
Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa

Classe di Lettere e Filosofia



serie 5
2018, 10/2



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa Classe di Lettere e Filosofia

serie 5
2018, 10/2



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Pubblicazione semestrale
Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 7 del 1964
Direttore responsabile: Massimo Ferretti

ISSN 0392-095x

Indice

STUDI E RICERCHE

- What laws applied to guarantors? Epigraphic evidence for legal procedure affecting personal security in Athens and beyond
DONATELLA ERDAS 333
- Variations on a theme by Avicenna in al-Ġazālī's *Maqāṣid al-falāsifa*
MARCO SIGNORI 359
- La firma ritrovata: Bonanno e la Torre di Pisa
GIULIA AMMANNATI 383
- When did clerics start investing? Abbot Uberto and the economics of the monastery of S. Michele di Passignano (c. 1190-c. 1210)
LORENZO TABARRINI 399
- Sulle ultime ricerche in merito alla santità femminile d'età medievale e della prima età moderna. Studi storico-letterari e linguistici
MATTIA ZANGARI 435
- La *divisio entis* fra Cusano e Pico. Note sulla traduzione del concetto di *ens*
LUCA BURZELLI 467
- Per una nuova edizione dell'*Epistolario* di Leonardo Bruni
ILARIA MORRESI 495
- Fra Tiziano, Simone Bianco e Pietro Aretino. Intorno a tre sonetti di Girolamo Molin
MARCELLO CALOGERO, MARTINA DAL CENGIO 519
- Sul metodo analitico. Jacopo Aconcio e René Descartes: un possibile confronto
PAOLA GIACOMONI 559

Note sull'abisso di Leopardi
VINCENZO ALLEGRINI 593

Il più grande evento dopo la Conciliazione. Scenari e
retroscena della fedeltà dell'episcopato italiano al fascismo
TAKASHI ARAYA 611

NOTE E DISCUSSIONI

In margine a un'indagine sul *De vulgari eloquentia*
NICOLÒ MAGNANI 647

Teorie e pratiche della secolarizzazione. A proposito di un
libro recente
LUCIO BIASIORI 657

Su una recente edizione goldoniana
ANDREA MENOZZI 667

Una famiglia di ebrei-italiani tra esilio e persecuzione
FRANCESCO TORCHIANI 675

English summaries 681

Autrici e autori 687

Hanno collaborato a questo volume 693

Notizie degli allievi della Classe di Lettere e Filosofia 695

ILLUSTRAZIONI 703

Sulle ultime ricerche in merito alla santità femminile dell'età medievale e della prima età moderna. Studi storico-letterari e linguistici

Mattia Zangari

La congerie di studi, ricerche e sondaggi avvicendatisi negli ultimi decenni e inerenti al tema della santità delle donne metterebbe conto si aprontasse un esteso *data base* a mo' di 'timone bibliografico' indicante le varie linee guida declinate in relazione alla santità femminile d'età medievale e moderna in rapporto ai tanti, tantissimi ambiti che la riguardano. In questo testo non sarò così ambizioso, tuttavia proverò egualmente a delineare un tracciato.

La storia di questa santità, fino a pochi decenni fa oggetto di sondaggi della sola cristianistica medievale (penso ovviamente a Claudio Leonardi, fondatore della SISMELE e alla sua opera di costruzione di una 'mappa' di donne mistiche su cui lavorare a più livelli interpretativi)¹, ha conosciuto un più ampio spettro di indagine, essendo stati compiuti 'scavi' pure relativi alla santità in età moderna ed essendosi declinati gli studi della *sanctitas* congiuntamente al nesso intrattenuto con altre discipline, tra le quali la storia dell'arte e la storia del libro. In tal senso, oltre a ricordare il 'lavoro' di Pozzi e Leonardi sussunto nelle loro *Scrittrici mistiche italiane*², appare imprescindibile segnalare il fecondo apporto della Hagiography Society dell'Università di Wisconsin-Madison (istituita nel 1990) per quanto riguarda il panorama internazionale, e dell'AISSCA (Associazione italiana per lo studio della santità dei culti e dell'agiografia) per quanto attiene a quello più specificamente italiano. È mia intenzione procedere, in questa disamina, secondo un displuvio: tratterò cioè separatamente gli studi in merito al dibattito domenicano e quelli relativi ai convegni di tema 'fran-

¹ Per l'opera di Claudio Leonardi di grande utilità è la raccolta degli studi compiuta per opera di due suoi allievi, Antonella Degl'Innocenti e Francesco Santi, pertanto cfr. C. LEONARDI, *Agiografie medievali*, a cura di A. Degl'Innocenti e F. Santi, Firenze 2001.

² *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova 1988.

cescano'; infine segnalerò, tachigraficamente, studi di carattere diverso, nell'ambito della rassegna conclusiva.

1.1 *Il dibattito domenicano*

Come già segnalava Gabriella Zarri qualche anno fa³, i più fecondi studi sulla Santa domenicana per antonomasia, Caterina da Siena (1347-80), se mettiamo da parte André Vauchez⁴, si devono a studiosi d'oltreoceano, ossia a Thomas Luongo e a Jane Tylus. Il primo, autore di *The Sainly Politics of Catherine of Siena*⁵, a seguito di un'accurata analisi del carteggio della Santa, ha indagato la figura di Caterina tenendo conto di alcuni contesti dipanantisi a raggiera attorno alla mantellata domenicana: la politica, la cornice religiosa e infine il *milieu* ecclesiastico che gravitano intorno alla Benincasa e determinanti per il successivo inquadramento di lei nei termini di fautrice filo-guelfa del papato, oltre che di *regina pacis*. Più interessata alla scrittura, Tylus (*Reclaiming Catherine of Siena. Litera-*

³ G. ZARRI, *Santità femminile in transizione e modelli agiografici: studi recenti*, in *La donna nel Rinascimento meridionale*, Atti del convegno internazionale di studi (Roma, 11-13 novembre 2009), Pisa-Roma 2010, pp. 201-11: 202-5. Vorrei altresì segnalare come l'intero contributo di Gabriella Zarri abbia rappresentato una sorta di 'canovaccio' per questa mia rassegna, un traliccio in base al quale io stesso ho orientato le mie scelte nel segnalare certi studi piuttosto che altri. Parimenti, di grande utilità risulta, per approntare rassegne sul tema della santità femminile, questo lavoro che segnalò: *La storia di genere in Italia e in età moderna. Un confronto tra storiche nordamericane e italiane*, a cura di E. Brambilla e A.J. Schutte, Roma 2014. Di questo volume collettaneo, vorrei rimandare segnatamente a due saggi lì contenuti: P.R. BAERNSTEIN, *The Nuns of Early Modern Italy: New Directions in Anglophone Scholarship*, pp. 21-41; ZARRI, *Gli studi italiani sui monasteri femminili e le loro culture: una rassegna*, pp. 43-66.

⁴ A. VAUCHEZ, *Catherine de Sienne. Vie et passions*, Paris 2016 (tr. it. *Caterina da Siena. Una mistica trasgressiva*, Bari-Roma 2016). Menziono come l'interesse di Vauchez nei confronti della Santa senese risalga già a molti anni fa, per esempio cfr. ID., *Sainte Brigitte de Svède et sainte Catherine de Sienne: la mystique et l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge*, in *Temi e problemi della mistica femminile trecentesca*, Atti del convegno internazionale di studi (Todi, 14-17 ottobre 1979), Todi 1983, pp. 229-48.

⁵ T. LUONGO, *The Sainly Politics of Catherine of Siena*, Ithaca-London 2006.

cy, *Literature, and Signs of Others*)⁶ ha invece palesato un interesse rispetto al rapporto oralità e scrittura e alla più delicata relazione testo-immagine.

Di particolare rilevanza sono poi le linee di ricerca avviate relativamente alla promozione del culto e, in pari tempo, alla trasmissione e all'estensione del modello agiografico della senese, così come recentemente ricordato in occasione del Convegno Internazionale Cateriniano *Virgo digna coelo* (2011)⁷. Come è ben noto, la poliedricità del personaggio di Caterina aveva spinto il Tommaseo, già nel 1860, a pubblicare l'epistolario della Santa, opera eroica quella del Tommaseo, continuata da altri maestri estimatori della domenicana, nel secolo successivo⁸. Il profilo internazionale della mantellata, il fatto che fosse colta, mistica, 'politicamente impegnata', aveva ispirato moltitudini di donne nel corso dell'età moderna, come quelle, per intenderci, del Rinascimento 'erudito', periodo in cui «le donne furono considerate "pari all'uomo"»⁹. Proprio questo «europeismo cateriniano» starebbe alla base di una rivalutazione della mantellata domenicana da parte degli *Women's Studies*¹⁰. Nel 1980, Marina Zancan proclamava la Benincasa prima scrittrice in lingua italiana¹¹ e larga fortuna avrebbe avuto il 'calco' agiografico cateriniano, come dimostrano gli approfondimenti di Festa e Roncelli¹² da un lato e di Scattigno dall'altro, rispettivamente interessatisi a Osanna da Mantova e a Caterina de' Ricci, senza contare la presa fortissima del tema delle stigmate di Caterina e della controversia a esse correlata, sulla quale è di recente tornata Herzig¹³, stu-

⁶ J. TYLUS, *Reclaiming Catherine of Siena. Literacy, Literature, and Signs of Others*, Chicago-London 2009.

⁷ *Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità*, Atti del convegno di studi (Roma-Siena, 27-29 ottobre 2011), a cura di A. Bartolomei Romagnoli, L. Cinelli e P. Piatti, Roma 2013. Mi riferisco a ZARRI, *Caterina Benincasa tra Siena e l'Europa*, *ibid.*, pp. 27-43: 27.

⁸ *Ibid.*, pp. 27-8.

⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cfr. M. ZANCAN, *Il doppio itinerario della scrittura: la donna nella tradizione letteraria italiana*, Torino 1998.

¹² *Osanna Andreasi da Mantova 1449-1505: la santa dei Gonzaga. Lettere e colloqui spirituali*, a cura di G. Festa e A. Roncelli, Mantova-Bologna 2007.

¹³ T. HERZIG, *Le mistiche domenicane nella lotta antieretica a cavallo del Quattro e Cinquecento*, in *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. Zari e G. Festa, Firenze 2009, pp. 133-49.

diosa del rapporto fra Savonarola e le donne¹⁴ e autrice di un importante testo sulla mistica domenicana Lucia Brocadelli da Narni († 1544)¹⁵.

Oggetto di studi assai originali sono i temi dei vari convegni sui quali non mi soffermo, da quello bernardiniano-cateriniano tenutosi a Siena nell'Ottanta¹⁶, al percorso cateriniano sull'«eredità» della Santa tenutosi a Roma nel 2015¹⁷.

