il Cimarelli, che trascrive la leggenda nel 1612, apporta mutamenti nella grafia e nella disposizione dei capitoli ma si attiene abbastanza fedelmente all'originale. Un breve compendio della leggenda di Chiara è in L. WADDING, *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, t. XV, 1492-1515, Ad Claras Aquas 1933, pp. 541-8.

<sup>63</sup> G. MUSOLINO-A. NIERO-S. TRAMONTIN, *Santi e beati veneziani*, cit., pp. 236-42 e *Venezia e la peste 1348-1797. Catalogo della mostra*, Venezia 1979, p. 258.

<sup>64</sup> Nata a Narni nel 1476, da famiglia nobile, maritata e fattasi poi terziaria domenicana a Viterbo, Lucia viene condotta a Ferrara dal duca Ercole I e vi fonda un monastero di terziarie. Muore nel 1544. Sulla sua vita v. A. PROSPERI, voce *Broccadelli Lucia*, in *DBI*, vol. XIV, 1972, pp. 381-3 e inoltre G. ZARRI, *Pietà e profezia*, cit., pp. 208-20.

<sup>65</sup> Arcangelo Marcheselli di Viadana, assiduo divulgatore delle leggende delle «sante vive» domenicane (trascrive le due diverse leggende di Caterina da Racconigi, v. nota 72) è indicato come il compilatore di una vita di Lucia da Narni andata perduta (Su di lui v. J. QUÉTIÉ-J. ÉCARD, *Scriptores O.P.*, t. II, Parigi 1721, p. 209). Per il primo breve profilo biografico a stampa di Lucia, il Razzi attinge a una tradizione orale che rinvia a Marcheselli (cfr. S. RAZZI, *Vite de i santi*, ed. 1588, parte II, p. 83) e nella leggenda pubblicata dal Marcianese si fa riferimento a «libri scritti a mano» e a una informazione

no verso la religiosa domenicana venne riaccessò e fu definitivamente approvato dalla Congregazione dei riti nel 1710<sup>66</sup>.

Venerata durante la vita e pubblicamente conosciuta per le estasi in cui riviveva la passione di Cristo, Stefana Quinzani<sup>67</sup> subentrò ad Osanna Andreami nel ruolo di consigliera dei Gonzaga, ma non ebbe la stessa fortuna dopo la morte. Spentasi il 2 gennaio 1530 nel convento di terziarie domenicane da lei fondato, lasciò ai confessori il ricordo delle sue visioni e rivelazioni. Questi stilarono una leggenda latina della sua vita da cui furono tratte due versioni volgari che ebbero diffusione manoscritta all'interno dell'ordine<sup>68</sup>, ma la fama della «beata» fu affidata al compendio che nel 1577 Serafino Razzi ricavò dalle vite manoscritte<sup>69</sup>. Certamente venerata anche al di fuori dell'ordine domenicano se il Bozio enumera la Quinzani tra coloro che godettero di particolari doni di Dio<sup>70</sup>, il riconoscimento del culto di Stefana avvenne soltanto nel 1740.

Analoga sorte toccò a Caterina da Racconigi, morta a Caramagna in Piemonte, nel 1547<sup>71</sup>. Anch'essa terziaria domenicana e venerata per doni mi-

trascritta da Arcangelo da Viadana: cfr. G. MARCIANESE, *Narratione della nascita, vita e morte della beata Lucia di Narni dell'ordine di San Domenico. Fondatrice del monastero di Santa Caterina da Siena di Ferrara*, Ferrara, Vittorio Baldini, 1616.

<sup>66</sup> Archivio Arcivescovile di Ferrara, *Residui ecclesiastici. S. Caterina da Siena*, 3/26. Materiale riguardante il culto di Lucia da Narni e i processi di beatificazione.

<sup>67</sup> Nata nel 1457 a Orzinuovi (Brescia) da genitori poveri, dimorò a Crema dal 1473 al 1500; qui cominciò a patire ogni venerdì i dolori della passione, come provano due istrumenti pubblici firmati da autorevoli testimoni. Fu in contatto epistolare con principi e nobili di diverse corti. Fondò a Soncino un monastero di terziarie domenicane. Cfr. G. BRUNATI, *Vita o Gesta di Santi bresciani*, t. II, Brescia 1856, pp. 43-65; A. CISTELLINI, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia 1948, rist. anastatica 1979, pp. 38-46 e 175-97; V. TOLASI, *Stefana Quinzani. Donna, suora e beata (1457-1530). Inediti dell'epistolario Gonzaga e sintesi del processo di Beatificazione*, Brescia 1972.

<sup>68</sup> AGOP, sez. X, n. 2857, fasc. 13: *Excerpta ex scriptis f. Baptistae de Salodio per fr. Dominicum de Calvisano*, compendio della leggenda latina della beata. Le due volgarizzazioni della leggenda latina ci sono conservate in più manoscritti: nella traduzione di fra Pietro con dedica alle madri suor Prisca da Soncino de' Rizzoli e suor Bianca de' Sessi da Vicenza (AGOP, sez. X, n. 2864 e Archivio parrocchiale di Soncino) e nella traduzione di fra Pietro da Durno conservata nel cod. Vaticano urbinato n. 1755 e pubblicata dal Guerrini (P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare» de la beata Stefana Quinzani d'Orzinuovi secondo il codice Vaticano-Urbinato latino 1775*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», s. I, 1930, pp. 67-186).

<sup>69</sup> S. RAZZI, *Vite de i Santi*, ed. 1577, parte II, pp. 136-49. Il Razzi trae il suo compendio dal codice Vaticano-urbinato; tale compendio costituisce la fonte principale per la vita della beata che il Codagli inserisce ne *L'istoria orceana*, Brescia, Giovan Battista Borella, 1592. Alla leggenda volgare attinge la prima biografia seicentesca: F. SEGHIZZI, *Vita della beata Stefana Quinzani da gli Orzinovi vero ritratto di Christo Crocifisso monaca dell'ordine di S. Domenico. Fondatrice del monastero di S. Paolo di Soncino*, Brescia, 1632.

<sup>70</sup> T. BOZIO, *De Signiis*, cit., p. 568.

<sup>71</sup> Nata a Racconigi nel 1486 da famiglia artigiana di modeste condizioni economiche,

stici e profetici, lasciò ricordo di sé nelle leggende scritte dai confessori e compendiate da Gianfrancesco Pico mentre ella era ancora in vita<sup>72</sup>. A differenza di Stefana, Caterina da Racconigi fu immediatamente proposta per il riconoscimento del culto pubblico per la cui approvazione si cominciarono a stendere atti a soli tre anni dalla morte<sup>73</sup>; né mancò al conseguimento di questa causa il sostegno dei duchi di Savoia e del vescovo di Saluzzo Bartolomeo Ancina, che alla fine del secolo XVI si impegnarono a promuoverne la beatificazione. Motivi contingenti o obiettivi diversi non consentirono tuttavia ai duchi di Savoia di proseguire nel loro intento e la mistica

Caterina Mattei era tessitrice di seta. Divenuta nel 1513 terziaria domenicana, visse nella propria casa e successivamente si unì ad alcune consorelle, suor Osanna e suor Colomba. Nel 1523, alla morte di Claudio signore di Racconigi, fu esiliata in Caramagna, dove morì nel 1547. Cfr. R. AMEDEO, *Operai nella vigna del Signore. Santi, Vescovi e religiosi garessini*, Carrù 1962, pp. 35-88.

<sup>72</sup> La prima leggenda di Caterina è costituita dal racconto delle sue rivelazioni scritto dai confessori Gabriele Dolce da Savigliano († 1525) e Domenico da Bra. Di questa leggenda, che racconta la vita e le visioni di Caterina fino al 1525, restano due manoscritti mutili: l'uno conservato nell'Archivio parrocchiale del Borgo di Garesio e l'altro in AGOP, sez. X, n° 661 (una descrizione accurata dei manoscritti in R. AMEDEO, *Operai*, cit., pp. 73-80). La seconda leggenda di Caterina è composta in latino da Giovan Francesco Pico, che si serve della vita precedente, la integra con notizie nuove narrando i fatti accaduti fino al 1532 e dà una nuova sistemazione alla leggenda configurandola come un vero e proprio trattato: ogni libro è infatti preceduto da un proemio in cui l'autore pone le premesse filosofiche di quanto sta per narrare e confuta le opinioni dei contraddittori circa l'autenticità dei fenomeni descritti. Anche la leggenda del Pico è tuttavia incompleta, essendo l'autore premorto a Caterina. Il domenicano Pietro Martire Morelli si incaricherà quindi di completare l'opera del Mirandolese aggiungendo i fatti occorsi alla «beata» tra il 1533 e il 1547 e i miracoli avvenuti fino al 1554. Le aggiunte del Morelli sono integrate nel testo del Pico, ma ne sono tenute distinte con l'indicazione in margine del nome dell'autore delle diverse parti. La leggenda cateriniana più completa è quindi quella costituita dal binomio Pico-Morelli. Di questa leggenda esiste una copia latina del secolo XVI alla Biblioteca Nazionale di Torino e una traduzione italiana in AGOP. Vi sono poi numerosi manoscritti (Secolo XVI) della leggenda pichiana in traduzione italiana (5, a mia conoscenza, ma il censimento non è forse completo). Alla fine del secolo XVII, intorno al 1680, la leggenda Pico-Morelli è stata pubblicata in versione italiana col titolo: *Compendio delle cose mirabili della venerabil serva di Dio Catterina da Raconisio Vergine integerrima del Sacro Ordine della Penitenza di S. Domenico, distinto in Dieci libri e composto dall'Ill. mo Sig. Giovanni Francesco Pico... et ultimato dall'umile servo di Gesù Christo Fr. Pietro Martire Morelli da Garressio dell'ordine de' Predicatori*, senza luogo né data. Il confronto della stampa con i manoscritti pichiani non rivela sostanziali differenze: nelle citazioni ci serviremo perciò dell'edizione a stampa del *Compendio*. Un elenco di manoscritti della leggenda cateriniana, a cui bisogna aggiungere una copia conservata all'Universitaria di Bologna, è in C.B. SCHMITT, *Giovan Francesco Pico della Mirandola (1496-1533) and his critique of Aristotle*, The Hague 1967; sul Morelli v. R. AMEDEO, *Operai*, cit., pp. 221-5.

<sup>73</sup> AGOP, sez. X, n° 660, primo processo informativo «super moribus, gestis et vita ac miraculis» di Caterina, svoltosi di fronte al podestà di Garesio il 7 giugno 1550, rogito Bartolomeo di Garesio. Si interrogano 5 testimoni: due consorelle di Caterina, un frate e due miracolati.

domenicana poté essere onorata con l'approvazione della Santa Sede soltanto nel 1807<sup>74</sup>.

Mentre scomparivano ad una ad una le umili terziarie che avevano riproposto con la loro vita la continuazione del messaggio di Caterina da Siena, una giovanissima monaca domenicana del secondo ordine, Caterina de' Ricci<sup>75</sup>, cominciava a far parlare di sé per le estasi, le visioni e i fenomeni mistici che dovevano accomunarla in tutto con le più anziane consorelle del terzo ordine. Subito circondata dalla venerazione di gentildonne e confessori che cominciarono fin dal 1542 a divulgarne i ratti e le rivelazioni<sup>76</sup>, Caterina de' Ricci, nobile di origine e fornita di una preparazione culturale superiore alla media, doveva concentrare su di sé l'attenzione dell'ordine, che ripropose nella sua leggenda molti dei caratteri che erano stati propri delle beate del primo Cinquecento. Spentasi nel 1590 dopo essere stata per quarantaquattro anni priora del monastero di San Vincenzo di Prato, Caterina de' Ricci rappresenta una figura di transizione tra il modello agiografico cateriniano dei primi decenni del Cinquecento e il modello di religiosa della riforma tridentina<sup>77</sup>. In questa sede considereremo esclusivamente le prime leggende della

<sup>74</sup> Cfr. R. AMEDEO, *Operai*, cit., pp. 67-9, che attribuisce alle guerre la sospensione delle procedure per la richiesta di beatificazione di Caterina, iniziata alla fine del secolo XVI; ma non bisogna dimenticare che nello stesso periodo i Savoia erano impegnati a promuovere il culto della nobile Margherita, della loro casata, vissuta a Casale Monferrato nella prima metà del Quattrocento, v. A. FERRUA, voce *Margherita di Savoia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, 1966, coll. 793-6.

<sup>75</sup> Per la ricca bibliografia su Caterina de' Ricci si rinvia a G. DI AGRESTI, *Bibliografia ricciana-savonaroliana*, in «Memorie domenicane», n.s. 3, 1972, pp. 229-301 e ai volumi della «Collana Ricciana» curati dallo stesso autore. Incentrato particolarmente sulla figura di Caterina de' Ricci e il monastero di S. Vincenzo di Prato è un nuovo volume del Di Agresti che mostra l'influenza del movimento savonaroliano nella riforma dei monasteri femminili toscani: G. DI AGRESTI, *Sviluppi della riforma monastica savonaroliana*, Firenze 1980.

<sup>76</sup> La fama di Caterina de' Ricci, nata nel 1522, è inizialmente legata alla guarigione miracolosa da lei ottenuta per intercessione del Savonarola nel 1540; la santa diviene poi soggetta a fenomeni estatici e riceve le stimmate. Le prime testimonianze della sua vita miracolosa si collocano in questo periodo e comprendono una breve relazione di f. Timoteo Ricci sul miracolo della guarigione, un diario di fra Modesto Masi (1542) e una *Apologia* di un anonimo domenicano che narra i fatti mirabili di Caterina avvenuti tra il 1542 e il 1549 e che contiene *in nuce* tutti gli elementi caratterizzanti della sua leggenda. Cfr. G. DI AGRESTI, *Santa Caterina de' Ricci. Testimonianze sull'età giovanile* (Collana Ricciana, Fonti I), Firenze 1963.

<sup>77</sup> La leggenda a cui è affidata la fama di Caterina de' Ricci è quella composta e stampata da Serafino Razzi dopo la morte della beata: la si legga nell'edizione a cura di G. DI AGRESTI, S. RAZZI, *Vita di S. Caterina de' Ricci con documenti inediti antecedenti l'edizione* (Collana Ricciana, Fonti III), Firenze 1965. I doni mistici di Caterina de' Ricci sono analoghi a quelli di altre sante e beate domenicane antiche e recenti: anzi — afferma il Razzi confrontando la Ricci con Caterina da Siena, Chiara da Montefalco, Brigida, Elena d'Ungheria e Lucia da Narni — quasi sempre superiori, se non per intensità almeno per durata (*ibidem*, pp. 301-6); ma la santità della Ricci è legata strettamente alla vita monastica di cui promuove l'osservanza nello spirito del Concilio di Trento (*ibidem*, p.

sua vita composte tra il 1542 e il 1555<sup>78</sup>.

Tanto famosa in vita da essere citata quale esempio di castità e tanto venerata in morte da attrarre l'attenzione dell'Aretino, Elena Duglioli dall'Olio<sup>79</sup> deve la promozione del suo culto al canonico regolare Pietro da Lucca<sup>80</sup> che ne compendia la vita, conclusasi a Bologna nel 1520, in una leggenda

192), ed è priva della tensione profetica che caratterizza le terziarie domenicane del primo Cinquecento.

<sup>78</sup> Si farà riferimento all'*Apologia* di anonimo cit. alla nota 76 e alla leggenda latina dell'Alessi composta tra il 1550 e il 1555 e rimasta manoscritta. La si legga ora nell'edizione a cura di G. DI AGRESTI: *Santa Caterina de' Ricci. Libellus de gestis di fr. Niccolò Alessi* (Collana Ricciana, Fonti II), Firenze 1964 (qui abbreviata in N. ALESSI, *Libellus*).

<sup>79</sup> La leggenda afferma che Elena, nata nel 1472, era figlia dell'imperatore dei Turchi Maometto; trasportata a Bologna per ministero angelico, era destinata alla conversione di Costantinopoli. Sposatasi nel 1487 con il nobile bolognese Benedetto Dall'Olio, Elena sarebbe vissuta in verginità dedicandosi a opere di beneficenza. Morì nel 1520. Il suo migliore profilo storico è ancora G.B. MELLONI, *Atti o memorie degli uomini illustri in santità nati o morti in Bologna*, Classe II, vol. III, Bologna 1780, pp. 300-86. La fama della verginità della donna era già diffusa in Italia nel primo decennio del Cinquecento, tempo di composizione dell'opera di Battista FREGOSO: *Baptiste Fulgosi De dictis factisque memorabilis collectanea a Camillo Gilino latina facta*, in Aedibus Gollionu du Pre 1518, libro IV, c. III, f. CXVI, che cita Elena come esempio di astinenza e continenza: «... in urbe Bononie duo ferantur esse nobili genere orti quibus abunde opes suppetunt matrimonio in adolescentiae flore coniuncti qui iam decimum et octavum annum in eodem thalamo eodemque lacto virginitatem illesam custodiunt». Molti sono i miracoli che si verificano alla morte di Elena, come testimonia, sia pure ironizzando sul caso, Pietro Aretino: «in un anno vi si attaccò più ceri, più veste, più camisciucole e più tavolette che non sono intorno alla sepoltura di santa beata Lena dallo Olio a Bologna»: P. ARETINO, *Sei giornate*, a cura di G. Davico Bonino, Torino 1975, p. 93 (altra citazione di «Santa Lena», p. 215).

<sup>80</sup> Su Pietro Ritta da Lucca († 1522), canonico lateranense vissuto per diversi anni a Bologna e autore di numerose operette ascetiche e di devozione che ebbero notevole fortuna nel secolo XVI, manca uno studio specifico. Sull'influenza del religioso in Lucca, v. M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino 1965, pp. 368-9; sulla sua vita e opere C. LUCCHESINI, *Della storia letteraria del ducato lucchese*, Lucca 1825, vol. I, pp. 219-20. Talvolta è stata richiamata l'attenzione su alcune delle opere del Ritta: la *Dottrina del ben morire* e le *Regule de la vita spirituale et secreta theologia* (cfr. A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento, Francia e Italia*, Torino 1972, pp. 310-5 e D. CANTIMORI, *Le idee religiose*, cit., pp. 38-42), ma l'intera produzione del lucchese andrebbe esaminata come esempio della letteratura volgare minore che circolò ampiamente negli ambienti devoti dei primi tre decenni del secolo. Famoso predicatore, molti degli scritti di Pietro Ritta costituiscono delle sintesi di cicli di predicazione, come chiariscono le lettere dedicatorie delle operette stesse: *l'Arte nova del ben pensare e contemplare la passione dil nostro Signor Giesù Christo benedetto*, Bologna, Hyeronimo Benedetti, 1523, è il frutto di circa duecento prediche tenute a Venezia e *l'Arte del ben morire*, Bologna, Hyeronimo Benedetti, 1518, si ricollega anch'essa ad una predica fatta in Venezia. Tramite la predicazione il canonico lucchese fa conoscere anche le gesta prodigiose di Elena Duglioli e la fama della donna raggiunge diverse città: a Cesena, dove predica nel novembre del 1515, il Ritta «narrò de molte cose de la

vulgare — ampliata da un anonimo qualche tempo dopo — e indirizza al pontefice Leone X una lettera in cui, riproponendo le gesta meravigliose della «beata», sollecita l'apertura di un processo di canonizzazione<sup>81</sup>. Accompagnati da polemiche alcuni dei propagandati fatti mirabili della donna devota<sup>82</sup> e venuto a mancare il sostegno della città o di un ordine religioso

Turchia e Morea e de quella sancta turca cristiana e in Costantinopoli che sarrà sancta e sarà canonizzata» (cronaca manoscritta del Fantaguzzi, citata dalla trascrizione fattane da C. RIVA, *La vita di Cesena agli inizi del '500. Dal «Caos» di Giuliano Fantaguzzi*, tesi di laurea discussa presso la Fac. di Magistero dell'Università di Bologna, a.a. 1969-70, rel. prof. P. Prodi, p. 119\*); a Venezia Pietro da Lucca mise in rapporto l'eremitano Girolamo Regino con Elena Duglioli: «Questo anno 1515 per lettere d'una benedetta vergine in sancto matrimonio molti anni intaca con grandissima gratia del suo dolce et amoroso sposo Iesu perseverata...» (lettera proemiale di don Hieronymo Regino all'edizione dell'*Arte del ben morire* del 1518 cit.; si noti che il Regino dichiara di aver procurato l'edizione dell'operetta perché la vergine bolognese gli aveva predetta prossima la morte). Le testimonianze che emergono sui frequenti soggiorni di Pietro da Lucca a Venezia e le concordanze riscontrate su alcuni aspetti della dottrina del canonico e la leggenda di Chiara Bugni, nonché alcune affinità tra Chiara ed Elena circa la devozione al latte della Vergine, inducono a supporre un collegamento tra i devoti delle due «beate»: resta comunque il fatto che nel 1511 Chiara Bugni venne messa a tacere mentre Elena doveva godere di ampia notorietà ancora per un decennio.

<sup>81</sup> Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna (BCA), manoscritto Gozzadini n° 292, *Narrativa della vita e morte della beata Elena Duglioli dall'Oglio che seguì li XXIII settembre 1520*, scritta da Pietro RUTA [RITTA] DA LUCCA e D. Petri Lucensis Can. Reg. Lat. Prioris S. Johannis in Monte Bonon. De progressu et exitu vitae d. Helene exemplar compendii epistolae ad Leonem Decimum Pont. Max (si citerà questo manoscritto con l'abbreviazione: PIETRO DA LUCCA, *Narrativa* o *Epistola*). La leggenda anonima della beata Elena di autore contemporaneo, contenuta in un volume in quarto di carte 190, vista e citata dal Melloni a cui si farà in seguito riferimento, si trova tra i manoscritti dell'Archiginnasio in corso di inventariazione. Ho potuto vedere il manoscritto, grazie alla cortesia del dott. Mario Fantì, quando questo saggio era già in bozze; ho quindi potuto tener conto della leggenda anonima solo indirettamente, tramite le citazioni, per altro puntuali, del Melloni. Il manoscritto Gozzadini citato riporta alcune notizie sul «cuore... realmente tolto» della Vergine Elena e sul suo latte miracoloso. La prima vita stampata della beata è quella di C.C. BENTIVOGLIO, *Compendio della vita della B. Elena dall'Olio, vergine, maritata e vedova*, Bologna, eredi d'Antonio Pisarri, 1693.

<sup>82</sup> Secondo la leggenda, pur essendo vergine e proprio in segno della sua verginità, Elena avrebbe avuto il dono miracoloso del latte: di questo latte abbeverava i figli spirituali (BCA, Ms Gozz. 292, *Del cuore*, ff. 14-5). Il Ritta, sulla base di una profezia della beata, sosteneva che il corpo di Elena sarebbe rimasto incorrotto e che il latte sarebbe zampillato anche dopo la morte della donna come testimonianza della sua santità (PIETRO DA LUCCA, *Narrativa* [f. 2]). Ma non tutti credevano alle attestazioni dei devoti predicate dai pulpiti e pubblicizzate; ciò dovette apportare gravi divisioni nella città, tanto che il Vicelegato di Bologna decise di procedere ad una ricognizione del corpo che avvenne il 6 novembre 1520 alla presenza di autorità, chirurghi e medici celebri. Non pare tuttavia che la incisione della mammella apportasse elementi decisivi a dirimere la questione. Secondo l'Alberti «fu ritrovato detto corpo esser marzo e puzzolento et quella mammella piena di marza benché detti canonici dicessero esser late tal marza» (Bibl. Universitaria di Bologna, L. ALBERTI, *Historie di Bologna divise in 5 decbe*, ms. italiano 97, vol. IV, f. 156r);

nel promuoverne la causa di beatificazione, Elena Duglioli, elencata fra le «beate» nel catalogo dei santi bolognesi del secolo XVI, doveva giungere al riconoscimento del culto soltanto tre secoli dopo la morte<sup>83</sup>.

Non ancora onorate con l'approvazione della Santa Sede, ma sottoposte ad un primo processo in ordine alla beatificazione nel 1537, sono invece le due devote Margherita da Russi, morta nel 1505<sup>84</sup>, e Gentile da Ravenna, morta nel 1530<sup>85</sup>, la cui fama di santità si deve soprattutto all'opera di divulgazione della loro vita fatta dal canonico regolare Serafino da Fermo<sup>86</sup> e alle pressioni esercitate dal duca di Mantova Federico Gonzaga per l'istruzione

secondo la leggenda anonima i medici stessi erano divisi nei loro pareri e i fautori della beata potevano contare sull'appoggio del Fiorenzuola, del Pomponazzi, di Girolamo da Carpi e di Niccolò da Genova, contro Ludovico Leoni e Angelo da Parma. La discordia dei medici fece sì che il 30 dicembre successivo si procedesse a un'altra ricognizione conclusasi con il parere di incorruzione di una parte del corpo e con una relazione favorevole inviata alla Curia romana (G.B. MELLONI, *Atti o memorie*, cit., pp. 378-9).

<sup>83</sup> Elena viene elencata tra i beati bolognesi in G. PALEOTTI, *Archiepiscopale Bononiense sive de Bononiensis Ecclesiae administratione*, Roma 1594, p. 595 e anche in un codice cartaceo del secolo XVI appartenente alle clarisse del Corpus Domini: «La beata dal Olio... visse sempre santissimamente... fece molti miracoli in vita et in morte... et è sepolta in uno superbissimo sepolcro in S. Giovanni in Monte ne la Capella di S. Cecilia» (BCA, ms B 1398, *Vite de' santi bolognesi*, f. 10). Il Lambertini conferma la continuità del culto di Elena ma, non essendo mai stato aperto nei suoi confronti un processo di beatificazione, inserisce il suo caso tra i «casus excepti» (P. LAMBERTINI, *De servorum Dei beatificatione*, cit., libro II, cap. XVIII, nn. 9-10, pp. 116-7). Aperta successivamente la causa di beatificazione, il culto pubblico viene riconosciuto nel 1828: *Sacra Rituum Congregazione Bononien. Super confirmatione cultus ab immemorabili tempore praestiti B. Helenae ab Oleo seu super casu excepto a Decretis Sa.Me. Urbani Papae VIII*, Romae 1828.

<sup>84</sup> Margherita Molli, nata a Russi nel 1442 e morta a Ravenna nel 1505, fu apprezzata per la vita di preghiera e di penitenza. Cieca fin dall'infanzia, trascorse la sua vita tra Russi e Ravenna in casa di parenti e amici finché un suo devoto, Lorenzo Orioli, le acquistò una abitazione. Diede origine a una confraternita le cui regole si attribuiscono alla beata.

<sup>85</sup> Gentile Giusti nacque a Ravenna nel 1471 e vi morì nel 1530. Nel 1496 circa sposò un calzolaio di origine veneta da cui ebbe due figli. Conobbe Margherita, di cui si professava figliola spirituale, e dopo la morte del marito e del secondogenito costituì nella propria casa un cenacolo spirituale che raccoglieva sacerdoti e laici. Il figlio primogenito, Leone, divenne prete; Gentile, accolto in famiglia il sacerdote Girolamo Maluselli, fu l'ispiratrice di una congregazione di preti regolari che pochi anni dopo la sua morte ricevette l'approvazione canonica.