Preannuncio come, al di là delle «ricordanze» che scriverò di seguito, sempre in merito al dibattito cateriniano, la mia rassegna sul tema, rispetto a quella che farò più avanti a proposito del dibattito francescano, potrà sembrare sbilanciata a favore dell'*excursus* sul panorama francescano; in realtà va tenuto a mente come:

[...] gli studi sull'identità femminile francescana contano una più lunga tradizione rispetto a quella domenicana, incrementata non soltanto da un numero maggiore di istituti monastici e di diverse branche dell'Ordine, ma anche da un numero più elevato di Riviste storiche e di centri specializzati che inevitabilmente stimolano una produzione di diverso interesse e qualità¹⁸.

Sul versante istituzionale, mi pare significativo ricordare il rinvenimento delle costituzioni originali del terz'Ordine, di cui danno notizia i sondaggi della Lehmijoki-Gardner¹⁹, e contestualmente è imprescindibile

¹⁴ ID., *Le donne di Savonarola: spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento*, Roma 2014.

¹⁵ ID., *Christ Transformed into a Virgin Woman: Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, and the Defense of the Faith. With a Text of Stigmifere Virginis Lucie de Narnia Aliarumque Spiritualium Personam Feminei Sexus Facta Admiracione Digna*, Roma 2013. Su Lucia Brocadelli inoltre vd. E.A. MATTER-G. ZARRI, *Una mistica contestata. La vita di Lucia Brocadelli da Narni (1476-1544) tra agiografia e autobiografia*, Roma 2011.

¹⁶ *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, a cura di D. Maffei e P. Nardi, Varese 1982.

¹⁷ *Caterina da Siena e la vita religiosa femminile. Un percorso domenicano*, Atti del convegno di studi (Roma, S. Maria sopra Minerva, 15-16 gennaio 2016), a cura di P. Piatti e S. Duval, Roma 2016, in corso di stampa.

¹⁸ ZARRI, *Santità in transizione*, p. 203.

¹⁹ Segnalo qui M. LEHMIJOKI-GARDNER, *Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of their «Regula»*, «Speculum», 79, 2004, pp. 660-87.

rammentare studi di carattere generale quali quelli sussunti nel volume *Il velo, la penna e la parola*²⁰ (uscito a cura di Zarri e Festa nel 2009) e, più recentemente, nella collettanea *Artiste nel chiostro*²¹ (curata da Barker e Cinelli e risalente al 2015). Si tratta, in questi due ultimi casi, di opere di ampio respiro: esse spaziano dall'inquieta e nebulosa storia istituzionale del terz'Ordine femminile e della riforma osservante, fino a toccare il tema dell'apprendimento e dello sviluppo delle arti liberali e del teatro da parte delle domenicane, senza tuttavia omettere accenni alla spiritualità. Mi avvio alla conclusione del ricco panorama storiografico degli ultimi decenni ricordando gli apporti alla ricerca scientifica determinati dagli studi di tre agiografe: Silvia Nocentini, Sylvie Duval e Silvia Mostaccio. La prima aveva già dato prova, sedici anni or sono, della sua competenza filologica con l'edizione critica della *Legenda* di Agnese da Montepulciano²². Nel volume sopra ricordato (*Il velo, la penna e la parola*), ella incentra invece un discorso di fondamentale importanza per la comprensione dei processi che sottostanno alle complicate 'catene di montaggio' delle officine agiografiche del Medioevo e dell'età moderna. Nocentini dimostra come la diffusione della *Legenda maior* di santa Caterina avrebbe rappresentato la 'predella d'appoggio' per la messa in piedi di molteplici agiografie femminili successive e non solo di quelle riconducibili al mondo domenicano; in gran parte il merito di aver trasformato la *Legenda maior* (redatta da Raimondo da Capua) in un *best seller* andrebbe ascritto (a detta sempre di Silvia Nocentini) all'opera divulgativa del Caffarini, di concerto a quella svolta dallo *scriptorium* del certosino Stefano Maconi (segretario di Caterina Benincasa), il quale avrebbe diffuso nei territori d'oltralpe molte copie della biografia *cathariniana* mediante le stesse Certose²³.

Per quanto attiene agli studi della Duval²⁴, va sottolineato come la stu-

²⁰ *Il velo, la penna e la parola* (vd. *supra*, nota 13).

²¹ *Artiste nel chiostro. Produzione artistica nei monasteri femminili in età moderna*, a cura di S.M. Barker e L. Cinelli, Firenze 2015.

²² RAIMUNDUS CAPUANUS, *Legenda beate Agnetis de Monte Policiano*, edizione critica a cura di S. Nocentini, Firenze 2001.

²³ S. NOCENTINI, *La diffusione della «Legenda Maior» di santa Caterina in ambiente domenicano*, in *Il velo, la penna e la parola*, pp. 125-31. Su questo lavoro di Nocentini è ritornata, più di recente, Gabriella Zarri: ZARRI, *Santità femminile in transizione*, pp. 201-2.

²⁴ Trovandomi davanti alla necessità di dover fare delle scelte nell'argomentare i vari lavori segnalati, faccio notare come io mi riferisca qui a S. DUVAL, *Chiara Gambacorta*

diosa si sia soffermata sull'Osservanza femminile circoscrivendo le sue ricerche a un segmento cronologico immaginario compreso fra il 1358 e il 1461, segmento cronologico che prende in considerazione il contesto cittadino pisano e quello fiorentino; i protagonisti e le influenze familiari e politiche, faccio qui presente, rappresentano i riferimenti su cui, via via, ella appunta l'attenzione.

Dopo le escussioni avvenute per opera di Ann Roberts (2008)²⁵ e di Jeffrey F. Hamburger (1997 e 1998)²⁶, le ricerche hanno conosciuto nuova linfa per opera di Silvia Mostaccio, la quale non solo, a sua volta, si è soffermata sull'agiografia di Chiara Gambacorti (1362-1420), ma ha evidenziato come le domenicane pisane, nel loro regime di stretta clausura, pur approfondendo il percorso mistico che presuppone massima abnegazione dell'io, abbiano comunque toccato 'alte vette' intellettuali, senza sacrificare, in dette esperienze intellettuali, né l'intelletto né la volontà (rispettivamente *intellectus* e *affectus*)²⁷. Oltre che sull'Osservanza domenicana, su un personaggio 'trasversale', collocantesi lungo le frontiere della profezia, della mistica e della politica del Quattro e del Cinquecento, Domenica da Paradiso, Isabella Gagliardi (l'ultima studiosa che vorrei qui menzionare) si è interessata alla mistica fiorentina 'del Paradiso' di concerto con alcune altre studiose quali la Valerio e la Librandi²⁸.

e le prime domenicane del monastero di San Domenico di Pisa: l'Osservanza domenicana al femminile, in *Il velo, la penna e la parola*, pp. 93-112. Della stessa autrice, importante è pure: *La beata Chiara conduttrice: le vite di Chiara Gambacorta e Maria Mancini e i testi dell'osservanza domenicana pisana*, a cura di S. Duval, Roma 2016.

²⁵ A. ROBERTS, *Dominican Women and Renaissance Art: the Convent of San Domenico of Pisa*, Aldershot-Burlington 2008.

²⁶ J.F. HAMBURGER, *Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkeley 1997; ID., *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York 1998.

²⁷ S. MOSTACCIO, *L'Osservanza femminile domenicana tra intelletto e contemplazione. Itinerari di pensiero e di manoscritti*, in *Il velo, la pena e la parola*, pp. 151-61.

²⁸ Per i lavori sull'Osservanza, segnalo qui: I. GAGLIARDI, *Ruoli e spazi destinati alle donne secondo la predicazione e la trattatistica dei frati osservanti e relativi conflitti nella realtà concreta delle città del tardo Medioevo*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 7/2, 2010, pp. 65-83. Per Domenica da Paradiso, ID., *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze 2007; A. VALERIO, *Domenica da*

1.2 'La fiorita francescana'

A seguito degli studi su santa Chiara, dopo l'ingresso delle fonti clariane²⁹ nei *fontes franciscani* avvenuto solo in tempi relativamente recenti, forse neppure il più erudito dei francescanisti riuscirebbe a compendiare, in poche pagine, lo *status quaestionis* relativo ai lavori sulla capostipite del secondo Ordine francescano, su Chiara d'Assisi cioè che, se *in claustrato latebat, in mundo clarebat*. Infatti, nell'ambito di questa mia 'fiorita francescana' (per replicare il titolo del celebre volume del Nediani)³⁰, sarò molto laconico a questo proposito anche perché esistono dei sussidi pensati apposta per recuperare una bibliografia riepilogativa, come per esempio quello curato da Isidoro de Villapadierna e Pietro Maranesi³¹.

Fattasi monaca, obbligata a divenire badessa, [Chiara] si troverà [in San Damiano] a guidare come consorelle la madre, due sorelle, due cugine e varie amiche di infanzia. [...] Per Chiara, per la nobile Chiara memore di un parentado superbo e tracotante, la rinuncia all'esercizio del potere, all'affermazione sociale, all'amore e al possesso delle cose, è sinonimo di libertà mentale, garantisce il godimento e il dominio della propria coscienza interiore³².

È in questo modo che, non molti anni fa, Chiara Frugoni tratteggiava i 'lineamenti' della *plantula Francisci*, dopo aver rimesso al giudizio della comunità scientifica, cinque anni prima (nel 2006), un testo *ad hoc*, focalizzantesi su Chiara e sulla di lei «solitudine abitata»³³, l'una e l'altra analizzate attraverso il vaglio delle fonti scritte e di quelle iconografiche, secondo una metodologia da sempre praticata dalla Frugoni, fin dagli

Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento, Spoleto 1990; R. LIBRANDI, A. VALERIO, *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico*, Firenze 1999.

²⁹ Per un avvio alle fonti clariane: E. PAOLI, *Introduzione*, in *Fontes franciscani. Clarae assisensis Opuscula*, a cura di E. Menestò *et al.*, apparati di G. Boccali, Assisi 1995, pp. 2223-60: 2221-24.

³⁰ *La fiorita francescana: antologia della prosa e poesia francescana antica e moderna*, a cura di T. Nediani, Milano 1921.

³¹ I. DE VILLAPADIERNA, P. MARANESI, *Bibliografia di Santa Chiara d'Assisi (1930-1933)*, Roma 1994.

³² C. FRUGONI, *Storia di Chiara e Francesco*, Torino 2011, cfr. le pp. 19 e 110.

³³ ID., *Una solitudine abitata. Chiara d'Assisi*, Roma-Bari 2006.

esordi dei suoi studi. Al copioso avvicinarsi di monografie sulla Santa (dall'opera pionieristica di Marco Bartoli, risalente 1989³⁴, a quelle più recenti fra le quali rammento lo studio di Giovanna Casagrande, del 2011)³⁵, appare quanto mai cogente rendere noto come le fonti clariane, da un primo tentativo di edizione, agli albori degli anni 2000³⁶, abbiano visto una sistemazione più estesa quanto ai testi censiti ed editati; mi riferisco alle *Fonti clariane* uscite nel 2015 a cura di Giovanni Boccali³⁷. Rifuggo dal dilungarmi sui numerosi convegni commemorativi, anche perché pavento una mancanza di padronanza dell'imponente bibliografia a essi correlata. Richiamo alla mente, oltre al simposio assisano della SISF (1993)³⁸ e a quello di Nantes organizzato invece dall'Association Claire Aujourd'hui (1995)³⁹, i convegni di Manduria⁴⁰ e, nuovamente, di Assisi⁴¹, tenutisi rispettivamente nel 1994 e nel 2003 e improntati alla tematica dell'esperienza cristocentrica della fondatrice.

1.2.1 *L'Osservanza francescana al femminile*

L'infiorata francescana avrebbe continuato a far fruttare le sue infiorescenze con cinque bei convegni (se ci riferiamo ai volumi collettanei più articolati dell'ultimo decennio), di cui vorrei parlare in questa sede, tutti

³⁴ M. BARTOLI, *Chiara d'Assisi*, Roma 1989.

³⁵ G. CASAGRANDE, *Intorno a Chiara. Le compagne, i monasteri, la devozione*, presentazione di P. Messa, introduzione a cura di A. Bartolomei Romagnoli, Assisi 2011.

³⁶ *Processo di canonizzazione di S. Chiara d'Assisi: vita, conversione, miracoli*, commento a cura di G. Boccali, Assisi 2003.

³⁷ *Fonti clariane. Documentazione antica su santa Chiara di Assisi: scritti, biografie, testimonianze, testi liturgici e sermoni*, a cura di G. Boccali, presentazione di M. Bartoli, Padova 2015.

³⁸ *Chiara d'Assisi*, Atti del convegno di studi (Assisi, 15-17 ottobre 1992), Assisi-Spoleto 1993.

³⁹ *Sainte Claire et sa posterité*, Actes du colloque international (29 septembre-1 octobre 1994), éd. par G. Brunel Lobrichon, D. Dinet et J. Gréal, Nantes 1995.

⁴⁰ *Chiara e la diffusione delle clarisse nel secolo XIII*, Atti del convegno di studi (Manduria, 14-15 dicembre 1994), a cura di A. Andenna e B. Vetere, Galatina 1998.

⁴¹ *Clara, claris, praeclara*, Atti del convegno internazionale di studi (Assisi, 20-22 novembre 2003), a cura di E. Menestò, «Convivium Assisiense», 6, 2004.

idealmente congiunti dalla ‘riza d’oro’ degli studi sull’Osservanza francescana femminile; ne enuncio i titoli in ordine cronologico: *Uno sguardo oltre: donne, letterate e sante nel movimento dell’Osservanza francescana*⁴²; *Cultura e desiderio di Dio: l’Umanesimo e le Clarisse dell’Osservanza*⁴³; *Il richiamo delle origini: le clarisse dell’Osservanza e le fonti clariane*⁴⁴; *Un desiderio senza misura: santa Battista Varano e i suoi scritti*⁴⁵; *Dalla corte al chiostro: Santa Caterina Vigri e i suoi scritti*⁴⁶. Dappoiché ho ricordato i temi delle varie giornate di studio, mi sembra non si possa (e non si debba) prescindere dal fare un’altra cosa, e cioè ricordare i promotori e i sostenitori di queste giornate, immaginariamente interconnesse (già abbiamo detto) dal ‘pedale di fondo’ dell’Osservanza francescana al femminile: mi riferisco alla Scuola Superiore di Studi Francescani e Medievali della Pontificia Università Antonianum (molto si deve all’impegno profuso da Pietro Messa) e poi alle varie comunità clariane che hanno accolto, assieme all’Antonianum, quella che era parsa una timida disfida-proposta fatta per opera di Alfonso Marini nel 2003, suggerita in occasione del Convegno dedicato a Chiara d’Assisi (*Clara, claris, praeclara*).

Prenderò adesso in esame alcuni dei lavori acclusi agli Atti di convegno, oggi divenuti dei volumi, a partire dal primo di essi. Avrei scelto di soffermarmi specificatamente sul contributo di Jaques Dalarun, leggibile nel secondo dei simposi testé ricordati⁴⁷. Anzitutto, le deduzioni che si evincono, da una rapida scorsa dei testi (alludo qui ai testi del volume tutto e non solo al contributo dell’ex direttore dell’École Française de Rome), sono sostanzialmente tre: molte delle monache del monastero osservante di S. Lucia di Foligno, come vedremo, hanno una cultura umanistica

⁴² *Uno sguardo oltre: donne, letterate e sante nel movimento dell’Osservanza francescana*, a cura di P. Messa e A.E. Scandella, Assisi 2007.

⁴³ *Cultura e desiderio di Dio: l’Umanesimo e le Clarisse dell’Osservanza*, a cura di P. Messa, A.E. Scandella e M. Sensi, Assisi 2009.

⁴⁴ *Il richiamo delle origini: le Clarisse dell’Osservanza e le fonti clariane*, a cura di P. Messa, A.E. Scandella e M. Sensi, Assisi 2009.

⁴⁵ *Un desiderio senza misura: santa Battista Varano e i suoi scritti*, a cura di P. Messa, M. Reschiglian e Clarisse di Camerino, Assisi 2010.

⁴⁶ *Dalla corte al chiostro: Santa Caterina Vigri e i suoi scritti*, a cura di Clarisse di Ferrara, P. Messa e F. Sedda, Assisi 2013.

⁴⁷ J. DALARUN, *Il Monastero di Santa Lucia di Foligno ‘Foyer’ intellettuale*, in *Uno sguardo oltre*, pp. 79-112.

raffinata; appartengono a famiglie nobili o molto nobili; attribuiscono un fortissimo valore alla memoria, la quale non soltanto consente loro l'apprendimento, ma costituisce pure parte integrante dello statuto dell'essere monaca: bisogna ricordare le fatiche fatte dalle sorelle per conquistarsi una regola precisa, bisogna ricordarsi delle sorelle morte, bisogna ricordare l'appartenenza all'Ordine di santa Chiara, la quale sembra reincarnarsi, stando alle *Ricordanze* del monastero fulginate di S. Lucia⁴⁸ (vero e proprio 'faro' da cui si propaga il movimento delle clarisse dell'Osservanza), nelle varie abbadesse che si succedono. Rammento inoltre come l'analisi delle *Ricordanze del Monastero di S. Lucia* (di cui la prima e più importante cronista è suor Caterina Guarnieri da Osimo †1457 ca.) abbia invero consentito assai di più: componimenti poetici, orazioni, monache poetesse sono stati riscoperti negli ultimi trent'anni. A tal proposito faccio presente come fonti reperite di recente e finora inesplorate, quali il volgarizzamento del *Liber specialis gratiae*, una misconosciuta lauda attribuita a Battista da Montefeltro, assieme alla *Leggenda rimata di Chiara d'Assisi*, facciano parte invece di un diverso manoscritto (A/23), un binione oggi scomposto; questa silloge dà allora modo di aggiungere un'appendice ulteriore alle *Ricordanze di S. Lucia*⁴⁹. A/23, manoscritto miscelaneo, vergato, ancora una volta, da Caterina da Osimo, non è stato ritrovato a S. Lucia, bensì nel monastero perugino di Monteluca (uno dei conventi appartenenti alla filiera dei monasteri di clarisse osservanti), il che denota due fatti: anzitutto l'attività scrittoria, 'poetica', delle monache e soprattutto la circolazione di testi fra i conventi legati a S. Lucia, un monastero che mette in una condizione di sudditanza non soltanto i monasteri umbri osservanti, ma tutta una rete di conventi sparsi per l'Italia, tutta la rete di case cioè legate al movimento femminile dell'Osservanza: S. Cosimato a Roma, S. Chiara a Urbino, S. Maria di Monteluca a Perugia, S. Chiara a Napoli, così come anche i monasteri clariani di Messina, Mantova, Bologna, Ferrara e L'Aquila⁵⁰. Tengo a far presente come si sia data lettura del ritorno delle monache alla regola clariana delle origini (e mi riferisco qui

⁴⁸ Per l'edizione critica delle ricordanze del monastero di S. Lucia di Foligno: *Ricordanze del Monastero di S. Lucia OSC in Foligno: cronache 1428-1786*, introduzione, trascrizione, note, indici a cura di A.E. Scandella OSC; appendice su altri monasteri OSC in Umbria a cura di G. Boccali, Assisi 1987.

⁴⁹ DALARUN, *Il Monastero di Santa Lucia di Foligno 'Foyer' intellettuale*, pp. 85-6.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 95.

all'imporre della riforma osservante a cavaliere dei secoli XIV e XV) nei termini di una forma di particolare espressione umanistica⁵¹. Nel ritorno alla cultura antica e nella riproposizione del carisma della fondatrice, la santa madre Chiara, rilucerebbe «la medesima idea di un ritorno alla purezza delle origini»⁵².

Il trionfo del «secolo d'oro per quanto riguarda l'espressione culturale e religiosa delle donne»⁵³ fra 1430 e 1530 è stato convincentemente dimostrato nel corso del secondo convegno di cui parlavo, un simposio in cui ben si coglie la 'specificità' del Quattrocento italiano proprio nella produzione scrittoria di una panoplia di religiose che scrivono, e che scrivono non soltanto carteggi e lettere ma pure trattati⁵⁴. Se testimonianze di donne italiane scriventi si hanno già a partire dal XII secolo, e si pensi (a riguardo) a santa Bona da Pisa (1150 ca.-1207), verosimilmente figlia di una serva ed erudita attraverso l'opera educativa dei Canonici Regolari presenti nel quartiere commerciale della Kinzica (dove sorge ancora la Chiesa di San Martino), su su fino a santa Chiara di Favaronne († 1253) e a Margherita Porete († 1310), fino al XV secolo si tratta solo di testimonianze sparute, fino a che, nel Quattrocento, la cornucopia di religiose edotte non conosce una *floritis nova*, non solo con Caterina Vigri e la sua discepola (Illuminata Bembo), ma pure con Felice Meda, Battista e Paola Malatesta, Battista Varano, Battista Alfani e Cecilia Coppoli⁵⁵. Gli Atti del convegno folignate significano come l'identità di *scriptor* delle francescane *sorores* rappresentino pregevoli oggetti di studio poiché non solo esse sanno leggere e scrivere, ma in quanto, *in ultra*, esse conoscono un linguaggio *curialis*, un linguaggio cortigiano, provenendo tutte dalle corti principesche con le quali, in gioventù, hanno intrattenuto contatti⁵⁶. Il saggio della Caby, ad esempio⁵⁷, significa bene quanto errato sia pensare all'Umanesimo come a un 'momento' tutto 'pagano', e questo dovrebbe essere abbastanza intuitivo del resto perché, da Ambrogio Traversari a

⁵¹ *Ibid.*, p. 86.