<sup>86</sup> Nato a Fermo nel 1496, Serafino Aceti de' Porti studiò a Ravenna e poi a Padova dove incontrò probabilmente A.M. Zaccaria. Divenuto canonico lateranense, acquistò fama come predicatore e autore di libri spirituali. Forse ebbe rapporti con il confratello Pietro da Lucca, da lui menzionato come confessore di Gentile da Ravenna e definito «huomo di dottrina et di santità rarissimo» (*Vita di due beatissime donne*, sotto cit. f. 362) ma fu soprattutto vicino agli ambienti dei primi barnabiti; subì fortemente l'influsso di Battista da Crema di cui difese e divulgò le opere e fu tra i primi estimatori dell'angelica Paola Antonia Negri. Preoccupato del diffondersi dell'«eresia» e pronto a denunciare libri sospetti, come *Il sommario della dottrina cristiana* che circolava a Modena, Serafino da

del processo di beatificazione, promosso sotto il pontificato di Paolo III<sup>87</sup>. È da questo processo che possiamo dedurre un atteggiamento più prudente della sede apostolica nel confermare i culti locali. Mentre nei casi di Osanna e Veronica il breve papale precede l'apertura della inchiesta sulla santità della vita, nel caso di Margherita e Gentile l'investigazione «de vita, moribus et miraculis» è posta come condizione prioritaria per prendere in considerazione la beatificazione; né essa è sufficiente per giustificare l'approvazione del culto con breve pontificio<sup>88</sup>. Fallito il tentativo di ottenere un riconoscimento ufficiale alla santità delle due donne devote, la fama delle «beate» ravennati doveva rimanere affidata agli scritti spirituali di Serafino da Fer-

Fermo inquadra il problema delle «false» dottrine in un contesto apocalittico, convinto di scorgere negli avvenimenti cui assisteva i segni degli ultimi tempi. Cfr. G. FEYLES, *Serafino da Fermo, canonico regolare lateranense (1496-1540). La vita, le opere, la dottrina spirituale*, Torino 1942. Per i rapporti dell'Aceti con i barnabiti si veda in particolare il Premoli, e per la sua ispirazione gioachimita v. A. PROSPERI, *America e Apocalisse*, cit., pp. 38-45. Serafino non poté conoscere Margherita a causa della giovane età, ma conobbe certamente Gentile da Ravenna di cui si professava figlio spirituale e indica nelle due beate Margherita e Gentile le ispiratrici di alcune delle sue dottrine. Compose la vita delle due donne in un opuscolo dal titolo *Vita di due beatissime donne, Margherita et Gentile, brevemente per don Serafino da Fermo raccolta*, edito per la prima volta a Mantova poco dopo il 1535 e più volte ristampato in varie lingue insieme con le altre operette dell'autore (citiamo da *Opere del R.P.D. Serafino da Fermo Canonico regolare con aggiunte rispetto alle altre impressioni*, Venezia, al Segno de la Speranza, 1556, ff. 345-64); esplicitò poi l'insegnamento ricevuto da Gentile nel trattatello *Del discernimento de i spiriti*, pubblicato per la prima volta nel 1535 (*ibidem*, ff. 371-406). La vita delle due beate dell'Aceti, tradotta in latino, si può leggere anche negli *Acta sanctorum, Januarii*, t. III, Bruxelles 1863, pp. 161-4 e 525-9. Un'altra vita cinquecentesca delle beate, tratta dagli atti del processo informativo per la beatificazione, fu composta dallo storico ravennate Hieronymus Rubeus (in *Acta Sanctorum, Januarii*, cit., pp. 166-7 e 529-30).

<sup>87</sup> Gli atti del processo informativo sulla vita, virtù e miracoli delle due donne devote tenutosi nel maggio 1537 di fronte al governatore di Ravenna, esistenti in due copie manoscritte, sono stati recentemente pubblicati: W. FERRETTI, *Le beate Margherita e Gentile di Russi e il loro Processo di Santità, con note e appendici*, Faenza 1978.

<sup>88</sup> Nella lettera del 26 agosto 1537, diretta al Card. di Mantova Ercole Gonzaga, il Card. Simonetta, incaricato di «solicitar la spedizione della beatificazione delle due donne Ravennati», avverte che il Papa «ha pensato per esser cosa questa maximi ponderis bisognar che si tratti et si risolva in Consistorio». Analoga è la dichiarazione che il card. Simonetta fa al duca di Mantova Federico Gonzaga nella lettera inviata lo stesso giorno: «Sua Santità si è risoluta per essere i tempi di presente molto turbolenti et calamitosi et per esser cosa grave et di molto momento non expedirla altrimenti che in Consistorio». Il papa prometteva di trattare la causa nel Concistoro che si sarebbe tenuto in novembre; ma da quella sede, se pure il caso fu mai trattato, non venne alcun riconoscimento del culto delle due beate (W. FERRETTI, *Le beate*, cit., pp. 87-9, che però attribuisce le lettere al card. di Sermoneta, Nicolò Caletani. La lezione Simonetta è confermata da SERAFINO DA FERMO, *Vite*, f. 364v). Essendo dunque i tempi «turbolenti et calamitosi» il duca Federico Gonzaga non riusciva ad ottenere quel breve pontificio che vent'anni prima il suo predecessore Gianfrancesco aveva potuto procurarsi in riconoscimento del culto della beata Osanna.

mo<sup>89</sup> e alla memoria che di esse avrebbe lasciata la Congregazione di preti secolari sorta per loro ispirazione<sup>90</sup>.

Mentre le leggende di Margherita e Gentile venivano presentate come esempio di santità secondo un modello di vita religiosa che si discosta notevolmente da quello delle «beate» sin qui enumerate e mentre il loro culto veniva proposto per il riconoscimento pubblico con l'evidente intento di indirizzare l'attenzione dei fedeli verso un nuovo tipo di santità, altre donne che si muovevano in una linea spirituale analoga a quelle delle due «beate» di Ravenna erano destinate ad attrarre l'attenzione di cerchie molto più larghe di devoti.

Vicina a Osanna Andreasi e Stefana Quinzani e probabilmente a conoscenza della fama di santità di Chiara Bugni, ma diffidente verso accese forme di misticismo, Angela Merici doveva legare il suo culto e la sua fama di santità all'attività sociale e alle realizzazioni istituzionali da lei promosse<sup>91</sup>. Richiesta da più città per l'organizzazione dei servizi ospedalieri e iniziatrice di una originale forma di impegno religioso femminile, lasciò alla sua morte, avvenuta nel 1540, un notevole numero di seguaci che continuavano le attività da lei intraprese, mentre un gruppo di oppositori contestava la validità del

<sup>89</sup> Grazie alla diffusione degli scritti di Serafino da Fermo, la fama delle due beate si estese notevolmente e la loro vita di preghiera venne portata ad esempio e proposta a diverse generazioni di devoti dal Granata: LUIGI DI GRANATA, *Trattato dell'orazione et devotione*, Venezia, Gabriel Giolito de Ferrari 1578, pp. 183-4, raccolto insieme agli altri scritti dell'autore in *Tutte le opere*, Gabriel Giolito de Ferrari, Venezia 1577-1579, tomo II; qui si citano i tre esempi di Margherita da Russi, Elena Duglioli e Osanna da Mantova tratti da SERAFINO DA FERMO, *Della oratione interiore*, in *Opere*, cit., f. 54. Anche il Bozio, sulla scorta della biografia del Rubeus, ricorda la beata Margherita: T. Bozio, *De Signis*, cit., pp. 214 e 509.

<sup>90</sup> La congregazione dei Chierici regolari del Buon Gesù, fondata nel 1526 da Girolamo Maluselli, discepolo di Gentile, fu canonicamente approvata da Paolo III nel 1538 e confermata da Giulio III nel 1551. Ebbe diffusione quasi esclusivamente locale e fu soppressa da Innocenzo X nel 1651 perché contava solo dieci membri. La Congregazione sorse da una precedente Compagnia, costituita da laici e sacerdoti, le cui ispiratrici furono le due beate ravennati che ne dettero le Regole. Uno dei padri della Congregazione, il Marini, ristampò nel 1617 le operette di Serafino da Fermo relative alle due beate e compose una biografia del Maluselli: SIMONE MARINI DA RAVENNA, *Vite gloriose delle due beate Margherita e Gentile et del P. d. Girolamo Fundatori della Religione de' Padri del Buon Gesù di Ravenna*, Venezia, appresso Ambrosio Dei, 1617. Recentemente le regole della Compagnia sono state riproposte dal Colosio: I. COLOSIO, *Serafino da Fermo († 1540), le BB. Ravennati Margherita e Gentile e le Regole della Compagnia del Buon Gesù*, in «La nuova Rivista di Ascetica e Mistica», II, 1977, pp. 246-58.

<sup>91</sup> Una prima informazione bio-bibliografica nella voce *Angela Merici* di N. RAPONI, in *DBI*, III, 1961, pp. 187-9; tra i numerosi studi recenti v. soprattutto T. LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici et la Compagnie de S<sup>te</sup> Ursula à la lumière des documents*, tomi 2, Milano-Roma 1967 e l'edizione degli scritti della santa S. ANGELA MERICI, *Regola, ricordi, legati. Testo antico e testo moderno*, a cura di L. MARIANI-E. TAROLLI. Introd. di A. Faller, Brescia 1976.

suo istituto religioso<sup>92</sup>. Il culto promosso dai suoi devoti trovò tuttavia un ampio consenso e nel 1568 venne istruito un primo processo informativo in ordine alla beatificazione che fornì gli elementi essenziali per la stesura della prima leggenda della santa<sup>93</sup>.

Venerata per doni profetici e dottrina fin dal 1539 da un'ampia cerchia di spirituali vicini all'ambiente barnabítico, la «divina madre» angelica Paola Antonia Negri<sup>94</sup> rappresenta una delle figure femminili più discusse tra le donne che ebbero culto nella prima metà del Cinquecento. Riprovata la sua condotta dalle autorità civili veneziane che posero l'angelica al bando dalle loro terre e contestata all'interno della stessa congregazione a cui apparteneva<sup>95</sup>, la Negri morì nel 1555 dopo un periodo di forzato isolamento trascor-

<sup>92</sup> *Risposta contro quelli persuadono la clausura alle vergini di S. Orsola*, di Gabriele COZZANO, composta intorno al 1544-46 (ed. in T. LEDÓCHOSWKA, *Angèle Merici*, t. II, pp. 32-59), su cui v. P. PRODI, *Vita religiosa*, cit., 313-6.

<sup>93</sup> *Le Justificationi della vita della Reverenda Madre Suor Angela Terzabita*, deposizione di testimoni del processo informativo rogato dal notaio Giovan Battista Nazari, detto «Processo Nazari», del giugno-ottobre 1568 (ed. in T. LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici*, cit., t. I, pp. 313-24, da cui citeremo). Il processo consta dell'interrogazione di quattro testi. Lo stesso Nazari compone una relazione sulla «vita e morte della B. suor Angela Merici» che coincide sostanzialmente con le deposizioni dei testi del processo (ed. in G. BERTELOTTI, *Storia di S. Angela Merici (1474-1540)*, Brescia 1926<sup>2</sup>, pp. 215-24). Anche il cappuccino Mattia Bellintani da Salò scrive una vita della Merici rimasta manoscritta (MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*, ed. da MELCHIOR A POBLADURA, in *Monumenta Historica Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, vol. VI, pp. 77-112). La prima leggenda a stampa della santa esce anonima nel 1600 a Brescia; composta da Ottavio Gondi fiorentino che attinge al processo Nazari, la vita di Angela riscuote notevole successo e ottiene diverse edizioni. L'edizione del 1616, da cui citiamo, reca anche il Testamento della Merici: *Vita della b. Angela bresciana prima fondatrice della Compagnia di S. Orsola, composta dal M.R.P. Ottavio Fiorentino*, Brescia, Comincini, 1616. Per un'interpretazione della biografia di Angela composta da Mattia da Salò alla luce degli altri scritti del Bellintani e della spiritualità cappuccina, v. C. CARGNONI, *Vita della B. Angela da Desenzano nell'«Historia Capuccina» di Mattia da Salò. Agiografia e letteratura spirituale della riforma tridentina*, in «L'Italia francescana», LII, 1977, pp. 187-218.

<sup>94</sup> Nata a Castellanza (Gallarate) nel 1508, Virginia Negri si associa nel 1530 alla contessa Ludovica Torelli e fa professione nella congregazione delle Angeliche col nome di Paola Antonia. Nel 1536 diviene maestra delle novizie e successivamente viene inviata a Vicenza e Padova per riformare i monasteri femminili. Fedele interprete degli insegnamenti di Battista da Crema, in quegli anni gode grande credito nella congregazione ed è elogiata anche da religiosi vicini ai barnabiti come Serafino da Fermo. Dopo essersi stabilita a Venezia nel 1548 ed esserne stata bandita tre anni dopo, la Negri subisce contestazioni anche all'interno della propria congregazione: costretta a rinchiuersi in un monastero di clarisse in seguito a una visita apostolica (1552), ne esce pochi mesi prima della morte avvenuta nel 1555. Cfr. O. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., *passim*; M. PETROCCHI, *Dottrine e orientamenti spirituali della scuola lombarda del Cinquecento*, in *Storia della spiritualità*, vol. II, pp. 61-109; A. PROSPERI, voce *Besozzi Giovanni Pietro*, in *DBI*, IX, 1967, pp. 680-4.

<sup>95</sup> Nel febbraio del 1551 il Consiglio dei Dieci decretò l'espulsione della Negri e dei barnabiti da Venezia, forse per motivi politici considerando l'angelica una spia del governatore di Milano, come ebbe a dichiarare il Besozzi molti anni dopo (O. PREMOLI,

so in un monastero di clausura. Il suo culto non doveva per questo esaurirsi e ancora molti anni dopo la morte il suo insegnamento veniva riproposto e la sua leggenda agiografica data alle stampe col consenso di una lunga serie di autorevoli personaggi<sup>96</sup>. Considerata beata all'inizio del Seicento da quell'ambiente veneziano che in vita l'aveva respinta<sup>97</sup>, la continuazione del suo culto fu decisamente compromessa dall'opposizione che aveva incontrato all'interno della sua congregazione, né la fama di santità della «divina madre» ebbe mai del resto un carattere cittadino e popolare tale da giustificare più tardi l'apertura del processo di canonizzazione per culto «ab immemorabili».

*Storia dei Barnabiti*, cit., p. 95). Questa motivazione, che non appare improbabile alla luce dell'analogo episodio occorso un decennio prima (v. nota 20), non trova tuttavia conferma negli atti dei Dieci i quali dichiararono evasivamente che non piaceva loro «il modo che tenevano et l'adunanze che tenevano di gentildonne» (P. PASCHINI, *Venezia e l'inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova 1959, pp. 68-70). In realtà, se questa era la versione corrente con cui le autorità veneziane giustificavano il provvedimento, bisogna rilevare che i Dieci avevano raccolto una serie di accuse contro la Negri che coinvolgevano l'ortodossia della congregazione e davano adito a sospetti di «illuminismo» nei confronti dell'Angelica: «intendissimo alcune cose nove di troppa autorità che si dava alla loro madre maestra, che era una donna milanese di 36 in 37 anni alla quale gli homini et le donne che intervenivano in questa congregazione et li sacerdoti danno titolo di divina et dicono che ha il Spirito Santo, et l'hanno per santificata et impeccabile; che nelli soi ridutti, nelli quali intervenivano homini et donne, si domandavano molto particolarmente non solo le operationi di giorno in giorno, ma et le parole et pensieri; che li sacerdoti in genochioni stavano avanti detta madre maestra, la quale gli dava et tolea la licentia di celebrare et insegnava et interpretava le scritture» (lettera del 17 febbraio 1551 in risposta al nunzio pontificio, dove la parte che inizia da «danno titolo di divina...» è stata cancellata; la cit. è tratta da A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo*, cit., p. 126; la lettera ufficiale spedita al nunzio, priva del brano sopra riportato, è in O. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 100). Se le motivazioni politiche dovettero avere un certo peso nell'espulsione dei barnabiti da Venezia, non c'è dubbio che le accuse raccolte dai Dieci nei confronti della Negri diedero l'occasione per un mutamento di indirizzo all'interno della Congregazione e furono assunte come giustificazione per i provvedimenti presi successivamente nei confronti dell'angelica.

<sup>96</sup> *Lettere spirituali della devota religiosa Angelica Paola Antonia de' Negri milanese. Vita della medesima raccolta da Giovan Battista Fontana de' Conti*, Roma, In Aedibus Populi Romani, 1576 (si citerà questa edizione della vita con l'abbreviazione: G.B. FONTANA, *Vita*). La vita dell'angelica composta frettolosamente dal Fontana in occasione della seconda edizione delle lettere della Negri, presenta diverse analogie con le leggende agiografiche delle beate del primo Cinquecento. Precede l'edizione, dedicata a Mons. Angelo Cesi, vescovo di Todi, un elenco di decine di vescovi, sacerdoti, religiosi e nobili che vengono additati come testimoni della santità della Negri. Sulla contestata attribuzione delle lettere della Negri e sulla risposta del Besozzi alla *Vita*, composta dal Fontana, v. O. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., pp. 195-7 e 266-7 e M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità*, cit., II, p. 72, che accetta l'attribuzione delle lettere alla Negri sulla base dei risultati di una tesi di laurea discussa nella Fac. di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia: G.M. CALDIROLI, *L'ambiente e la personalità dell'Angelica Paola Antonia Negri (1508-1555)*, a.a. 1968-69.

<sup>97</sup> La Negri è indicata come beata nel Catalogo dei santi veneziani composto dal Tiepolo nel secolo XVII: S. TRAMONTIN-G. FEDALTO, *Santi e beati vissuti a Venezia* (Biblioteca agiografica veneziana, V), Venezia 1971, p. 20.

Se il dibattito sui santi suscitato dalla riforma dovette indurre il ceto ecclesiastico ad una maggior prudenza nella diffusione dei culti locali, riaprendo la discussione sulle procedure della canonizzazione che avrebbero trovato la loro definitiva sistemazione nella istituzione della congregazione dei riti e nelle disposizioni di Urbano VIII, la più rigida disciplina romana non è tuttavia sufficiente a spiegare l'insuccesso di molte delle «sante vive» più popolari. Bisogna piuttosto pensare che cause diverse concorressero nell'ostacolare la piena espressione del loro culto.

Dai casi sopra citati è lecito dedurre che l'intervento di un principe è determinante nell'aprire e nel condurre avanti un processo di canonizzazione: i Gonzaga, il re di Francia, i Savoia conseguono infatti il loro intento, mentre «beate» prive di tale sostegno, forse perché abitanti in zone periferiche come Orzinuovi o perché appartenenti a città non immediatamente soggette a un'autorità principesca, non sembrano trovare nelle comunità locali un adeguato gruppo di pressione. Se il santo rappresenta comunque con il suo potere taumaturgico e il suo valore esemplare un elemento di equilibrio nella società, egli può divenire uno strumento di consenso del potere esistente qualora questo mostri devozione verso di lui. Ciò è vero per qualsiasi comunità cittadina ma è tanto più vero nei confronti del principe che tende a rafforzare il suo potere conferendogli una legittimazione sacrale. E non a caso, come si vedrà più analiticamente, la tipologia delle beate dei primi decenni del Cinquecento si caratterizza per il ruolo di profetessa di corte e si presta in modo particolare a istituire un rapporto diretto tra potere politico e potere taumaturgico. Va da sé che un mutamento politico conduce all'abbandono di un culto ad esso strettamente legato: il fallimento della dominazione francese a Milano fa ripiombare nel silenzio Arcangela Panigarola<sup>98</sup> e il consolidamento del dominio pontificio in Bologna fa dimenticare Elena Duglioli, la cui fama era cresciuta in stretta connessione con l'ambiente del Legato pontificio<sup>99</sup>, per riprendere la devozione verso la più antica

<sup>98</sup> Giorgio Benigno Salviati, forse nel tentativo di creare un collegamento con l'Imperatore e certo nell'intento di giustificare una profezia filofrancese della Panigarola rivelatasi falsa, scrive: «Et benché alcune cose parano essere successe altramente di quello che lei diceva non è da meravigliarsi perché alcuna volta Idio dà la prophetia et non dà la intelligentia et molte volte pigliano uno per l'altro, come accadde in particolare a questa Vergine la quale vidde la Electione dello presente Imperatore et pensava che fusse el Re de Franza perché haveva veduto la Election et cridar: Viva el Re, et refferendomi queste cose alla presentia della Ven. Sor Bonaventura io li dissi che se poteva intendere d'uno altro che di quel di Franza et maxime che me diceva haver veduto uno bellissimo stendardo con la Croce rossa et io li dissi: Madre questo è el Re de Spagna perché lui porta la Croce Rossa. Perché questo permettesse Idio io nol posso sapere ma ben so che da questo gli successe una grande humiliatione» (G. BENIGNO SALVIATI, *Legenda*, f. 15).

<sup>99</sup> Conosciuta era la devozione nei confronti di Elena Duglioli da parte di Francesco Alidosi, legato pontificio a Bologna dal 1508 al 1511 e severo persecutore della fazione bentivolasca dopo il recente crollo della signoria (1506). Così racconta il cronista contemporaneo Girolamo Bolognini: «Ad 4 del mese de zenaro del 1510 lo antedicto Legato di Bologna... avanti el suo partire fu più volte la mattina per tempo a casa d'una certa Sanctarella in la contrata de Miola, consorte de uno Ser Benedetto da l'Olio,

santa cittadina, Caterina de' Vigri, legata alla signoria dei Bentivoglio<sup>100</sup>.

Se il potere politico è un elemento determinante nella diffusione del culto di un santo e nella procedura della canonizzazione, esso agisce in stretta con-

nominata Madonna Helena; et quella pregava la facesse per lui speciale oratione et celebrò la Messa in casa, comunicandola de sua mano, et da poi in più volte li dette seicento ducati: che lei li dispendesse per Dio, secondo il suo parere». Il cronista Fileno delle Tuote, detto Seccadenari, ricorda poi la familiarità che i papi Giulio II e Leone X ebbero con la donna, avendola probabilmente conosciuta nel periodo in cui erano stati legati di Bologna: il 24 settembre 1520 morì Elena Duglioli «la quale era tenuta donna santissima. Non si sdegnò Papa Iulio aver sua familiarità, né etiam Papa Leone, che più volte li parlò. Molti Cardinali avevano seco comercio et altri gran Prelati» (citazione da B.G. MELLONI, *Atti o Memorie*, cit., pp. 329-30).

<sup>100</sup> Il primo biografo di Caterina da Bologna, Sabadino degli Arienti, ricorda la devozione di Ginevra Sforza Bentivoglio per la santa (SABADINO DE LI ARIENTI, *Gynevra de le clare donne*, Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XIX, Dispensa CCXXIII, Bologna 1969, p. 204), devozione che è provata anche dalla presenza di numerose donne della famiglia Bentivoglio nel monastero del Corpus Domini. Non risulta che il monastero delle clarisse abbia rappresentato un luogo di aggregazione della fazione bentivolesca nel periodo del crollo della Signoria, ma forse si potrebbe indagare in questo senso; è comunque certo che il culto di Elena nasce in funzione di sostegno della Legazione e del Pontefice e che i devoti della «santa viva» intendono concentrare su di lei l'attenzione cittadina creando un luogo di culto che si contrapponga e superi quelli legati alla famiglia Bentivoglio. In questo senso mi pare si possa leggere la costruzione della Cappella di S. Cecilia nella Chiesa di S. Giovanni in Monte voluta da Elena e dai suoi potenti protettori, Antonio e Lorenzo Pucci, e la commissione a Raffaello del quadro della martire romana che avrebbe dovuto oscurare la fama dell'oratorio bentivolesco col ciclo di s. Cecilia appena affrescata dal Francia, dal Costa, dall'Aspertini e da altri presso il convento agostiniano di S. Giacomo (per una interpretazione del quadro di Raffaello come espressione della cultura neoplatonica e delle idee religiose da cui trae la sua ispirazione v. S. MOSSAKOWSKI, *Raphael's «St. Cecilia». An Iconographical Study*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», XXXI, 1968, pp. 1-24 e D. ARASSE, *Extases et visions béatifiques à l'apogée de la Renaissance: quatre images de Raphaël*, in «MEFRM» LXXXIV, 1972, pp. 403-92; sull'oratorio di S. Cecilia v. M. CALVESI, *Gli affreschi di Santa Cecilia in Bologna*, Bologna 1960 e D. SCAGLIETTI, *La Cappella di Santa Cecilia*, in *Il tempio di San Giacomo Maggiore in Bologna. Studi sulla storia e le opere d'arte. Regesto documentario*, Bologna 1967, pp. 133-46). Il motivo per cui il culto di Elena, pur essendo divenuto popolare, non riuscì a soppiantare la devozione ormai consolidata per la «santa» cittadina, che nel 1524 riceveva il primo riconoscimento istituzionale con la concessione dell'ufficio e messa propri, si deve evidentemente collegare, oltre alla mancanza del supporto istituzionale di un ordine religioso, all'esaurirsi della funzione politica della beata. Importante in vita per il potere profetico e carismatico che trasferiva sul governo pontificio, pronta a schierarsi con il Papa contro i partigiani del conciliabolo pisano, tra cui la fazione bentivolesca (invitata a fare orazione per un cardinale aderente al concilio gallicano, Elena rispose «che non era per far oratione per quelli che contro la Chiesa et sommo Pontefice andavano et molto il vituperò, asserendo lui con tutti li suoi complici essere ingannato et tal conventiculi esser tutti per opera dell'inimico infernale»: *Leggenda anonima*, in G.B. MELLONI, *Atti o Memorie*, cit., p. 354), Elena non poteva competere come «reliquia» con la più grande Caterina. Nel 1524 del resto il governo pontificio aveva ormai messo radici nell'ambiente bolognese riappacificando gli animi con la concessione di nuovi seggi senatori e poteva far propria la devozione della città verso Caterina de' Vigri.

nessione con un gruppo più ampio: i testimoni della vita e delle virtù taumaturgiche del carismatico oggetto di venerazione. Fra questi gli estensori delle leggende acquistano un rilievo particolare. Nei casi da noi esaminati essi hanno conoscenza diretta della «beata» o hanno attinto a rivelazioni scritte da consorelle e confessori<sup>101</sup>; scrivono con l'intento di promuovere il culto non tralasciando di registrarne i miracoli operati in vita e dopo la morte; sono tutti religiosi, ad eccezione del Pico e del Fontana, e autorevoli per la dottrina e le cariche ricoperte all'interno dell'ordine. Talora sono affiancati nella devozione alla «santa» e nella diffusione del culto da prelati potenti, come il cardinal Ippolito d'Este<sup>102</sup>, il vescovo Denis Briçonnet, il cardinale Alidosi, il vescovo Antonio Pucci, i cardinali Sigismondo e Ercole Gonzaga<sup>103</sup>, e sempre sono sostenuti da un buon numero di nobili pronti a testimoniare le virtù straordinarie della carismatica<sup>104</sup>. Va da sé che i testimoni più numerosi della santità della devota sono i religiosi a cui ella ha più frequentemente consegnato le sue rivelazioni<sup>105</sup>. Vengono poi le consorelle o

<sup>101</sup> Solo nel caso della leggenda più tarda, quella di Angela Merici, non si fa riferimento a libri di appunti stesi durante la vita della beata; ma la fonte principale della leggenda è il processo informativo che aveva registrato la testimonianza di coloro che avevano conosciuto la «santa viva». Quanto alla dichiarazione del Fontana che avrebbe scritto la vita di Paola Antonia Negri sulla base di precedenti abbozzi del Morigia e dello Zaccaria, il Premoli non sembra dargli credito (O. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 77).

<sup>102</sup> Nel 1500 Ippolito d'Este attesta l'autenticità delle stimmate di Lucia di Narni: doc. edito in D. PONSÌ, *Vita della beata Lucia vergine di Narni*, Roma 1711, p. 205.

<sup>103</sup> Sigismondo Gonzaga, ancora protonotario, è presente e firma l'atto notarile in cui si descrive l'estasi della passione di Stefana Quinzani avvenuta nel 1500: doc. ed. in G. BRUNATI, *Vita o Gesta*, cit., t. II, pp. 62-4. Ercole si adopera per la beatificazione di Margherita e Gentile (v. nota 88).

<sup>104</sup> Alla stesura degli atti che descrivono l'estasi di Stefana del 1497 sono presenti: 2 sacerdoti, 3 religiosi, 4 dottori in legge, 1 dottore in medicina, 1 cavaliere, 1 referendario ducale e altre 8 persone, tra cui il Verdello, gentiluomo di Crema nella cui casa alloggiava Stefana. Alla successiva estasi, avvenuta nel 1500, sono presenti i marchesi Gonzaga e il protonotario Sigismondo con i loro segretari e alcuni cortigiani, Osanna da Mantova, religiosi e cittadini mantovani (doc. ed. in G. BRUNATI, *Vita o Gesta*, cit., t. II, pp. 55-64). Significativa poi è la dichiarazione del canonico lateranense Antonio da Venezia nel processo informativo a favore di Gentile: parlando della diffusione del culto della beata, accenna a 400 persone da lui convertite «per mezzo della santa devozione di queste benedette Margherita et Gentile... Cioè gentilhuomini et gentildonne, religiosi, conti, cavaglieri, dottori, prelati, signori et cittadini, con ogni altra maniera et guisa di stato et conditione di huomeni»: W. FERRETTI, *Le beate Margherita e Gentile di Russi*, cit., p. 60.

<sup>105</sup> Nel processo informativo istruito per Osanna da Mantova nel 1515 depongono soltanto, almeno per quella parte del documento che ci è stata conservata, 5 persone: 2 sacerdoti e 3 religiosi (AGOP, sez. X, n° 2490, copia manoscritta, mutila, del processo, ff. 17-34; da integrarsi con le tre deposizioni stampate in *Mantuana Canonizationis B. Osanna de Andreasiis tertii Ordinis Sancti Dominici Summarium*, ibidem, n. 2492 B, pp. 1-21). Dei 7 testi che depongono sulla vita e le virtù di Gentile da Ravenna 3 sono canonici lateranensi, 3 sono sacerdoti secolari e 1 è vescovo suffraganeo. Tra i 9 testi a favore di Margherita da Russi invece, morta 32 anni prima del processo, uno solo è sacerdote (W. FERRETTI, *Le beate Margherita e Gentile di Russi*, cit., pp. 27-81). Nel processo istruito

i familiari<sup>106</sup>, seguiti dai miracolati: persone più umili ma pur sempre appartenenti ad una categoria sociale rispettabile quale quella degli artigiani, come vuole un culto essenzialmente cittadino e la procedura stessa del processo di canonizzazione<sup>107</sup>. Dove invece il popolo appare nella sua totalità e mostra la sua forza di pressione è sulla piazza, per trattenere la «beata» nella città<sup>108</sup>, o al sepolcro, per assicurarsi al contatto del corpo «santo» quel potere taumaturgico che sarà pronto a riconoscere con umili ex-voto di cera<sup>109</sup>.

nel 1550 davanti al potestà di Garessio in favore di Caterina da Racconigi compaiono 5 testi tra cui un terziario domenicano per 30 anni familiare della beata e per 5 dimorante presso di lei (AGOP, sez. X, n° 660). Nel «Processo Nazari» (1568) per Angela Merici invece figurano soltanto quattro testimoni laici; nel 1591 si aggiunge poi la deposizione di un canonico regolare bresciano che conferma le virtù e i miracoli di Angela riferendo anche su un miracolo della beata narratogli da un padre cappuccino (T. LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici*, cit., t. I, pp. 313-25).

<sup>106</sup> Nei processi informativi sopra citati i principali testimoni sono i parenti o gli amici presso cui la beata ha vissuto per molti anni: i Molli e gli Orioli per Margherita; il Maluselli per Gentile; i Capello per Caterina da Racconigi e in particolare la consorella Osanna Capello; Antonio Romano e Agostino Gallo per Angela Merici. Se si esaminano i miracoli riportati nelle leggende si può notare un buon numero di suore o religiosi che sono stati oggetto di interventi miracolosi in virtù della beata: guarigioni o conversioni; ovviamente il numero di questa categoria di miracolati varia in rapporto alla condizione di vita della carismatica: i miracoli a suore prevalgono nelle leggende in cui la beata vive in comunità, le conversioni di prelati e religiosi sono soprattutto presenti nelle leggende che vogliono presentare la «santa viva» come ispiratrice della riforma della chiesa.

<sup>107</sup> A pochi giorni dalla morte di Osanna (1505) si interrogano e si registrano le deposizioni di nove persone che si dichiarano miracolate: ad eccezione di un dottore in medicina, tutti i testi sono artigiani o commercianti (AGOP, sez. X, n. 2490, ff. 3-16v). Nel processo di Margherita da Russi i testimoni citano numerosi miracoli fatti a familiari della beata, agli abitanti di Russi, di Ravenna e dei luoghi circostanti; con tutta probabilità anche contadini, ma i miracolati non vengono chiamati quali testi. Il processo deve infatti essere istruito interpellando persone degne di fede e il consiglio dei Saggi di Ravenna crede di avere così ottemperato alle richieste che provenivano da Roma circa l'informazione sulla fama di santità delle due beate: «oltra che da noi medesimo haremmo potuto soddisfarle havemo nondimeno voluto il giuditio et parere d'altre persone qui della città qualificate et nobili et maximamente coetanee loro» (W. FERRETTI, *Le Beate Margherita e Gentile di Russi*, cit., p. 24).

<sup>108</sup> Documentata anche da fonti esterne alle leggende è la pressione esercitata dai Viterbesi per trattenere nella città Lucia da Narni (v. G. ZARRI, *Pietà e profezia*, cit., p. 209). Il desiderio dei cittadini di Narni di tenere presso di sé Colomba da Rieti ci è testimoniato da Sebastiano Perugino: «Et quando aproximarono ala città de Narne molta turba et populo stavano sopra le mura per vederla. La quale recevettero cum gran festa et frequentia d'homeni e donne como uno Iubileo». Poco tempo dopo gli abitanti di Rieti inviarono messi a Perugia per far tornare la «santa» nella città natale: «Ma como pervene la cosa a l'orechi de la plebe ce pusero le guardie e mandoro via il messo vacuo» (BAP, ms. D62, ff. 19v e 28). Anche Margherita da Russi è accolta a Rimini con venerazione popolare: «Essendo andata a Rimino, fu fatto a lei concorso di tutto il popolo insieme col clero et da tutti era chiamata et adorata per santa» (SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 347v).

<sup>109</sup> Pandolfo Nassino bresciano annota la morte di Angela Merici e commenta così il suo

Se il culto popolare è condizione essenziale per procedere alla canonizzazione, la promozione della causa resta pur sempre affidata ad un ristretto gruppo di pressione per lo più rappresentato dal potere politico e da un ordine religioso; l'insuccesso riscontrato nella beatificazione di alcune «sante vive» qui esaminate pone dunque il problema di un mancato sostegno non soltanto degli organismi politici cittadini ma anche dell'ordine religioso che le aveva «costruite» e fatte conoscere. Dopo iniziali ed esaltanti riconoscimenti pubblici, le terziarie domenicane calano nell'ombra per essere sostituite di lì a poco da altre figure più prestigiose dell'ordine e più rappresentative di un mutato clima religioso come Caterina de' Ricci. La morte di Pietro da Lucca (1522), principale propagatore della santità di Elena Duglioli, segna un battuta d'arresto nella fortuna della donna devota, singolare per le virtù che le si attribuiscono e per essere priva di un supporto istituzionale. Il culto di Chiara Bugni e Paola Antonia Negri è bruscamente interrotto dalla stessa congregazione religiosa cui appartenevano, che le riduce al silenzio obbligandole alla clausura. Interprete di una spiritualità che avrebbe dovuto nutrire le generazioni successive e che già animava diversi cristiani del suo tempo e con l'appoggio di una nascente congregazione religiosa, Serafino da Fermo propone per la beatificazione nel 1537 due donne semisconosciute, prive degli attributi mistici che continuavano a costituire il vanto di diverse religiose contemporanee. Il parziale successo di questa iniziativa, l'apporto data ad essa dal duca di Mantova e dal Card. Gonzaga, che pure avevano avuto maggiori legami con la terziaria domenicana Stefana Quinzani, possono essere assunti come sintomo di una trasformazione. Non solo il maggior rigore romano o la mancanza di sostegno politico impediscono l'immediato riconoscimento pubblico del culto di Colomba da Rieti, Lucia da Narni, Stefana Quinzani, Caterina da Racconigi ed Elena Duglioli, ma anche un minor impegno o addirittura un'opposizione all'interno dell'ordine che ne aveva promosso la causa e una contemporanea evoluzione del modello di santità che il ceto ecclesiastico intendeva proporre come «specchio» ed esempio al popolo cristiano.

trasporto alla chiesa di S. Afra: «fo adì 28 soprascritto portata in S.ta Affra . . . con tanta solennità et giente che se fusse uno Signore la causa questa Madre Sur Anzola a tutti predicava la fede del sumo Dio che tutti se innamorava di lei . . . et fo lassata così in ditta Giesia de S.ta Afra per al quanti di che mai se putrefece cosa alcuna de sua persona, et fo poi messa in ditta giesia in uno sepulcro over deposito cum grandissimo honore». Un testimone al processo di beatificazione di Angela parla addirittura di un periodo di 30 giorni in cui il corpo rimase insepolto (T. LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici*, cit., t. I, pp. 326 e 324). Con grande onore e pompa fu pure sepolto il corpo di Elena Duglioli, come narrano concordemente i cronisti (cfr. G.B. MELLONI, *Atti o Memorie*, cit., 350-1). L'autore della leggenda di Colomba da Rieti, dopo aver narrato la solenne processione con cui il corpo della beata era stato accompagnato nella chiesa, afferma che la sepoltura si dovette dilazionare per quattro giorni «instante maximo concursu virorum ac mulierum civitatis et comitatus ac circumstantium urbium, osculari volentium manus et pedes ipsius beatæ virginis Columbae»; e nonostante i sacerdoti custodissero il corpo «nihilominus non poterant custodiri vestes illius a raptu instantibus perinde turbis cum signetis, panniculis et Pater-nostris pro contactu venerandi corporis» (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in *AASS*, p. 217\*).

3. Di condizione sociale modesta, nella maggior parte dei casi, e forse alfabeto<sup>110</sup>, ma costantemente accompagnate da confessori e segretari che interpretano e trascrivono le loro rivelazioni o inviano lettere e messaggi<sup>111</sup>, le «sante vive» escono dall'anonimato e si impongono all'attenzione di principi, nobili, alti prelati e intellettuali in virtù di doni mistici e carismatici. Fiduciosi nei loro poteri soprannaturali, i biografi presentano le «beate» come dotate di una sapienza che viene dal Signore: esse sono ammaestrate dall'Angelo come Veronica<sup>112</sup>, dalla Vergine come Osanna<sup>113</sup>, o da san Paolo,

<sup>110</sup> Appartengono a famiglie nobili o di cospicua ricchezza l'Andreasi, la Bugni, la Panigarola, la Duglioli, la Ricci e la Negri: queste donne erano certamente alfabetizzate e di alcune restano lettere o scritti diversi; le altre beate, tranne Lucia da Narni di cui si possiede qualche lettera (ed. in L.A. GANDINI, *Sulla venuta*, cit., pp. 67 e 97-101), non erano probabilmente in grado di scrivere. «Se sapesse scrivere o vero avesse il cancelero apparecchiato faria più copie de le mie a vostra Signoria...», dichiara al marchese Gonzaga Stefana Quinzani, il cui fitto epistolario si deve a diversi e occasionali scrivani (V. TOLASI, *Stefana Quinzani*, cit., p. 16). Dell'Andreasi restano diverse lettere nell'archivio Gonzaga ma i contemporanei dubitarono dell'autenticità delle lettere spirituali comparse a stampa in appendice alla leggenda del Monteolivetano, il quale per altro si era preoccupato di farle autenticare mostrandole a due testimoni: il segretario dei Gonzaga e il vicario di S. Maria di Gradaro (H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ed. 1524, f. 115). La Ricci e la Panigarola hanno lasciato, oltre a un epistolario, scritti spirituali (per la Ricci v. «Collana Ricciana»; per la Panigarola: BAM, *Epistolario di Arcangela*, manoscritti E 56 e O 248 sup.; *Giardino Spirituale*, ms H 258 inf.). Anche la Bugni, secondo quanto affermato nella leggenda, scriveva lettere e avrebbe dettato prima della morte dei *Discorsi spirituali* trascritti a seguito della sua vita e stampati dal Cimarelli. A Elena Duglioli si attribuisce un trattatello, che ebbe più di una stampa, indirizzato ad Anna marchesa di Monferrato e intitolato: *Breve e signoril modo del spiritual vivere e di facilmente pervenire alla Christiana perfezione...* (ristampato in G.B. MELLONI, *Atti o memorie*, cit., pp. 436-42; l'autore cita due stampe cinquecentesche dell'opuscolo, *ibidem*, pp. 322 e 343). Al problema dell'autenticità delle *Lettere spirituali* inviate ai padri del Concilio di Trento e stampate sotto il nome di Paola Antonia Negri abbiamo già accennato (v. nota 96). Ispiratrici delle regole della compagnia da loro fondata sono infine Margherita di Ravenna e Angela Merici.

<sup>111</sup> L'importanza del confessore nell'interpretare le rivelazioni è sottolineata da Sebastiano Perugino: avendo i domenicani sottoposta Colomba a un confessore inesperto: «Multa tamen signa per idem tempus sopita, et plures revelationes neglectae fuerant, vel melius ut dixerim suffocatae» (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 204\*). Le rivelazioni di Veronica da Binasco sono raccolte in tre volumi dalle consorelle (I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 170). Caterina da Racconigi chiede al Provinciale di Lombardia che le venga assegnato come confessore una persona fidata «alla quale potesse fidar li suoi segreti e far rispondere a lettere de Principi e gran Maestri quali li scrivevano» (PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 67).

<sup>112</sup> L'angelo insegna a Veronica a recitare l'ufficio romano e anzi le detta un libro: «Composuit Veronica opus praeclarissimum Angelo dictante, quod divina ira ab mortalium oculis creditur ablatum, Virgine adhuc vivente. Futurum vero affirmavit, ut coenobio Divae Martae volumen ipsum providentissimo Dei munere aliquando restitueretur» (I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 182). Si noti che queste affermazioni venivano fatte nel periodo in cui circolava nel monastero l'*Apocalypsis nova*.

<sup>113</sup> Cfr. F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, l. III. cap. 1.

come Stefana, che aveva raggiunto una profondità spirituale da sfidare i teologi<sup>114</sup>; talvolta esse raggiungono una tale perizia da imparare, come Elena Duglioli, a scrivere caldeo ed ebreo e «questa cosa n'è parsa mirabile in una semplice donna, che mai andò a scuola ad imparar lettere»<sup>115</sup>. Neppure Angela Merici e Paola Antonia Negri sono fornite di cultura atinta dai libri o acquisita alle scuole, eppure sono consultate da predicatori e teologi e spiegano le Scritture<sup>116</sup>. L'accentuazione della sapienza di queste «beate» come dono soprannaturale, operata dai biografi, non è tuttavia sufficiente a prevenire le critiche e l'opposizione dei contraddittori che contestano alle donne l'ufficio di insegnare quale ruolo che appartiene ai maschi e giungono a mettere in dubbio le profezie di sante ormai canonizzate come Caterina da Siena e Brigida<sup>117</sup>, per accentuare la loro diffidenza verso carismatiche la cui

<sup>114</sup> «Dalhora avanti in humana spetie san paulo familiarmente cum lej ha conversato et molte cose giè ha insegnato et giè ha fatto intendere molte cose che haveveno da venire». La sapienza di Stefana era tale che l'autore della leggenda non ha dubbi nel dire «che lej avesse più theologia chiara nel suo intellecto che qualunque maestro in Theologia si atrovava in terra»: P. GUERRINI, *La prima «Legenda volgare»*, pp. 116 e 150.

<sup>115</sup> Cfr. PIETRO DA LUCCA, *Narrativa*, [p. 7]. Occorre rilevare che la conoscenza delle lingue nelle persone illetterate, qui presentata come carisma divino, era considerato anche effetto diabolico; all'inizio del Cinquecento infatti la conoscenza di lingue esoteriche in persone «idiote» costituiva indizio di stregoneria ed era oggetto di discussioni filosofiche in ambiente bolognese: cfr. P. ZAMBELLI, *Aut diabolus aut Achillinus. Fisionomia, astrologia e demonologia nel metodo di un aristotelico*, in «Rinascimento», s. II, XVIII, 1978, p. 77.

<sup>116</sup> «Ancora mi pareva gran cosa — dichiara il Cavalier Chizzola al processo informativo per la beatificazione di Angela Merici — che lei non havendo mai imparato lettere latine intendesse così bene come faceva la latinità, et di più non havendo studiato Sacra Scrittura, facesse così bellissimi, dotti, et spirituali Sermoni, che alle fiato duravano un'hora» (T. LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici*, cit., t. I, p. 319; analoga affermazione è riportata nella vita di Ottavio Gondi: *Vita della beata Angela*, p. 19). Dell'angelica Paola Antonia Negri si dice che «né leggere né scrivere meglio sapeva di quello sogliono l'altre donne comunemente, anzi qualche cosa manco, perché errava legendo e scriveva tardamente»; eppure conosceva «a maraviglia» le lettere di san Paolo, «dichiarava li salmi e tutta la sacra scrittura tanto theologicamente» che era visitata da molti vescovi e da predicatori famosi come Serafino da Fermo (G.B. FONTANA, *Vita*, pp. 56-7).

<sup>117</sup> «Docere enim vel predicare mulieribus iuxta apostolum non permittitur». Forte del detto di san Paolo, il filosofo e teologo domenicano Bartolomeo Sibilla, autore di un trattato che ebbe notevole fortuna alla fine del Quattrocento e nel Cinquecento, asserisce che non occorre necessariamente credere alle profezie di santa Caterina e santa Brigida, perché simili profezie possono provenire dalla «phantasia nimis fatigata» o «ex industria humana exercitata» e perché queste sante potevano anche essere state illuse «eo quod forte non sine culpa presumpserunt illa facere quae ad eas non pertinuerunt». Il Sibilla continua dicendo che le profezie sono superflue per la salvezza avendo il cristiano le Scritture e i Padri; semmai Iddio ha potuto inviare delle donne «tamquam doctrices et prophetas» per supplire alla negligenza degli Ordinari e a loro maggiore confusione, come appare nei vati di entrambi i sessi inviati al popolo ebraico. È certo però che questo rappresenta un elemento di confusione: vi sono sante più grandi di Caterina e Brigida, come Elisabetta, che non hanno profetato «sed solum studuisse perfectioni virtutum; nihil se intromittens de impertinentibus earum statibus» (B. SIBYLLA, *Speculum peregrinarum*

virtù non è ancora stata provata<sup>118</sup> o per ridurre definitivamente al silenzio quelle donne che, come il biografo di Caterina da Racconigi si preoccupa di sottolineare, erano «destinate alla salute de gl'huomini per saluteri consigli et essempli e non al predicare del Pergamo, ne ad interpretare la legge dalla Cathedra»<sup>119</sup>.

*quaestionum*, Romae, Eucharium Silber alias Franck natione Alamanum, 1493, Decade I, cap. VIII, quest. I, questioncella VI, ff. CXLVIv-CXLVII). Il pensiero espresso dal Sibilla non era certo isolato e rispecchiava l'opinione di molti altri teologi, sempre diffidenti nei confronti delle donne; ciò che importa qui rilevare è il fatto che nel Cinquecento si fece un'aperta confutazione di questo brano dell'opera del Sibilla in diverse edizioni della *Vita miracolosa* di santa Caterina tradotta dal Catarino (v. nota 39). La confutazione, che riconosce anche alle donne il carisma profetico, è inserita in una *Disgrissione* in 12 punti volta a sostenere la validità della profezia e la «verità della futura renovatione della chiesa». Tale confutazione, che occupa buona parte del punto 9, non compare però nella prima edizione dell'operetta pubblicata nel 1524; si tratta quindi di un'aggiunta posteriore che si rifà a un testo il cui autore era ormai entrato nel novero dei classici della letteratura filosofico-teologica: il Sibilla non viene esplicitamente nominato nella confutazione, ma indicato come «un moderno maestro» che tratta «non so che sue questioni peregrine (così è il titolo del libro)». Non avendo potuto rinvenire una seconda edizione della *Vita miracolosa* della Santa senese pubblicata durante la vita del Catarino, non sono certa che la confutazione dell'opera del Sibilla si debba attribuire al controversista o agli editori delle successive ristampe; Quétif e Échard la assegnano senz'altro al Catarino (cfr. J. QUÉTIF-J. ÉCHARD, *Scriptores*, cit., t. I, p. 872, che conta 12 edizioni del Sibilla tra il 1493 e il 1609). Ma al di là del preciso riferimento allo *Speculum peregrinarum quaestionum* contenuto nella traduzione della leggenda cateriniana, occorre rilevare che l'opera del Sibilla contiene diverse questioni riguardanti la divinazione, l'estasi, il ratto, i vaticini delle sibille, maghe e pitonesse che dovevano essere presenti agli autori delle leggende delle «sante vive» sopra menzionati; esse toccavano problemi assai dibattuti alla fine del '400 che sarebbero stati di attualità ancora per molto tempo.

<sup>118</sup> Sebastiano Perugino espone i dubbi espressi da filosofi, medici e teologi nei confronti di Colomba da Rieti e passa in rassegna le loro obiezioni enuncilandole secondo punti che richiamano assai da vicino le tesi del Sibilla. I filosofi discutono dell'estasi di Colomba e si chiedono «an fuerit arreptitia, vel laboraret humore terrestri, vel usu rationis privata pythonizaret quasi energumena... Fabulabantur insuper de Circe, de mulieribus stabulariis, ac de Mercurio, qui solvissent hominum mentes, eosque mutassent in bestiarum formas, abdicassentque nonnullos duris curis». I medici discutono sulla sua prolungata astinenza: «Tentabant medici consequenter, ob veritatem suae abstinentiae, de unguibus et capillis: scrutabantur de sudore aut odore aliquo, non minus de passione muliebri et secessu: observabant loquentis dentes, colorem faciei et acies oculorum»: S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 187\* (cfr. B. SYBILLA, *Speculum*, Decade I, cap. VIII, quest. I, questioncella II, f. CXLIIII). Analoghi dubbi, meno sottilmente posti, sono espressi da coloro che non credevano all'estasi di Osanna da Mantova: «essere lei una paza feminuza dicevano; e questa sua segragatione di mente o da lei essere ficta o extracta da qualche iniquissimo demonio; ovvero, il che più existimavano, dala imbecillità del cervello procedere»: F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro I, cap. 13. Cfr. anche da ultimo M. CRAVERI, *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Milano 1980.

<sup>119</sup> Cfr. PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 143, dove tuttavia si ribadisce a «certi Savii della nostra età» che queste Dio volle che i popoli fossero ammaestrati da donne «quali li volea dar per Maestre per confonder la superbia, loro».

Oggetto di diffidenza da parte di alcuni per il loro essere donne ed essere perciò più predisposte alle rivelazioni ma anche più soggette alle malattie e alle illusioni diaboliche<sup>120</sup>, queste carismatiche sono tuttavia circondate da gruppi che credono nelle loro virtù soprannaturali e ricorrono a loro per aiuto e consiglio: esse assumono così il compito di Maestre e di Madri<sup>121</sup>, rovesciando effettivamente i ruoli tradizionali, solo in parte ricostituiti con la sottomissione della carismatica al padre spirituale. Uno stretto legame unisce infatti queste donne devote al confessore, che non solo è depositario e custode delle loro rivelazioni ma è incaricato di discernere gli spiriti distinguendo i carismi dalle illusioni diaboliche. Sul sottile filo della «discretio spirituum» si snoda infatti la vita delle beate e su questo punto si incentra l'attenzione dei biografi per assicurare i lettori della leggenda circa l'origine soprannaturale dei prodigi narrati e provare così la santità delle protagoniste dei loro racconti.

La leggenda delle mistiche qui considerate si iscrive all'interno di uno stereotipo agiografico di spessore secolare che subirà scarse variazioni anche nei secoli successivi: nata da genitori cristiani, fin dalla fanciullezza la futura santa ha la vocazione, che si esprime in una rinuncia al mondo e nel proposito di servire solo Dio; si esercita nella virtù e combatte contro il demonio; è gratificata da Dio di doni soprannaturali; subisce persecuzioni che sopporta con pazienza per essere riconosciuta universalmente santa al momento della morte coronata di miracoli. All'interno di questo stereotipo, alcuni elementi, anch'essi tradizionali, come il matrimonio mistico e il mutamento del cuore, vengono con insistenza sottolineati<sup>122</sup>, mentre altri quali

<sup>120</sup> Il Sibilla trattando della maggior predisposizione delle donne alle rivelazioni ne sintetizza le cause in tre punti: 1) ex qualitate complexionis 2) ex defectu rationis 3) ex abundantia passionis (B. SIBYLLA, *Speculum*, Decade I, cap. VIII, quest. I, questioncella V, f. CXLVIr-v). Le stesse motivazioni vengono addotte dal Prierio: «quia propter complexionis fluxibilitatem facilius impressiones patiuntur, consequenter autem ad revelationes spiritibus separatis imprimantibus habiliores sunt» (S. MAZZOLINI PRIERIO, *De strigimagarum daemonumque Mirandis libri tres . . .*, libro II, cap. V, ed. 1575, p. 157). La maggior predisposizione delle donne alle illusioni diaboliche è un topos di tutta la letteratura demonologica che il Prierio — per restare ancorati a un autore che è ugualmente impegnato nel versante agiografico e in quello della letteratura demonologica — sintetizza nei seguenti punti: 1) le donne sono «in omnia facinora proniores et ad quaedam etiam aptiores, ut ad ea quae obstetricum ministerio patrantur» 2) sono più facili a credere 3) hanno una complessione più adatta a ricevere impressioni 4) sono più loquaci degli uomini (*ibidem*, pp. 157-8).

<sup>121</sup> A parte il titolo di «divina Madre» assegnato alla Negri, che tanto doveva essere criticato dagli oppositori dell'angelica, tutti i biografi delle «sante vive» sono concordi nel riconoscere in loro il carisma del magistero. Serafino da Fermo dichiara addirittura che folle intere correvano ad ascoltare Magherita di Ravenna «tal che alcuna volta più di trecento erano che pendevano da i suoi ammaestramenti et per lei seguitavano la via dell'Evangelio, da i quali pubblicamente era chiamata per nome di Maestra» (SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 347).

<sup>122</sup> Presenti nella vita di Caterina da Siena, i doni del matrimonio mistico e del mutamento del cuore vengono riproposti nelle leggende delle «sante vive» domenicane

l'estasi, la profezia, le stimmate, le lotte col demonio acquistano un rilievo del tutto particolare in relazione alla spiritualità e all'ambiente socio-culturale in cui si inseriscono.

Il modello cateriniano costituisce il punto di riferimento costante della vita e dell'attività di gran parte delle «sante vive» qui considerate: in primo luogo delle terziarie domenicane, ma per certi aspetti anche di religiose appartenenti ad altri ordini religiosi quali Veronica da Binasco e Arcangela Panigrola<sup>123</sup>. Diverso è il caso di Elena Duglioli la cui leggenda è composta con un puntuale riferimento alla vita della Vergine<sup>124</sup>; per le altre beate invece è assente il richiamo a un modello specifico di santo. Il riproporsi dell'esempio di Caterina da Siena, con la sua irruenza profetica e l'ansia di rinnovamento della chiesa, si inserisce in un più generale movimento di riforma di cui si fa interprete, tra gli altri, Aldo Manuzio<sup>125</sup>, ma nello stesso tempo contribuisce

con accentuazioni tendenti a dimostrare una perfezione maggiore di tali doni: così Caterina da Racconigi viene sposata tre volte da Cristo. Questo triplice matrimonio, già presente nella leggenda composta da Ludovico Dolce e Domenico da Braida, viene giustificato dal Pico come «augumento di gratia e di doni celesti datigli per segni sensibili» (PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 6-10 e 24). Altrettanto è detto per il triplice mutamento del cuore. Tra le beate non domenicane il dono del matrimonio mistico ricorre nella leggenda della Negri (G.B. FONTANA, *Vita*, pp. 80-1) e il mutamento del cuore in Elena Duglioli (PIETRO DA LUCCA, *Narrativa*, [p. 2]).

<sup>123</sup> Esplicito è il richiamo del biografo di Colomba da Rieti alla leggenda cateriniana; «si in Legenda S. Catharinae Senensis, mutato vocabulo ponatur Soror Columba, de ipsa essentialia morum et facta cuncta verificantur omnino» (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 184 \*). Altrettanto chiaro è il riferimento a Caterina fatto dall'Isolani nella leggenda di Veronica da Binasco: «Quisquis es qui isthaec demiraris, legito Divae Catharinae Senensis praeclarissima gesta, quibus facili ingenio Veronicae Virginis electae ex millibus ad sanctitudinem venerandam incitaberis» (I. ISOLANI, *Inexplicabilis mysterii gesta*, in AASS, p. 182). Nelle leggende delle altre beate si allude frequentemente ad apparizioni di s. Caterina o alla lettura della leggenda cateriniana: Colomba ascolta la lettura della vita di Caterina (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 155 \*) e Osanna ne legge la vita e i dialoghi (F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, 1. I, cap. 18 e H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ed. 1524, ff. 96r-v).

<sup>124</sup> A partire dal miracolo della verginità nel matrimonio, il Ritta elenca diverse «conformità» di Elena Duglioli con la Vergine Maria; come s. Anna, la madre di Elena ebbe tre mariti; come Giuseppe, ser Benedetto, il marito quarantenne di Elena, sposò una giovinetta quindicenne; Elena visse in castità col marito per 29 o 30 anni, come si crede di Maria e Giuseppe; come la Madre di Dio, Elena visse nei tre stati di vergine, coniugata e vedova; e infine «nona conformità è stata nella statura del corpo grande e della naturale ottima complessione molto simile» (PIETRO DA LUCCA, *Narrativa*, [pp. 7-8]).