⁵² *Ibid.*

⁵³ VAUCHEZ, *Conclusioni*, in *Cultura e desiderio di Dio*, pp. 97-101: 98.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Per le informazioni qui contenute: *ibid.*, pp. 97-9.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁷ C. CABY, *Oltre l'Umanesimo religioso: umanisti e Chiesa nel Quattrocento*, in *Cultura e desiderio di Dio*, pp. 15-33.

Erasmus da Rotterdam, sussiste una fondamentale componente del movimento culturale religiosa e cristiana, componente alla quale le clarisse dell'Osservanza ben si confanno a mezzo di interpretazioni, scritture e riscritture diverse.

Il punto generativo, il modello cristico è ciò che mirano a recuperare i riformatori medievali; teologi, monaci o canonisti essi puntano, a partire dall'XI secolo, a ripristinare il nitore delle origini, in vario modo, perseguendo l'ideale della *vita vere apostolica* e della *Ecclesiae primitivae forma*, così come ha notato Maria Pia Alberzoni⁵⁸, e veniamo alla terza miscellanea. Il che è ben presente e visibile nelle traversie incontro alle quali sarebbero andate le clarisse dell'Osservanza. Il volume è strutturato in due parti: trattazione della memoria di santa Chiara mediante la messa a punto delle agiografie e dei volgarizzamenti di esse (Guida e Umiker)⁵⁹; tema della *ruminatio* e della riproposizione del carisma clariano originario (Bartoli e Scandella)⁶⁰. Le monache pioniere della riforma osservante «[...] giungono ad assumere compiti di governo della comunità stessa [...]»⁶¹, pertanto, in questa seconda parte, si pensa bene di zoomare sul personaggio di Caterina Vigri, dal Bartoli inquadrata qui quasi fosse una «legislatrice»⁶². Bartoli, Scandella e Umiker mostrano l'alacrità delle clarisse nel fare opera di storico, componendo, conservando e raccogliendo le fonti necessarie per il mantenimento e la custodia di un'«integra» memoria dell'esempio della madre fondatrice e, ovviamente, del *propositum vitae* di lei, nei monasteri di Bologna (Bartoli), Monteluce (Umiker) e Foligno (Scandella).

«Et specialmente le monache de sancta Chiara eran spesso da lei visitate.

⁵⁸ M.P. ALBERZONI, *Introduzione*, in *Il richiamo delle origini*, pp. 9-13: 10.

⁵⁹ M. GUIDA, *Il processo di canonizzazione di santa Chiara: considerazioni in merito al volgarizzamento di suor Battista Alfani di Perugia*, in *Il richiamo delle origini*, pp. 15-46. Per il saggio della Umiker: M.B. UMIKER, *La ricezione di S. Chiara d'Assisi nel Monastero di Monteluce in Perugia*, *ibid.*, pp. 48-70.

⁶⁰ M. BARTOLI, *Le «ordinazioni» alla regola di santa Chiara attribuite a Caterina Vigri*, *ibid.*, pp. 71-84; A.E. SCANDELLA, *Il manoscritto «F» dell'Archivio del Monastero di Santa Lucia di Foligno*, *ibid.*, pp. 85-150.

⁶¹ *Ibid.*, p. 12.

⁶² «Da qui l'interesse per la ricostruzione della vicenda personale e delle opere di alcune Clarisse – penso qui in particolare a Caterina Vigri, alla quale Marco Bartoli ha finora dedicato diversi studi e che in occasione di questo incontro ha considerato nella sua veste di 'legislatore' [...]». *Ibid.*

Diceva ogni giorno l'ufficio, che dicevano le prefate monache, amate da lei teneramente»⁶³. È così che Giovanni Sabadino degli Arienti tratteggia Battista Sforza, duchessa di Urbino, la quale era defunta undici anni prima che santa Battista Varano entrasse in religione, e della quale Battista (nel secolo Camilla) aveva scelto di assumere il nome (una volta divenuta monaca), data la rinomata floridezza della congiunta nel praticare le virtù⁶⁴. Alla Santa camerte, già si ricordava, è stata dedicata, nel novembre del 2009, una giornata di studio, i cui atti sarebbero conversi in un testo uscito nel 2010⁶⁵. Ho esordito (in questo capoverso) con la rievocazione di un personaggio femminile legato ai Varano perché la dimensione storica, il contesto tangente rispetto alla dimensione 'femminile' delle corti centritaliane, è stata oggetto, dopo uno spaccato storiografico tracciato da Pierluigi Falaschi⁶⁶ e rievocante l'inimicizia del padre della clarissa (Giulio Cesare Varano, signore di Camerino) con Alessandro VI, di una bella riflessione per opera di Maria Grazia Nico Ottaviani⁶⁷. Non tratterò qui il tema della scrittura in Camilla Battista Varano semplicemente perché mi riprometto di riprendere il discorso sulla scrittura mistica in seguito, nel momento in cui mi soffermerò, specificamente, sugli studi filologici in senso stretto. Per ora basti ricordare gli apporti, in quel senso e in quella sede (la giorna-

⁶³ De Baptista Sforza duchessa de Urbino, in GYNEVERA / DE LE CLARE DONNE / DI / JOANNE SABATINO DE LI ARIENTI / A CURA / DI / CORRADO RICCI E A. BACCHI DELLA LEGA / BOLOGNA / PRESSO ROMAGNOLI – DALL'ACQUA / Via Toschi 16, A. / 1888, pp. 288-312: 295.

⁶⁴ Su questo si veda ZARRI, *Conclusioni*, in *Un desiderio senza misura*, pp. 217-24: 220-21.

⁶⁵ Oltre che a rimandare alla sintesi conclusiva della Zarri (*supra*), ricordo come sia stata pubblicata online una cronaca dell'incontro: A. DEJURE, *La beata Battista Varano e i suoi scritti. Quarta giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile*, cfr. <<http://it.zenit.org/articles/la-beata-battista-varano-e-i-suoi-scritti/>> (10/2018). La rassegna è stata altresì segnalata da Gabriella Zarri: ZARRI, *Conclusioni*, in *Un desiderio senza misura*, p. 219. Corre l'obbligo di far presente, oltre a questi atti di convegno, l'edizione critica delle *Istruzioni al discepolo*: CAMILLA BATTISTA VARANO, *Istruzioni al discepolo*, edizione critica a cura di M. Reschiglian, prefazione di M. Bartoli, Firenze 2017.

⁶⁶ P. FALASCHI, *Battista Varano e il suo tempo: tra Giulio Cesare Varano e Alessandro VI*, in *Un desiderio senza misura*, pp. 13-26.

⁶⁷ M.G. NICO OTTAVIANI, *Le donne dei Varano*, *ibid.*, pp. 27-36.

ta di studio del 2009 cioè) di Giovè Marchioli⁶⁸, Giancarlo Breschi⁶⁹, Silvia Serventi⁷⁰, Adriano Gattucci⁷¹, Massimo Reschiglian⁷². A completamento dell'opera un'efficace disamina sulla circolazione o meglio sugli 'scambi', all'interno dei monasteri centraliani di Clarisse osservanti (secc. XV e XVI), di monache e, ugualmente, di idee culturali, il che, cionondimeno, ha fatto sì che la relatrice (Angela Emanuela Scandella)⁷³ non trascurasse il coinvolgimento di santa Battista in questa articolata 'rete' in cui, dopotutto, «l'unico divertimento è lo studio», per reiterare una nota frase del poeta di Recanati.

Per concludere il nostro *excursus* sulle giornate dedicate all'Osservanza francescana al femminile, mi soffermerò brevemente sul simposio dedicato a Caterina de' Vigri. L'apripista, costituito dallo studio condotto da Enrico Peverada⁷⁴ fa vedere le molteplici vicende precedenti all'ingresso di Caterina nell'alveo dell'Osservanza, nonché come la spiritualità agostiniana e quella francescana, addensantesi sul personaggio della Santa bolognese tendano sempre più a prendere corpo in forma di scontro tra 'fazioni politiche' in lotta: da un lato abbiamo le agostiniane di Alisia Baldi (compagne e della Mascheroni e della Vigri, ai tempi in cui, vivente Bernardina Sedazzari, esse convivevano all'interno di un'unica comunità), dall'altra Lucia Mascheroni e le clarisse osservanti; per le une parteggia il vescovo, per le altre il consiglio marchionale. Interessate alla dimensione filologica delle fonti sono, ancora una volta, Silvia Serventi e Nicoletta Giovè Marchioli⁷⁵. Mi sembra significativo richiamare l'attenzione sull'in-

⁶⁸ N. GIOVÈ MARCHIOLI, *La scrittura di una donna, la scrittura di Battista Varano*, *ibid.*, pp. 37-68.

⁶⁹ G. BRESCHI, *Appunti sugli scritti della beata Battista da Varano*, *ibid.*, pp. 68-98.

⁷⁰ S. SERVENTI, *Lo «status quaestionis» circa gli scritti di Battista Varano*, *ibid.*, pp. 99-120.

⁷¹ A. GATTUCCI, «Eranome in tanto fastidio le cose devote e li frati e le sore, che non ne posseva vedere nessuno» (VS, 60), *ibid.*, pp. 121-38.

⁷² M. RESCHIGLIAN, *Le «Istruzioni al discepolo» di suor Battista Varano: una comunicazione sapienziale autobiografica*, *ibid.*, pp. 139-70.

⁷³ SCANDELLA, *Aspetti dell'esperienza spirituale di Camilla Battista Varano*, *ibid.*, pp. 171-216.

⁷⁴ E. PEVERADA, *Spiritualità e devozione femminile nella Chiesa ferrarese del Quattrocento*, in *Dalla corte al chiostro*, pp. 7-60.

⁷⁵ SERVENTI, *I trattati e le lettere come specchio della cultura di Caterina e delle consorelle*, *ibid.*, pp. 157-76; GIOVÈ MARCHIOLI, *La scrittura e i libri di Caterina Vigri*, *ibid.*, pp. 111-32.

tertestualità sia de *Le Sette armi spirituali* (l'*opus magnum* della Vigri), sia del breviario della clarissa, un'opera miniata e glossata dalla monaca; in essi tralucono richiami intertestuali che spaziano dai trattati di Ugo Panzeira, ai poeti francescani, su su fino a Gerson, Bonaventura ed Enrico Susone, opportunamente evidenziati da Serventi, la quale dà mostra, inoltre, di quanto l'opera di santa Caterina abbia applicato una forza modellizzante sullo *Specchio di illuminazione*, l'opera composta da Illuminata Bembo, che era stata discepola della monaca di casa Vigri. Lo stile, osserva Antonella Dejure⁷⁶, non rifugge in realtà da commistioni con lo stile caratteristico della parola dei predicatori né, tanto meno, dalla lingua della cancelleria poiché l'educazione della fondatrice del Monastero bolognese del Corpus Domini ha luogo per opera di un notaio. Di grande interesse pure l'indagine di Mariafiamma Faberi, la quale ha sperimentato tecniche di analisi testuale diverse. Spigolando il testo con l'«audace cannocchiale» della pedagogia, quest'ultima ha guardato al rapporto fra letteratura ed educazione, parlando, in riferimento al breviario miniato e agli scritti, di una vera «pedagogia dell'immagine»⁷⁷. La presenza dell'immagine assolve la funzione di introdurre alla divina sapienza ed è esattamente questo ad attivare la «pedagogia dell'immagine» attraverso cui è riportata alla memoria la scrittura e cionondimeno pure il canto liturgico.