<sup>125</sup> La gravità della crisi della chiesa è ben presente al Manuzio che indirizzando al Card. Francesco Piccolomini la sua stampa delle *Epistole* di Caterina da Siena auspica che esse «in loco de gravissimi predicatori si spargano per lo mondo», e contribuiscano a riformare le singole persone e la chiesa. Le lettere scritte dalla santa ai pontefici nel secolo XIV hanno poi un tale carattere di attualità, considerata la situazione presente in cui «l'infideli sono in arme con stupendo exercito et apparato per mare et per terra con l'animo de destruere la fede di Christo», che si può pensare «che siano scripte più presto alli Pontefici de li tempi nostri che a quelli de allhora», S. CATERINA DA SIENA, *Epistole*, Venezia, Aldo Manuzio, 1500.

a caratterizzare nell'ambito sociale ed ecclesiale le figure femminili dei primi decenni del Cinquecento.

L'origine sociale modesta di molte religiose qui considerate spiega in parte il loro mancato ingresso in monastero<sup>126</sup> e il loro preferire l'affiliazione al terzo ordine della penitenza; ma vi è anche una motivazione più strettamente spirituale che induce queste donne a rifiutare il monastero: l'opzione per la vita mista ritenuta superiore, se non alla contemplazione, almeno alla clausura: la consapevolezza di avere un compito da svolgere nella società e nella chiesa. A Osanna che «per la frequentia del populo non poteva secondo el suo desiderio egregia opera dare e la contemplatione» Cristo risponde che «tale opere di charità sopra ogni contemplatione li sono grate e chare»<sup>127</sup> e che egli l'ha «electa ad questo per salute de le anime et per questo non ha mai voluto che ella sia intracta nel monasterio... perché ella sia mediatrice ala salute de le anime»<sup>128</sup> e insiste perché preghi per l'Italia a cui «grande fragello è apparecchiato»<sup>129</sup>. Anche a Stefana, che per lungo tempo ha esercitato soltanto la vita contemplativa, il Signore comanda: «Figliola mia... io voglio mo' che tu tenga et exerciti la vita activa perché di magior perfectione è la vita la quale in sé contiene e la vita activa e la contemplatione»; e da quel momento la beata comincia «a visitare li infirmi e tribulati, et darse a la vita activa, secundo che ha fatto in fino ala morte»<sup>130</sup>. A Caterina da Racconigi Cristo presenta una moltitudine di persone che debbono essere ricondotte alla fede dicendo: «Eccoti o Figliola mia quanti peccatori e peccatrici devono per te a me esser ridotti; s'io havessi acconsentito alla tua volontà di entrare in qualche Monastero io questi havrei perduto et non havresti tanta gloria in questo amenissimo luogho»<sup>131</sup>. Lo stesso modello di vita mista è perseguito da Elena Duglioli e Gentile da Ravenna, ambedue conosciute per l'intensa vita di orazione ma anche per la attività assistenziale, secondo una spiritualità che le avvicina a quella degli oratori del Divino Amore e delle analoghe compagnie che sorgono in diverse città italiane nei primi decenni del Cinquecento. Non certo diverso è lo spirito che anima Angela Merici. La grave crisi politica e sociale che scuote l'Italia, le guerre che la sconvolgono portando con sé carestie ed epidemie aprono larghi spazi alle iniziative individuali: Stefana raccoglie intorno a sé orfane<sup>132</sup>, Elena, più sensibile per la propria origine sociale al problema

<sup>126</sup> È noto che l'ingresso in monastero comportava l'esborso di un'elemosina dotale abbastanza cospicua cosicché, di fatto, i monasteri erano riservati alla nobiltà o alla borghesia agiata. Le ragazze più povere potevano talvolta trovare posto tra le converse. Per un'analisi della realtà monastica dal punto di vista sociale v. R. TREXLER, *Le célibat à la fin du Moyen Age: Les religieuses de Florence*, in «Annales E.S.C.», XXVII, 1972, pp. 1329-50.

<sup>127</sup> F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro II, cap. II.

<sup>128</sup> H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ed. 1524, f. 33.

<sup>129</sup> *Ibidem*, f. 44r-v.

<sup>130</sup> P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 154.

<sup>131</sup> PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 97.

<sup>132</sup> Dopo aver raccolto orfane e giovanette per educarle Stefana decise di istituire un

dei nobili decaduti, si adopera per l'istituzione della compagnia dei Poveri vergognosi e costituisce doti per fanciulle povere<sup>133</sup>, Gentile soccorre gli appestati<sup>134</sup>. Ed è interessante sottolineare che questo tipo di spiritualità ha una connotazione fortemente laicale — il biografo di Stefana Quinzani fa dire a san Paolo: «O quanti secolari trapassano li religiosi in perfectione!»<sup>135</sup>, in polemica forse per la perennemente invocata *reformatio* — e consente anche a donne sposate di venire assunte a modello di santità. È vero che di Elena Duglioli si predica la verginità nel matrimonio e per questo è conosciuta universalmente, assurgendo forse a simbolo di riparazione per la nuova peste che ha invaso l'Italia dopo l'avvento di Carlo VIII<sup>136</sup>, ma è anche vero che Gentile da Ravenna viene giustapposta a Margherita da Russi come modello di vita per le donne maritate<sup>137</sup> segnando uno degli ultimi esempi di aspirante alla santità non vergine né religiosa.

Dedite a una presenza attiva nella società nel ruolo di soccorso ai poveri e ai bisognosi ma ancor più di Maestre, queste donne devote debbono tuttavia la loro fama di santità ai doni mistici di cui sono insignite. Perché nel cibo, assidue nell'orazione, severe nelle discipline, esse vivono in perfetta astinenza, sono rapite in estasi e rinnovano nel corpo la passione del Signore.

L'astinenza totale dal cibo, «singulare dono et veramente sopra el corso comune de la natura humana»<sup>138</sup>, considerata segno di santità<sup>139</sup> e talvolta

monastero di terziarie la cui approvazione giunse nel 1512; nel 1529 contava 30 professe. Cfr. A. CISTELLINI, *Figure della riforma*, cit., p. 45; P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 176.

<sup>133</sup> Cfr. G.B. MELLONI, *Atti o Memorie*, cit., pp. 367-8. Sull'origine dell'opera pia dei Vergognosi a Bologna v. P. PASCHINI, *La beneficenza in Italia e le «Compagnie del Divino Amore» nei primi decenni del Cinquecento. Note storiche*, Roma 1925, pp. 93-5, ove sono pubblicati i brevi di erezione dell'Opera pia e G. RICCI, *Povertà, vergogna e povertà vergognosa*, in «Società e storia», 1979, fasc. 5, pp. 305-37.

<sup>134</sup> SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, ff. 355v-6v.

<sup>135</sup> P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 149.

<sup>136</sup> Lo stesso Battista Fregoso che cita Elena Duglioli come esempio di astinenza e di continenza segnala tra i prodigi la nuova malattia introdotta in Italia dai Francesi e si sofferma con meraviglia sui modi del contagio: «Id quod in ea maxime mirum fuit, erat quod contagionis vires in coitu solo exercebat, a genitalibusque membris primordia sumebat»: *Baptiste Fulgosi de dictis factisque memorabilibus collectanea*, libro I, cap. IIII, f. XXVv.

<sup>137</sup> SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 353v.

<sup>138</sup> P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 109.

<sup>139</sup> L'astinenza totale dal cibo viene percepita a livello popolare come segno inconfutabile di santità. Una donna consiglia di condurre una ammalata presso Colomba da Rieti dicendo: «Est apud S. Dominicum una Soror, quae non comedit cibum et plura facit signa sanctitatis» (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 175\*). Stefana confessa di sforzarsi di mangiare per non cadere nell'inganno del demonio «il quale spesse volte mi tempta dicendo che sono sancta perché non manzo» (P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 109).

occultata per umiltà<sup>140</sup>, ha qui un significato che supera la tradizionale norma ascetica per essere presentato in stretta connessione col mistero eucaristico. Prive di cibo corporale, queste donne vivono solo di eucaresia<sup>141</sup>; in un periodo in cui la comunione frequente è non soltanto in disuso ma spesso interdetta<sup>142</sup>, le leggende che qui analizziamo apportano un originale contributo a questa pratica, diffondendola con notevole anticipo rispetto alla predicazione che i chierici regolari ne avrebbero attuata. Di tutte le mistiche qui considerate, ad eccezione di Margherita, Gentile e Angela Merici, si dice che furono una o più volte comunicate miracolosamente dagli angeli o dal Signore<sup>143</sup>. E non c'è dubbio che la diffusione della pratica della comunione frequente fosse una delle idee forti che gli autori delle leggende volevano comunicare ai lettori dei loro scritti; lo attestano le immagini che compaiono nelle edizioni a stampa della vita di Veronica da Binasco, edita nel 1518, e di Colomba da Rieti (1521): entrambe infatti recano una incisione che rappresenta la comunione miracolosa portata dagli angeli alle due beate inginocchiate ai piedi dell'altare. Si tratta di miracoli eucaristici che sottolineano esclusivamente l'opportunità della frequenza sacramentale, in confor-

<sup>140</sup> Caterina da Racconigi «per occultar la sua astinenza», fingeva di mangiare la carne, ma poi si alzava dalla mensa e la gettava (PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 140-1). Chiara Bugni era invitata dal confessore a mangiare per non insuperbire «se s'astenesse dal mangiare più che Moisé, Elia o esso figliolo di Dio» (F. ZORZI, *Vitta*, f. 49). L'eccessiva astinenza, del resto, può essere tentazione diabolica se non è accompagnata dall'umiltà: «Entrassimo in ragionamento d'una vedova — scrive Pico riferendo un colloquio con Caterina — qual faceva più astinenza del convenevole, e dubitavamo l'intervenisse inganno del diavolo» (PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 177).

<sup>141</sup> Veronica da Binasco dà ai poveri il pane che prende in refettorio e finge di mangiare, in tal modo «Angelici panis caelestis edulii et pasci meruit et nutriri» (I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 181); Chiara Bugni dichiarò di non poter più mangiare dopo la comunione (F. ZORZI, *Vitta*, f. 20); Stefana «molti giorni era stata senza cibo materiale, solummodo sustentata del cibo sacramentale» (P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 103).

<sup>142</sup> Colomba fu accusata presso il Maestro Generale O.P. «de quotidiano usu Eucharistiae et sedula Confessione, ac de tanta veneratione secularium, quasi fuisset virgo Maria» (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 180\*); Chiara Bugni si comunicava ogni venerdì, «ma vedendo che questa singolare operatione avrebbe potuto turbare le sorelle, se ne astenne» e si comunicò solo spiritualmente (F. ZORZI, *Vitta*, f. 21v); Elena Duglioli fu cacciata successivamente da due chiese perché riceveva troppo spesso l'eucaresia (G.B. MELLONI, *Atti o Memorie*, cit., pp. 324-5); Caterina da Racconigi si asteneva dalla comunione «dubitando non dare ammirazione al sacerdote Curato della sua Parrocchia» e, divenuta terziaria, «li superiori non permettevano che così spesso come avesse voluto si comunicasse» (PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 36); Angela Merici si fece terziaria per potersi comunicare più frequentemente (T. LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici*, cit., t. I, p. 320).

<sup>143</sup> Cfr. I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, libro VII, capp. 2-6, pp. 206-8; S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 162\*; H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ff. 91-92; F. ZORZI, *Vitta*, f. 22; G. BENIGNO SALVIATI, *Legenda*, f. 15v; PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 35-8; PIETRO DA LUCCA, *Epistola e Narrativa*, [p. 5]; P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, pp. 129-31; G.B. FONTANA, *Vita*, pp. 81-2.

mità del resto con una corrente di spiritualità molto estesa<sup>144</sup> e che doveva trovare un'espressione particolarmente vigorosa in un breve scritto di Elena Duglioli<sup>145</sup>. Preoccupazioni apologetiche in difesa della presenza reale di Cristo nell'eucarestia si trovano soltanto, a parte un breve accenno nelle leggende di Colomba da Rieti e Chiara Bugni<sup>146</sup>, nella vita di Stefana da Orzinuovi. Più tarda rispetto alle precedenti, la biografia della Quinzani risente probabilmente delle polemiche con i riformati<sup>147</sup>.

Se l'astinenza dal cibo era considerata segno sicuro di santità, non meno probanti erano gli altri doni mistici di cui queste donne devote erano

<sup>144</sup> Il canonico regolare lateranense Paolo Maffei è un significativo rappresentante della rinascita della pietà eucaristica nel Quattrocento (Cfr. M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità*, cit., vol. I, pp. 129-31). Anche i domenicani caldeggiavano la frequenza sacramentale, pur non giungendo a proporre la comunione quotidiana; ma da questa linea dissente il Bontempi che ribadisce l'opportunità della comunione quotidiana (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 187 \*). Sulla pratica della comunione frequente v. J. DUHR, voce «Communion fréquente», in *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, vol. II, Paris 1953, coll. 1234-92. Nell'arte sacra il tema dell'eucarestia e della comunione ricevuta miracolosamente si diffonde soltanto nel secolo XVII: cfr. E. MÂLE, *L'art religieux de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, du XVII<sup>e</sup> siècle et du XVIII<sup>e</sup> siècle. Etude sur l'iconographie après le Concile de Trente*, Paris 1951, pp. 72-6.

<sup>145</sup> Nel *Brieve et signoril modo del spiritual vivere e di facilmente pervenire alla Christiana perfezione*, Elena Duglioli indica nell'orazione, nella meditazione e nella messa quotidiana i mezzi per unirsi a Dio. Consapevole dell'impossibilità dei laici di comunicarsi quotidianamente, la beata bolognese raccomanda di fare ogni giorno la comunione spirituale e attribuisce a questa pratica un valore sostanziale tanto da equipararla alla comunione sacramentale: «Et per questo modo — scrive Elena — ogni volta che l'anima desidera unirsi con el suo divino amore, tante volte si viene a spiritualmente Comunicare et il merito acquista qual se sacramentalmente si comunicasse, e però diceva il glorioso Augustino *Crede et manducasti*, cioè vol dire se con formata Fede crederai, che altro non è se non credendo con ogni affetto desiderare unirsi con il suo Signore, ti sei comunicato». È presente in Elena il rammarico per non potersi comunicare sacramentalmente ed è chiaramente espressa una polemica contro il clero che tiene i laici in stato di ingiustificata subalternità circa la pratica sacramentale: «A questo modo — continua la beata — ogni giorno li veri servi de Dio se comunicano et alle volte tanto più felicemente di essi sacerdoti, quanto di loro sono, ovvero si ritrovano più puri, più degni e più di tal bene bramosi» (G.B. MELLONI, *Atti o memorie*, cit., p. 349). Pur all'interno di un pensiero rivolto ad esaltare il valore del Sacramento, le parole di Elena Duglioli acquistano una risonanza particolare se si considera che la stampa dell'opuscolo doveva datare intorno al 1520. Negli ambienti devoti, secondo quanto testimonia lo scritto di Elena, si era giunti a sopravvalutare la comunione spirituale e l'unione mistica con Dio nel momento in cui i riformatori discutevano sulla messa e sull'eucarestia; per vie diverse «spirituali» e riformatori potevano giungere ad un esito analogo: la svalutazione dei sacramenti in nome di una «formata Fede» e in conseguenza di una prassi che aveva fino a quel momento scoraggiato la pratica sacramentale.

<sup>146</sup> Cfr. S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 162\* e F. ZORZI, *Vitta*, f. 21.

<sup>147</sup> Il demonio tenta Stefania istillandole il dubbio sulla presenza del corpo di Cristo «in tanta pichola quantitate» di pane e il Signore conferma la fede della beata facendole apparire «nel hostia uno bellissimo putino» (P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 138).

insignite: le estasi e le stimmate. Nel 1500, certificando con tutto il peso della propria autorità la presenza di stimmate visibili nella beata Lucia da Narni, Ercole I d'Este ricorda altri «facta admiratione digna»<sup>148</sup> che ci provano la notorietà delle «sante vive» qui analizzate. «In partibus Lombardie, sub iurisdictione Serenissimi venetorum domini soror Steffana de Quinzano, tercii ordinis Sancti Dominici reperitur virgo quippe devotissima: et cui per revelationem divini Spiritus multa ostensa sunt et in extasi raptura plurima vidit»; la terziaria rivive inoltre i dolori della passione, come appare in un documento di cui Ercole cita gli autorevoli testimoni<sup>149</sup>. Ma la testimonianza del principe non si ferma qui:

«Audivimus praeterea in civitate Perusii venerabilem sororem Columbam ibi adesse; que iam pluribus annis non sub duplici specie sed sub una specie tantum panis in eucharistie sacramento communicatur et nullo alio sumpto cibo miraculose iam quartum annum vixit et vivit... Extat etiam in civitate Mantue venerabilis soror Susanna fama et opinione sanctitatis preclara et in hac nostra civitate Ferrarie alie plures moniales eiusdem ordinis que sepe spiritu divino rapiuntur et sanctitate redolent; nec non et aliis multis Italie locis plures audivimus que celesti numine afflate nobis testimonium reddunt et fidem hanc catholicam nostram veram esse et sanctam Romanam ecclesiam esse fidei matrem».

Colomba, Stefana e Osanna sono qui accomunate ad una più nutrita schiera di estatiche il cui profilo non è mai forse stato disegnato ma che esprimono una forma particolare di comunicazione col divino la cui diffusione assume una estensione eccezionale tra il Quattrocento e il Cinquecento. Se è vero che l'esperienza dell'estasi è stata sempre presente nella storia della spiritualità cristiana, è altrettanto vero che motivi molteplici contribuiscono a favorirne o scoraggiarne la espressione.

Sotto l'impulso del neoplatonismo che privilegia la mistica e l'estasi, in presenza di un clima culturale fortemente caratterizzato da studi astrologici, credenze magiche e tensioni profetiche, le esperienze estatiche acquistano un rilievo del tutto particolare e divengono oggetto di analisi filosofica e teologica. Si distingue tra *abstractio naturalis* e *praeter naturam*<sup>150</sup>, tra

<sup>148</sup> *Spiritualium personarum feminei sexus facta admiratione digna*, [Norimberga 1501], opuscolo di sei pagine non numerate fatto stampare in lingua latina e tedesca da Ercole I d'Este in favore di Lucia e delle altre mistiche devote che rendono insigne l'Italia e che confermano la verità della fede cattolica. L'opuscolo è conservato nei due esemplari latino e tedesco al British Museum di Londra.

<sup>149</sup> Ercole I afferma di aver visto la scrittura notarile, sottoscritta «manu plurium praestantium virorum et sigillis eorum unitam», che descrive l'estasi di Stefana Quinzani del 1497 (ed. G. BRUNATI, *Vita o Gesta*, t. II, Brescia 1856, pp. 55-61).

<sup>150</sup> La discussione sull'estasi e il ratto, riassunta anche dal Sibilla in alcune questioncelle, è presente agli autori delle leggende delle «sante vive» che vi accennano più o meno esplicitamente. Il Sibilla, dopo aver dato una spiegazione filosofica alla domanda «unde causatur in animabus extasis sive raptus», espone i quattro gradi della contemplazione o «extatice conversationis in Deum», e si chiede, dandovi una risposta negativa, se Platone e Aristotele abbiano potuto acquisire naturalmente tanta teologia quanta ne appresero

estasi e ratto<sup>151</sup>, si proclama la superiorità del ratto sulla profezia<sup>152</sup> e, se appare certo che il ratto può essere causato dalla malattia e dal demonio oltre che da Dio<sup>153</sup>, ci si preoccupa di definire la natura divina del ratto e i suoi effetti per distinguerlo dalle illusioni diaboliche. Mentre le estatiche qui considerate sono rapite in estasi durante la preghiera e sono gratificate di visioni e rivelazioni che confermano la fede, le illuse dal demonio non possono che pronunciare cose empie contro i dogmi celesti<sup>154</sup>; se nelle prime la rivelazione divina produce gaudium e giocondità, nelle seconde causa tristezza e miseria<sup>155</sup>. Ma l'estasi può essere anche frutto di finzione: «una certa

Adamo e Paolo in estasi (B. SIBYLLA, *Speculum*, Decade I, cap. VIII, quest. I, questioncelle II-IV, ff. CXLIIIv-VI). L'Isolani ammette che l'*abstractio mentis* possa essere naturale, se segue il modo e l'ordine della natura, o *praeter naturam*. In quest'ultimo caso *abstractio* è chiamata *raptus* e può provenire da malattia, da cattivo spirito o da Dio. Anche alcuni antichi filosofi poterono raggiungere il ratto, come Socrate, Platone, Senocrate, Plotino ed altri, ma i ratti dei santi furono superiori a questi (I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 183).

<sup>1</sup> Sebastiano Bontempi afferma che l'estasi comporta «*excessum mentis a se ipso simpliciter secundum quem scilicet qui extra suam ordinationem ponitur, Raptus vero supra hoc connotat quandam violentiam*»: S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 89\*.

<sup>2</sup> Giovan Francesco Pico proclama la superiorità del ratto sulla profezia partendo dalla considerazione che fu possibile agli antichi o agli infedeli raggiungere talvolta «la cognizione delle cose nascoste contenute sotto la macchina sublunare», ma non poterono giungere alla cognizione della «seconda et immortal vita». Il ratto invece, concesso da Dio ai santi, permette di conoscere «le cose supreme, infime e medie» (PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 94-5). Naturalmente il Pico non si sofferma a lungo su questo punto nella leggenda di Caterina da Racconigi avendone già ampiamente trattato nel *De Rerum Praenotione*.

Oltre all'Isolani e al Pico, anche Francesco Silvestri esprime tale convinzione che fa parte di una consolidata dottrina teologica: «Affirmano li homini eruditissimi tres ser le cause per la quale delo uso de sentimenti l'hom po esser privato: o per infirmità corporale che ale volte prohibisse li spiriti vitali ali organi soi decorrere: o per arte demoniaca che con fantastiche illusioni occupa la mente dell'omo: o veramente per una divina virtù che l'animo nostro exalta ala cognitione de quelle cosse che sonno sopra la humana intelligentia» (F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro II, Proemio).

I ratti di Osanna avvengono sempre mentre prega, perciò i genitori della beata, che avevano creduto la figlia malata, si convincono che ella è soggetta a «divina extasi» (F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro II, cap. I); anche Veronica da Binasco va in estasi durante la preghiera, specialmente durante la messa e dopo la comunione (I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 183), altrettanto accade a Chiara Bugni (F. ZORZI, *Vita*, ff. 19r e v). Ritornate ai sensi dopo l'estasi, queste donne sono infiammate dall'amore divino: ciò non può essere opera del demonio (F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, cit., Libro II, Proemio), infatti «Sathan Christi Maximi saevissimus stis creditur, adversum cujus caelestia dogmata impia semper molitur» (I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 183).

Chiara Bugni andava in estasi il venerdì fino al sabato seguente «e poi ritornava in sé in molta allegrezza di cuore e di faccia, talché pareva bene per l'allegrezza che si vedeva lei che essa fosse venuta dal Cielo» (F. ZORZI, *Vita*, f. 11v); anche Osanna, benché l'estasi soffrisse i dolori della passione, ritornata in sé, «tutta alegra non pareva che più

feminuza, per vindicarsi fama de sanctità, pubblicamente fingeva el rapto de li sentimenti»; scoperta da Osanna, prima per «uno certo lume interiore» poi «per celeste narratione», e rimproverata aspramente, si pente e promette «mai più sceleragine commettere»<sup>156</sup>.

Dono soprannaturale, illusione diabolica e finzione si intrecciano in un clima di acceso misticismo che fa dell'estasi la forma più compiuta della comunicazione col divino e ne descrive gli effetti sorprendenti ora manifestando i doni soprannaturali dell'estatico, ora sottolineando la dolcezza della visione. L'esperienza dell'estasi è spesso rivelata dal volto che diventa bello, risplendente, roseo come quello di una giovanetta<sup>157</sup>, ma nessuna mistica raggiunge l'ardore di Elena Duglioli il cui cuore «tanto li abrusiava et ardeva per Divino Amore che era alle volte necessario con le linee pezze nell'acqua intinte refrigerarlo»<sup>158</sup>. La visione celeste, poi, è sempre accompagnata dalla musica angelica, secondo un'immagine assai diffusa nell'iconografia e che trova una delle sue massime espressioni nella santa Cecilia di Raffaello, commissionata da Antonio e Lorenzo Pucci per ispirazione di Elena Duglioli<sup>159</sup>.

havesse male» (H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ed. 1524, f. 164v). La giocondità era del resto considerata uno degli elementi determinanti nella dottrina spirituale della *discretio spirituum*, come esprime chiaramente il domenicano spagnolo Antonio de la Peña nel processo condotto nel 1509-11 a Valladolid contro la visionaria suor Maria, emula di Lucia da Narni: «Est enim doctrina sanctorum quod visiones diabolicæ communiter finiuntur in tristitia et miseria; revelationes vero divinae in gaudio et hilaritate animae et corporum»: V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma 1939, p. 116.

<sup>156</sup> F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro V, cap. 6. Gentile invece riconosce un'estatica illusa dal demonio (SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 358v).

<sup>157</sup> I volti di Margherita e Paola Antonia Negri divengono risplendenti (*ibidem*, f. 349v e G.B. FONTANA, *Vita*, p. 77); il viso di Caterina da Racconigi alterna «latteo candore e rubicondo fulgore» (PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 184); Stefana si trasforma in viso: è «rubiconda et apareva gioveneta» e dopo la morte la sua faccia di donna settantenne diventa «bella, lucente e carnisa como se fusse stata una giovena de quindeci anni» (P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, cit., pp. 114 e 180); famosa è poi la trasformazione del volto di Elena che durante la comunione diventa come quello di una sedicenne (PIETRO DA LUCCA, *Epistola*). L'estasi inoltre è spesso accompagnata da un intenso odore come quello che emana Chiara Bugni dopo la comunione (F. ZORZI, *Vitta*, f. 20).

<sup>158</sup> PIETRO DA LUCCA, *Narrativa*, [p. 6].

<sup>159</sup> «Interea Angelicus concentus personuit Veronicæ aribus» (I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 178); sentono la melodia degli angeli o cantano con gli angeli anche Osanna, Stefana, Elena e Chiara (H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, f. 5v; P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 120; PIETRO DA LUCCA, *Narrativa*, [p. 5]; F. ZORZI, *Vitta*, f. 25v). L'idea dell'estasi associata alla musica angelica, tema tradizionale nella spiritualità cristiana, si accentua nel secolo XV e si accompagna alla diffusione dell'iconografia di s. Cecilia recante l'organo portatile. Nella santa Cecilia di Raffaello la disposizione degli angeli che suonano il loro concerto riflette il principio matematico dell'armonia e esprime l'adesione del pittore alla filosofia neoplatonica di Ficino (cfr. S. MOSSAKOWSKI, *Raphael's «St. Cecilia»*, cit., pp. 6-12). Lo stesso tema della visione beatifica è espresso da Raffaello

La connessione tra visione estatica e rappresentazione pittorica del divino o del mondo celeste è molto stretta. Non soltanto alcune leggende forniscono descrizioni di Gesù e del demonio attinte alla più comune iconografia<sup>160</sup>, ma talvolta le stesse beate nelle loro rivelazioni fanno riferimento esplicito alla pittura, come quando Stefana Quinzani non sapendo descrivere il Cristo da lei veduto lo dice: «ita pulcher sicut est depictus in capella prefecti Brixie, sed iste est valde pulchrior»<sup>161</sup>. Più interessante ancora è la constatazione che le visioni di alcune «sante vive» vengono tradotte in immagini e cicli pittorici da artisti famosi come Bernardino Luini e Marco d'Oggiono che attingono alle rivelazioni di Arcangela Panigarola<sup>162</sup>.

Se l'esperienza mistica fa riferimento ad un mondo di luce e si esprime nel dolce linguaggio del divino amore, essa è tuttavia accompagnata dal ricordo costante della passione. L'imitazione di Cristo tenacemente perseguita induce a flagellare il corpo e a chiuderlo in spaventosi cilici<sup>163</sup>, ma la fedeltà di queste beate allo sposo è premiata con la partecipazione ai dolori della passione. Come Caterina da Siena aveva ricevuto le stimmate invisibili, così le sue moderne imitatrici soffrono intensamente in unione col Signore. Se Lucia da Narni reca stimmate sanguinanti, Stefana rivive periodicamente sul suo corpo la crocifissione: «Sensibus abstracta, humi prope tota accumbens, crucifixique manibus tenens, nunc contractis, nunc distensis corporeis membris, toto agitabatur corpore, ut atroces videtur plagas subire»<sup>164</sup>; Osanna sente il dolore della corona di spine, del costato e dei piedi<sup>165</sup>; Caterina da Racconigi ottiene «con moltissimi prieghi che le piaghe fossero occulte», ma non può nascondere la corona, che appare così a Gianfrancesco Pico: «Era dalla sommità della testa fino alla nuca in tondo mirabile cavato un cerchio nell'osso talmente che vi si seria potuto cacciar il dito minimo d'un fanciullino, et attorno eranvi certe eminenze nelle quali si ritrovava

in questo quadro attraverso la conciliazione delle teorie dell'umanesimo neoplatonico con la spiritualità cristiana dei circoli del Divino Amore (cfr. D. ARASSE, *Extases et visions béatifiques*, cit., pp. 420-3).

<sup>160</sup> Osanna vede Gesù bambino con «le sue crine alquanto riciette in similitudine di oro rilucente» e il demonio «in forma humana molto brutta et rossa: cum gli ochi rossi che pareva che gitasseno foco» (H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ff. 7 e 90).

<sup>161</sup> AGOP, sez. X, n° 2857, fasc. 13, *Excerpta ex scriptis f. Baptistae de Salodio*, n.n.

<sup>162</sup> Il complesso decorativo del monastero di S. Marta si deve al Luini e a Marco d'Oggiono; il primo dipinge una madonna commissionatagli da Denis Briçonnet e una pala d'altare con l'Annunciazione, il secondo una pala d'altare con i tre Arcangeli che richiama i temi dell'*Apocalypsis nova* (cfr. M.T. BINAGHI, *L'immagine sacra in Luini*, cit., pp. 64-7). Marco d'Oggiono, discepolo di Leonardo, è anche l'autore delle miniature del cod. Ambrosiano O 165 sup. che contiene la leggenda di Arcangela Panigarola: v. C. MARCORA, *Marco d'Oggiono*, Oggiono-Lecco 1976.

<sup>163</sup> Cfr. S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, pp. 160\* e 182\*; P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 97; G.B. FONTANA, *Vita*, p. 7.

<sup>164</sup> Instrumento notarile dell'estasi della passione di Stefana Quinzani del 1500 ed. G. BRUNATI, *Vita o Gesta*, t. II, p. 62.

<sup>165</sup> Cfr. H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ff. 23v, 26 e 78v; F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, cit., libro III, Proemio.

qualche sangue coagulato»<sup>166</sup>; Caterina de' Ricci rivive ogni venerdì i dolori della passione<sup>167</sup>.

Stimmate reali e doloranti per alcuni, sebbene invisibili, a testimonianza delle contestate stimmate di santa Caterina da Siena<sup>168</sup>, semplici illusioni se non veri e propri imbrogli secondo altri<sup>169</sup>, le piaghe sanguinanti del Signore costituiscono un punto di riferimento costante della spiritualità di queste beate che aspirano, come Osanna, ad avere sempre presente Cristo crocifisso, a vedere «in ogni loco... il suo Salvatore rubricato del prezioso sangue suo... ad essere vulnerata de le sue piaghe per suo amore»<sup>170</sup>; e fiumi di sangue inebriano l'Andreasi che vuole «star nascosta nel sacro costato di Cristo», «ponere la bocca... al santissimo suo costato»<sup>171</sup>. Se nelle leggende delle beate domenicane il modello cateriniano tende a presentare l'imitazione di Cristo nei termini di partecipazione al dono straordinario della stigmatizzazione, la beata francescana Chiara Bugni non è da meno. Come san Francesco, ella possiede una piaga aperta nel costato che zampilla sangue: «Egli è il bucco tanto grande quanto un cece rosso», afferma il biografo Francesco Zorzi che ha potuto osservare la «piaga laterale» e la descrive minutamente<sup>172</sup>. Non diversamente dalle beate domenicane, Arcangela Panigarola patisce

<sup>166</sup> PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 20.

<sup>167</sup> Cfr. *Apologia di un domenicano*, in G. di AGRESTI, *S. Caterina de' Ricci, Testimonianze*, pp. 28-31 e N. ALESSI, *Libellus*, pp. 417-9 e 459.

<sup>168</sup> L'Isolani collega direttamente il comparire delle stimmate in tante Vergini dell'ordine domenicano alla proibizione di Sisto IV di dipingere Caterina da Siena con stimmate sanguinanti e sottolinea l'importanza della recente beatificazione di Osanna da Mantova nella quale si era ripetuto il miracolo delle stimmate invisibili (I. ISOLANI, *De Imperio*, lib. II, tit. VII, quaestio II, 8°). Per questi specifici motivi la stigmatizzazione delle beate del primo Cinquecento assume un rilievo storico particolare, ricollegandosi al filone apologetico cateriniano espresso particolarmente dal Caffarini nel secolo XV e dal Lombardelli alla fine del Cinquecento: cfr. TOMAS ANTONII DE SENTIS «CAFFARINI», *Libellus de supplemento*, ed. G. Cavallini e I. Foralosso, Roma 1974, parte II, trattato VII, pp. 121-211 e G. LOMBARDELLI, *Sommario della disputa a difesa delle Sacre Stigmatate di S. Caterina da Siena*, Siena 1601. Certo la stigmatizzazione è fenomeno che si manifesta anche in altri momenti storici e costituisce una costante della spiritualità cristiana; in questo senso v. J.M. HÖCHT, *Von Franziskus zu Pater Pio und Therese Neumann. Eine Geschichte der Stigmatisierten*, Stein am Rhein 1974.

<sup>169</sup> Molti nutrono dubbi sulla natura miracolosa delle stimmate di Lucia da Narni e ne chiedono il parere a Colomba da Rieti (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 194 \*5 \*); le stesse stimmate di Osanna da Mantova sono contestate (H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ed. 1524, p. 155).

<sup>170</sup> Lettera di Osanna a Girolamo Monteolivetano, ed. G. BAGOLINI-L. FERRETTI, *La beata Osanna Andreasi*, cit., Appendice, p. LIII.

<sup>171</sup> *Ibidem*, Appendice, p. VII.

<sup>172</sup> F. ZORZI, *Vita*, f. 35v, ma la descrizione della «piaga» occupa i ff. 34-36; nel giorno delle stimmate di s. Francesco il costato di Chiara prende a zampillare abbondantemente (*ibidem*, n. 47). Anche le stigmatate di san Francesco erano state spesso contestate: cfr. A. VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans le dernier siècle du Moyen Age*, in «MEFRM», LXXX, 1968, pp. 595-625.

ogni venerdì i dolori della crocifissione<sup>173</sup>; mentre in Veronica da Binasco e Elena Duglioli la devozione alla passione del Signore si presenta in altre forme: nella prima si esprime nel periodico ripetersi di visioni<sup>174</sup> e nella seconda in «uno dolore grandissimo al petto... quale lei per desio di conformarsi con il suo pretioso capo Christo Giesù con istanzia dimandò che in secreto alcuno dolore della sua acerba passione li fosse concesso»<sup>175</sup>. Nulla di tutto questo in Margherita e Gentile, per le quali la conformazione al Signore viene presentata come paziente sopportazione delle lunghe e molteplici infermità<sup>176</sup>.

Doni mistici e rapimenti estatici sono solo un aspetto della santità di queste donne devote che nella vicinanza a Dio acquisiscono una conoscenza dei misteri soprannaturali che esprimono nel carisma profetico. In un periodo in cui il tentativo di conoscere gli eventi futuri alimenta l'astrologia giudiziaria e l'attesa dell'età nuova favorisce il diffondersi di profezie apocalittiche, l'interesse verso ogni forma di profetismo viene accentuata. Da un lato si esamina la possibilità che la divinazione abbia cause naturali<sup>177</sup>, dall'altro si ammette che le rivelazioni possano essere originate da tre disposizioni: naturale, demoniaca, divina<sup>178</sup>. Certi dell'origine soprannaturale delle profezie delle loro «beate», gli autori delle leggende si preoccupano di dimostrarne l'autenticità nei confronti dei dubbiosi e dei detrattori e rivendicano la superiorità della divina rivelazione nei confronti dell'astrologia; nello stesso tempo attribuiscono alla profetessa un importante ruolo politico assegnandole il compito di consigliera dei principi:

«Coloro che le future cosse predicono — afferma Francesco Silvestri — apresso da ogni natione in summo honor sempre sonno havuti, peroché niente ali homini de la noticia e certitudine de le cosse future è più iucundo... Di questa anchora

<sup>173</sup> G. BENIGNO SALVIATI, *Legenda*, f. 17.

<sup>174</sup> I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in *AASS*, p. 195.

<sup>175</sup> PIETRO DA LUCCA, *Narrativa*, capo 12 [p. 6].

<sup>176</sup> SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 355.

<sup>177</sup> Cfr. B. SIBYLLA, *Speculum*, Decade I, cap. VIII, quest. I, questioncella I: «si divinationes in animabus raptis insint eis a natura», ed. 1493, ff. CXLIV-IIIv e più ampiamente: G.F. PICO, *De rerum praenotione*, pp. 418-23.

<sup>178</sup> In tutte le leggende è presente, come si è detto anche a proposito dell'estasi, la consapevolezza che effetti apparentemente divini possono essere prodotti, oltre che dalla natura, anche dal demonio che si trasforma «in angelo di luce» e inganna sotto apparenza di bene. Preoccupazione principale dei teologi è quindi distinguere i carismi dalle illusioni. Il dibattito teorico più completo a proposito della divinazione è quello sostenuto dal Pico nel *De rerum praenotione* che fissa il criterio di discernimento della divina rivelazione nell'avverarsi della profezia. Dopo aver sostenuto che la divina rivelazione può essere condizionata o assoluta, il Pico sostiene che i profeti di Dio dicono sempre la verità, mentre le profezie degli illusi dal demonio non si compiono (*ibidem*, p. 431); il conte della Mirandola indica poi i criteri di discernimento degli spiriti ricavandoli dalla Scrittura e dalla letteratura teologica ma anche dall'esame di casi concreti (*ibidem*, pp. 682-96).

molto cupidi li Principi presso di loro ricercano phisionomi, astronomi, geomantici, li qual le cosse che per ingenio et industria sua non pono considerare acuratamente li prenunciano, e li prestano tanta fede che benché sapiano certo non possere de le humane actione el vero exito prevedere, anze spesse volte decepti e delusi siano, nondimeno perché alcune future cosse talvolta precognoscono et alcuni indicii coniecturano de la futura probità e malicia, li osservano e li reveriscano. Non è generatione alcuna de homini che de le occulte e future cosse più certamente possa parlare di quelli che in la perspicua e certissima divina verità le risguardano... Non pò certo errare chi illustrato del lume divino le cosse future dimonstra»<sup>179</sup>.

Per questo Osanna diviene il «celeste oraculo» dei marchesi di Mantova<sup>180</sup>; Colomba è consultata dai Baglioni e dai Borgia<sup>181</sup>; Lucia da Narni è condotta a forza a Ferrara da Ercole I d'Este<sup>182</sup>; Arcangela è ascoltata e venerata dal Lautrec, governatore di Milano<sup>183</sup>; Caterina da Racconigi si intrattiene familiarmente con Claudio di Savoia ed è madre spirituale del re di Francia<sup>184</sup>; Elena è ospitata alla corte di Monferrato<sup>185</sup>; Stefana ha rapporti epistolari con Ercole I d'Este e i Gonzaga<sup>186</sup>; Caterina de' Ricci è visitata dalla madre del duca di Firenze<sup>187</sup>.

Più potenti degli astrologi e in grado di smascherare le precognizioni superstitiose<sup>188</sup>, le «vere profetesse» divengono un punto di riferimento per i

<sup>179</sup> F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro V, Proemio; la superiorità dei profeti nei confronti degli astrologi è messa in luce anche dal Bontempi che distingue le diverse sfere di competenze: gli astrologi possono prevedere alcune cose, ma non i particolari contingenti né ciò che ha per causa la volontà; gli astrologi non possono presagire la vendetta di Dio, o per quali delitti Dio si adiri o invii flagelli, o da quale penitenza sia placato. Tutto ciò possono conoscere i profeti che vedono anche le colpe e i malvagi effetti di queste (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in *AASS*, p. 202 \*). Inoltre ai profeti è concesso conoscere lo stato delle anime, la vita immortale e ciò che avviene nei celesti globi o sotto terra (PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 94-5).

<sup>180</sup> F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro I, cap. 33 e libro IV, capp. 7 e 12.

<sup>181</sup> S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in *AASS*, p. 198 \*9 \* (v. inoltre nota 19).

<sup>182</sup> S. RAZZI, *Vite de i Santi e Beati*, ed. 1588, parte II, pp. 179-83 e L.A. GANDINI, *Sulla venuta in Ferrara della Beata suor Lucia da Narni del Terzo Ordine di San Domenico*, Modena 1901.

<sup>183</sup> Il Lautrec, zio di Gastone di Foix, fa seppellire il condottiero nel monastero di S. Marta (BAM, ms. L 56; *Memorie della morte e sepolcro di Gastone di Foix, 9 febbraio 1516*, pp. 260-8) e si confessa dal Bellotti; cfr. M.T. BINAGHI, *L'immagine sacra in Luini*, cit., p. 59.

<sup>184</sup> PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 139, 181, 53-4.

<sup>185</sup> G.B. MELLONI, *Atti o memorie*, cit., pp. 341-4.

<sup>186</sup> L'epistolario con i Gonzaga è in parte pubblicato dal Cistellini e in parte dal Tolasi. Anche la leggenda accenna agli stretti rapporti di Stefana con gli Este e i Gonzaga: P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 125.

<sup>187</sup> *Apologia di un domenicano*, ed. in G. DI AGRESTI, *S. Caterina de' Ricci, Testimonianze*, cit., p. 67.

<sup>188</sup> PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 68: Caterina smaschera due persone che tengono «un Demonio famigliare per consigliere».

prìncipi a cui rivelano segreti riguardanti lo Stato o eventi futuri circa la persona<sup>189</sup>, ma esse assumono un ruolo politico di grande rilevanza soprattutto nei momenti di tensione o di calamità: è allora che la profetessa, dopo aver richiamato i potenti al pentimento, alla giustizia e alla pace, intercede per il popolo ricorrendo alla forza della sua orazione. Di fronte ai rimproveri di Colomba da Rieti alcuni si emendano, altri, impenitenti, periscono, ma in presenza delle lotte fratricide che le profezie inascoltate della carismatica non hanno potuto evitare, il patrocinio della santa per il popolo non viene meno<sup>190</sup>. E se le cause delle calamità naturali, quali la peste o le terribili conseguenze delle guerre, vengono profeticamente indicate nel peccato e il rimedio nella conversione, il potere di intercessione delle beate è tale da stornare comunque dal popolo l'ira divina. Dopo aver tante volte annunziato i flagelli che dovevano colpire l'Italia<sup>191</sup>, e aver pregato per la pace<sup>192</sup>, esse ottengono con le loro orazioni di allontanare o attenuare il castigo dalle loro città. Per intercessione di Colomba e Osanna la peste è circoscritta in Perugia e Mantova; altrettanto avviene in Racconigi<sup>193</sup>. Per le preghiere di Osanna l'ira di Dio tarda a manifestarsi: la beata ama tanto la sua città che «dimandava a Dio che facesse misericordia; et di lei facesse ogni martirio et stracio del corpo suo: che seria contenta, et etiam di essere tagliata tutta in bochoni et arosita per la salute dela Citade di Mantua»<sup>194</sup>. Per il sacrificio di Caterina da Racconigi, che vuole «interporsi fra l'ira di Dio et il popolo afflitto e che per tal rispetto ne lasciava la vita», le guerre del Piemonte hanno una tregua<sup>195</sup>. Anche Stefana ha sempre presente il bene della sua città e per questo è cantata come benefattrice della sua terra: «Crede a colui che dice / ch'è questa la radice / del ben di Lombardia. / Convieni ch'el se dia / la laude a chi perviene. / Questa è quella chi tiene / la ira del irato»<sup>196</sup>.

<sup>189</sup> La definizione di «vera profetessa», riferita a Osanna è in H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, f. 160. Profezie politiche vengono attribuite a Colomba (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, pp. 184 \*-5 \*e 195 \*-6 \*), Osanna (H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ff. 76v e 98-9), Caterina da Racconigi (PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 86-7, 88, 90-1), Margherita da Ravenna (SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 351). Le «sante vive» predicano inoltre la morte di diverse persone, fra cui personaggi politici o papi, come fanno Elena Duglioli e Caterina da Racconigi, e prevedono la nascita di figli dei prìncipi.

<sup>190</sup> S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 209 \*.

<sup>191</sup> H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ff. 50v, 95-6; G. BENIGNO SALVIATI, *Legenda*, f. 146.

<sup>192</sup> PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 49-55.

<sup>193</sup> S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 178 \*; F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro IV, cap. 6; PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 83-4.

<sup>194</sup> H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, f. 95v; v. anche F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro IV, cap. IV.

<sup>195</sup> PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 128.

<sup>196</sup> P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 134.

In grado di prevedere gli avvenimenti e dare utili consigli ai principi, capaci di assumere su se stesse la difesa del popolo che chiede loro soccorso<sup>197</sup> e le considera «celeste tesoro»<sup>198</sup>, le imitatrici di santa Caterina divengono efficace espressione di una religiosità che si colloca nei confini della città verso cui prevalentemente è indirizzato il loro patrocinio e non possono venire disgiunte dall'ambiente circoscritto in cui operano: la corte rinascimentale. Analogo interesse per il bene della città è dimostrato dal biografo di Chiara Bugni che presenta la vergine veneziana come potente patrona del doge e del dominio veneto<sup>199</sup>, mentre nella leggenda di Arcangela Panigarola l'attenzione è piuttosto appuntata sul rinnovamento e la salvezza della chiesa; non è estraneo tuttavia all'ambiente spirituale del monastero di Santa Marta l'intento di raccogliere e di diffondere profezie di carattere politico<sup>200</sup>.

Particolarmente rivolte ai principi da cui si attende giustizia e pace, le profezie delle beate non ignorano la Chiesa di cui si denuncia la corruzione e si auspica la *reformatio*. «O figliolo charissimo — afferma Osanna — quanto si lamenta mai Dio del stato ecclesiastico. Oime che egli è pur grande cosa et troppo horibilitade a vedere tale presentia et puza di tanti peccati . . . o quanti mali sono apparecchiati per la obstinatione et lunga consuetudine del peccare et precipue sopra il stato ecclesiastico»<sup>201</sup>. Ma queste donne devote non si accontentano dell'invettiva profetica e si rivolgono direttamente al pontefice: Veronica da Binasco, «divino imperio», si reca a Roma dove è

<sup>197</sup> «Et el magistrato del populo e la vulgare multitudinè adimandavano cum grande instantia lo succurso de beata Colomba» durante la peste; «et si alcuni se infirmavano venivano ad essa» (S. BONTEMPI, *Legenda volgare*, f. 31v).

<sup>198</sup> «Et perché la cita de Peroscia non fosse spoliata delo suo celeste tesoro foro facte ali superiori repliche validissime e suplicatione perché non se impedisse per la absentia d'essa vergine l'opera sancta da lei incomençata» (*ibidem*, f. 31r).

<sup>199</sup> F. ZORZI, *Vitta*, f. 15; lo Zorzi riferisce inoltre la visione di un eremita francese, «il quale haveva predetto molte cose a Carlo Re di Francia di Lodovico suo successore, le qualli tutte fino ad un minimo puntino seguitero»; tale visione rivelava che esistevano solo tre persone al mondo «con li preghi de' qualli era placato Iddio et si faceva propitio . . . un n'era nell'Allemagna, l'altra in Francia e la terza nella Città di Venezia. Et forse — continua Zorzi riferendosi alla Bugni — che questa è quell'anima tanto grata a Iddio» (*ibidem*, f. 55).

<sup>200</sup> In un codice del monastero di S. Marta contenente la leggenda di Suor Andrea, benedettina del monastero di S. Salvatore di Pavia, è trascritta una lettera che la monaca avrebbe inviato all'imperatore Carlo V per ingiungergli, sulla base di una visione profetica, di concludere la pace in Lombardia. Nella lettera ritornano alcune delle tematiche sopra esposte: il Signore è placato soltanto dalle preghiere della monaca; vuole mandare la pace ma i principi non la vogliono: «come accecati nel amore de sua propria reputatione l'uno verso l'altro stano indurati et come Turchi et infideli si perseguiteno, non risguardando al honore mio, ne alla salute delle anime, ne alla recuperatione della S.ta madre giesia quale he posta tutta in ruina»; tra i principi cristiani solo l'imperatore può portare la pace (BAM, ms O 248 sup., f. 13v-14).

<sup>201</sup> H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, f. 52; cfr. F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro II, cap. 6.

ascoltata da Alessandro VI a cui «legationem Christi perfecit quam secretissime» e ne riceve un palese riconoscimento di santità<sup>202</sup>; Colomba da Rieti fa trasmettere allo stesso Alessandro VI una propria visione cominciando «ad esprobare e con tanta autorità a reprendere» da spaventare i presenti: «e non poi molto accade l'insulto dilla ribellione facto al Pontefice et altri infortuni»<sup>203</sup>. Questi interventi diretti nei confronti del capo della chiesa non sono tuttavia sufficienti a far intraprendere la riforma. Presentandosi in «vesti negre» a Caterina da Racconigi, Cristo fornisce una descrizione dei costumi del clero di sapore erasmiano: «... li miei servi sono poco stimati, le chiese mie sono spogliate et i loro palazzi sono ben ornati; li miei redditi non sono distribuiti a' miei poveri e veri ministri, ma sono dati e scelerati, a ruffiani, e meretrici e concubine; le loro mule, cani e sparavieri sono proposti all'honor mio, alla mia Chiesa, a' miei servi fedeli»; Cristo ha sofferto tanto per la chiesa «acciò fosse Sposa senza macchia», ma i suoi figlioli sono stati infedeli a lui e alla chiesa «qual hanno conculcata, essendo empìi, parziali, crudeli, appetitori di vendetta e di sangue humano»<sup>204</sup>. Non molto diversa da questa è la denuncia della corruzione del clero che appare nelle visioni di Arcangela Panigarola la quale, lamentando il disinteresse dei prelati nei confronti del popolo, preconizza l'avvento di un pastore angelico<sup>205</sup>.

Ma gli avvertimenti di Cristo trasmessi per le serve di Dio restano inascoltati: nuove visioni mostrano ad Arcangela «la sedia del sumo pontefice rivolta con li piedi in suso»<sup>206</sup> e a Caterina da Racconigi la spada del Signore che chiede giustizia e il «pugnale sanguinolento» che mostra «grand'ira e furore contro l'ingrati et ostinati»<sup>207</sup>. La terziaria domenicana prega il Padre che «volesse dar Rettori e Pastori de Popoli alli quali fosse in pensiero l'honor di Dio e salute delle anime, acciocché finalmente si rinnovasse il pristino lume, e fosse resa la bellezza spirituale alla Chiesa di Christo, e la pace si diffondesse per tutto»; «la Nave di Santa Chiesa» tuttavia è già tra gli scogli e i flagelli di Dio sono vicini: «veniranno li Turchi nell'Italia, i quali dopo che l'havriano conquassata, si battagliarebbero», ma infine la navicella sarebbe arrivata al porto giungendo forse alla conversione di tutte le genti<sup>208</sup>.

Il motivo dei Turchi e la loro imminente minaccia, che tanta importanza riveste nella profezia popolare, viene qui presentato in funzione di castigo di

<sup>202</sup> I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 176.

<sup>203</sup> L. ALBERTI, *La vita della Beata Colomba de Rieto...*, Bologna, 1521, cap. XXXIII; cfr. S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 196\*.

<sup>204</sup> PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 48.

<sup>205</sup> C. BENIGNO SALVIATI, *Legenda*, ff. 181v-183 e ff. 249-50 (queste ultime ed. in C. MARCORÀ, *Il cardinal Ippolito I d'Este*, cit., pp. 438-9).

<sup>206</sup> *Ibidem*, f. 110.

<sup>207</sup> PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 121.

<sup>208</sup> *Ibidem*, pp. 121 e 91.

Dio; ma più spesso esso è associato al motivo della conversione, come appare chiaro dalla leggenda di Elena Duglioli<sup>209</sup>, dalla visione di Arcangela Panigarola<sup>210</sup> e dalla preghiera di Stefana Quinzani per i «suoi figlioli Turchi»<sup>211</sup>. Un breve accenno alla visione di Stefana in cui le viene mostrato che «etiam fra li infedeli molti sariano salvi per lei» non è sufficiente a indicare un'attenzione particolare alla conversione del «nuovo mondo», tema a cui due dei biografì delle beate si erano invece mostrati interessati<sup>212</sup>.

Il tema della *reformatio*, così vivo nelle terziarie domenicane e in Arcangela Panigarola, non è estraneo alle altre donne devote che qui analizziamo, ma si presenta con caratteri diversi. Assenti le invettive profetiche contro la corruzione della chiesa, che ancora nel 1524 faceva dire al Catarino parole infuocate nei confronti della città di Dio e della corte romana<sup>213</sup>, l'esigenza della riforma si presenta piuttosto come rinnovamento della vita nell'esercizio della carità e dell'orazione, vissuta nella fedeltà al pontefice<sup>214</sup> e priva di

<sup>209</sup> La leggenda di Elena riferisce che la donna è figlia dell'imperatore dei Turchi Maometto e attribuisce alla beata la profezia della conversione di Costantinopoli (PIETRO DA LUCCA, *Epistola e Narrativa*).

<sup>210</sup> Arcangela predice la morte del Gran Soldano, anzi dice che vi si trovò presente in spirito: «Era el gran Soldano chiamato Bo per non havere el batismo» (G. BENIGNO SALVIATI, *Legenda*, f. 15).

<sup>211</sup> P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 143.

<sup>212</sup> Per la visione di Stefana: cfr. *Ibidem*, p. 143. L'interesse per il «nuovo mondo» è fortemente presente nel *De Imperio militantis ecclesiae* dell'Isolani e nella *Breve dichiarazione sopra l'apocalipse de Gioanni, dove si prova esser venuto il precursor di Anticristo et avvicinarsi la percossa da lui predetta nel sesto sigillo* di Serafino da Fermo. Un'analisi dei due testi è in A. PROSPERI, *America e Apocalisse*, cit., particolarmente pp. 9-12 e 40-5.

<sup>213</sup> Catarino inserisce la sua invettiva in un contesto apocalittico, convinto dai segni esterni «che hora sia el tempo che ne viene il Signore»: «Hor non veggono li occhi Xpiani el misero mondo, la verità, le mutationi delli stati, l'instabilità de Regni, comotioni delle genti, oppressioni de tyranni: di qua Turchi, di la heretici; per tucto perfidi et tiepidi... et che è peggio nel mezo della Cipta di Dio infinita superba et ambitione, immensa avaritia, pompa et gloria intollerabile, gola profonda, luxuria indicibile, rapine et ingiustie et falsità horribili...», e continua propugnando la necessità della riforma della chiesa con argomentazioni chiaramente savonaroliane: «ma dico bene che è fortissimo fondamento per credere che sia colmo el sacho; et Dio ne venga gagliardo con la spada. Et per tanto ad tucti quelli che dicano che questo non è tempo di rinovare la casa di Dio io rispondo con le parole di Haggeo propheta... A me basta concludere che allhora suol venire Dio in giuditio quando non si crede ne si expecta: et quando è pieno el sacho de vitii come manifestò si vede nelli infelicissimi tempi nostri»: *Vita miracolosa della Seraphyca sancta Catherina da Siena...* di RAIMONDO DA CAPUA, tradotta da A. Catarino, Siena 1524, libro III, cap. V, «Disgressione del traductore», punto 8, ff. 73r e v.