1.2.2 *La galassia 'Angela da Foligno'*

Dopo la canonizzazione di Angela da Foligno, terziaria francescana (1248-1309), avvenuta il 9 ottobre 2013, gli studi sulla mistica fulginate, la quale ha consegnato alla tradizione scrittoria un'autobiografia mistica (vergata da un frate *scriptor* sotto dettatura della mistica) e, secondo la tradizione, trentanove *Instructiones* (tra le quali lettere, ammonizioni, preghiere, esperienze mistiche e discorsi), hanno visto consolidarsi il risveglio di fama cominciato già negli anni Ottanta del secolo appena trascorso. Rassegnerò alcuni dei più importanti studi messi a sistema 'attorno' a quella che, tra le mistiche francescane, dopo Chiara d'Assisi, credo sia

⁷⁶ DEJURE, *Tra lingua di corte e lingua «di pietà»*, *ibid.*, pp. 133-56.

⁷⁷ M. FABERI, *La pedagogia dell'immagine nelle miniature e negli scritti di S. Caterina Vigri*, *ibid.*, pp. 177-200.

stata, in assoluto, la più celebrata, lasciando così un ‘solco’ (o un ‘guado’), nella storiografia degli ultimi due decenni.

Premettendo come la quantità di studi critici si sia moltiplicata a partire dal convegno-capofila (risalente al dicembre 1985) dal titolo *Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno* (con atti omonimi)⁷⁸, dando vita a una bibliografia possente e feconda, proviamo a dare ugualmente dei riferimenti. Oltre all’edizione critica curata da Enrico Menestò e uscita nel 2013⁷⁹, ricordiamo la presenza dei seguenti testi critici relativi al *Liber* di Angela: l’edizione a cura di Doncoeur, *Le livre de la bienheureuse Angèle de Foligno*⁸⁰; quella curata dal Ferré, *Sainte Angèle de Foligno. Le livre de l’expérience des vrais fidèles*⁸¹; ovviamente la prima edizione non basata sul testimone unico, ossia *Il libro della beata Angela da Foligno*, a cura dei padri Ludger Thier e Abele Calufetti⁸²; in ultimo la trascrizione del più importante manoscritto cui si deve la trasmissione del *Liber Lelle*, trascrizione avvenuta per opera di Fortunato Frezza nel 2012⁸³. Importante pure l’antologia curata da padre Giovanni Pozzi, i passi della quale sono opportunamente introdotti da cappelli esplicativi in cui il critico svizzero-italiano fa sfoggio di tutta la sua erudizione in merito alla letteratura patristica, a cui il contesto del *Liber* non è punto estraneo⁸⁴.

Dopodiché la bibliografia critica. Oltre al volume, oggi di grande utilità, *Angela da Foligno e il suo culto. Documenti a stampa e nel web (1947 ca.-2003)*, tra i convegni degli ultimi anni, convegni confluiti poi in atti omonimi, ricordo questi tre incontri: *Angela da Foligno terziaria francescana*

⁷⁸ *Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno*, Atti del convegno di studi (Foligno, 11-14 dicembre 1985), a cura di P.C. Schmitt, Perugia 1987.

⁷⁹ ANGELA DE FULGINEO, *Memoriale*, a cura di E. Menestò, Spoleto 2013.

⁸⁰ P. DONCOEUR, *Le livre de la bienheureuse Angèle de Foligno*, documents édités avec le concours de Mgr. Faloci Pulignani, texte latin, éd. de la Reveu d’ascétique et de mystique, Paris 1925.

⁸¹ *Sainte Angèle de Foligno. Le livre de l’expérience des vrais fidèles*, texte latin publié d’après le manuscrit d’Assise, éd. par J.M. Ferré, Paris 1927.

⁸² *Il libro della beata Angela da Foligno*, a cura di L. Thier e A. Calufetti, Grottaferrata 1985.

⁸³ *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi, con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*, a cura di F. Frezza, Firenze 2012.

⁸⁴ ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell’esperienza*, a cura di G. Pozzi, Milano 2001.

(1992); *Angèle de Foligno. Le dossier* (2000); *Il «Liber» di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture* (2010)⁸⁵.

Indagati la situazione sociale e gli orientamenti che stanno dietro l'evoluzione del *Liber Lelle* (Sensi, Nessi)⁸⁶, l'opera è stata studiata alla luce del concetto di teologia spirituale (Benedetti⁸⁷, Blasucci⁸⁸, Lachance⁸⁹, Calufetti⁹⁰, Cragnoni⁹¹). Il precoce interesse nei confronti del nesso fra il *Liber* angelano e le arti figurative è testimoniato invece dai lavori di Lunghi⁹²,

⁸⁵ *Angela da Foligno terziaria francescana*, Atti del convegno di studi (Foligno, 17-19 novembre 1991), a cura di E. Menestò, Spoleto 1992; *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture*, Atti del convegno di studi (Todi, 12-15 ottobre 2008), Spoleto 2009; *Angèle de Foligno. Le dossier*, éd. par G. Barone et J. Dalarun, Rome 1999.

⁸⁶ Tra i primissimi studi del Sensi dedicati alla fulginate: M. SENSI, *La B. Angela da Foligno nel contesto religioso folignate*, in *Vita e spiritualità*, pp. 39-95. Moltissimi lavori successivi in relazione al contesto storico che fa da contorno all'esperienza della mistica Angela da Foligno sarebbero apparsi in lavori successivi, riuniti in due raccolte di cui ricordo i titoli: ID., *Storie di bizzocche tra Umbria e Marche*, Roma 1995; ID., «*Mulieres in ecclesia*». *Storia di monache e bizzocche*, 2 voll., Spoleto 2010. Per quanto riguarda il Nessi, fecondo cultore degli studi angelani, si segnala qui semplicemente: S. NESSI, *La fortuna del «Libro» di Angela attraverso i secoli*, in *Vita e spiritualità*, pp. 129-42.

⁸⁷ G. BENEDETTI, *Elementi per una teologia spirituale nel «Libro della Beata Angela»*, *ibid.*, pp. 15-38.

⁸⁸ A. BLASUCCI, *L'itinerario mistico della B. Angela da Foligno*, *ibid.*, pp. 199-227.

⁸⁹ P. LACHANCE, *The Experience of God in the Spiritual Journey of the Bl. Angela of Foligno*, *ibid.*, pp. 229-60.

⁹⁰ A. CALUFETTI, *La B. Angela da Foligno e l'Eucaristia. Visioni, esperienze, insegnamenti*, *ibid.*, pp. 321-39.

⁹¹ C. CRAGNONI, *La povertà nella spiritualità della Beata Angela da Foligno*, *ibid.*, pp. 341-54.

⁹² E. LUNGI, *Francesco d'Assisi, Chiara da Montefalco, le mistiche ombre e le immagini*, in *Santa Chiara da Montefalco. Culto, storia e arte. Corpus iconografico*, a cura di R. Tollo, Tolentino 2009, pp. 137-43; ID., *La passione degli umbri. Crocifissi di legno in Valle Umbra tra Medioevo e Rinascimento*, Foligno 2000; ID., *Mistici umbri, in Il teatro delle statue. Gruppi lignei di Deposizione e Annunciazione tra XII e XIII secolo*, a cura di F. Flores d'Arcais, Milano 2005, pp. 145-53.

Giben⁹³ e Pasztor⁹⁴, apparsi negli ultimi trent'anni negli atti dei primi due convegni commemorativi dedicati alla Santa folignate (*Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno* e *Angela da Foligno terziaria Francescana*). Un cospicuo numero di interventi si è concentrato sulla cristologia di Angela, e faccio qui due nomi: quello di Luigi Iammarone⁹⁵ e quello di Kurt Ruh⁹⁶. Un modello esemplare di analisi del rapporto fra l'arte sacra medievale e la ricchezza spirituale dell'opera angelana è stata condotta, in passato, da Elvio Lunghi, che ricollega alcuni stralci del testo angelano a opere d'arte medievali, quasi come se Angela, in una trama articolata e composita, desse luogo a casi di *ekphrasis*⁹⁷.

Nella rassegna di studi riunita nell'ambito della mostra *Dal visibile all'indicibile. Crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno* (2012)⁹⁸ è stato invece evidenziato il rilievo internazionale del profilo di Angela, mettendo in relazione alcune tra le più belle rappresentazioni della crocifissione di Cristo (la cui iconografia è verosimile sia 'familiare' alla mistica), prodotte e conservate in area centroitaliana (dipinti su tavola, statue lignee, paliotti d'altare) tra Due e Trecento.

La mostra folignate, allestita nel 2012, ha in seguito dedicato una parte importante al catalogo dei codici, curato da Massimiliano Bassetti⁹⁹. I codici presi in esame, e oggetto di dettagliate chiose, sarebbero i seguenti: l'importante manoscritto 342, conservato nella Biblioteca Comunale del Sacro Convento in Assisi; il codice 1.2.11 della Biblioteca Paroniana di Rieti; il

⁹³ S. GIEBEN, *L'iconografia della Beata Angela da Foligno*, in *Vita e spiritualità*, pp. 365-81.

⁹⁴ E. PASZTOR, *Angela da Foligno*, in ID., *Donne e Sante. Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*, presentazione di M. Bartoli, Roma 2000, pp. 275-302; ID., *Le visioni di Angela da Foligno nella religiosità femminile del suo tempo*, in *Vita e spiritualità*, pp. 287-311.

⁹⁵ L. IAMMARONE, *L'uomo in Cristo nel pensiero della Beata Angela da Foligno*, *ibid.*, pp. 261-86.

⁹⁶ K. RUH, *Christus de Gekreuzigte in der Spiritualität der Angela von Foligno*, *ibid.*, pp. 313-9.

⁹⁷ LUNGHI, *Un crocifisso a Foligno e un'ipotesi per la beata Angela*, in *La passione degli umbri*, *ibid.*, pp. 91-112.

⁹⁸ *Dal visibile all'indicibile. Crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno*, Catalogo della mostra (Foligno, Palazzo Trinci, 6 ottobre 2012-6 gennaio 2013), a cura di M. Bassetti e B. Toscano, Spoleto 2012.