<sup>214</sup> Si è già accennato alla fedeltà di Elena ai pontefici e in particolare alla sua condanna del conciliabolo Pisano (v. nota 100). Ma neppure la Panigarola, pur così critica nei confronti del clero e dei religiosi e così compromessa con i promotori stessi del concilio gallicano, volle aderire all'iniziativa e rifiutò più volte di far celebrare messa nel suo monastero nel periodo dell'interdetto. Cfr. G. BENIGNO SALVIATI, *Legenda*, f. 21 e, più

quelle clamorose denunce che erano state fatte proprie dai riformati e che alla luce del sacco di Roma dovevano apparire come il giusto flagello di Dio. È in occasione di questo avvenimento che Gentile da Ravenna prende la distanza da qualunque atteggiamento profetico:

«Non poteva sopportare — scrive Serafino da Fermo — quel ragionamento nel qual alla fama de prelati over de sacerdoti si derogasse; il cui pietosissimo animo ben si dimostrò allhora quando Roma fu data in preda, de la cui rovina pareva che molti si allegrassero, dove ella giorno et notte nel divin conspetto orando piangeva, considerando con animo tutto di carità acceso et le pene de li afflitti et captivati, et gli horrendi peccati de i vincitori, la ingiuria del Pontefice et de i prelati, la profanazione delle chiese et luoghi santi; le quali tutte cose conoscendo ridondar in danno di tutta la repubblica di Iesu Christo, più che i propri danni tanto deplorava quanto amava più Iesu Christo che se medesima»<sup>215</sup>.

Analogamente Angela Merici si adopera per un rinnovamento della vita religiosa rinunciando a interventi di tipo profetico<sup>216</sup> e Paola Antonia Negri rivolge ai padri riuniti in Concilio le lettere spirituali che divulgano le sue visioni<sup>217</sup>.

Se un diverso atteggiamento nei confronti della profezia e della riforma della chiesa distingue le beate domenicane dalle donne devote legate ai canonici regolari e alle nuove congregazioni religiose, un altro tratto distintivo evidenzia la peculiarità delle imitatrici di Caterina da Siena e gli interessi culturali dei biografi che ne hanno composto la vita. In queste leggende, infatti, il tema tradizionale del combattimento spirituale e della lotta contro il demonio tentatore assume un rilievo del tutto eccezionale, in evidente relazione con l'acuirsi delle credenze magiche e dell'impegno degli inquisitori a definire teoricamente e combattere praticamente il complesso fenomeno della stregoneria<sup>218</sup>. E non c'è dubbio che una parte dei religiosi in contatto

ampiamente, il ms I 165 sup. f. 21 dell'Ambrosiana, cit. in C. MARCORA, *Il cardinal Ippolito I d'Este*, cit., pp. 446-7.

<sup>215</sup> SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, ff. 361r e v.

<sup>216</sup> La diffidenza di Angela Merici nei confronti delle visioni è argomento portato a favore dell'umiltà della donna da Agostino Gallo nel processo informativo di beatificazione ed è accettato da tutti i biografi (T. LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici*, cit., t. I, p. 323; *Vita Nazari*, in G. BERTELOTTI, *Storia di S. Angela Merici*, cit., pp. 215-6; O. FIORENTINO (GONDI), *Vita della b. Angela*, cit., p. 18).

<sup>217</sup> La prima edizione delle *Lettere spirituali* dell'angelica Paola Antonia Negri è del 1564. Sul problema della contestata attribuzione v. nota 96.

<sup>218</sup> È noto che il processo storico di definizione della stregoneria ha spessore secolare e la repressione contro le streghe ha inizio nel secolo XIV; ma non c'è dubbio che alla fine del Quattrocento la stregoneria, pur essendo pratica già diffusa e categoria ormai codificata, si presenta come fenomeno storico emergente per l'impulso repressivo impresso dalla bolla di Innocenzo VIII «*Summis desiderantes affectibus*» (1484) e per la diffusione del primo trattato demonologico a stampa: il *Malleus maleficarum* (1486). Da questo momento il dibattito sulla stregoneria si infittisce fino ad acquisire talvolta carattere regionale, caratterizzato com'è da una circolarità tra riflessione teorica e pratica

con le mistiche che qui analizziamo hanno interessi specifici, di natura pratica o teorica, con il mondo magico e delle streghe: altrettanto può dirsi per Gianfrancesco Pico<sup>219</sup>. Inquisitori oggi semiconosciuti come fra Domenico da Gargnano<sup>220</sup>, che nel 1508 conduce in Mantova una serrata lotta contro le «strie, le quali continue cresseno e fano de grandi mali»<sup>221</sup>, sono in contatto con «sante vive» come Lucia da Narni e Stefana Quinzani e si mostrano interessati a promuovere il culto di Osanna Andreasi<sup>222</sup>; ma

inquisitoriale. Per indicazioni bibliografiche sull'ampio e complesso fenomeno della stregoneria si rinvia a F. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze 1979 e *La stregoneria in Europa*, a cura di M. ROMANELLO, Bologna 1978<sup>2</sup>; si segnala invece una recente raccolta di saggi che analizza i più importanti trattati demonologici dei secoli XV-XVI: *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, edited by S. Angelo, London 1977.

<sup>219</sup> La recrudescenza della repressione contro le streghe in area emiliana tra la fine del '400 e l'inizio del '500 è accompagnata da una polemica sulla stregoneria, nata intorno al 1520, che vede implicati inquisitori e intellettuali di diversa formazione, dal giurista Ponzinibio al filosofo Pomponazzi, e produce diversi trattati: dalla *Quaestio de strigibus* di Bartolomeo Spina, vicario dell'inquisitore di Modena dal 1518 al 1520, ai trattati del Prierio e del Pico. Alla polemica accenna M. BERTELOTTI, *Le ossa e la pelle dei buoi*, cit., pp. 470-5 e, più ampiamente, P. BURKE, *Witchcraft and magic in Renaissance Italy: Gianfrancesco Pico and his Strix*, in *The Damned Art*, cit., pp. 32-52. L'attività dell'inquisizione modenese nella prima metà del Cinquecento è analizzata da: A. BIONDI, *Streghe ed eretici nei domini estensi all'epoca dell'Ariosto*, in *Il Rinascimento nelle corti padane*, cit., p. 165-9.

<sup>220</sup> Indicato dall'Alberti come filosofo e oratore famoso, fra Domenico fu noto predicatore e insegnò teologia allo Studio bolognese. Divenuto inquisitore di Mantova, fu tra i promotori del processo contro Pietro da Lucca (v. nota 275) e fu l'ispiratore di una più decisa repressione contro le streghe: cfr L. ALBERTI, *Descrizione di tutta Italia*, Venezia, Pietro de i Nicolini da Stabbio, 1551, p. 324 e G. BRUNATI, *Dizionario degli uomini illustri della riviera di Salò*, Milano 1887, p. 63.

<sup>221</sup> Archivio di Stato di Mantova, *Archivio Gonzaga*, busta 2472, c. 670: lettera di fra Domenico da Gargnano al marchese Gianfrancesco, 7 aprile 1508. L'inquisitore chiede al marchese di procedere più severamente contro le streghe, forte anche di un recente breve papale «el quale commanda che questa secta de le strie sie exterminata»; riferisce inoltre su di un processo tenuto contro una strega, la quale «senza tormenti e menaçe a confessato» di aver compiuto tutto ciò che compare nel repertorio classico dei manuali dell'inquisitore: è andata al corso; ha conculcato la croce, negata la fede, la Madonna, il battesimo, la corte celeste; ha rinunciato a Cristo e preso il demonio per Dio; ha adorato il demonio e l'ha servito per 27 anni; gli ha portato l'ostia consacrata e l'ha profanata; ha negato di credere nella presenza reale di Cristo nell'ostia «ymo quando el sacerdote diceva la messa lei per el comandamento de la dona dal giocho diceva: Tu mente per la gula, tu mente per la gula»; ha infine fatto molti malefici. Dopo aver confessato — continua fra Domenico — la strega tuttavia ha mostrato pentimento ed è stata condannata all'abiura, ad essere «posta supra l'aseno et alcune altre poche cose».

<sup>222</sup> Fra Domenico da Gargnano firma la prima certificazione delle stimmate di Lucia da Narni (ed. in D. PONSÌ, *Vita della beata Lucia vergine di Narni*, Roma 1711, p. 197, doc. I); è presente alle estasi di Stefana Quinzani del 1497 e 1500 (G. BRUNATI, *Vita o Gesta*, t. II, pp. 61 e 62); rivede la leggenda di Osanna scritta dal Monteolivetano (H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ed. 1524, f. 162v) e insiste presso il marchese di Mantova perché la beata sia onorata in una preziosa cappella (lettera sopra citata).

anche un famoso autore di testi demonologici come Silvestro Prierio<sup>223</sup> ha rapporti diretti, addirittura di direzione spirituale, con la estatica Elena Duglioli<sup>224</sup>. Gianfrancesco Pico, dopo aver espresso il suo pensiero sulla divinazione e aver composto il dialogo *Strix*<sup>225</sup>, avverte la necessità teorica di analizzare i fenomeni mistici e, osservata scientificamente Caterina da Racconigi<sup>226</sup>, ne appronta la biografia. Analogamente l'inquisitore di Bologna Leandro Alberti, traduttore del dialogo pichiano *La strega*<sup>227</sup> si assume il

<sup>223</sup> Il Mazzolini scrive nel 1521 il suo trattato *De Strigimagarum daemonumque mirandis*, attingendo a casi di stregoneria avvenuti nel bolognese e contribuendo ad alimentare il dibattito teorico sulla stregoneria che, come si è accennato, provoca in questi anni in Emilia qualificate reazioni; ma da molto tempo il teologo domenicano è un attento osservatore dei fenomeni connessi con la presenza del diavolo nell'uomo; nel 1502 infatti pubblica il *Tractatulus quid a diabolo sciscitari et qualiter malignos spiritus possit quisque expellere de obsessis*, Bologna, Caligola Bacilieri, 1502, nuovamente edito, con aggiunte e correzioni, nel 1573 (Bologna, Giovanni Rossi). Si tratta di un manuale per esorcisti che il Prierio compone in base alla teoria e alla propria personale esperienza («que lectione et experientia didici») e che si articola in tre punti: 1) ciò che il sacerdote deve osservare circa la sua persona e circa l'ossesso, 2) come scoprire le malizie dei demoni, 3) enumerazione di «exorcismos catholicos et securos» contro le molte circolanti «blasfemie».

<sup>224</sup> La leggenda anonima indica il Prierio come direttore spirituale della Duglioli e aggiunge che la donna allevò nella sua casa un nipote del Mazzolini che divenne poi domenicano col nome di frate Aurelio. Il Melloni identifica questo fanciullo con fra Aurelio Mazzolini che fece la professione a Bologna nel 1507 e che si distinse per gli studi filosofici e teologici (cfr. G.B. MELLONI, *Atti o Memorie*, cit., pp. 326-27). Nella cronaca del convento di S. Domenico si registra infatti nel 1507 la professione di fra Aurelio Mazzolini, ma non si indica il suo legame di parentela con il Prierio; due anni dopo invece fa la professione un altro novizio che assume il nome di fra Silvestro; di questo si dice che fu «nepos Magistri Silvestri dignissimi de Prierio» (Archivio Convento di S. Domenico di Bologna, *Cronaca di Ludovico da Prelormo*, f. 252).

<sup>225</sup> G.F. PICO, *Dialogus in tres libros divisus titulus est Strix sive de Ludificatione daemonum*, s.n.t. [Bologna 1523]; anche questo trattato, pur entrando a pieno titolo negli interessi culturali del Pico, non è estraneo al dibattito in corso in area emiliana sulla stregoneria e trae spunto dalle polemiche suscitate dalla dura condanna al rogo di alcune streghe nel mirandolese ad opera dell'inquisitore domenicano Girolamo Armelini di Faenza. Sulla figura dell'Armelini, che nel 1511 era stato tra gli accusatori di Pietro da Lucca e nel 1523 denunciava le tesi dell'aristotelico Tiberio Russiliano, v. P. ZAMBELLI, *Una disputa filosofica ereticale proposta nelle Università padane nel 1519*, in *Il Rinascimento nelle corti padane*, cit., pp. 511-13.

<sup>226</sup> Lo stesso Pico afferma di essere stato indotto a scrivere i nove libri del *De rerum praenotione* dall'aver «provato per esperienza esser tal hor false quelle revelationi quali per vere si narravano»; riconosciuta l'autenticità delle rivelazione di Caterina da Racconigi, dopo aver voluto «ricercar prima con diligenza e ben pensare li movimenti dell'animo suo, avanti che li prestassi fede», e aver per otto anni corrisposto con lei per lettera, il Pico vuole conoscere personalmente la mistica per sottoporle domande e interrogativi circa le precognizioni: PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 60-1.

<sup>227</sup> L'Alberti traduce *Strix* nel 1524, ma egli stesso aveva curato, l'anno precedente, l'edizione originale del dialogo pichiano, dedicandola al vicelegato di Bologna Altobello Averoldi. La traduzione dell'Alberti sarà seguita a metà del secolo da quella del Turini, riedita nel secolo XIX: *La Strega ovvero degli inganni de' demoni. Dialogo di Giovan Francesco Pico della Mirandola tradotto in lingua toscana da Turino Turini*, Milano 1864.

compito di divulgare la vita di Colomba da Rieti. Nessuno degli scritti dei domenicani Francesco Silvestri e Isidoro Isolani sembra provare un interesse specifico verso il problema della stregoneria<sup>228</sup>, ma le leggende delle beate Osanna Andreasi e Veronica da Binasco da loro composte non si sottraggono allo schema comune agli altri autori, tendente a definire sul piano teorico la differenza tra illusioni demoniache ed effetti mistici, a indicare i criteri di discernimento tra azioni diaboliche e divine, a disegnare infine il ritratto della beata come antitesi della strega o antidoto della stregoneria.

Ad indicare il terreno vischioso in cui si muovono coloro che si accingono a narrare fatti mirabili di mistiche insignite di doni soprannaturali in un contesto culturale in cui si ammette la possibilità che effetti analoghi possano essere prodotti da poteri contrapposti quali sono quelli del diavolo e di Dio, gli autori delle «leggende» pongono subito in evidenza, per confutarle, le accuse di illusione diabolica o di magia rivolte alle protagoniste dei loro racconti. Se Colomba, Osanna, Stefana e le due Caterine sono ritenute sospette<sup>229</sup>, Gentile è denunciata quale incantatrice e Paola Antonia Negri è accusata di essere maga<sup>230</sup>. Posto in tal modo il problema del discernimento degli spiriti, gli autori lo affrontano concordemente indicandone nell'attività pratica il criterio di soluzione: la santità si riconosce dai frutti, le virtù, e soprattutto l'umiltà, sono una prova dell'azione divina, la fedeltà alla chiesa infine, espressa nel proselitismo e nell'ubbidienza al confessore, costituisce il criterio privilegiato per riconoscere la presenza dello Spirito Santo<sup>231</sup>. Ma vi è anche chi, come Giovanfrancesco Pico, ricerca una spiegazione teorica al complesso problema del discernimento degli spiriti e la trova nella presenza del lume divino per mezzo del quale Caterina da Racconigi distingue le vere visioni dalle illusioni diaboliche<sup>232</sup>.

L'aver accertato che il lume divino è il «discernicolo» che garantisce l'autenticità delle visioni non appaga tuttavia la curiosità teorica del Pico, che

<sup>228</sup> Ma l'Isolani era intervenuto nella disputa contro la magia e le divinazioni con il suo *Libellus adversus magos, divinatores, maleficos eosve qui ad religionem subeundam maleficis artibus quempiam cogi posse asseverant*, Milano, J.A. Scinzenzeler, 1506.

<sup>229</sup> Cfr. S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in *AASS*, p. 180\*; H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ed. 1524, f. 161v; AGOP, sez. X, n° 2857, fasc. 13 *Excerpta ex scriptis f. Baptistae de Salodio*; PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 54; *Apologia di un domenicano*, in G. DI AGRESTI, *S. Caterina de' Riçi, Testimonianze*, cit., pp. 19-23.

<sup>230</sup> Cfr. SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 354; G.B. FONTANA, *Vita*, p. 103.

<sup>231</sup> Cfr. S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in *AASS*, p. 186\*; H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ed. 1524, f. 161v e 172; PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 63 e 111; P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 124.

<sup>232</sup> «Ma sopra tutto io ero desideroso sapere la conditione del lume col quale, era fama, che conosceva li secreti de cuori humani, e le cose future, che anco prenuntiava. Peroché ricercai haver notizia del discernicolo per il quale giudicasse il vero dal falso qual suole dimandarsi da' nostri discretione de spiriti, e procurai saper da lei se mai li era intravenuto d'esser ingannata» (PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 61).

discute sulla natura del lume giungendo ad una certezza conoscitiva con l'aiuto determinante della conoscenza pratica di Caterina:

«E con lei tra l'altre cose occorrendo parlar dell'essenza del lume predetto, e dicendoli che già un gran Teologo di tal lume illustrato, confermando meco di quello, dicea non saper certo se fosse il lume della Fede augumentato o pur un altro lume nuovo... affermomi essa non esser il lume della fede ma lume nuovo, al qual si concorrea il lume della fede e si aiutavano l'un l'altro, sì che il nuovo era di maggior intensione e vigore e l'altro di maggior estensione e che d'ambidue si facea un grandissimo splendor nell'intelletto; cose certo con tanta sottigliezza spiegate da una vergine illitterata che non è Theologo essercitato in lettere qual l'havesse udita senza gran meraviglia»<sup>233</sup>.

Dimostrata la natura divina delle gesta mirabili delle mistiche considerate, gli autori delle leggende tuttavia riferiscono fatti prodigiosi che non contribuiscono in alcun modo a dissipare i sospetti di illusione diabolica che si erano appuntati su queste sante singolari: esse sono trasportate per aria<sup>234</sup>, entrano e escono da diversi luoghi a porte chiuse<sup>235</sup>, sono condotte a Gerusalemme in spirito o in corpo<sup>236</sup>. E non valgono a spiegare la presenza di questi elementi nelle leggende i riferimenti scritturistici — pure presenti e utilizzati come autorità dai biografi — circa la possibilità degli spiriti di trasportare i corpi; il contesto in cui il problema viene riproposto indica chiaramente che il termine di riferimento culturale è la credenza nel sabba<sup>237</sup>. Così noti erano i voli miracolosi di Caterina da Racconigi che, per

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>234</sup> S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 169\*; F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro III, cap. 21; I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 207; PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 28, 55-6; PIETRO DA LUCCA, *Epistola*; F. ZORZI, *Viita*, f. 19v.

<sup>235</sup> S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, pp. 168\*, 169\*, 171\*; F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro IV, cap. 5.

<sup>236</sup> S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 163\*; F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro II, cap. 18; H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ff. 107-9; PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 56.

<sup>237</sup> Nel proemio al libro II della vita di Caterina da Racconigi, in cui si tratta della familiarità della beata con gli angeli, il Pico si rivolge «alli grossi ingegni, inesperti et ignoranti» e «alli dotti» con l'intento di provare la verità delle cose che sta per esporre: ai primi insegna che tutte «le sette de Filosofi», tranne una o due, ammisero «la providenza delle menti superiori e le visioni divine e le precognizioni e predittioni delle cose future»; agli altri ricorda come «li libri de Pitagorei e de Platonici» e le antiche «historie» ammettono la familiarità degli uomini coi demoni e «scrissero et affirarono esser portati per l'aria li corpi de filosofi da demonii per longhi spatii», come avvenne a Pitagora, Abbari e Empedocle. Ciò che accadde nell'antichità ai filosofi — continua Pico — accade ancora oggi alle streghe: «come à nostri tempi accade alle streghe esser portate al giuoco di Diana, o d'Herodiade, della qual cosa largamente habbiamo scritto ne i nostri Dialoghi, intitolati Strega, ò vero de l'inganni de Diavoli». Ciò che è consentito ai demoni — conclude Pico — non vorrà essere negato agli angeli: non si stupiscano dunque i lettori della leggenda cateriniana «quando legeranno esser il corpo di Caterina stato portato dà suoi Angeli famigliari per longiqui spatii della terra per cagione d'operare

testimonianza di Pico, la santa veniva chiamata la «mascha di Dio»: «Dimandano masche le streghe — aggiunge il conte della Mirandola — quelli che habitano nel Piemonte. Volevano eglino per quel nome significare non altrimenti essere lei portata per li buoni Angeli che per li Demonii le Streghe»<sup>238</sup>.

Come le streghe, infatti, Caterina è trasportata da un luogo all'altro non soltanto in spirito, ma anche corporalmente. Né si può dubitare, aggiunge il Pico, che agli angeli sia dato lo stesso potere che hanno per ammissione universale i demoni: «È certo non dobbiamo negare ad alcuna Vergine governata dal Divin Spirito quel che è stato concesso dall'antichità a Pithagora, ad Abbari e ad altri cultori de Demoni, e dalla posterità concesso alle streghe»<sup>239</sup>. Ciò che le streghe operano in virtù del demonio è dunque dato compiere anche alle beate per ministero angelico; ma gli scopi di queste operazioni prodigiose sono diametralmente opposti: mentre le streghe si recano al sabba per adorare il diavolo e conculcare la fede, le beate si recano a Gerusalemme per venerare la croce<sup>240</sup> e sono portate invisibilmente in luoghi diversi per convertire peccatori o compiere atti di carità<sup>241</sup>. Le «ma-

cosa grandi». Dopo aver inserito il dono mistico del trasporto angelico di Caterina nel contesto della discussione sui voli notturni delle streghe, il principe della Mirandola intende arrecare altre prove alla veridicità delle sue affermazioni e chiama in causa le numerose altre beate a cui si attribuisce questo singolare dono: «Ma certo quelli che negano i corpi di sante Donne poter esser portati per aria, e quelle essendo in casa poter da lontano operare, et anco con l'animo peregrinare, e stando il corpo fermo, vedersi da altrui le similitudini loro, non ammetteranno già quello che è stato scritto de Osanna Mantoana a' nostri tempi, cioè esser andata per aria e due volte portata per aria da Celesti spiriti. Molte cose parimente passeranno scrollando il capo, quali sogliono predicarsi di essa e d'altre sacre Vergini» (PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 28).

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 56, dove si riprendono i concetti più ampiamente esposti nella p. 28 sopra citata. Il problema del trasporto in spirito o in corpo ad opera degli angeli, analogo alla medesima discussione della letteratura demonologica, è trattato dal Pico alle pp. 54-6.

<sup>240</sup> Colomba e Osanna sono condotte a Gerusalemme per visitare i luoghi santi e ripercorrere le tappe della passione del Signore; qui vedono i luoghi e sono vedute da altre persone come se vi fossero corporalmente (v. nota 236): si noti che mentre il Bontempi nella leggenda latina afferma brevemente: «De peregrinagio autem et singulis quibuslibet ita distincte exposuit, quemadmodum est, et velut ii qui corporaliter circuierunt pariter affirmant», l'Alberti, nella sua traduzione, amplifica il tema indicando anche la lunghezza del percorso compiuto dalla beata in spirito per sottolineare evidentemente la grandezza del prodigio (L. ALBERTI, *La vita della b. Colomba de Rieto*, cap. XVI). Caterina da Racconigi, rapita in spirito a Gerusalemme, ritorna in sé recando alcune reliquie della croce (PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 56). Certo, sebbene il contesto delle leggende qui citate induca a inserire il viaggio a Gerusalemme all'interno di una contrapposizione della beata con la strega, non bisogna dimenticare che il pellegrinaggio in Terra Santa era anche una pratica devota assai diffusa in quel tempo. Angela Merici, ad esempio, compì effettivamente un viaggio a Gerusalemme, anch'esso accompagnato da un prodigio: la perdita temporanea della vista che non le permise di osservare corporalmente i luoghi della passione del Signore (T. LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici*, cit., t. I, p. 315).

<sup>241</sup> Caterina da Racconigi si presenta a un uomo che sta per commettere peccato mortale e

sche di Dio» costituiscono quindi una entità nuova disegnata in contrapposizione alla strega, che viene ad aggiungersi a un mondo già tanto popolato di spiriti da registrare un continuo incremento della credenza nella stregoneria e un forte espandersi dei fenomeni di possessione; ma mentre filosofi e teologi contribuiscono ad alimentare con le loro teorie l'estendersi dell'ossessione diabolica che gli inquisitori si premurano di reprimere dopo averne codificato la natura e i modi di espressione, gli autori delle leggende, pur iscrivendosi all'interno di questa logica, intendono soprattutto presentare le loro beate come rimedio all'imperversante manifestarsi del maligno.

Se il diavolo è una realtà vicina anche alle mistiche devote e tenta talvolta di corromperle presentandosi come «angelo di luce» o come suadente tentatore<sup>242</sup>, più spesso esso si rivela nella sua immagine conosciuta di moro o etiope o di repellente animale<sup>243</sup> e mostra la sua forza brutta ingaggiando con le spose di Cristo una lotta violenta e senza esclusione di colpi. Non si tratta di un *topos* agiografico — si premura di assicurarci il Pico — ma di battaglie che avvengono con i sensi lasciando dietro di sé cicatrici, segni di battiture, «pessimi et abominevoli vapori»<sup>244</sup> e che si succedono con una tal frequenza da superare in numero e asprezza tutte quelle «quali per il decorso di mille anni sono scritte (perché non tutte sono scritte) ... o de Monaci quali habitavano nelli deserti d'Egitto o de Religiosi Cenobiti»<sup>245</sup>. Più vessate dai demoni che in qualsiasi altra epoca storica, queste beate sono tuttavia preparate alla lotta: ungendosi come i pugili<sup>246</sup> — e, si potrebbe aggiungere, come le streghe — combattono eroicamente riportando sempre

lo converte; la stessa beata è trasportata «per viaggio invisibile per spazio di miglia cento sessanta in vero corpo» presso un principe per indurlo alla pace ed è portata più volte presso il re di Francia (PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 53-55); Osanna da Mantova è trasportata per ministero angelico presso degli infermi che hanno bisogno di lei (F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro III, cap. 21).

<sup>242</sup> Cfr. PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 174. L'espressione «angelo di luce» — di derivazione biblica — indica l'inganno diabolico «sotto specie di bene», come spiega il Pico. È la tentazione più frequente nei mistici, per riconoscere la quale i direttori di coscienza suggeriscono di sputare sulla visione: il diavolo rivelerà il suo inganno mentre i santi non saranno colpiti dallo sputo. Cfr. L. LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici*, ct., t. I, p. 323 e G. DI AGRESTI, *S. Caterina de' Ricci, Testimonianze*, cit., p. 32.

<sup>243</sup> A Osanna appare in forma di moro o etiope (F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro III, cap. 13); a Caterina da Racconigi si presenta in forma umana o «in similitudine di varie bestie, quando d'uccelli, quando di serpenti, et anco di quadrupedi, e tal volta di diversi mostri coaugumentati in uno» (PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 146); a Veronica appare sotto forma di bue che sprigiona fuoco (I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 186).

<sup>244</sup> PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 161. A proposito delle lotte col demonio e i segni lasciati sul corpo delle beate, cfr. anche: S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 158<sup>a</sup>; F. ZORZI, *Vitta*, f. 76; P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 152-3; I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 178.

<sup>245</sup> PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 145.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 146.

vittoria<sup>247</sup>. E non soltanto esse vincono la loro personale battaglia, ma acquistano una tale padronanza sul maligno da sciogliere i sortilegi, liberare gli ossessi e scacciare gli spiriti<sup>248</sup>; là dove l'efficacia dell'esorcismo vien meno, il potere della beata non può fallire<sup>249</sup>.

Vincitrici del demonio, le beate si oppongono anche all'influsso malefico delle streghe. Se il loro potere taumaturgico è più spesso in concorrenza con il sapere medico e l'efficacia della medicina<sup>250</sup>, il loro intervento è partico-

<sup>247</sup> Cfr. S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 159\*; F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miracoli*, libro III, cap. 13; H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ff. 90v e 105; I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, pp. 177-8; PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 145-61; P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, pp. 152-3. Che la vittoria sul demonio sia una delle idee forti che emergono dalle leggende di questa beata lo prova il disegno che illustra la vita di Stefana Quinzani nel manoscritto conservato a S. Sabina (AGOP, sez. X, n° 2864); il disegno ritrae la beata che schiaccia il diavolo rappresentato in forma di animale che alita fuoco.