⁹⁹ BASSETTI, *Catalogo dei manoscritti*, *ibid.*, pp. 225-50.

manoscritto 1/141 della Biblioteca di Sant'Isidoro a Roma e infine il manoscritto 150 della Biblioteca Trivulziana di Milano. Non possiamo esimerci dal ricordare l'importanza di quest'ultimo *codex*, contenente un volgarizzamento italo-settentrionale del *Liber*, introdotto da due testi esplicativi dovuti all'esecutore della traduzione (c. Ir-v). Benché oscure e inafferrabili siano le coordinate di fondo del manoscritto 150, questo codice ha goduto di grande visibilità per via della pagina iniziale, dove si staglia una lettera 'rumorosamente' miniata in cui si vede l'unico ritratto antico di Angela da Foligno. La donna è ritratta col capo velato, inginocchiata, vestita di un abito «[...] più bruno che bigio, come sarebbe stato più consono a una penitente». Contestualmente ricordiamo gli studi di Romana Guarnieri, i quali hanno contribuito a internazionalizzare il profilo mistico di Angela, giustapponendola alle più grandi mistiche europee¹⁰⁰.

1.3 «*Amour des lettres*» e testi di donne: «*studia*» sul 'segreto della lingua'

Nel settembre del 2008, rivolgendosi al mondo culturale riunito a Parigi, Benedetto XVI affermava: «Il desiderio di Dio, *le désir de Dieu*, include *l'amour des lettres*, l'amore per la parola, il penetrare in tutte le sue dimensioni»¹⁰¹. Si incoraggiava dunque a intendere la 'parola' in relazione alla sua struttura e alla sua espressione¹⁰², sulla falsariga di quanto compiuto, in passato, da alcuni esperti della letteratura di impronta mistica.

Nel 'sacro convivio' dei filologi interessatisi, in un passato non troppo remoto, alla scrittura relativa a donne mistiche, un posto d'onore spetta indubbiamente a Giovanni Pozzi, del quale mi accingo a riportare alcune delle riflessioni, a mio avviso, più significative. Per varie ragioni si tende, nel Medioevo e nell'età moderna, a far sì che le donne non scrivano direttamente, bensì attraverso la mediazione di uno *scriptor*, il quale opta (o, nei rari casi in cui è la donna a scrivere di proprio pugno, fa optare) per

¹⁰⁰ R. GUARNIERI, *Angela, mistica europea*, in *Angela da Foligno terziaria francescana*, pp. 39-82, oggi leggibile in ID., *Donne e Chiesa tra mistica e istituzioni (secoli XIII-XV)*, Roma 2004, pp. 117-50.

¹⁰¹ Mutuo qui la citazione dal testo presente in un intervento di Alberzoni, la quale ha commentato a sua volta questo discorso di papa Benedetto XVI, cfr. ALBERZONI, *Introduzione*, p. 11.

¹⁰² *Ibid.*

determinati 'generi letterari' (diremmo oggi) nel momento in cui si tratta di affidare alla scrittura le esperienze mistiche intimamente vissute¹⁰³. I generi ai quali si ricorre per appuntare, con carta e penna, queste esperienze di donne sono (modello epistolare a parte) perlopiù scansati dai 'maschi', dai mistici meglio¹⁰⁴. Molto più convulse e magmatiche, le 'scritture' delle donne (metto qui le virgolette perché, come si è appena detto, non sempre esse scrivono direttamente) rifuggono dall'essere «[...] armi affilate e aguzze della scienza divina sistematica», a differenza di quelle degli uomini¹⁰⁵; esse tuttavia arrivano al cuore con più immediatezza¹⁰⁶. Inutile sottolineare come su questo abbia influenza il fatto che le donne tendenzialmente fossero, rispetto ai maschi, meno dotte, ed è anche per via di detta irregolarità di scrittura (si ricordava di quanto magmatici si presentino i racconti delle rivelazioni divine delle mistiche) che le mistiche sono rimaste ai margini della teologia, degli studi inerenti alla retorica e alla letteratura¹⁰⁷. Inoltre il Pozzi imputava questa dimenticanza delle 'scrittrici mistiche' al fatto che le facoltà di teologia fossero state rimosse dalle università statali, il che avrebbe condannato queste stesse donne (a detta del critico) a essere reiette dall'«Accademia indevota»¹⁰⁸.

La resa, continuava Giovanni Pozzi, la messa per iscritto delle teofanie implicherebbe: il ricorso a un linguaggio religioso, declinantesi in vario modo, caratterizzato dalla reiterazione e dalla lode di Dio la cui grandezza è ineffabile¹⁰⁹; *in secundis* il ricorso a un linguaggio profetico, venato dei toni dell'eloquenza sacra propria dei predicatori ascoltati sistematicamente da queste donne¹¹⁰; infine l'operazione di *reddere ad scripturam* presupporrebbe l'esposizione del contenuto del messaggio divino attraverso la *reportatio* del mistico medesimo¹¹¹.

Il lessico di questo tipo di scrittura si infittisce, via via, di metafore (quella del mare, dell'abisso, del fondo, del deserto ecc.), le quali sono scaturi-

¹⁰³ POZZI, *L'alfabeto delle Sante*, in *Scrittrici mistiche italiane*, pp. 21-57: 22.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 27-8.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 29.

gine di immagini (un esempio potrebbe essere l'immagine della goccia che si scioglie nel mare o l'immagine della cella, così come pure quella del talamo, del gabinetto interiore, della camera)¹¹²; le une e le altre sono reiterate a oltranza in testi del genere, bellamente accompagnate da verbi quali «inabissare», «annegare», «affogare»¹¹³. I termini poi, sia in campo di ascetica, sia in campo di mistica, hanno un significato diverso rispetto a quello rivestito nell'uso comune e il termine, a seconda che lo si intenda in senso mistico o in senso ascetico, ha una connotazione a sua volta differente¹¹⁴; per esempio la parola «povertà», la quale nell'uso comune designa la carenza di beni materiali, in campo ascetico va intesa come bassa stima di sé, in mistica come «alienazione dei favori divini»¹¹⁵.

La scrittura mistica, nei casi di donne a cui ci riferiamo, sovverte lo stesso statuto del racconto autobiografico, innanzitutto perché la trascrizione dell'esperienza mistica (e non spirituale, spirituale è, per esempio, l'autobiografia del passato peccaminoso rinnegato, come le *Confessiones* di Agostino) ha luogo tramite i dettami imposti dal direttore spirituale, il quale ingiunge un modo preciso di trasporre in parola quanto 'sentito' e 'ricevuto' dall'anima della diretta¹¹⁶; inoltre, ricordiamo, il momento di mistico congiungimento è irripetibile, di fatto, data l'ineffabilità¹¹⁷. Il *target* dell'autobiografia è stravolto altresì perché l'io non si limita a fare una trascrizione (magari in ordine cronologico) dei fatti narrati, ma procede evidenziando un senso di incertezza nel ricordare, secondo lo stilema del «mi pare di ricordare»¹¹⁸. «Cancellare l'identità di autore e narratore, punto cardine di ogni autobiografia» è qualcosa che può avvenire nel caso delle scritture mistiche delle donne, come nel caso di Veronica Giuliani, la quale delega la scrittura, alla fine della sua esperienza scrittoria, alla Vergine Maria; ne consegue una narrazione procedente in seconda persona, il che è assai innovativo poiché esistono casi in cui l'autobiografia procede tramite la narrazione in terza persona (come nel caso di Cesare), ma nar-

¹¹² *Ibid.*, pp. 31-2.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 36.

rare in seconda vuole dire appunto «cancellare l'identità di autore e narratore», per una forma di negazione di sé davanti alla grandezza di Dio¹¹⁹.

Da ultimo il Pozzi guardava con somma attenzione, già trent'anni fa, alle figure retoriche dominanti nei racconti 'di' e 'su' donne mistiche. Figure retoriche dominanti sono, avrebbe notato lui, l'ossimoro e la tautologia; fra i primi basti qui ripensare alle coppie luce-tenebra, vita-morte, guerra-pace, mentre fra i secondi le ripetizioni quali «quiete tranquilla»¹²⁰. Gli esiti, per così dire, di ossimoro e tautologia si diversificano dando luogo, a seconda, a glossolalie, interiezioni e onomatopoeie, senza dimenticare che spesso è possibile rintracciare figure retoriche altre quali, giusto per ricordarne una, la sineddoche¹²¹.

Grazie a studi quali quelli di André Cabassut (1949)¹²² e di Caroline Walker Bynum (1982)¹²³, un filone di ricerche interessante da analizzare in rapporto alla metaforizzazione del linguaggio è pure quello relativo al *topic* della maternità spirituale di Cristo (e di Dio). Non soltanto infatti lo spozializio mistico, calco del *Canticum canticorum* conosciuto a menadito (come tutti noi sappiamo) dalle mistiche, dalle monache e dalle religiose dal Medioevo in poi (questione sulla quale, per ragioni di spazio e tempo, non mi soffermo)¹²⁴, ha conosciuto esiti linguistici di forte impatto fascinatorio, ma pure il tema della maternità di Cristo ha elaborato esiti altrettanto fascinatori: dalla letteratura patristica (Agostino, Anselmo, Bernardo e avanti) le donne hanno attinto da questo tema assai fortunato nel Medioevo¹²⁵. Principalmente Giuliana di Norwich ha palesato a questo motivo un'attenzione ragguardevole, connotando Iddio, nelle sue *Revela-*

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 36-7.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹²¹ *Ibid.*, p. 39.

¹²² A. CABASSUT, *Une dévotion médiévale peu connue: la dévotion à «Jésus notre mère»*, «Revue d'ascétique et the mystique», 25, 1949, pp. 235-45.

¹²³ C.W. BYNUM, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London 1982.

¹²⁴ Il tentativo di fare il punto sulla ricezione del *Canticum canticorum* nel Medioevo è stato compiuto nell'ambito di un convegno non troppo datato: *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, Atti del convegno internazionale di studi (Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006), a cura di R.E. Guglielmetti, Firenze 2008.

¹²⁵ POZZI, *L'alfabeto delle Sante*, pp. 40-1.

tions of Divine Love¹²⁶, attraverso l'immagine dell'utero e del latte; a Giuliana avrebbero fatto seguito Domenica da Paradiso, Brigida Morello († 1679), Maria Arcangela Biondini († 1712), tuttavia esse rappresenterebbero figure di una più lunga filiera con a capo la mistica tedesca Matilde di Hackeborn († 1298)¹²⁷.

1.4 'Promenade' agiografica: varietà e variazioni

1.4.1 I monasteri femminili: cultura, rappresentazione, potere

E passiamo adesso a enucleare temi, motivi e studi di carattere generale, a partire da quelli che, negli ultimi decenni, è il caso di dire, pare abbiano fatto quadrato contro il tempo e la storiografia dimentica del ruolo di «centri di cultura»¹²⁸ svolto dai monasteri femminili sia in età medievale, sia durante la società d'*Ancien Régime*. Molto si deve al lavoro di Elisa Novi Chavarría, attenta alla 'questione meridionale' del monastero femminile-centro di cultura¹²⁹. Altrettanto il nostro Bel paese deve alla storiografia anglosassone e penso a Helen Hills la quale, analizzando i monasteri napoletani secenteschi, ha ipotizzato che le invalicabili cancellate e i serratissimi ingressi rimandassero alla volontà di rappresentare simbolicamente i monasteri in guisa di corpo virgineo¹³⁰. Alla suggestiva ipotesi della Hills ha fatto seguito un articolato volume con impianto transdisciplinare, volume che ha visto la luce nel 2008, *Female monasticism in early mod-*

¹²⁶ G. ROGER HUDELSTON, *Introduction*, in JULIAN OF NORWICH, *The Revelations of Divine Love*, Mineola (New York) 2013, pp. V-XXIV.