<sup>248</sup> Anche in questo caso ciò che appare un segno distintivo delle beate che qui analizziamo non è tanto il miracolo in sé della liberazione dagli spiriti che, essendo un miracolo biblico, ricorre quasi sempre nell'agiografia, ma è la frequenza che viene riservata a questo miracolo in rapporto ad altri, l'insistenza sul potere della beata di sciogliere i sortilegi e la trasmissione di questo loro potere alle reliquie. Né le descrizioni stesse del miracolo sono scindibili dalle acquisizioni della «scienza» demonologica. Colomba da Rieti, a esempio, posta dinanzi a un'indemoniata, riconosce che la donna è stata vittima di un sortilegio «quod sub brachio quaedam maleficia daemonumve nomina haberet ligata», e, dopo aver atterrata l'ossessa, «vi incantationes illas et praestigia exerspsit statimque combussit» (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 165). Lo stesso Pico si serve di una ossessa per chiedere conferma al demonio dell'autenticità di una reliquia della croce donatagli da Caterina da Racconigi e il demonio maledice la beata «a cui imprecava il fuoco e che da' Cani fosse uccisa» (PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 41); altrove il Pico insiste sul potere di Caterina di liberare le indemoniate (*ibidem*, pp. 190-1). Analogo potere hanno Osanna, Stefana e Elena: cfr. H. MONTEOLIVETANUS, *Libretto de la vita*, ed. 1524, f. 65v; P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, pp. 169 e 184; PIETRO DA LUCCA, *Narrativa* (dove si dice che Elena «ha liberato molti indemoniati et una donna liberò dallo incubo e li Demonii a Genova, a Vercelli, a Cremona, a Ugubio, a Venetia, a Bologna et in molti altri luoghi l'hanno mirabilmente confessato»). Il potere delle «sante vive» contro il demonio non è prerogativa esclusiva delle beate domenicane, essendo presente anche nelle leggende di Elena, Chiara Bugni (F. ZORZI, *Vita*, f. 87) e Paola Antonia Negri (G.B. FONTANA, *Vita*, pp. 55-6), è certo tuttavia che i biografi domenicani insistono particolarmente su questo ruolo specifico delle mistiche del primo Cinquecento. L'elenco delle beate domenicane che vincono il demonio si potrebbe infatti allungare considerando anche alcune figure che non si sono qui analizzate e di cui ci ha lasciato memoria il Razzi: la beata Benvenuta friulana, famosa per le sue lotte col demonio, e Margherita Fontana al cui solo nome i demoni «si sctorcono, affliggono e sentono gran tormento» (S. RAZZI, *Vite dei Santi e beati*, ed. 1588, P. II, pp. 23-31 e 64). È inutile sottolineare che il Friuli e Modena sono zone in cui è presente nel Cinquecento una notevole diffusione della stregoneria e una intensa azione inquisitoriale.

<sup>249</sup> Cfr. P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, pp. 184-5; PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 41 e 19.

<sup>250</sup> Insistono sull'incapacità del medico a guarire malattie poi vinte miracolosamente per intercessione delle beate i testimoni al processo di Margherita e Gentile da Ravenna e di

larmente efficace nel parto e nel sedare la furia degli elementi<sup>251</sup>. Ciò che si teme dalla strega in senso negativo viene così impetrato dalla beata in senso positivo; gli autori delle leggende compiono in questo modo un altro passo avanti nell'intento di dimostrare la superiorità del potere divino su quello demoniaco o magico e aggiungono un altro tassello alla configurazione della sposa di Cristo come antitesi della strega. Se l'insensibilità del corpo che la beata acquista nell'estasi rappresenta un punto di contatto con la strega e la prova della puntura d'ago cui alcune beate sono sottoposte<sup>252</sup> richiama la pratica della ricerca del marchio attuata sul corpo delle streghe, il dolore che accompagna il risveglio della beata dall'estasi può costituire l'elemento a favore della natura divina del fenomeno estatico; così come il dono delle lacrime di cui molte beate sono insignite<sup>253</sup> può essere interpretato in contrapposizione alla resistenza della strega al pianto. Ma al proposito dell'antitesi tra strega e beata nulla è più significativo dell'insistente richiamo che gli autori delle leggende fanno alla perfetta castità delle protagoniste dei loro

Osanna da Mantova. Anche il Fontana narra guarigioni miracolose avvenute quando ormai il malato era stato «abbandonato dai medici» (G.B. FONTANA, *Vita*, pp. 48-53). Addirittura la Negri guarisce una donna che era in cura da «quattro medici, due fisici e due cirurgici» (*ibidem*, p. 50).

<sup>251</sup> Di Colomba si afferma: «Quod infirmi, quod in adversis perplexi, quot mulieres periclitantes in partu, invocatis suffragiis B. Columbae convaluerunt, communis plebs est testis, et publica vox et fama» (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, p. 221 \*). Aiutano le partorienti anche Veronica (I. ISOLANI, *La santissima e miracolosa vita*, cit., pp. 255-6), Gentile (W. FERRETTI, *Le beate Margherita e Gentile*, p. 67) e Stefana (P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, pp. 169 e 186), mentre Elena «a più sterili donne ha ottenuto li desiderati figli, come si testifica a Piasenza et in Alessandria» (PIETRO DA LUCCA, *Narrativa*, [p. 10]). Ma in nessuna leggenda si insiste tanto su questo punto come nella vita di Caterina da Racconigi: la beata infatti non soltanto aiuta le partorienti e procura la fecondità, ma evita anche l'aborto (PICO-MORELLI, *Compendio*, pp. 203-5). Appare dunque chiaro l'intento del Pico di contrapporre il potere della beata al malefico influsso delle streghe «ostetriche» di cui è conosciuta la facoltà di procurare sterilità e aborti. Altrettanto può dirsi per il potere delle beate di dominare gli elementi: se alcune di loro, come Osanna e Stefana, hanno vinto il fuoco, Caterina ha fatto miracoli «in Aria, in Acqua e nel Fuoco» (*ibidem*, p. 209). Per un suo intervento miracoloso la grandine che stava per abbattersi su Racconigi venne dispersa e la città «fu preservata dalla tempesta e grandine dalla quale furono percorse le Terre vicine»; anzi questo potere Caterina lo ebbe fin dall'infanzia forse per rassicurare per sempre la città dall'influsso malefico delle «masche»: «Essendo già fanciulla udi per voce soprannaturale che veneria la grandine e guasteria le biade, ma che non li ponesse ostacolo, perché à suoi giorni non vederia più un tanto danno di Tempesta. Probabil segno che sino da teneri anni fosse destinata a poner rimedio alle tempeste generate nell'aria» (*ibidem*, p. 211).

<sup>252</sup> La Negri è punta in più parti del corpo dalla sorella che non conosce la natura delle «astrazioni» della beata (G.B. FONTANA, *Vita*, p. 73) e la Panigarola è punta con un ago al piede da una consorella nel tentativo di farle riprendere i sensi (O. INVIZIATI, *Vita, virtù e rivelazioni*, cit., p. 171): in entrambi i casi le beate, cessata l'estasi, avvertono un acuto dolore.

<sup>253</sup> Cfr. I. ISOLANI, *Inexplicabilis*, in AASS, p. 174; F. ZORZI, *Vitta*, ff. 17v e 19v; N. ALESSI, *Libellus*, p. 213; W. FERRETTI, *Le beate Margherita e Gentile di Russi*, pp. 65, 69, 77; G.B. FONTANA, *Vita*, p. 76.

racconti. Come la strega è il simbolo della lussuria, congiungendosi carnalmente con il diavolo e favorendo gli amori illeciti con le proprie arti magiche, così le beate sono simbolo di purità e producono purezza, liberando dalle tentazioni carnali e assicurando la perpetua castità. Non solo Elena Duglioli rinuncia ai pur leciti amori coniugali e vive ventinove anni col marito «senza mai sentire né l'uno né l'altra alcuna tentazione carnale, essendo però ambidue sani e di ottima complessione con tutti li suoi humani membri perfetti»<sup>254</sup>, ma, dopo aver ottenuto come san Tommaso il cingolo della castità, comunica agli altri questa sua prerogativa<sup>255</sup>. Come Elena, anche Caterina da Racconigi e Stefana ricevono il cingolo della castità e vengono liberate dalla tentazione, mentre Gentile e Paola Antonia Negri ottengono questo dono soprannaturale per i religiosi che si rivolgono alla loro intercessione<sup>256</sup>.

In antitesi con le streghe di cui si sforzano di neutralizzare gli effetti malefici, le beate che qui analizziamo vengono anche presentate in concorrenza con esse. Non solo gli autori delle leggende descrivono, come si è detto, i viaggi invisibili delle donne devote, il loro potere «ostetrico» e la signoria sugli elementi, ma taluni di essi non rifuggono dall'introdurre nei loro racconti, per farne strumento di miracolo, anche oggetti fortemente connotati di magia: gli anelli che le spose di Cristo ricevono dal Signore quale suggello del loro matrimonio mistico. Famosi per gli attributi taumaturgici sono infatti gli anelli di Arcangela Panigarola<sup>257</sup> e Caterina de' Ricci<sup>258</sup>. Invisibile a tutti tranne che alla proprietaria, l'anello di Caterina da Racconigi appare miracolosamente a due sacerdoti, mentre quello di Stefana da Orzinuovi appare a una consorella<sup>259</sup>.

La capacità di rendersi visibile non è tuttavia la prerogativa essenziale dell'anello di Stefana Quinzani il cui potere è piuttosto quello di cacciare i

<sup>254</sup> PIETRO DA LUCCA, *Narrativa*, [p. 4].

<sup>255</sup> *Ibidem* [p. 6]; PIETRO DA LUCCA, *Epistola ad Leonem X*.

<sup>256</sup> Cfr. PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 22; P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 98; SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 357 e W. FERRETTI, *Le beate Margherita e Gentile di Russi*, pp. 56, 57, 62, 68, 79; G.B. FONTANA, *Vita*, pp. 37-39 e 42-43.

<sup>257</sup> L'anello di Arcangela ha il potere di guarire dalle infermità agli occhi e allo stomaco. A differenza delle altre beate, Arcangela non riceve l'anello dal Signore come pegno del matrimonio mistico, ma l'oggetto prezioso le giunge attraverso un altro fatto miracoloso (cfr. O. INVIZIATI, *Vita, virtù e rivelazioni*, pp. 217-27). Rimasto al monastero come reliquia, il potere taumaturgico dell'anello è riconosciuto anche dal card. Federico Borromeo: F. BORROMEO, *De christianae mentis iucunditate libri tres*, Mediolani 1632, p. 32.

<sup>258</sup> L'anello di Caterina de' Ricci è pegno del matrimonio con Cristo e serve a difendere la beata dagli inganni diabolici (*Apologia di un anonimo*, in G. DI AGRESTI, *S. Caterina de' Ricci. Testimonianze*, cit., p. 33); è invisibile ed ha poteri taumaturgici: spegne un incendio, converte, risana da vari dolori (N. ALESSI, *Libellus, ad indicem*).

<sup>259</sup> Cfr. PICO-MORELLI, *Compendio*, p. 182; P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, p. 126.

demoni: «Tole via, tole via l'anello», grida un diavolo che non vuole andarsene dal corpo di una spiritata; e un altro confessa: «Stefana, Stefana mi vol cazare»<sup>260</sup>. Del resto la medesima e anche più forte virtù aveva rivelato un altro anello consegnato alla Quinzani da san Paolo. Con quell'oggetto al dito ella «non temeva el demonio, non temeva homo del mundo» e poteva sopportare senza soccombere sia le mistiche gioie della visione sia i terribili dolori della passione<sup>261</sup>. Gli effetti miracolosi di questo anello costituiscono l'interesse precipuo del biografo della Quinzani il quale tuttavia non nasconde l'ambiguità che l'oggetto in se stesso rappresenta ed afferma che molti «se maravegliaveno che questa sora sposa de Christo portasse questo anello, e qualche fiada murmuravano de questo»<sup>262</sup>. Ancora una volta elementi magici e miracolistici si intrecciano nelle leggende di queste beate nel presumibile intento di attrarre le credenze magiche nella sfera del sacro, in realtà contribuendo a confondere ulteriormente il già sottile confine che separa il magico dal religioso nella cultura della prima età moderna.

4. Assai popolari nei primi tre decenni del Cinquecento, le «sante vive» che ripercorrono l'itinerario cateriniano subiscono dopo il 1530 un forte calo di popolarità: caratterizzandosi per il ruolo politico e sociale che svolgono nell'ambito cittadino e per il contributo che offrono all'auspicata *reformatio*, la loro funzione perde rilievo in presenza di mutate condizioni politiche ed ecclesiali. Mistiche, profetesse e taumaturghe, le nuove Caterine acquistano particolare importanza nei momenti più difficili delle guerre d'Italia, negli anni in cui la frequente «mutazione degli stati» rende instabili i regni, dure le lotte cittadine e più proficuo per i principi il ricorso ai consigli profetici di carismatiche presentate come potenti protettrici della città. L'anno della «pace universale» che vede un primo riassetto dei principati italiani segna l'inizio del tramonto del ruolo politico delle sante vive. Sintomatico a questo riguardo è il racconto della morte di Stefana Quinzani, spentasi il 2 gennaio 1530 dopo aver appreso «la nova como era fatta la pace universale fra li signori» e aver cantato il *Nunc dimittis* vedendo ormai compiuta la sua missione terrena<sup>263</sup>. Solo la figura di Caterina da Racconigi, attiva ed operante in una zona d'Italia che rimane interessata alle guerre fino alla metà del Cinquecento, conserva il ruolo di profetessa di corte e consigliera dei principi anche nelle aggiunte del Morelli alla leggenda del Pico, compilate tra il 1533 e il 1550. È certo comunque che alla data del 1530 la profezia politica ha fortemente ridimensionato la sua funzione e la stessa profezia popolare registra un forte declino. L'autorità ecclesiastica stessa, con numerose e ripetute condanne, contribuisce ad arginare un movimento che presenta insospettiti aspetti di vitalità e popolarità.

<sup>260</sup> P. GUERRINI, *La prima «legenda volgare»*, pp. 184-5.

<sup>261</sup> *Ibidem*, pp. 162-3. L'anello consegnato a Stefana da s. Paolo, in ottone e con l'immagine della vergine col bambino, ha anch'esso la prerogativa di «comandare gli spiriti maligni».

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 178.

Ma anche sul versante ecclesiale la situazione è radicalmente mutata. Se il movimento cateriniano dei primi due decenni del secolo aveva potuto essere assunto come elemento catalizzatore di spinte molteplici dirette a promuovere il rinnovamento degli ordini religiosi e la riforma della chiesa convogliando intorno a mistiche carismatiche l'interesse di religiosi di diversa formazione culturale e spirituale, l'avvenimento della riforma protestante induce il ceto ecclesiastico a far quadrato intorno alle istituzioni, indirizza sul piano della controversia gli interessi di molti religiosi che avevano promosso il culto per le «sante vive» e ispira maggior cautela nella predicazione e nella diffusione di visioni e dottrine spirituali destinate ben presto a divenire sospette.

Promotori del culto delle terziarie domenicane e di Veronica da Binasco erano stati infatti religiosi di ispirazione savonaroliana dei conventi riformati della congregazione tosco-romana e lombarda come Sebastiano Bontempi<sup>264</sup>, Francesco Silvestri<sup>265</sup> e Isidoro Isolani<sup>266</sup> e ardenti piagnoni come Giovan Francesco Pico. Ma anche religiosi appartenenti ad altri ordini come l'olivetano Girolamo Scolari<sup>267</sup> e il francescano Giorgio Benigno Salviati erano

<sup>264</sup> L'ispirazione savonaroliana del Bontempi risulta chiaramente nella leggenda di Colomba da Rieti, a cominciare dal prologo che si incentra sul tema del diluvio e dell'arca; del resto da Roma stessa giungono accuse al Bontempi di essere un seguace del Savonarola e come lui disubbidiente al Pontefice: «quasi consimiliter Pontifici maximo habuissent contumacem». Né l'apologia del Perugino è sufficiente a stornare i sospetti appuntatisi su di lui e su Colomba, anch'essa accusata di essere «ream, ignis veluti Fratrem Hieronymum» (S. BONTEMPI, *Legenda latina*, in AASS, pp. 201\* e 209\*). Di qui la proibizione al Bontempi di continuare ad avere rapporti con la beata e l'assegnazione a Colomba di un nuovo confessore, Andrea da Perugia (AGOP, *Reg. litt. et act. J. Turriani*, IV, 12, f. 48r, 29 dicembre 1498).

<sup>265</sup> Maestro in teologia, scrisse due commentari su alcuni scritti di Aristotele e un trattatello antiluterano; ricoprì cariche importanti all'interno dell'ordine fino a divenire Maestro Generale (1525-8). La sua ispirazione savonaroliana è rivelata dalle letture che egli attribuisce a Osanna da Mantova: la beata leggeva libri di santi per ricavarne «qualche spirituale fiore», ma «sopra li altri el libreto si chiama el triumpho dela Croce, la vita de Sancta Catharina de Siena et el suo dialogo» (F. SILVESTRI, *La vita e stupendi miraculi*, libro I, cap. 18). Sul Silvestri v. D. MORTIER, *Histoire des maitres généraux de l'Ordre de Frères Prêcheurs*, vol. V, Paris 1911, pp. 260-84 e S.P. WOLFS, *Bericht über die Visitation des Klosters von Lille durch den Ordensgeneral Franciscus Sylvestri von Ferrara OP (10-22 Juni 1528)*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XXXII, 1962, pp. 327-38.

<sup>266</sup> Il rapporto stretto dall'Isolani con il monastero di S. Marta e con Arcangela Panigarola è sufficiente indizio dell'ispirazione savonaroliana del domenicano milanese, per altro aperto fautore di un rinnovamento della chiesa promosso dall'avvento del pastore angelico indentificato in Denis Briçonnet e assertore di una missione particolare del re di Francia nei confronti della chiesa. Il legame della Panigarola con il Savonarola è testimoniato da una visione della beata che avrebbe visto in cielo il domenicano ferrarese nella gloria dei santi: G. BENIGNO SALVIATI, *Legenda*, f. 175 (brano ed. in C. MARCORA, *Il card. Ippolito I d'Este*, cit., pp. 442-3).

<sup>267</sup> Religioso conosciuto soprattutto per fama di santità, fu per diversi anni priore del convento di S. Maria di Gradaro in Mantova; qui conobbe Osanna Andreasi e ne compose

convinti estimatori del Savonarola. Né la memoria del profeta di Firenze era stata dimenticata nel convento bolognese di San Domenico<sup>268</sup> dove operava Leandro Alberti il cui ruolo culturale e i cui rapporti con gli ambienti intellettuali della Bologna del primi Cinquecento andrebbe approfondito<sup>269</sup>. Forse devoti al Savonarola erano anche i più oscuri estensori delle leggende di Lucia da Narni e Stefana Quinzani, e certamente infaticabili sostenitori del culto del domenicano ferrarese erano i religiosi che compilarono le leggende di Caterina de' Ricci: da Nicolò Alessi<sup>270</sup> a Serafino Razzi<sup>271</sup> che, pur riconoscendo nella santa di Prato l'espressione più compiuta della «nuova Caterina», raccolse e tramandò le leggende delle numerose consorelle che nel primo Cinquecento avevano riproposto con la loro vita l'esempio e le

la vita. Pur non essendo mai nominato il Savonarola nella leggenda del Monteolivetano, l'ispirazione dell'operetta alla predicazione del domenicano ferrarese è chiaramente presente nelle visioni e nelle minacce di flagelli ai principi e alla chiesa. Del resto lo Scolari, dopo aver composto l'operetta, la fece rivedere a Giovan Francesco Pico che non mancò presumibilmente di accentuare gli elementi profetici della leggenda (cfr. G. ZARRI, *Pietà e profezia*, cit., pp. 223 e 231).

<sup>268</sup> Arch. Convento S. Domenico di Bologna: LUDOVICO DA PRELORMO, *Cronaca*, sotto la data del 26 aprile 1474 si registra la professione di fra Girolamo da Ferrara indicandolo col titolo di «Beatus» (f. 219); si ricorda inoltre il rogo del Savonarola avvenuto a Firenze «cum maxima ignominia» dell'ordine e l'istituzione delle congregazioni di S. Marco «assai assai più stretta et osservante» di quella lombarda (f. 69). Il Prelormo giunse a Bologna nel 1528 e vi rimase 44 anni con il compito di custode dell'arca di S. Domenico (f. 253); durante questo periodo compose la cronaca del Convento domenicano di Bologna.

<sup>269</sup> In contatto col Pico, di cui cura l'edizione del dialogo *Strix* approntandone poi la traduzione, l'Alberti è amico anche del savonaroliano Luca Bettini. Questi stampa a Bologna nel 1515 diverse prediche del Savonarola e, insieme all'Alberti, pubblica nel 1523 una *Digressio* di Giovanfrancesco Pico sull'immortalità dell'anima (cfr. C. VASOLI, voce *Bettini Luca*, in *DBI*, vol. IX, 1967, pp. 752-4). Nel 1515 fra Leandro appronta l'edizione latina e italiana dei *Vaticinia circa apostolicos viros* attribuiti a Gioachino da Fiore, permettendovi una difesa dell'Abate Gioachino, e si pone con questo opuscolo, dedicato a Giuliano de' Medici legato di Bologna, all'interno di quelle correnti profetiche che propugnano la *reformatio* della chiesa non risparmiando alla gerarchia pesanti accuse di corruzione (su questa profezia v. M.E. REEVES, *Some popular prophecies from the fourteenth to the seventeenth centuries*, in *Popular belief and practice* (Studies in Church history, 8), Cambridge 1972, pp. 107-134). E inoltre in contatto con il circolo di Achille Bocchi, di ispirazione erasmiana (A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in «Rinascimento», s. II, II, 1962, p. 126) e nutre paterno affetto per Marco Antonio Flaminio (L. ALBERTI, *De viris et foeminis illustribus Ordinis Praedicatorum libri sex*, Bologna, in aedibus Hieronimi Platonis, 1517, f. 153r).

<sup>270</sup> Perugino di origine, trascorse molti anni della sua vita nel convento domenicano di Perugia, custode delle memorie di Colomba da Rieti e roccaforte del culto savonaroliano. Sulla sua vita v. N. ALESSI, *Libellus*, vol. I, pp. XIX-L.

<sup>271</sup> La più completa biografia del Razzi è nella prefazione alla leggenda di Caterina de' Ricci edita da G. Di Agresti (Collana Ricciana, Fonti III), Firenze 1965; ma si veda anche S. RAZZI, *Diario di viaggio di un ricercatore (1572)*, a cura di G. DI AGRESTI, (*Memorie domenicane*, n.s., n. 2), Pistoia 1971, operetta che fornisce notizie circa il culto di alcune beate del primo Cinquecento raccolte dal Razzi nei suoi viaggi attraverso i vari conventi dell'Ordine.

gesta della santa senese. Del resto l'impulso che le congregazioni riformate di Toscana e Lombardia avevano impresso al movimento di riforma interno all'ordine domenicano è testimoniato dal ruolo che esse avevano esercitato nella esportazione dei propri metodi e modelli di vita religiosa. Strettamente legato all'ambiente della congregazione lombarda è infatti il tentativo di riforma che si effettua intorno al 1509-11 nella provincia spagnola di Castiglia e che si incentra intorno alla figura della visionaria beata Maria de Piedrahita, devota del Savonarola e di Lucia da Narni, e protetta dal duca d'Alba, che a imitazione di Ercole I d'Este fondò per lei un grande monastero dove raccogliere le sue numerosissime seguaci<sup>272</sup>.

Certamente motivato da più ampie istanze di riforma della chiesa, il «movimento cateriniano» promosso dai seguaci del Savonarola viene a configurarsi come la continuazione dell'opera iniziata dal domenicano ferrarese e come la conferma apologetica della verità da lui predicata. Se discutibile poteva apparire il profetismo del frate di San Marco, nessuno avrebbe potuto contestare l'autenticità delle profezie di Caterina da Siena, la cui santità era stata canonicamente approvata, e di riflesso la tensione profetica del frate veniva trasferita sulle «sante vive» e rimbalzava di città in città attraverso la voce delle imitatrici di Caterina da Siena devote al Savonarola. I piagnoni ottenevano così lo scopo di mantenere viva la memoria di fra Girolamo e di creare dei moltiplicatori delle sue denunce profetiche; non poterono tuttavia evitare che le «sante vive» fossero coinvolte nel graduale processo di diffidenza verso la profezia maturato intorno al 1530, né poterono sottrarsi alle sempre più violente critiche cui il Savonarola veniva sottoposto<sup>273</sup>. Il successo delle nuove Caterine appariva così chiaramente datato: dopo la pace universale il culto delle beate protettrici della città perdeva parte del suo vigore e

<sup>272</sup> V. BELTRÀN DE HEREDIA, *Historia de la reforma*, cit., pp. 126-32. La devozione della terziaria domenicana Maria di Santo Domingo verso il Savonarola si esprime in una visione che colloca fra Girolamo tra i beati. La terziaria spagnola, che con interventi mistici e profetici propone una più rigida riforma dell'ordine domenicano, è inoltre una sincera ammiratrice di Lucia da Narni. Il profilo della beata Maria che emerge dal processo tenutosi nei suoi confronti nel 1509-11 è simile a quello della consorella domenicana ed esplicita è la derivazione dai modelli italiani. I rapporti tra domenicani di Castiglia e religiosi della Congregazione lombarda sono documentati in V. BELTRÀN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca 1941, pp. 8-9. Anche in Spagna il culto per la beata di Piedrahita è accompagnato da quello per Caterina da Siena: nel 1511-12 infatti vengono tradotte in castigliano la vita e le lettere di Caterina ad opera di fra Antonio de la Peña, sostenitore della santità della beata Maria (V. BELTRÀN DE HEREDIA, *Historia de la reforma*, cit., p. 132).

<sup>273</sup> A partire dalla cacciata dei frati di S. Marco da Firenze (1545) e dal *Discorso contra la dottrina et le profetie di Fra Girolamo Savonarola* del Catarino, Venezia, Gabriel Giolito, 1548, si doveva giungere al processo istruito sotto Paolo IV contro le opere del domenicano ferrarese (1558), presente in veste di accusatore il gesuita Laynez e fra i difensori le figure più rappresentative del savonarolismo toscano e romano. Sulla vicenda processuale e gli interventi in favore del Savonarola v. P. SIMONCELLI, *Momenti e figure del savonarolismo romano*, in «Critica Storica», 1974, pp. 47-82.

le profezie sulla riforma della chiesa si intrecciavano alle accuse e alle critiche dei riformatori e alla perdurante credenza dell'approssimarsi della fine dei tempi che spingeva teologi e spirituali ad assumere atteggiamenti diversi nei confronti della profezia.

Solo in parte comuni a quelli sopra descritti sono i motivi che frenarono l'estendersi del culto di Chiara Bugni e Elena Duglioli, le cui leggende non furono mai date alle stampe forse anche per sospetti sul piano spirituale e dottrinale. A parte l'esaltazione che in esse si faceva della devozione al latte della Vergine che pochi anni dopo doveva divenir oggetto di satira da parte di Erasmo<sup>274</sup>, anche motivi di carattere dottrinale dovevano suggerire prudenza nella divulgazione di leggende composte da autori la cui ortodossia non era del tutto provata. Inquisito nel 1511 per la predicazione di erronee teorie circa l'incarnazione<sup>275</sup>, il canonico regolare Pietro da Lucca, principale propagatore del culto di Elena Duglioli, era soprattutto conosciuto per le sue opere spirituali, tra cui quelle *Regule de la vita spirituale et secreta theologia* in cui si prometteva che «cum uno certo breve modo di orare può l'homo per se stesso senza auctorità papale acquistare el vero Iubileo et indulgentia plenaria»<sup>276</sup>. Analogo interesse per la salvezza universale era sotteso alle

<sup>274</sup> Come si è detto, Chiara Bugni aveva ricevuto e conservava in un'ampolla il latte della vergine: in una visione apparve alla beata Simeone che raccoglieva il latte della vergine e ordinava al popolo di fare una processione (F. ZORZI, *Vitta*, f. 72); la devozione al latte della vergine è poi chiaramente in rapporto con la leggenda di Elena Duglioli, dotata di un latte miracoloso che era portato a prova della sua verginità. Erasmo stigmatizza questa devozione nel suo dialogo sul pellegrinaggio: ERASMO DA ROTTERDAM, *Colloquia*, ed. L.E. Halkin-F. Bierlaire-R. Hoven, Amsterdam 1972, p. 478, in *Opera omnia*, I, tomo III.