¹²⁷ POZZI, *L'alfabeto delle Sante*, p. 41.

¹²⁸ Su questo si veda ZARRI, *Santità femminile in transizione*, pp. 208-9. Mutuo l'espressione «centri di cultura» dal seguente lavoro: *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, a cura di G. Pomata e G. Zarrì, Roma 2005.

¹²⁹ Segnalo qui: E. NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne: un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani, secoli XVI-XVII*, Milano 2001.

¹³⁰ H. HILLS, *The Veiled Body: Within the Folds of Early Modern Neapolitan Convent Architecture*, «Oxford Art Journal», 27/3, 2004, pp. 269-90; ID., *Invisible City. The Architecture of Devotion in Seventeenth-Century Neapolitan Convents*, Oxford-New York 2004.

*ern Europe: an interdisciplinary view*¹³¹. La convergenza dei vari campi di indagine ha dispiegato, con contributi di buona qualità, i vari aspetti del monastero fra Rinascimento e Barocco, mettendo in evidenza quanta parte esso abbia rivestito anche nell'ambito della vita cittadina. Su una linea più spiccatamente orientata al tema dell'istruzione musicale, linea che si pone in un rapporto di 'genitorialità' nei confronti del succitato volume, è la pubblicazione del musicologo Craig A. Monson, risalente al 1995¹³². Al Monson va ascritto il primato di aver individuato nella musica un *instrumentum* in base al quale sembra potesse essere misurato il prestigio di un complesso monastico nel corso dell'età moderna, oltre che l'oggetto di veri esperimenti tenutisi all'interno dei laboratori musicali presenti negli stessi *monasteria* femminili¹³³. Sempre a un'altra studiosa americana, Elisa B. Weaver, si deve invece la ricostruzione di eventi e situazioni circa le monache scriventi commedie e rappresentazioni teatrali (2002 e 2009)¹³⁴. La mia carrellata volge quasi al termine ricordando ancora due fucine di studi. La prima di esse si deve, nuovamente, alla Hills la quale, approfondendo il tema delle reliquie nell'ambito delle claustrate napoletane, congettura, tutt'altro che surrettiziamente, come esse rappresentino agli occhi del mondo (sempre in età moderna), delle vere e proprie reliquie custodite all'interno di un immaginario (e immenso) reliquiario rappresentato dal monastero medesimo, all'interno del quale le monache trascorrono la loro vita murate vive¹³⁵. Da ultimo menziono come, in modo assai meritorio, il binomio monache-nobildonne, spesso erroneamente disgiunto, sia stato ripristinato in più occasioni; una delle prime è il convegno con intitolazione «Nobildonne, monache e cavaliere» (con atti del 2009)¹³⁶. La domanda di fondo, rivolta ai convegnisti, puntava a far riflettere, dico qui

¹³¹ *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*, ed. by C. Van Wyhe, Aldreshot Ashgate 2008.

¹³² C.A. MONSON, *Disembodied Voices: Music and Culture in an Early Modern Italian Convent*, Berkeley 1995.

¹³³ Mutuo l'osservazione da ZARRI, *Santità in transizione*, p. 207.

¹³⁴ E.B. WEAVER, *Convent Theatre in Early Modern Italy: Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge 2002; *Scenes from Italian Convent Life: An Anthology of Convent Theatrical Texts and Contexts*, a cura di E.B. Weaver, Ravenna 2009.

¹³⁵ HILLS, *Nun and Relics: Spiritual Authority in Post-Tridentine Naples*, in *Female monasticism*, pp. 11-38.

¹³⁶ *Nobildonne, monache e cavaliere dell'Ordine di Santo Stefano. Modelli e strategie*

sommariamente, su quali fossero gli ambiti in cui si era manifestato il potere muliebre aristocratico (particolare attenzione era rivolta all'istituto delle Cavaliere di santo Stefano, istituito per il Granducato mediceo da Cosimo I)¹³⁷, il quale 'ribatteva' inevitabilmente la rifrazione dell'aristocrazia, dei complicati meccanismi di successione dinastica e infine dell'egida sotto la quale i monasteri erano via via ricondotti.

1.4.2 Vita penitenziale 'al' femminile: la sequela del Grundmann (dagli anni Ottanta del Novecento ai primi anni Duemila)

Uno spazio a sé, assai più lungo di quanto farò io qui, andrebbe dedicato agli studi sui movimenti penitenziali e sulla vita para-regolare, sui quali si potrebbe disquisire *ad libitum* visti i risultati emersi dai molti contributi di ricerca. Pioniere indiscusso del secolo appena trascorso, il Grundmann dava alle stampe nel lontano 1935 il suo testo intitolato *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*¹³⁸. Verrebbe da chiedersi in che modo egli sia stato raccolto, quale sia l'eredità da lui lasciata nel dibattito culturale più recente. Non spetta a me fare il punto della situazione, pertanto segnalerò alcuni degli studiosi e delle studiose (e contestualmente i lavori di questi) interessatisi, nell'ambito di dissertazioni di carattere diverso, al fenomeno dei movimenti penitenziali femminili.

Molti studi successivi alla raccolta di saggi di Anna Benvenuti, raccolta uscita nel Novanta, *In castro poenitentiae*¹³⁹, hanno reiterato concetti, scoperte e risultati di studio cui la studiosa era approdata in tempi più

femminili nella vita pubblica della toscana granducale, a cura di M. Aglietti e G. Zarrì, Pisa 2009.

¹³⁷ Rimando nuovamente a ZARRI, *Santità in transizione*, p. 209.

¹³⁸ H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung um 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin 1935 (seconda edizione riveduta e aumentata, Darmstadt 1961; tr. it. di M. Ausserhofer e L. Nicolet Santini: *Movimenti religiosi nel Medioevo: ricerche sui nessi tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna 1980²).

¹³⁹ A. BENVENUTI PAPI, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990.

remoti. Ricordo *en passant* il *vivarium*, in cui questa si è ‘messa a caccia’ delle Sante che, da ‘serve’, divengono ‘patrone’. In alcuni casi le serve, grazie all’opera di propaganda dei loro vecchi datori di lavoro, assurgono infatti alla dignità di patrona per favorire l’opera di propaganda della famiglia ‘adottiva’, segno questo della promozione (da parte della borghesia emergente) di un nuovo *typus* di santità muliebre; comincia così la costruzione di un culto attorno alle vecchie garzone, attorno alle *ex famulae* ed è il caso di Verdiana da Castelfiorentino († 1242), di Giovanna da Signa († 1307), di Cristiana da Santa Croce († 1310), di Giulia da Certaldo († 1367)¹⁴⁰. Dando prova di conoscere affondo la topografia degli insediamenti femminili della Firenze medievale (e non solo di Firenze vorrei dire), dal Ponte Rubacantis a Ponte Vecchio, dagli xenodochi di Via San Gallo al Ponte Santa Trinità e ai ricoveri di penitenti predisposti da Simone da Cascia, Benvenuti dimostra di saper coniugare alla necessità dell’erudizione (penso ai vari riferimenti allo Iacobilli, al Muratori, al Richa, al Malenotti), imprescindibile nel «mestiere di storico», la capacità di «riordinare razionalmente una materia», come diceva Le Goff. Famosi i lavori della storica empoiese a proposito di cellane, di reclusi, eremitesse e penitenti *in domibus propriis*. Se una fortissima connotazione politica sottostà alla testura dell’agiografia di Umiltà da Faenza († 1310), cellana prima, monaca poi, non sconnessa da finalità politiche pare essere pure la *Legenda* di Margherita da Cortona scritta da Giunta Bevegnati, un testo questo delineante pure quella che la studiosa definisce «cristomimesi al femminile» (Margherita è *alter Franciscus*, il quale è a sua volta *alter Christus*). Fra i testi dedicati alla profilassi di uno specchio di donna, di un ideale comportamentale destinato alla lunga durata, menziono gli scavi sulle figure di Umiliana dei Cerchi († 1246) e di Villana delle Botti († 1362), due «asempli» mirabili di mogli devote, studi fondanti se pensiamo che Pietro Aretino (nel 1534, allorquando scriverà il *Ragionamento della Nanna e dell’Antonia*) evidenzierà la costellazione del femminile come articolata in tre categorie, in tre varianti, secondo quanto si evince nelle agiografie di Umiliana e Villana già ‘de-finite’ alla fine del XIV secolo, ossia: quella della moglie, quello della monaca e quello della cortigiana¹⁴¹.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 263-304 («*Velut in sepulcro*». *La serva patrona*).

¹⁴¹ *Ibid.*, *passim*.

Molto si deve pure a Romana Guarnieri¹⁴² e ai suoi studi sulle beghine, analizzate secondo un'ottica comparatistica i cui termini di paragone sono da un lato le beghine del Nord, dall'altro quelle dell'Europa centritaliana¹⁴³. Legata a Mario Sensi da un rapporto di intima consonanza amicale, la Guarnieri si spegneva nel 2004, mentre il primo, a distanza di sei anni, le avrebbe dedicato un volume in cui questi 'chiamava a raccolta' gli scritti più significativi da lui messi a punto nel corso di tutta una vita e incentrati su problematiche questioni quali il monachesimo medievale femminile in Italia centrale, la *cura animarum* affidata ai mendicanti e le osservanze francescane al femminile¹⁴⁴, privilegiando le realtà di Foligno. La metodologia del Sensi è sostanzialmente connessa all'insieme delle competenze archivistiche *tout court*, cionondimeno nel volume 'campeggiano' pure approcci euristici applicati su fonti di tipo diverso, come nel caso della cassa-reliquiario di santa Rita. A proposito di penitenti e penitenza è d'uopo riportare alla mente il nome di Giovanna Casagrande la quale, per esempio, assieme a Bughetti e a Fantozzi, ha individuato un gruppo non bene identificato di terziarie perugine che, nel 1392, avrebbero ottenuto un riconoscimento della propria irregolare *forma vitae* già prima del 1403, anno in cui Bonifacio IX delibera, per mezzo di una bolla, la possibilità di vivere una *vita regularis sine regula* accordata specificamente alla beata Angelina da Montegiove († 1435), fondatrice del primo monastero di terziarie francescane nella città di Foligno¹⁴⁵.

¹⁴² Nota è la già ricordata raccolta di lavori: GUARNIERI, *Donne e Chiesa tra mistica e istituzioni, passim*.