<sup>275</sup> Pietro da Lucca aveva predicato che Cristo non era stato concepito nell'utero ma «in pectore beate Marie Virginis iuxta cor ex tribus guttis sanguinis», secondo una opinione che il religioso aveva udito e che gli era sembrata pia. Accusato di eresia dall'inquisitore di Mantova Domenico da Gargnano, dovette presentarsi una prima volta dinnanzi ai commissari apostolici card. Domenico Grimani e Antonio del Monte per discolarsi. Pietro da Lucca ammise di aver predicato che Cristo uscì dal luogo in cui aveva detto essere stato concepito e che «exivit ex utero partim naturali, partim miraculoso», ma sostenne che non l'aveva predicato «assertive» bensì come opinione «bona et catholica». Udita la risposta del canonico regolare, i due commissari apostolici decisero di convocare una commissione di teologi per discutere il problema e nel frattempo ingiunsero a Pietro da Lucca di astenersi dal diffondere questa dottrina «quia materia ipsa videbatur esse periculosa et scandalosa» e proibirono a Domenico da Gargnano «eiusque sociis» di diffamare Pietro «pro heretico». La commissione dei teologi, riunitasi a Roma ridiscusse il problema, questa volta illustrato dall'inquisitore Girolamo Armellini di Faenza, e giunse a stilare una sentenza che, pur assolvendo il canonico regolare «quia non assertive tenuit Christum esse conceptum extra matricem et locum naturalem», condannava tuttavia la dottrina e la definiva eretica ribadendo che si doveva credere che Cristo è stato concepito nell'utero di Maria Vergine e che «uterus non capitur pro pectore vel aliqua alia parte corporis». Cfr. *Sententia contra don Petrum de Luca qui novam Mantue predicavit heresim*, pronunciata il 22 luglio 1511, rogata dal notaio «Iacobus Sketa Trebanus clericus Aquileiensis diocesis» e stampata a Roma (un esemplare è nella Biblioteca Corsiniana).

<sup>276</sup> La prima edizione delle *Regule* è quella bolognese di Giovanni Antonio de Benedetti del 1504; ma la promessa di giungere alla salvezza senza incorrere nelle pene del

visioni di Chiara Bugni in cui si pretendeva di rendere pubblico il miracolo del sangue di Cristo a lei concesso e raccolto in un'ampolla per la remissione dei peccati di tutto il popolo; altre visioni poi ripetevano che per ottenere la salvezza «sola fides sufficit»<sup>277</sup>. Ma più ancora che per queste affermazioni, che dopo la vicenda luterana erano destinate ad acquisire pericolose risonanze, la leggenda di Chiara Bugni doveva apparire singolare per la commistione di motivi simbolici, cabalistici e magici di non chiara percezione. Ridotta al silenzio la monaca fin dal 1511, forse per motivi inerenti la disciplina dell'ordine oltre che per sospetti circa l'ortodossia, il francescano Francesco Zorzi, autore della sua leggenda, doveva ancora godere per lungo tempo fama di religioso spirituale e colto; soltanto dopo la pubblicazione di una delle sue opere maggiori, l'*In sacram scripturam problemata* edita nel 1536, il vecchio teologo cabalista, amico di Contarini, Cortese e Fregoso, rappresentanti del partito «riformatore», veniva censurato dal maestro del Sacro palazzo Tommaso Badia<sup>278</sup>. La visionaria Chiara Bugni, identificata dal teologo come rivelatrice di dottrine esoteriche e portatrice di un messaggio di conversione e salvezza universale, era stata ormai dimenticata, ma non era forse scomparso il messaggio lasciato dallo Zorzi e l'attrattiva che la cabala doveva esercitare su personaggi che avrebbero operato a Venezia, circa due decenni dopo<sup>279</sup>.

Imitatrici di Caterina da Siena o «illuminate» depositarie di dottrine segrete, le sante vive che erano state attive nei primi decenni del Cinquecento sembrano dunque avere esaurito la loro funzione. Il nuovo tipo di beata che nel 1535 Serafino da Fermo propone ai fedeli come modello da imitare si differenzia dai precedenti per un diverso peso attribuito alla profezia e al misticismo e per una maggiore importanza attribuita alle virtù.

La riforma protestante, la divisione della cristianità e la presenza di «illuminati» che si propongono come profeti vengono interpretati dal canonico regolare Serafino da Fermo come segno degli ultimi tempi: essendo questo «il tempo d'apparechiar la sedia ad Antichristo»<sup>280</sup>, occorre diffidare delle

purgatorio si mantiene anche, come ha notato il Cantimori, nelle edizioni successive, quando ormai la frase poteva richiamare echi luterani (cfr. D. CANTIMORI, *Le idee religiose*, cit., p. 39).

<sup>277</sup> A Chiara appare in visione s. Francesco che canta il *Pange lingua* e, giunto al versetto «Ad firmandum cor sincerum sola fides sufficit», lo replica tre volte con canto soavissimo; un'altra volta la beata ode gli angeli cantare questo inno e replicare molte volte lo stesso versetto (F. ZORZI, *Viita*, ff. 58r-v e 60v).

<sup>278</sup> Cfr. C. VASOLI, *Intorno a Francesco Giorgio Veneto*, cit., pp. 224-5.

<sup>279</sup> Alludo particolarmente al Postel su cui, oltre ai numerosi studi del Secret, v. W.J. BOWSMA, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1582)*, Cambridge 1957; A. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo*, cit., pp. 115-31; dello stesso, *Il processo veneziano di Guglielmo Postel*, in «Rivista di Storia della chiesa in Italia», XXII, 1968, pp. 425-66.

<sup>280</sup> SERAFINO DA FERMO, *Del discernimento de i spiriti*, in *Opere*, ed. 1556, f. 371 (la prima edizione dell'operetta è del 1535). Il tema della venuta dell'anticristo è più ampiamente trattato nella *Breve dichiarazione sopra l'Apocalisse, per cui si veda il saggio di Prospero* più volte citato.

rivelazioni che possono essere opera del demonio<sup>281</sup> e guardarsi dalle manifestazioni mistiche, «estasi, rapti, profetie, miracoli et altri stupori», acquisiti troppo rapidamente senza il continuo esercizio delle virtù<sup>282</sup>. Le virtù, soprattutto quelle dell'umiltà e della carità, sono il fondamento della santità. Sulla base di questa convinzione, Serafino da Fermo delinea il ritratto di Margherita e Gentile da Ravenna secondo uno schema che conserva alcune delle caratteristiche delle sante vive precedenti<sup>283</sup>, ma che vuole sottolineare come tratto distintivo la vita di preghiera e di carità di queste donne vissuta nella semplicità, nella fedeltà alla chiesa e senza eccessivi fervori o miracoli<sup>284</sup>. Anzi esplicitamente Serafino dichiara che «il principale segno di santità è servar i divini precetti et vincere ogni peccato»<sup>285</sup>; condanna come «stolta opinione del volgo» credere che la santità consista «in esercitii estremi» e teorizza come indispensabile cammino per raggiungere la santità la «via del mezzo»<sup>286</sup>. Rivalutata la virtù nei confronti dei doni profetici e carismatici,

<sup>281</sup> Serafino da Fermo attribuisce a Margherita da Russi un «documento» che invita a non stimare troppo le rivelazioni, benché ella fosse «delle divine rivelazioni copiosissima». Anzi, Margherita avrebbe imposto alla sua discepola Gentile «che a nulla cosa obbligasse la sua fede eccetto a quello che la santa chiesa ha determinato, per il qual solo ammaestramento cessano tutte le diaboliche illusioni». La cautela che Serafino da Fermo mostra nell'accoglienza delle rivelazioni è motivata dalla convinzione di essere nei tempi dell'Anticristo e risente della divisione della cristianità e della predicazione di diverse dottrine: per questo il criterio della fedeltà alla chiesa come elemento determinante della *discretio spirituum* appare per la prima volta così esplicitamente dichiarato: SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 348v.

<sup>282</sup> SERAFINO DA FERMO, *Del discernimento*, f. 374v.

<sup>283</sup> Anche Margherita e Gentile sono presentate come «maestre» e hanno un nutrito gruppo di discepoli, anch'esse profetizzano. Margherita avrebbe infatti predetto il sacco di Ravenna, «la rinovazione della chiesa, la destruzione della legge Macometana», e inoltre «gli fu da Dio rivelato che piantasse una compagnia sotto il titolo del Buon Iesù» (SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 351). Anche Gentile avrebbe previsto il sacco di Ravenna e vedeva «in spirito le cose absenti» (*ibidem*, 359v-60).

<sup>284</sup> Pur riconoscendo a Gentile virtù taumaturgiche, Serafino da Fermo sottolinea il rifiuto della donna a compiere miracoli. Anzi — aggiunge Serafino — sarebbe stato «Pietro da Lucca, huomo di dottrina et di santità rarissimo» a sconsigliare la beata di compierne (SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 262). Meraviglia questa posizione di Pietro da Lucca se la si confronta con quanto lo stesso canonico regolare predicava di Elena Duglioli: forse Serafino da Fermo compie qui un tentativo di ridimensionamento dei fatti prodigiosi attribuiti alla beata bolognese. È certo comunque che avvenimenti nuovi e gravi per la cristianità erano intervenuti a consigliare una maggiore prudenza nell'accreditare e propagare miracoli e profezie. A detta di Serafino, Gentile «era discretissima, ne faceva cose insolite, ne prorompeva in fervori over furori eccessivi» (SERAFINO DA FERMO, *Del discernimento*, f. 395). I miracoli poi dovevano essere evitati maggiormente nel periodo storico in cui l'Aceti scriveva: «Essendo hora vicino l'avenimento d'Antichristo non si conviene che i santi vengano con miracoli perché con questo mezzo Antichristo trarrà a se gran moltitudine» (*ibidem*, f. 394).

<sup>285</sup> SERAFINO DA FERMO, *Vita di due beatissime donne*, f. 362.

<sup>286</sup> SERAFINO DA FERMO, *Trattato della Discretione*, f. 177; tutta l'operetta è volta ad esaltare la «regia discretione amatrice del mezzo». Lo stesso concetto è ribadito nella vita delle due beate ravennati (f. 361).

Serafino è ancora ben lontano dal concetto di «virtù eroica» che caratterizza il santo della controriforma: la «discrezione» o via media che propone il canonico regolare indica una concezione di santità che, pur essendo suggerita dall'urgenza di distinguere gli «spirituali di Dio» dagli «spirituali del demonio»<sup>287</sup>, è aperta a comprendere il maggior numero di persone, dalle vergini come Margherita, alle maritate come Gentile, ai laici che vivono la loro fede senza essere inseriti in alcuna istituzione ecclesiastica<sup>288</sup>. Margherita e Gentile, due popolane note soprattutto per la vita ascetica e di orazione, ma con un largo seguito di discepoli che le riconosce come Maestre e Madri, vengono così proposte come modello da imitare e si pongono come anello di transizione tra la concezione di santità del primo Cinquecento e quella della controriforma. Sulla stessa linea si colloca Angela Merici, mentre nell'angelica Paola Antonia Negri, la cui vita di pietà era ben presente a Serafino da Fermo<sup>289</sup>, si dovevano ancora manifestare quelle espressioni di santità «illuminata» che incominciavano a preoccupare sempre di più il ceto ecclesiastico. Il tipo di beata proposto da Serafino nella vita delle due donne devote di Ravenna sembra rispecchiare il modello ideale di santità che si veniva elaborando negli ambienti vicini alle nascenti congregazioni religiose dei chierici regolari e che doveva trovare un'altra significativa espressione nella vita di Felice da Barbarano, scritta dal Cacciaguerra<sup>290</sup> in lode di una vergine tutta dedita alla preghiera e alla pietà eucaristica.

È vero che quando Serafino da Fermo proponeva il suo modello di santità espressioni di pietà estatica e illuminata non erano scomparse e interessavano

<sup>287</sup> SERAFINO DA FERMO, *Del discernimento de i spiriti*, f. 371.

<sup>288</sup> Serafino nel prologo al trattato della discrezione dichiara che «più desidera inanimar quelli che giudicano impossibile acquistar la santità» e si rivolge quindi indifferentemente a tutti i cristiani. Quanto alle due beate ravennati, si è già sottolineata la singolarità del caso di una santità laica proposta come tale. È vero che Gentile verrà riconosciuta come ispiratrice di una congregazione di chierici regolari, ma la sua vita si dipana sui binari di una donna come tante del suo tempo: il marito, i figli, la vedovanza. E in quest'ultimo periodo della vita che Gentile infittisce la sua vita di orazione e le pratiche pie, svolte, si noti, non nella chiesa parrocchiale o presso un monastero, ma in casa. È anche questo un aspetto interessante della vita religiosa del tempo, che accomuna Gentile a Elena Duglioli: entrambe le beate hanno una piccola chiesa domestica e possono celebrarvi l'eucarestia per privilegio papale (cfr. SERAFINO DA FERMO, *Del discernimento*, f. 381 e G.B. MELLONI, *Atti o Memorie*, cit., p. 331).

<sup>289</sup> Cfr. G. FEYLES, *Serafino da Fermo*, cit., pp. 31-4.

<sup>290</sup> Felice da Barbarano, terra situata nei pressi di Roma, visse tra il 1527 e il 1553. La condotta della giovane si ispirò all'imitazione di s. Francesco «andando mal vestita et scalza, mangiando male et cibi grossi et vegliando la maggior parte delle notti». La vita di Felice è scritta dal Cacciaguerra, propagatore della comunione frequente, vicino agli ambienti dei barnabiti e degli oratoriani, conosciuto anche da Serafino da Fermo (cfr. G. FEYLES, *Serafino da Fermo*, cit., p. 46), ed ha diverse edizioni nel secondo Cinquecento: B. CACCIAGUERRA, *Dialogo spirituale molto utile, con la vita d'una devota vergine sua figliuola spirituale. Et una lettera sopra la frequentia della Santissima Comunione*, Venezia, apresso Giacomo Simbeni, 1568. Sul Cacciaguerra v. la voce *Cacciaguerra Bonsignore*, a cura di R. ZAPPERI, in *DBI*, vol. XV, 1972, pp. 786-8.

singole devote o interi monasteri<sup>291</sup>, ma è anche vero che il ceto ecclesiastico tendeva sempre più a rilevare la pericolosità del fenomeno e a scoraggiarne la diffusione. Insistendo sulla possibilità degli inganni diabolici cui erano particolarmente soggette «le monacucce et le donnicciuole» e mettendo in guardia dal ripresentarsi di fenomeni mistici quali visioni e stigmatizzazioni, il Catarino, ormai nella fase di rifiuto totale di quell'ideale cateriniano che pure aveva ampiamente contribuito a diffondere, sottolineava la responsabilità dei piagnoni nel continuare a coltivare un genere di spiritualità estremamente pericoloso<sup>292</sup> e si poneva tra i decisi oppositori di ogni forma di pietà illuminata. Né agli stessi piagnoni del resto era ignota la vicenda degli *alumbrados* spagnoli e della loro persecuzione ed anzi tendevano a distinguere la natura divina dei fenomeni mistici che si verificavano in Caterina de' Ricci dalle false visioni di una suora di Cordova<sup>293</sup>. Ormai apertamente

<sup>291</sup> Serafino lamenta che nei suoi tempi molti «non spirituali, ma spiritati divengono» e porta l'esempio di una donna veneziana, di cui egli sospetta, «la qual stando a messa, in tal modo ansiava et sospirava che pareva che venisse al tutto meno et ammonita di questo disse non si poter contenere»; nello stesso modo in un monastero di donne in Romagna «trahendo molta turba a i loro insoliti stridori, benché paressero accese di carità alle parole all'ultimo si scopri esser spirito dell'inferno, quel che sempre vuol far cose nove» (SERAFINO DA FERMO, *Del discernimento*, ff. 395r e v).

<sup>292</sup> Ai piagnoni Catarino suggerisce di non prestare troppa fede alle donne, ricordando loro le parole stesse del Savonarola: «Le donne essendo ignoranti et naturalmente debili di giudicio et volubili et fragili assai et molto inclinate alla vanagloria facilmente si lasciano ingannare dalla sottilità del demonio»; si mostra inoltre preoccupato della ripresa di fenomeni mistici ben altrimenti considerati alcuni decenni prima: «È venuta anchora all'orecchie nostre la fama di qualche suora et di nuove stigmati...». Il riferimento a Caterina de' Ricci appare qui molto chiaro, sia per il periodo in cui è stato scritto il trattato a cui si fa riferimento sia per il richiamo esplicito alle reliquie e immagini di Savonarola che — a detta del controversista — dovrebbero essere ritirate dalla circolazione; ma il fenomeno non sembra limitarsi alla santa di Prato: «però che io da ogni parte intendo visioni di monache et di non monache et stigmati et misteri di passione che a me sono molto sospetti et voglia Iddio che un giorno non partoriscono qualche grande scandalo» (*Discorso del Rev. P. Frate Ambrosio Catharino Polito, vescovo di Minori, contra la dottrina et le profezie di Fra Girolamo Savonarola*, Venezia, Gabriel Giolito, 1548, ff. 21v-22). Del resto la stessa diffidenza verso le stimate aveva manifestato anche Serafino da Fermo pochi anni prima, alludendo chiaramente al caso di Lucia da Narni come esempio di illusione: «Onde si ritrovano senza numero persone che hanno le stimate et i dolori di Iesu Christo et sono quasi sempre illusi et poco tempo fa una persona apertamente havea le stimate et da tutto il mondo era adorata ne solamente questo persuase al popolo ignaro et a gli uomini del mondo, ma a gran moltitudine de dotti et maestri di teologia: il cui fine ha dimostrato tutto esser stato cosa vana et anchor vive senza tanti miracoli: nondimeno faceva molti buoni effetti» (SERAFINO DA FERMO, *Del discernimento*, f. 398: si noti che il giudizio di Serafino sulla beata non è del tutto negativo; la scomparsa delle stimate aveva bruscamente interrotto un culto che aveva raggiunto dimensioni europee e aveva creato una barriera di diffidenza contro la donna, che però, nella concezione di santità di Serafino, poteva ancora operare santamente).

<sup>293</sup> Cfr. G. DI AGRESTI, *S. Caterina de' Ricci, Testimonianze*, cit., p. 25. Nell'*Apologia* del domenicano anonimo in difesa di Caterina, composta, come si è detto, intorno al 1549, si accenna agli inganni diabolici di una suora di Cordova, Maddalena della Croce; è forse

perseguitato l'«illuminismo» spagnolo, anche i gruppi italiani che facevano capo a mistiche e visionarie dovevano ben presto essere sottoposti a più rigido controllo. Neppure l'angelica Paola Antonia Negri, principale interprete della dottrina di Battista da Crema già accusato di begardismo, doveva sfuggire a sospetti e persecuzioni; occorre però giungere agli anni '50 del secolo per assistere al progressivo smantellamento dei gruppi che si riunivano intorno a donne devote cui si riconosceva il carisma della maternità spirituale. Ed è proprio in quegli anni che episodi inquietanti dal punto di vista dell'autorità ecclesiastica si moltiplicano e hanno spesso protagoniste delle figure femminili: dal misticismo esoterico del Postel che a Venezia sembra far rivivere Chiara Bugni nella persona dell'umile «mere Jeanne»<sup>294</sup>, alla predicazione messianica dell'Albrizio che trova seguito in un monastero di clarisse di Reggio Emilia<sup>295</sup>. Altre forme di profetismo legate al Siculo e alle sette della riforma radicale si diffondevano contemporaneamente nel ducato estense e nell'area padana<sup>296</sup> accrescendo la repressione antiereticale e il sospetto verso gruppi spirituali di tendenza mistico-visionaria.

Da ispiratrici della riforma della chiesa e animatrici di gruppi spirituali chiaramente collocati nell'ortodossia ma non ancora rigidamente strutturati secondo il modello degli antichi ordini religiosi, le «sante vive» vengono progressivamente ritenute sospette e ridotte al silenzio. Dai provvedimenti di

alla stessa religiosa cui allude l'Alessi parlando di una monaca che ai tempi di Caterina aveva fama di santità, ma era in realtà legata a un patto con un diavolo «incubo» (N. ALESSI, *Libellus*, vol. I, pp. 31-2). L'illuminismo spagnolo è fenomeno ampio e complesso che presenta aspetti diversi ed ha spesso alla sua origine le visioni o rivelazioni di una «beata»: è fenomeno che interessa maggiormente l'ordine francescano ma si presenta nella sua prima fase nell'istanza riformatrice espressa dalla visionaria Maria di Pietrahita, terziaria domenicana i cui rapporti con il savonarolismo italiano abbiamo già sottolineato. Le prime persecuzioni degli *alumbrados* in Spagna si attueranno contro i *dejados* a partire dall'editto di Toledo dell'inquisitore generale Marrique del 1525 ed al successivo processo del 1529. Cfr. M. BATAILLON, *Erasmus y Espana. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Mexico Buenos Aires 1950, vol. I, pp. 72-82, 195-216; J.C. NIETO, *Juan de Valdes and the origins of the Spanish and Italian Reformation*, Genève 1970, pp. 56-97; dello stesso, *The heretical alumbrados dexados: Isabel de la Cruz and Pedro Ruiz de Alcazar*, in «Revue de Littérature comparée», LII, 1978, pp. 293-313.

<sup>294</sup> La «Vergine veneziana» Giovanna, da Postel definita *Mater mundi* e nuova Eva, avrebbe dovuto attuare la rigenerazione degli uomini tramite le nozze mistiche con Cristo. Anche la visionaria Giovanna profetizzava la riforma della chiesa e la conversione dei Turchi; aveva estasi che duravano dal venerdì alla domenica e quando riceveva l'eucarestia il suo volto di sessantenne diveniva giovane come quello di una quindicenne. Sulla Madre Giovanna, oltre la bibliografia sopra citata, v. E. BALMAS, «Le prime nove dell'altro mondo» di Guglielmo Postel, in «Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura», XXIX, 1955, pp. 334-77.

<sup>295</sup> *Il processo al medico Basilio Albrizio. Reggio 1559*, Introduzione e testi a cura di A. BIONDI-A. PROSPERI, in «Contributi», II, 1978, n. 4 (Biblioteca municipale «A. Panizzi» di Reggio Emilia).

<sup>296</sup> Cfr. C. GINZBURG, *Due note sul profetismo cinquecentesco*, in «Rivista storica italiana», LXXVIII, 1966, pp. 184-227.

clausura di volta in volta decretati per alcune «beate» come Chiara Bugni e Paola Antonia Negri, si sarebbe giunti ben presto alla reclusione generale dei monasteri che avrebbe impedito alle religiose ogni forma di attività nell'ambito sociale e avrebbe fortemente limitato ogni loro rapporto con l'esterno. La figura della nuova Caterina era definitivamente tramontata e il modello di santità espresso da Serafino da Fermo doveva venire in breve tempo superato.

Se nel primo Cinquecento l'ideale della chiesa primitiva aveva ispirato nuove esperienze religiose come quella promossa da Angela Merici, la tradizione monastica e il potere degli antichi Ordini ancora molto forti tendevano a soffocare questa «Regola» presentandola come poco sicura e pericolosa per quanti vi appartenevano<sup>297</sup>; dopo il Concilio di Trento i monasteri femminili che si erano caratterizzati per l'attività sociale oltre che per la vita religiosa, come quello delle angeliche, venivano fatti rientrare nell'alveo della tradizione monastica claustrale<sup>298</sup>. La persecuzione stessa mossa nel 1552 contro Paola Antonia Negri è solo in parte riconducibile a motivi dottrinali e a sospetti di «illuminismo» e si iscrive piuttosto nella frattura apertasi all'interno della congregazione tra coloro che, insieme alla Negri, intendevano mantenersi fedeli all'originaria ispirazione dell'istituto religioso e coloro che, adattandosi ai nuovi tempi, volevano introdurre sostanziose modifiche pretendendo che «si facesse professione e voti, come sogliono gli altri religiosi e claustrali»<sup>299</sup> e che i laici aderenti alla congregazione assumessero un abito e una regola propria<sup>300</sup>. In questo contesto è ovvio che l'influenza della Negri sulla congregazione andava ridimensionato: intollerabile appariva che

<sup>297</sup> Cfr. *Risposta contro quelli persuadono la clausura alle vergini di S. Orsola*, di Gabriele Cozzano, (ed. in T. LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici*, cit., t. II, pp. 332-59) e il saggio di P. Prodi citato.

<sup>298</sup> Come è noto, il decreto «*De regularibus ac monialibus*», sess. XXV, ripristina la clausura per tutti i monasteri femminili e obbliga ai voti solenni, comportanti la clausura, i monasteri di terziarie viventi in comunità (R. CREYTENS, *La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma 1965, vol. I, pp. 45-83). Anche le angeliche dovettero sottoporsi alla clausura e adattare le proprie costituzioni alle disposizioni dei decreti tridentini; la fisionomia della comunità religiosa ne venne profondamente alterata con la perdita di alcune delle caratteristiche più originali della primitiva congregazione. Questi mutamenti sono così sintetizzati dall'angelica Paola Antonia Sfondrati: «Tuttavia molte cose importanti si alterarono come le elezioni de' superiori e modo di farle; l'accettar figliole alla religione quali da indi in poi convenne pigliare con dote e livelli, per li Decreti di diversi Sommi Pontefici, per tanti rispetti; il che sempre si era fuggito per ischivar le proprietà; anzi che quasi tutte sin all'ora, da alcune che sono pochissime in numero, tutte l'altre eran venute senza un minimo utile di robba, e cessò anche la solita longa probatione nel professarle e velarle; et altre cose che si usavano, essendo prefisso il termine a tutte queste attioni». Archivio Generalizio S. Carlo ai Catinari, Roma, ms. L c 7, *Istoria dell'Angelica Paola Antonia Sfondrati circa l'Angeliche del monastero di S. Paolo di Milano, fondato dalla contessa di Guastalla*, f. 99.

<sup>299</sup> G. B. FONTANA, *Vita*, p. 99.

<sup>300</sup> Cfr. A. PROSPERI, voce *Besozzi Giovanni Pietro*, in *DBI*, vol. IX, 1967, p. 682.

una donna «commandasse a sacerdoti», si recasse di città in città in compagnia di altre donne «visitando hospitali e convertite, le quali erano raccomandate al suo governo» e si facesse chiamare Madre Maestra<sup>301</sup>. Il Besozzi, preposto per diversi anni alla congregazione e principale artefice del suo mutamento istituzionale, si incaricherà di smantellare la devozione verso la Negri con argomenti propri della tradizione ecclesiastica: sospetti sulla castità della donna, superbia e illusione diabolica<sup>302</sup>; ma appare chiaro che il caso dell'angelica Paola Antonia può essere assunto come emblematico della fase conclusiva di un processo che aveva visto la donna protagonista. Dopo la breve stagione in cui le donne avevano potuto ricoprire un ruolo proprio nella società civile, letteraria e religiosa, favorite da condizioni politiche e sociali di instabilità e di crisi e da un contesto culturale e religioso vivace e aperto al dibattito, considerazioni di ordine dottrinale e sociale le facevano ripiombare nel silenzio e nell'inazione. Se le donne avevano potuto essere presentate come maestre per le loro attitudini mistiche e se, in un clima di perdurante ossessione diabolica, si era tentato di delineare un'immagine femminile positiva contrapponendo la beata alla strega, l'ordine che stava per essere restituito alla società civile e religiosa esigeva un ritorno ai ruoli tradizionali e il ripristino della clausura per la donna, ricondotta all'interno della casa o rinchiusa in monastero. A questo proposito è significativa una considerazione dei detrattori della Negri che non negano il buon esito delle opere sociali e spirituali dell'angelica, ma concludono: «le quali cose, se bene in sé sono buone, pure non toccano a donne, a cui è meglio stare in casa sua, lasciando tali ufficii a gli huomini»<sup>303</sup>. Di fronte a queste affermazioni, anacronistico appare il richiamo del biografo della Negri agli esempi di santa Brigida e santa Caterina da Siena: l'età che stava per aprirsi non consentiva alle religiose altra forma di impegno se non la contemplazione, per lungo tempo vissuta in precario equilibrio tra invasione mistica e possessione diabolica.

<sup>301</sup> G.B. FONTANA, *Vita*, pp. 103-5.

<sup>302</sup> Cfr. A. PROSPERI, voce *Besozzi Giovanni Pietro*, cit., p. 683. Il Besozzi sintetizza le accuse dei denigratori della Negri in una *Apologia* composta in occasione dell'edizione della vita dell'Angelica scritta dal Fontana de' Conti (1576).

<sup>303</sup> G.B. FONTANA, *Vita*, p. 104.