¹⁴³ ID., *La Vita di Chiara da Montefalco e la pietà Brabantina del '200. Prime indagini per un'ipotesi di lavoro*, in *Santa Chiara da Montefalco e il suo tempo*, Atti del convegno di studi (Spoleto, 28-30 dicembre 1981), Spoleto 1985, pp. 305-68; ID., *Beghinismo d'oltralpe e bizzochismo italiano tra il secolo XIV e il secolo XV*, in *La beata Angelina da Montegiove e il movimento del terz'Ordine regolare francescano femminile*, Atti del convegno di studi (Foligno, 22-24 settembre 1983), «Analecta Tor», 17, 1984, pp. 1-13; ID., *Angela mistica europea*, in *Angela da Foligno terziaria francescana*, pp. 39-82; ID., s.v. *Pinzochere*, in *DIP* (= *Dizionario degli Istituti di Perfezione*), 10 voll., Roma 1974-2003, VI (1976), coll. 1721-49. Tutti questi contributi ora leggibili in ID., *Donne e Chiesa tra mistica e istituzioni*.

¹⁴⁴ SENSI, *Mulieres in ecclesia*.

¹⁴⁵ A. FANTOZZI, B. BUGHETTI, *Il Terz'Ordine francescano in Perugia dal sec. XIII al sec. XIX*, «Archivum Franciscanum Historicum», 33, 1940, pp. 334-9; CASAGRANDE, *Il*

1.4.3 *Mostre e altri lavori degli ultimi trent'anni*

Si diversificano dappoi, per metodo e contenuto, le pubblicazioni di Alessandra Bartolomei Romagnoli, le quali spaziano dall'agiografia alto-medievale al 'potere delle donne nel Medioevo' (per dirla con Georges Duby)¹⁴⁶, nelle quali sono presi in considerazione donne collocantesi alla frontiera tra religione, profezia e politica¹⁴⁷. Su quella stessa frontiera rinveniamo pure Sante e Beate umbre, a proposito delle quali, fin dagli anni Ottanta del secolo appena trascorso, si è accumulata una notevole bibliografia che ha convogliato interessi diversi, volti ad approfondire, di volta in volta, l'aspetto testuale, l'iconografia, la storia istituzionale, la religiosità, la crisi e i fermenti insomma fagocitati dall'ambiente in cui le sante donne hanno vissuto e operato¹⁴⁸.

L'enciclopedismo di certi progetti, come quelli confluiti in due importanti mostre europee dedicate alla sante donne, ovvero *Le jardin clos de*

monastero di S. Agnese in Perugia nei secoli XIV e XV, «Studi francescani», 76, 1979, pp. 137-96: 191.

¹⁴⁶ G. DUBY, *Il potere delle donne nel Medioevo*, Roma-Bari 2004. Il titolo del testo di Duby evoca il tema di un'altra forma di potere, un potere esercitato da sante donne carismatiche le quali, chiamate direttamente dai principi dell'Italia centro-settentrionale, entrano a far parte delle loro famiglie, esercitando a corte una funzione sociale e politica. È quanto illustra Gabriella Zarri in un fortunato volume, opera di grande levatura: *Le Sante vive. Profezia di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino 1990.

¹⁴⁷ Bartolomei Romagnoli, nel 2013, ha riunito gran parte dei suoi lavori in questo poderoso volume: A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Spoleto 2013. Una recente pubblicazione, cartina al tornasole della vastità dei temi di cui la studiosa si è occupata, è quella che si segnala di seguito, di cui Bartolomei Romagnoli è co-curatrice: *Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, E. Paoli e P. Piatti, Firenze 2016.

¹⁴⁸ La bibliografia sul tema è imponente. Segnalo due volumi che presentano dei medaglioni in cui è possibile rinvenire informazioni preliminari sulle Sante umbre e relativa bibliografia d'appoggio: *Umbria sacra e civile*, a cura di E. Menestò e R. Rusconi, Torino 1989; *Sante e Beate Umbre tra il XII e il XIV secolo. Chiara d'Assisi, Agnese d'Assisi, Margherita da Cortona, Angela da Foligno, Chiara da Montefalco, Margherita da Città di Castello*, Mostra iconografica, Foligno 1986. Per l'età moderna, esemplificativo è il taglio interdisciplinare del volume su Colomba da Rieti: *Una Santa, una città*, Atti del convegno di studi (Perugia 10-12 novembre 1989), a cura di G. Casagrande ed E. Menestò, Spoleto 1991².

l'ame (1994)¹⁴⁹ e *Krone und Schleier* (2005)¹⁵⁰, si è rivelato di grande interesse e questo, anche in tal caso, per via delle felici interferenze fra discipline diverse. La prima di esse ha dato ampio spazio perlopiù al mondo delle beghine e dei beghinaggi, soffermandosi sulle di loro manifatture, i cosiddetti *jardins clos*, degli armadi di piccole dimensioni con i quali le beghine erano solite rappresentare il paradiso, termine che in persiano vuol dire proprio «giardino chiuso e meraviglioso».

La seconda, di cui resta un catalogo (così come nel caso della prima) di ampio respiro, ha visto riuniti studiosi afferenti a molteplici discipline le quali, nell'occasione, si sono intersecate. Se tra gli autori di saggi della prima delle due mostre si annoverano i nomi di Luce Irigary¹⁵¹, Julia Kristeva¹⁵², Brigit Pelzer¹⁵³, oltre ovviamente a quello del curatore, non meno altisonanti sono i nomi di quanti hanno scritto sul secondo. Non posso certo soffermarmi a enumerarli uno per uno, ma vorrei segnalare come essenziale sia stato il contributo di Bynum, la quale ha tracciato, convincentemente, una linea di demarcazione fra la critica francese e quella anglosassone in relazione al tema della scrittura delle donne medievali: la prima, in ultima analisi, ha sostenuto come gli agiografi (e dunque i maschi) abbiano messo a punto testi agiografici senza tenere affatto in conto il punto di vista delle donne; la critica anglosassone ha invece, per converso, dissentito per ragioni molteplici quali il fatto che ci fossero (già nel Medioevo) monache che non solo scrivono di proprio pugno, ma che pure 'inventano' nuovi generi letterari (si pensi a Herrad von Hohenburg, la quale avrebbe realizzato una sorta di enciclopedia), per non parlare dei libri di memorie monastiche o delle *Offenbarungen* (le rivelazioni cioè)¹⁵⁴.

¹⁴⁹ *Le jardin clos de l'ame. L'imaginaire des religieuses dans le Pays-Bas du Sud, depuis le 13^e siècle*, Catalogue de l'exposition (Société des Expositions Palais des Beaux-Arts de Bruxelles, 25 février-22 mai 1994), éd. par P. Vanderbroeck avec de contributions de L. Irigary, J. Kristeva et B. Pelzer, Bruxelles 1994.

¹⁵⁰ *Krone und Schleier, Kunst aus Mittelalterlichen Frauenklöstern. Ruhrlandmuseum: Die frühen Klöster und Stifte, 500-1200*, Ausstellungskatalog (Bonn-Essen, 19. März 3. Juli 2005), München 2005.

¹⁵¹ L. IRIGARY, *La voie du féminin*, in *Le jardin clos*, pp. 155-66.

¹⁵² J. KRISTEVA, *Le bonheur des béguines*, *ibid.*, pp. 167-78.

¹⁵³ B. PELTZER, *Reliquats*, *ibid.*, pp. 179-203.

¹⁵⁴ BYNUM, *Formen weiblicher Frömmigkeit im spätern Mittelalter*, in *Krone und Schleier*, pp. 118-29.

Oltre che sul comportamento delle mistiche, comportamento che alcuni pretendono di leggere nei termini di reazioni patologiche e psico-somatiche (un nome per tutti: Rudolph Bell)¹⁵⁵ e dibattuto dalla medievista americana in altre sedi, anni addietro¹⁵⁶, Bynum si è soffermata sulla fenomenologia delle visioni delle donne medievali indagando, in base a parametri diversi: origini, finalità, contestatori delle visioni, il grado di sofferenza fisica, i luoghi e i soggetti di esse¹⁵⁷.

Sempre nella stessa sede (*i.e.* il catalogo tedesco) sarebbero confluiti gli studi di Susan Marti e Petra Marx sugli spazi dei monasteri femminili cisterciensi in cui, nel Medioevo, prende corpo la comunicazione con il mondo esterno: la chiesa, la porta del monastero, la sede dell'abbadessa, la casa degli ospiti¹⁵⁸. Per non parlare delle lussurie quali gli arazzi ornati con «ricami cristologici» (*sic*)¹⁵⁹, o della scolarizzazione delle monache, le quali venivano istruite nella sala capitolare o nei chiostri, come nel caso delle monache del convento di Santa Caterina ad Augusta, in cui le *moniales* venivano invitate a intraprendere un pellegrinaggio mentale lungo le sette chiese vescovili di Roma affrescate appunto nella sala del capitolo¹⁶⁰.

E si potrebbe continuare ricordando molte altre 'cose' *sine fine dicentes*, 'cose' scritte 'tra ora e allora', dal volume collettaneo che riunisce principalmente gli scritti di Duby e Perrot (volume realizzato a opera di Christiane Klapisch)¹⁶¹ alle *Scrittrici mistiche europee*, un florilegio di testi relativi a donne mistiche dell'Europa del Nord¹⁶², ma la fine di questo mio

¹⁵⁵ R.M. BELL, *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari 1998; tr. it. di *Holy Anorexia*, Chicago- London 1985.

¹⁵⁶ BYNUM, *Sacro convivio, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne nel Medioevo*, Milano 2001 (ed. or. *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987).

¹⁵⁷ Cfr. ID., *Formen weiblicher Frömmigkeit im spatern Mittelalter*.

¹⁵⁸ P. MARX, *Einführung. Gästehaus und Abtei: Die Öffnung zur Welt*, in *Krone und Schleier*, pp. 342-532: 487-502.

¹⁵⁹ *Ibid.*, *passim*.

¹⁶⁰ ID., *Einführung. Kapitelsaal und refektorium: Unterweisung und Fürbitte*, in *Krone und Schleier*, pp. 471-86.

¹⁶¹ Si è consultato qui: G. DUBY, M. PERROT, *Storia delle donne. il Medioevo*, a cura di C. Klapisch Zuber, Roma-Bari 1995.

¹⁶² *Scrittrici mistiche europee. Secoli XII-XIII*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, A. Degl'Innocenti e F. Santi, Firenze 2015.

testo è «prossimana» e il mio 'viaggio' è giusto volga al termine. Questa mia 'notulare', scritta «diminutivamente e con defeto» vuole risolversi invero nell'augurio che la ricchezza di risultati progredisca ancora secondo un crescendo, dimodoché una sempre più articolata trama euristica conosca il più alto grado di concretezza possibile, anche e soprattutto là dove forse pare che all'«opera d'arte» manchi ancora qualche 'colpo di biacca'.



Finito di stampare nel mese di dicembre 2018
presso CSR S.r.l.
Via di Salone, 131/c - 00131 Roma
Tel. +39 06 4182113